



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مَجْلَدُ الْقَوَاعِدِ الْفَقْهِيَّةِ

تَقْدِيرًا لِإِحْتِاجَاتِ

أَيُّهَا اللَّهُ

لِيَسْتَأْذِنَ الْفَقِيهُنَّ بِمَجْلَدِ الْقَوَاعِدِ الْفَقْهِيَّةِ

الْبَيْعِ

شَيْخَانِ السَّعْدِيِّ

مَجْلَدُ الْقَوَاعِدِ الْفَقْهِيَّةِ

مؤسسة التراث والعلوم الإسلامية
الرياض - جدة

دار المسعودي
الرياض - جدة

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
٥٠	بحوث فى القواعد الفقهيه
٥٠	اشاره
٥٠	المجلد ١
٥٠	اشاره
٥٦	توطئه
٥٩	مقدمه
٦٧	قاعده سوق المسلمين وأرضهم
٦٧	اشاره
٦٩	من قواعد باب الأطمعه والأشربه قاعده سوق المسلمين وأرضهم
٦٩	مفاد القاعده:
٧٠	أدله القاعده:
٧٩	محصل مفاد الطوائف الثلاثه:
٨٣	تنبيهات القاعده
٨٣	التنبيه الأول: عموم اماريه سوق المسلمين:
٨٤	التنبيه الثانى: السوق أماره فى عرض اماره اليد:
٨٦	التنبيه الثالث: أماريه سوق الكفار:
٨٨	التنبيه الرابع: تقدم يد الكافر أو تأخرها:
٨٩	التنبيه الخامس: ما يوجد فى أرض الإسلام:
٨٩	التنبيه السادس: عدم مطهره الديغ:
٩٣	قاعده التقيه
٩٣	اشاره
٩٥	من القواعد العامه قاعده التقيه
٩٥	مفاد القاعده:

- أدله القاعده: ٩٦
- حكم التقيه: ١٠٠
- استثناءات من التقيه: ١٠٣
- الروايات الأخرى المعارضه لذلك: ١٠٧
- الأثار المرفوعه بتوسط التقيه: ١١٢
- فائده: ١١٤
- اشاره ١١٤
- الوجه الأول: حديث الرفع المعروف: ١١٤
- الوجه الثانى: ما كان بلسان الاثبات كالحل والسعه ونحوهما: ١١٧
- الإشكال على هذا اللسان عموما. ١١٩
- الوجه الثالث: لتصحيح العمل الناقص المأتى به: ١٢٦
- الوجه الرابع: اقتضاء إطلاق الأمر الاضطرارى ونحوه: ١٣٠
- موارد عموم التقيه: ١٣١
- روايات الصلاه معهم وهى على طوائف: ١٣٩
- شمول الضرر والضروره لكلّ من المال و العرض والنفس: ١٤٤
- حرمه تسميه القائم من موارد التقيه: ١٤٦
- حكم من خالف التقيه: ١٤٧
- اشاره ١٤٧
- أما الفرض الأول: ١٤٧
- اما الفرض الثانى: ١٤٨
- عموم التقيه للمندوب: ١٥١
- تخلف الخوف عن الواقع: ١٥٢
- موارد التقيه المجامليه والمداراتيه: ١٥٣
- تنبيه ١٥٤
- قاعده الإمكان ١٥٧
- اشاره ١٥٧

- ١٥٩ من قواعد باب الطهارة قاعده الإمكان
- ١٥٩ مفاد قاعده الإمكان:
- ١٥٩ أدله القاعده:
- ١٥٩ اشاره
- ١٦٠ الدليل الأول: الإجماع.
- ١٦٤ الدليل الثاني: الأخبار الواردة في أبواب متعددة:
- ١٦٨ الدليل الثالث: أصاله السلامه:
- ١٦٩ الدليل الخامس: الاستصحاب:
- ١٧٠ تنبيهات القاعده
- ١٧٠ التنبيه الأول: النسبه بين التمييز بالصفات العاده وقاعده الامكان:
- ١٧٤ التنبيه الثاني: الاختبار إذا اشتبه دم البكاره بدم الحيض:
- ١٨٠ التنبيه الثالث: اشتباه القرحة بالحيض:
- ١٨٢ التنبيه الرابع: لو اشتبه الحيض بغير هذه الدماء:
- ١٨٣ قاعده حرمة إهانته المقدسات
- ١٨٣ اشاره
- ١٨٥ من القواعد العامه حرمة إهانته المقدسات
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٥ اولاً: المساجد:
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٥ أولاً: الآيه الكريمة:
- ١٨٧ ثانياً: الآيه الكريمة:
- ١٨٨ ثالثاً: ما ورد في الآيات العديده والروايات الكثيره من تعظيم المساجد وتوقيرها:
- ١٨٨ رابعاً: الروايات الواردة في ذلك:
- ١٩١ خامسه: ما ورد في تطهير الارض باطن القدم في الطريق الى المسجد:
- ١٩٢ السادسه: ما رواه الشيخ في الحسن - كالمصحح -
- ١٩٣ وهل تلحق الاطراف الخارجيه للمسجد بالمسجد؟

- ١٩٣ وهل وجوب الازاله فورى؟
- ١٩٤ وهل يجوز ادخال المتنجس مع عدم استلزام الهتك؟
- ١٩٤ وهل وجوب الازاله كفاى او يختص بمن نجسها؟
- ١٩٨ وهل يجب طم الحفر وتعمير الخراب بعد الازاله؟
- ٢٠١ الضمان فى المساجد:
- ٢٠١ اشاره
- ٢٠٥ الكلام فى هذا الفرع ضمن نقاط:
- ٢٠٧ الكلام فى هذا الفرع يقع فى اربع صور:
- ٢١٠ ثانيا: المشاهد المشرفه:
- ٢١٢ ثالثا: المصحف الشريف:
- ٢١٢ اشاره
- ٢١٣ وهل يجوز اعطاؤه بيد الكافر؟
- ٢١٤ فرع: فى ضمان المصحف:
- ٢١٥ رابعا: التربه الحسينيه:
- ٢١٧ قاعده فى نجاسه الخمر وكل مسكر
- ٢١٧ اشاره
- ٢١٩ من قواعد باب الطهاره فى نجاسه الخمر وكل مسكر
- ٢١٩ اشاره
- ٢١٩ دلالة الآيه على النجاسه:
- ٢٢٢ علاج التعارض فى الروايات:
- ٢٢٤ قاعده: فى نجاسه كل مسكر:
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٢٤ الوجه الأول (كل مسكر خمر):
- ٢٢٧ ١- معنى الخمر لغه:
- ٢٢٧ ٢- دائره الخمر شرعا:
- ٢٢٩ ٣- عموم ماهيه الخمر:

- الوجه الثانى (كل مسكر نجس): ٢٣٠
- عموم النجاسه للمسكر الجامد بالعرض: ٢٣٥
- عدم نجاسه المسكر الجامد بالأصالة: ٢٣٥
- بحثنان استطراديان: ٢٤٠
- الاقوال فى المسألة: ٢٤١
- اشاره ٢٤١
- أدله القول الأول: ٢٤٢
- تنظر فى الادله السابقه: ٢٤٦
- أدله القول الثانى: ٢٤٨
- الثانى: حرمه شرب العصير العنبى اذا غلى: ٢٥٣
- حليته اذا ذهب ثلثاه: ٢٥٤
- حرمه العصير العنبى بمجرد النشيش: ٢٦٠
- لا فرق بين العصير ونفس العنب: ٢٦٠
- الثانى: حكم التمر والزبيب وعصيرهما: ٢٦١
- اشاره ٢٦١
- أدله الحرمه فيهما: ٢٦٢
- قاعده الأصل فى الأموال الاحتياط أو الحرمه الظاهريه ٢٧٥
- اشاره ٢٧٥
- من القواعد العامه الأصل فى الأموال الاحتياط أو الحرمه الظاهريه ٢٧٧
- تحرير البحث: ٢٧٧
- أدله عدم جريان الحل أو البراءه: ٢٧٨
- قاعده إخبار ذى اليد ٢٨٥
- اشاره ٢٨٥
- من قواعد المعاملات إخبار ذى اليد ٢٨٧
- كلمات الأصحاب: ٢٨٧
- أدله دعواهما: ٢٨٨

- ٢٩٢ تنبيهات قاعده اليد
- ٢٩٢ الأول: عمومها لموارد الاستيلاء:
- ٢٩٣ الثاني: عمومها لمورد الغصب:
- ٢٩٣ الثالث: الحال في اقرار الكافر:
- ٢٩٤ الرابع: عدم اعتبار كينونه العين فعلا تحت تصرف ذى اليد:
- ٢٩٤ الخامس: هل يعتبر الإخبار بالنجاسة قبل الاستعمال:
- ٢٩٥ السادس: هل يشترط استقلاله اليد لاجراء القاعده:
- ٢٩٥ السابع: شرطيه البلوغ في اجراء القاعده:
- ٢٩٧ قاعده في إقرار أحد الشركاء بحق مشاع أو معين
- ٢٩٧ اشاره
- ٢٩٩ من قواعد باب الشركه في إقرار أحد الشركاء بحق مشاع أو معين
- ٢٩٩ اشاره
- ٣٠٠ الجبهه الاولى: في مقتضى القاعده:
- ٣٠٠ اشاره
- ٣٠١ قول آخر في مقتضى القاعده:
- ٣٠٣ الجبهه الثانيه: في الأخبار الوارده:
- ٣٠٥ تتمتان:
- ٣٠٧ قاعده تقديم حق الناس على حق الله
- ٣٠٧ اشاره
- ٣٠٩ من القواعد الحقوقيه العامه تقديم حق الناس على حق الله
- ٣٠٩ اشاره
- ٣١٠ الاستدلال لهذه القاعده بالروايات:
- ٣١٥ أما الروايات الخاصه:
- ٣١٧ قاعده الميته وعدم المذكى
- ٣١٧ اشاره
- ٣١٩ من قواعد باب الطهاره والأطعمه الميته وعدم المذكى

- الأقوال فى المسأله: - - - - - ٣١٩
- ثمره الأقوال: - - - - - ٣٢٠
- فى المسأله مقامان: - - - - - ٣٢١
- اشاره - - - - - ٣٢١
- المقام الأول: - - - - - ٣٢١
- والصحيح: - - - - - ٣٢٤
- المقام الثانى: تحديد الميته فى الظاهر: - - - - - ٣٢٤
- وجه القول الأول: - - - - - ٣٢٧
- وجه القول الثانى: - - - - - ٣٣٠
- وجه القول الثالث: - - - - - ٣٣٤
- فائده: الفرق بين الحكومه والتنزيل: - - - - - ٣٣٤
- قاعده انفعال الماء القليل بالنجس - - - - - ٣٤٣
- اشاره - - - - - ٣٤٣
- من قواعد باب الطهاره انفعال الماء القليل بالنجس - - - - - ٣٤٥
- كلمات الأصحاب: - - - - - ٣٤٥
- كلمات العامه: - - - - - ٣٤٥
- ادله القولين: - - - - - ٣٤٤
- اشاره - - - - - ٣٤٤
- أدله القول بالنجاسه : روايات انفعال الماء القليل: - - - - - ٣٤٤
- أدله القول بالطهاره: روايات عدم الانفعال: - - - - - ٣٤٩
- أجوبه استحكام التعارض (بين الروايات): - - - - - ٣٥٥
- أدله انفعال القليل بالمتنجس: - - - - - ٣٥٨
- أدله عدم الانفعال بالمتنجس: - - - - - ٣٤٤
- تنبيهات - - - - - ٣٤٧
- قاعده فى الكفر - - - - - ٣٧٣
- اشاره - - - - - ٣٧٣

- من القواعد العقائديه المتصله بأبواب الفقه قاعده فى الكفر ----- ٣٧٥
- كلمات الأصحاب فى الكافر: ----- ٣٧٥
- الأقوال والمحتملات فى المساله: ----- ٣٧٧
- أدله القول بالنجاسه: ----- ٣٧٨
- أولا بالآيات الكريمات: ----- ٣٧٨
- أما المحمول (مفاد النجاسه): ----- ٣٧٩
- دفع الإشكال الأول على دلالة الآية: وتدفع: ----- ٣٨٠
- إمضاء المعنى العرفى للنجاسه: ----- ٣٨٢
- اشاره ----- ٣٨٢
- دفع الإشكال الثانى: ----- ٣٨٦
- دفع الاشكال الثالث: ----- ٣٨٦
- دفع الإشكال الرابع: ----- ٣٨٨
- المؤيدات للمختار: ----- ٣٨٩
- أما الموضوع (مطلق الكافر): ----- ٣٩١
- اطلاق الشرك على اهل الكتاب: ----- ٣٩٥
- اشاره ----- ٣٩٥
- اولا: اطلاق الشرك عليهم فى القرآن: ----- ٣٩٦
- ثانيا: اطلاق الشرك عليهم فى الروايات: ----- ٣٩٩
- اشاره ----- ٣٩٩
- الآيه الثانیه الداله على المختار: ----- ٤٠٢
- آيات موهمه للطهاره: ----- ٤٠٣
- ثانيا الاستدلال بالروايات على النجاسه: ----- ٤٠٦
- الطائفه الاولى: ----- ٤٠٦
- الطائفه الثانيه: ----- ٤٠٨
- حكم العشره مع الكفار: ----- ٤٠٩
- وروايات هذه الطائفه هي: ----- ٤١٠

- ٤١٦ الطائفة الثالثة من الروايات:
- ٤٢٥ الاستدلال بالسنة على الطهارة:
- ٤٤٩ العلاج على تقدير التعارض:
- ٤٥٢ حكم المرتد:
- ٤٥٣ قاعده الايمان والكفر
- ٤٥٣ اشاره
- ٤٥٥ من القواعد العقائديه المتصله بأبواب الفقه الإيمان والكفر
- ٤٥٥ اشاره
- ٤٥٥ قال الشيخ الكبير فى أقسامه:
- ٤٥٨ اخذ المعاد فى حد الإسلام:
- ٤٦٢ دخول الضرورى فى حد الإسلام:
- ٤٦٣ اقسام منكرى الضرورى:
- ٤٦٣ كلام الاعلام فى منكرى الضرورى:
- ٤٦٧ مقتضى القاعده فى منكر الضرورى:
- ٤٧١ وأما الأدله الخاصه:
- ٤٧٢ أما الروايات فعمدتها طوئف:
- ٤٧٢ الطائفة الاولى:
- ٤٧٣ الطائفة الثانيه:
- ٤٧٧ الطائفة الثالثه:
- ٤٧٩ الطائفة الرابعه:
- ٤٨٠ حقيقه الشهادتين:
- ٤٨٠ اشاره
- ٤٨٢ الطائفة الخامسه:
- ٤٨٣ تنبيهات القاعده
- ٤٨٣ الاول: الوفاق بين ادله الشهادتين وانكار الضرورى:
- ٤٨٣ الثانى: حقيقه درجات الاسلام:

- ٤٨٦ التنبيه الثالث: إنكار الضروريات عن غضب:
- ٤٨٧ التنبيه الرابع: انكار ملازم الضرورى:
- ٤٨٧ التنبيه الخامس: انتفاء آثار الايمان بانكار الضرورى:
- ٤٨٨ التنبيه السادس: حكم منكر ضرورى المذهب:
- ٤٨٩ التنبيه السابع: اختلاف الكافر والمرتد فى الاحكام:
- ٤٩٠ التنبيه الثامن: اختلاف الضرورى زمانا ومكانا:
- ٤٩٠ التنبيه التاسع: حكم الشك فى الضرورى:
- ٤٩١ التنبيه العاشر: دائره الضروره فى المعاد:
- ٤٩٣ قاعده تكليف الكفار بالفروع
- ٤٩٣ اشاره
- ٤٩٥ من قواعد باب التكليف تكليف الكفار بالفروع
- ٤٩٥ اشاره
- ٤٩٥ الدليل الأول:
- ٤٩٦ الدليل الثانى: الروايات:
- ٤٩٨ الدليل الثالث: الاجماع:
- ٤٩٨ الروايات المعارضه (النافيه للقاعده):
- ٤٩٩ تنبيه:
- ٥٠٠ وقفه مع حديث الاسلام يجب ما قبله:
- ٥٠٠ اشاره
- ٥٠١ اشكال ودفعه:
- ٥٠٣ قاعده التبعية
- ٥٠٥ من القواعد العامه الجاربه فى المعاملات بالمعنى الأعم التبعية
- ٥٠٥ دعوى الاجماع على القاعده:
- ٥٠٥ الأقوال فى المسأله:
- ٥٠٧ أدله القاعده:
- ٥٠٨ التبعية حكم لا تنزيل:

- هل يعتد باسلام المميز؟ ٥١٢
- اعتناق المميز قاطع للتبعيه: ٥١٣
- أدله بقاء التبعيه: ٥١٣
- محتملات قاعده عمد الصبي خطأ: ٥١٤
- لا فرق بين ابن الحلال وابن الزنا فى التبعيه: ٥١٩
- كلمات الاصحاب فى المقام: ٥٢٠
- تحقيق المسأله: ٥٢٥
- المقام الثانى: الأدله الخاصه: ٥٢٦
- اشاره ٥٢٦
- الطائفه الأولى: ٥٢٦
- الطائفه الثانيه: ٥٢٧
- محتملات (وللعاهر الحجر): ٥٢٨
- اشاره ٥٢٨
- الطائفه الثالثه: ٥٢٩
- الطائفه الرابعه: ٥٣٢
- الطائفه الخامسه: ٥٣٤
- الطائفه السادسه: ٥٣٤
- الطائفه السابعه: ٥٣٥
- تبعيات أخرى: ٥٣٧
- ١- قاعده: تبعيه ولد الحلال لا شرف الابوين: ٥٣٧
- ٢- قاعده تبعيه ابن الزنا لا شرف الابوين: ٥٣٨
- ٣- للتبعيه الولد البالغ مجنوناً: ٥٣٩
- ٤- ما لو بلغ عاقلاً وكان فى فسحه النظر ثم جن: ٥٣٩
- ٥- المسبى من ولد الكفار اذا كان منفرداً عن أبويه: ٥٤٠
- استطراد: ابن الزنا طاهر أو نجس: ٥٤١
- اشاره ٥٤١

- ٥٤١ نجاسه ابن الزنا لكفره:
- ٥٤٣ الروايات الخاصة في نجاسه ابن الزنا:
- ٥٤٥ قاعده عدم صحه عبادات الكافر والمخالف
- ٥٤٥ اشاره
- ٥٤٧ من القواعد العقائديه المتصله بأبواب العبادات عدم صحه عبادات الكافر والمخالف
- ٥٤٧ اشاره
- ٥٤٧ أدله القاعده:
- ٥٤٧ اشاره
- ٥٤٩ اللسان الأول: ما كان نافيا للقبول:
- ٥٥١ اللسان الثاني: ما دلّ على وجود النقص في العمل:
- ٥٥٢ اللسان الثالث: ما ورد بلسان نفي ماهيته العمل:
- ٥٥٣ اللسان الرابع: ما دلّ على أنّ ولايتهم و معرفتهم قيد تحقّق العباده لله:
- ٥٥٣ اللسان الخامس: ما قيد فيه العمل أن يكون بدلاتهم والأخذ عنهم(عليهم السلام).
- ٥٥٤ تقريب دلاله هذا اللسان بالبيان العقلي:
- ٥٥٨ اللسان السادس: ما ورد في نفي استحقات الثواب على العمل:
- ٥٥٩ من قواعد باب التكليف
- ٥٥٩ قاعده الجبّ الصغير في المخالف:
- ٥٥٩ أدله عدم إعاده المخالف أعماله إذا استبصر:
- ٥٦٤ تحرير التعارض وحله:
- ٥٦٧ قاعده ولايه الأرحام
- ٥٦٧ اشاره
- ٥٦٩ من قواعد المعاملى ولايه الأرحام
- ٥٦٩ القاعده في كلمات الأصحاب:
- ٥٧٠ أدله القاعده:
- ٥٧٣ عموم القاعده والإشكالات:
- ٥٧٦ الاستشهاد على العموم بالروايات:

٥٧٩	ولاية السلطان:
٥٨٠	أدلله المناهضة للعموم:
٥٨٢	خصوصيه الموارد:
٥٨٤	تقدم ولاية الزوج على الأرحام:
٥٨٩	قاعده أصاله عدم التذكيه:
٥٨٩	اشاره:
٥٩١	من قواعد الأتعمه والأشربه أصاله عدم التذكيه:
٥٩١	اشاره:
٥٩٢	الشك في الشبهه الحكميه:
٥٩٦	الشك في الشبهه الموضوعيه:
٥٩٦	اشاره:
٥٩٦	الجهه الأولى: اعتبار قابليه المحل للتذكيه:
٦٠٠	الجهه الثانيه: ماهيه التذكيه فالاقرب انها موضوعه للمسبب:
٦٠١	الجهه الثالثه: في بيان العموم أو الاطلاق الدال على عموم قابليه الحيوان للتذكيه:
٦٠٥	تذكيه الحيوانات البحريه ذات النفس:
٦١٠	المجلد ٢
٦١٠	اشاره:
٦١٠	اشاره:
٦١٦	المقدمه:
٦١٨	قاعده: الفرائش:
٦١٨	اشاره:
٦٢٠	من قواعد باب النكاح: قاعده الفرائش:
٦٢٠	اشاره:
٦٤٤	تتمت القاعده في فروع:
٦٤٥	من روايات هذا الباب:
٦٤٧	حقيقه اللعان:

- ٦٥٤ تنبيهات
- ٦٥٤ التنبيه الأول:
- ٦٥٤ التنبيه الثاني: رساله في نسب ابن الزنا وترتب أحكام الولد:
- ٦٥٤ اشاره
- ٦٦١ المقام الأول: مقتضى القاعده:
- ٦٦٢ المقام الثاني: الادله الخاصه:
- ٦٦٤ محتملات «وللعاهر الحجر»:
- ٦٧٢ التنبيه الثالث:
- ٦٧٤ التنبيه الرابع:
- ٦٨٤ قاعده: يحرم من الرضاع من يحرم من النسب -
- ٦٨٤ اشاره
- ٦٨٦ من قواعد باب النكاح: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
- ٦٨٦ اشاره
- ٦٨٦ المبحث الاول: في شروط الرضاع:
- ٦٨٦ اشاره
- ٦٨٦ الشرط الأول: أن يكون اللبن حاصلًا من وطئ صحيح،
- ٦٩١ الشرط الثاني: أن يكون شرب اللبن بالامتصاص من الثدي:
- ٦٩٣ الشرط الثالث: أن تكون المرأة حيه:
- ٦٩٥ الشرط الرابع: أن يكون المرتضع في أثناء الحولين:
- ٦٩٨ الشرط الخامس: في كميته الرضاع:
- ٦٩٨ اشاره
- ٧٠٢ الوجه الأول: صراحه موثقه زياد بن سوجه:
- ٧٠٣ الوجه الثاني: ما في صحيحه عبيد بن زراره:
- ٧٠٣ الوجه الثالث: كثره ما دل على الخمسه عشر:
- ٧٠٣ الوجه الرابع: قوه ما دل على نفي التحريم عن العشره:
- ٧٠٨ فائده: المراد بالحولين التقدير الهلالي

٧١٠	شروط الرضاع بالعدد:
٧١٠	الشرط الأول: كمال الرضعه:
٧١٢	الشرط الثاني: توالى الرضعات:
٧١٤	الشرط الثالث: اتحاد الفحل:
٧١٧	فرع:
٧١٨	فائدتان:
٧١٨	الفائدة الأولى: فى الشهاده والإقرار فى الموضوعات المختلفه:
٧١٨	الفائدة الثانية: قبول شهاده النساء فى الرضاع:
٧٢٢	المبحث الثانى: فى أحكام الرضاع
٧٢٢	اشاره
٧٢٣	عموم قاعده التنزيل السببى:
٧٢٣	اشاره
٧٢٣	التقريب الأول:
٧٢٣	الإشاره إلى ما ورد من الروايات فى هذا المجال:
٧٢٥	الأقوال فى عموم القاعده:
٧٣١	تحقيق فى عموم القاعده:
٧٣٢	التقريب الثانى:
٧٣٧	التقريب الثالث:
٧٣٨	التقريب الرابع:
٧٣٩	التقريب الخامس:
٧٤١	المختار فى المسأله:
٧٤٤	المبحث الثالث: فروع
٧٤٤	الفرع الأول:
٧٥٤	الأقوال فى المسأله:
٧٥٧	تنقيح البحث:
٧٦٤	قاعده: المرأه مصدقه فى قولها على نفسها وشؤونها

- ٧٦٤ اشارة
- ٧٦٦ من قواعد باب النكاح:المراه مصدقه فى قولها على نفسها وشؤونها
- ٧٦٦ اشارة
- ٧٦٦ الجبهه الأولى: الأقوال فى القاعده:
- ٧٦٧ الجبهه الثانيه: أدله القاعده:
- ٧٦٧ الدليل الأول:
- ٧٦٧ الدليل الثانى: إنَّ قبول قولها من باب أنَّ من ادعى أمراً ممكناً بلا معارض يقبل قوله:
- ٧٦٨ الدليل الثالث: أن قبول قولها إنما هو صغرى لكبرى:
- ٧٦٨ الدليل الرابع: أنها مصدقه على نفسها:
- ٧٦٨ الدليل الخامس: ان عدم قبول قولها يوجب وقوعها فى الضرر والحرج المنفيين شرعاً .
- ٧٦٩ الدليل السادس: هو النصوص الوارده فى جملة من الأبواب:
- ٧٧١ الجبهه الثالثه: المحضل مما تقدّم فى موضوع القاعده:
- ٧٧٤ قاعده:حرمه تلذذ غير الزوجين ببعضهما
- ٧٧٤ اشارة
- ٧٧٦ من قواعد باب النكاح:حرمه تلذذ غير الزوجين ببعضهما
- ٧٧٦ أدله القاعده:
- ٧٧٦ الدليل الأول: الآيات القرآنيه:
- ٧٧٩ الدليل الثانى: الروايات:
- ٧٨٦ قاعده:فى وحده ماهيه النكاح
- ٧٨٦ اشارة
- ٧٨٨ من قواعد باب النكاح:فى وحده ماهيه النكاح
- ٧٨٨ اشارة
- ٧٨٨ الجبهه الأولى: الأقوال فى القاعده:
- ٧٩٠ الجبهه الثانيه: الأدله:
- ٧٩٢ فائده: حقيقه توالد العقود:
- ٧٩٥ وأما الروايات فعلى طوائف:

- ٨٠٤ ----- قاعده:في تداخل العدد
- ٨٠٤ ----- اشاره
- ٨٠٦ ----- من قواعد باب النكاح:في تداخل العدد
- ٨٠٦ ----- اشاره
- ٨٠٦ ----- الأمر الأول: تداخل العدد ذات الأسباب المختلفه:
- ٨٠٧ ----- الأمر الثاني: تحرير القاعده:
- ٨٠٨ ----- الأمر الثالث: الروايات الوارده فى المقام:
- ٨٠٨ ----- اشاره
- ٨٠٨ ----- اللسان الأول: عدم التداخل مطلقاً:
- ٨٠٩ ----- اللسان الثاني: التداخل مطلقاً:
- ٨١٠ ----- اللسان الثالث: عدم التداخل فى صورته خاصه:
- ٨١٢ ----- اللسان الرابع: اعتداد الموطوءه شبيهه عدّه واحده لو طلقها زوجها:
- ٨١٤ ----- الأمر الرابع: تقديم العده التى تقدم سببها بناء على التعدد:
- ٨١٥ ----- الأمر الخامس: جواز الرجوع فى العده الرجعيه بناء على التعدد وعدمه:
- ٨١٦ ----- الأمر السادس: لو كانت العده المتأخره عده طلاق بائن:
- ٨١٧ ----- الأمر السابع: لو كانت العدتان لشخص واحد:
- ٨٢٠ ----- قاعده:عموم حرمه المس فى الأجنبيه
- ٨٢٠ ----- اشاره
- ٨٢٢ ----- من قواعد باب النكاح:عموم حرمه اللمس فى الأجنبيه
- ٨٢٢ ----- الأقوال فى القاعده:
- ٨٢٣ ----- أدله القاعده:
- ٨٢٣ ----- اشاره
- ٨٢٣ ----- الدليل الأول: اقتضاء أدله حرمه النظر:
- ٨٢٤ ----- الدليل الثاني: روايات مضافه الأجنبيه:
- ٨٢٧ ----- الدليل الثالث: روايات مباشره الرجل للرجل من دون ثياب:
- ٨٢٨ ----- الدليل الرابع: روايات حرمه تقبيل الصبي المميز:

٨٣٠	قاعده:فى التبرج بالزينه
٨٣٠	اشاره
٨٣٢	من قواعد باب النكاح:فى التبرج بالزينه
٨٣٢	اشاره
٨٣٢	النقطه الاولى: الأقوال فى المسأله:
٨٣٣	النقطه الثانيه: تحرير محل البحث:
٨٣٤	النقطه الثالثه: القول فى تحديد الزينه الظاهره:
٨٤٣	النقطه الرابعه: استطراد حكم إقامه علاقته الصداقه مع الأجنبيه:
٨٤٨	قاعده:فى الفرق بين النكاح (الإحصان) والسفاح (الزنا)
٨٤٨	اشاره
٨٥٠	من قواعد باب النكاح:فى الفرق بين النكاح (الإحصان) والسفاح (الزنا)
٨٥٨	قاعده:فى المال او الحق المأخوذ استماله أو اكرها
٨٥٨	اشاره
٨٦٠	من قواعد أبواب المعاملات:فى المال أو الحق المأخوذ استماله أو إكرها
٨٧٠	قاعده:فى لزوم الفحص الموضوعى قبل البينه أو اليمين
٨٧٠	اشاره
٨٧٢	من القواعد العامه:فى لزوم الفحص الموضوعى قبل البينه أو اليمين
٨٧٢	اشاره
٨٧٥	فرع:
٨٧٨	قاعده:فى نظام التحكيم والصلح والنزاعات
٨٧٨	اشاره
٨٨٠	من قواعد باب القضاء والنزاعات:فى نظام التحكيم والصلح فى النزاعات
٨٨٠	اشاره
٨٨٠	موانئ الصلح:
٨٨٤	التحكيم:
٨٨٤	اشاره

- الأمر الأول: ان حقيقه التحكيم هو تراضى الخصمين: ٨٨٤
- اشاره ٨٨٤
- أدله قاضى التحكيم: ٨٨٤
- الأمر الثانى: فى مشروعيه التحكيم: ٨٨٤
- اشاره ٨٨٤
- كلمات الاعلام فى ادلته: ٨٨٧
- الأمر الثالث: الفوارق بين أنماط التحكيم والصلح: ٨٩٣
- الأمر الرابع: الحكمان توكيل أو تحكيم: ٨٩٥
- اشاره ٨٩٥
- المشرف على نظام التحكيم: ٨٩٩
- الأمر الخامس:الباعث للحكمين ومن له انفاذهما: ٨٩٩
- اشاره ٨٩٩
- أدله وشواهد الاقوال: ٨٩٩
- قاعده: إنَّ الإِجبار بالحكم متأخر عن أداء الواجب الحسبى طوعانیه: ٩٠١
- قاعده: عمومیه القضاء بالموازنين أو بأنواع التحكيم: ٩٠١
- الأمر السادس: حكم البعث! ٩٠٢
- الأمر السابع: الفصل بالولاية والفتوى: ٩٠٢
- الأمر الثامن: حكم تعدد الحكمين وجواز كونهما اجنبيين: ٩٠٤
- الأمر التاسع: فى شرائط الحكمين: ٩٠٥
- الأمر العاشر: حكم اختلاف الحكمين: ٩٠٦
- الأمر الحادى عشر: حكم غياب أحد الزوجين: ٩٠٧
- الأمر الثانى عشر: التحكيم فى القوانين الوضعیه: ٩٠٧
- قاعده:حق المرأة العشره بالمعروف أو التسريح بإحسان ٩١٠
- اشاره ٩١٠
- من قواعد باب النكاح:حق المرأة العشره بالمعروف أو التسريح بإحسان ٩١٢
- اشاره ٩١٢

- ٩١٢ الجبهه الأولى: فى كون حق الوطى من حقوق المرأه:
- ٩١٣ الجبهه الثانيه: وحده موضوع العيوب والإيلاء والظهار من جبهه حق الوطى:
- ٩١٤ الجبهه الثالثه: عموم حق استعداء المرأه بالطلاق مع عدم العشره بالمعروف من دون تقييد ذلك بخصوص النفقه .
- ٩٢٣ الجبهه الرابع: تتمه القاعده:
- ٩٢٣ اشاره
- ٩٣١ فصل:
- ٩٣٢ الأحكام الأخرى التابعه للقاعده:
- ٩٣٤ من يتصدى للإجبار:
- ٩٣٥ الجبهه الخامسه: قاعده فى حقوق العشره الزوجيه أو الطلاق:
- ٩٣٥ اشاره
- ٩٣٨ أولاً: الاستدلال بالآيات:
- ٩٤٣ ثانياً: الاستدلال بالروايات:
- ٩٤٣ اشاره
- ٩٤٣ الطائفه الأولى:
- ٩٤٣ الطائفه الثانيه:
- ٩٤٧ الطائفه الثالثه:
- ٩٥٠ أما الروايات فهى على لسنتين:
- ٩٥٠ اللسان الأول:
- ٩٥١ اللسان الثاني:
- ٩٥٤ فروع فى حق القسمه:
- ٩٦١ حكم العدل والتسويه بين الزوجات:
- ٩٦٤ حكم خروج الزوجه من البيت:
- ١٠٠٢ قاعده:شرطيه الإسلام فى الولايه
- ١٠٠٢ اشاره
- ١٠٠٤ من القواعد العامه:شرطيه الإسلام فى الولايه
- ١٠٠٤ اشاره

- ١٠٠٤ ----- مفاد القاعده: -----
- ١٠٠٤ ----- أدله القاعده: -----
- ١٠٠٤ ----- الدليل الاول: الايات الكريمه: -----
- ١٠٠٥ ----- الدليل الثانى الروايات: -----
- ١٠١٠ ----- قاعده:فى عموم قاعده ولايه الأرحام -----
- ١٠١٠ ----- اشاره -----
- ١٠١٢ ----- من قواعد باب النكاح:فى عموم قاعده ولايه الأرحام -----
- ١٠١٢ ----- اشاره -----
- ١٠١٢ ----- المبحث الأوّل: الأقوال فى القاعده: -----
- ١٠١٤ ----- المبحث الثانى: الأدله: -----
- ١٠١٧ ----- المبحث الثالث: تنبيهات: -----
- ١٠١٧ ----- اشاره -----
- ١٠٣٩ ----- فرع: -----
- ١٠٤٢ ----- قاعده:فى حرمه وقوع الفتنه الشهويه -----
- ١٠٤٢ ----- اشاره -----
- ١٠٤٤ ----- من قواعد باب النكاح:فى حرمه وقوع الفتنه الشهويه -----
- ١٠٤٤ ----- اشاره -----
- ١٠٤٤ ----- معنى الربيه: -----
- ١٠٤٤ ----- كلمات اهل اللغه: -----
- ١٠٤٦ ----- المعنى الأوّل: خوف الوقوع فى الحرام: -----
- ١٠٤٧ ----- المعنى الثانى: ما يخطر بالبال من النظر دون التلذذ به: -----
- ١٠٤٧ ----- المعنى الثالث: خوف الافتتان: -----
- ١٠٤٨ ----- أدله القاعده : -----
- ١٠٤٨ ----- اولاً : الآيات الكريمه: -----
- ١٠٤٩ ----- ثانياً : الروايات . -----
- ١٠٥٢ ----- قاعده:عدم بطلان الإحرام ببطلان النسك -----

- ١٠٥٢ -..... اشارة
- ١٠٥٤ -..... من قواعد باب الحج:عدم بطلان الاحرام ببطلان النسك
- ١٠٥٤ -..... اشارة
- ١٠٥٤ -..... المقام الأول: مقتضى القاعدة:
- ١٠٥٥ -..... المقام الثاني: مقتضى الروايات:
- ١٠٥٨ -..... فائده :
- ١٠٦٠ -..... قاعده:فى تقوّم مشروعيه التمتع بالإحرام من بُغْد
- ١٠٦٠ -..... اشارة
- ١٠٦٢ -..... من قواعد باب الحج:فى تقوّم مشروعيه التمتع بالإحرام من بعد
- ١٠٦٢ -..... اشارة
- ١٠٦٣ -..... الأقوال فى القاعدة:
- ١٠٦٤ -..... أدله الأقوال:
- ١٠٦٤ -..... اشارة
- ١٠٦٦ -..... أولاً: بالروايات الخاصه:
- ١٠٦٧ -..... وثانياً: بمقتضى القاعدة
- ١٠٧٤ -..... قاعده:فى صحه النسك مع الخلل غير العمدى فى الطواف والسعى
- ١٠٧٤ -..... اشارة
- ١٠٧٦ -..... من قواعد باب الحج:فى صحه النسك مع الخلل غير العمدى فى الطواف والسعى
- ١٠٧٦ -..... الأقوال:
- ١٠٧٦ -..... الأدله:
- ١٠٨٢ -..... قاعده:بطلان إدخال نسك فى نسك
- ١٠٨٢ -..... اشارة
- ١٠٨٤ -..... من قواعد باب الحج:بطلان إدخال نسك فى نسك
- ١٠٨٤ -..... اشارة
- ١٠٨٩ -..... تتمتان للقاعده:
- ١٠٨٩ -..... التتمه الاولى : (عموم القاعده):

- ١٠٨٩ اشارة
- ١٠٨٩ الأول: فى شمول القاعده لغير العامد:
- ١٠٨٩ الثانى: الظاهر عدم عموم القاعده
- ١٠٩٠ التتمه الثانيه :
- ١٠٩٢ قاعده: لزوم الحج من قابل بفساد الحج
- ١٠٩٢ اشارة
- ١٠٩٤ من قواعد باب الحج: لزوم الحج من قابل بفساد الحج
- ١٠٩٤ تحرير البحث:
- ١٠٩٤ الكلام فى مقامين:
- ١٠٩٤ الأول: مقتضى القاعده:
- ١٠٩٥ المقام الثانى : الروايات:
- ١١٠٠ قاعده: تباين أو وحده أنواع الحج فى كون الأفراد والقران وظيفه الحاضر
- ١١٠٠ اشارة
- ١١٠٢ من قواعد باب الحج: تباين أو وحده أنواع الحج فى كون الأفراد والقران وظيفه الحاضر
- ١١٠٨ قاعده: قاعدتا المصلحه ودفء الأفسد بالفاسد
- ١١٠٨ اشارة
- ١١١٠ من قواعد الفقه السياسى: قاعدتا المصلحه ودفء الأفسد بالفاسد
- ١١١٠ معنى قاعده الفاسد:
- ١١١٣ قاعده: المصلحه
- ١١١٣ اشارة
- ١١١٣ الجبهه الأولى: قاعده مشروعيه المصلحه و تفسيرها:
- ١١١٣ الجبهه الثانيه: معانى المصلحه:
- ١١١٥ الجبهه الثالثه: أدلّه القائلين بمشروعيه المصلحه:
- ١١١٥ اشارة
- ١١١٦ الوجه الأول والثانى: قاعده: سدّ الذرائع والمصالح المرسله:
- ١١١٧ الوجه الثالث : العناوين الثانويه:

الوجه الرابع : قاعده التزامم:	١١١٧
الوجه الخامس :قاعده لا ضرر:	١١٢٨
الوجه السادس :حكم العقل بتقديم الأهم:	١١٢٩
الوجه السابع : دفع الأفسد بالفساد:	١١٣٠
الوجه الثامن :منطقه الفراغ:	١١٣٤
الوجه التاسع :جعل الشروط الإلزاميه:	١١٤٠
الوجه العاشر :دور الزمان والمكان فى الإجتهداد:	١١٤١
الوجه الحادى عشر :قصه داود(عليه السلام):	١١٤٢
الوجه الثانى عشر: الحكم الولائى:	١١٤٣
المجلد ٣	١١٤٠
اشاره	١١٤٠
اشاره	١١٤٠
المقدمه	١١٤٤
قاعده : العرض على الكتاب والسنة	١١٧١
اشاره	١١٧١
توطئه:	١١٧٣
عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنة:	١١٧٣
صعوبه البحث فى هذه القاعده:	١١٧٤
بيان حقيقه البحث سواء فى طرف موضوع القاعده أو محمولها أو متعلقها:	١١٨٢
فقه الروايات من خلال فوائده:	١١٨٩
ضوابط المخالفه فى كلمات الاعلام:	١٢٠٣
قاعده :العقود تابعه للقصود	١٢٠٩
اشاره	١٢٠٩
تحرير محل الاعتراض والبحث:	١٢١١
المستفاد من القاعده:	١٢١٢
قاعده :لا تبع ما ليس عندك	١٢٢٣

- ١٢٢٣ - اشاره
- ١٢٤٨ - الرجوع إلى الأخبار: -
- ١٢٥٧ - قاعده: عمد الصبي خطأ
- ١٢٥٧ - اشاره
- ١٢٤٣ - فرع فيه تدقيق في معنى القاعده: -
- ١٢٤٧ - قاعده: لزوم العسر والجرح
- ١٢٤٧ - اشاره
- ١٢٤٩ - لزوم العسر والجرح بمعنيين
- ١٢٤٩ - وتطبيقها كدليل على ملكيه الدوله
- ١٢٤٩ - اشاره
- ١٢٧٣ - نماذج تطبيقيه للقاعده الثانيه للجرح: -
- ١٢٧٤ - إثبات الصغرى: -
- ١٢٧٧ - خلاصه دفع التفصي.
- ١٢٧٩ - تفصي بعض الاعلام: -
- ١٢٨٣ - قاعده: لا ضرر
- ١٢٨٣ - اشاره
- ١٢٨٥ - تطبيقها في مورد عدم جواز الترقيع والتصرف ببدن الانسان انموذجا -
- ١٢٩٥ - قاعده: إن المتنجس ينجس
- ١٢٩٥ - اشاره
- ١٢٩٧ - القاعده في كلمات الفقهاء:
- ١٣٠٢ - روايات معارضه:
- ١٣٠٧ - فرعان:
- ١٣٠٩ - قاعده: في تعيين المالك لما يقابل الدين والوصيه من التركه
- ١٣٠٩ - اشاره
- ١٣١١ - الأقوال في المساله: -
- ١٣١١ - الجبهه الأولى: أدله الأقوال

- الجبهه الثانيه: تحقيق الحال فى الأقوال: ١٣١٣
- الجبهه الثالثه: ١٣١٧
- الجبهه الرابعه: ١٣١٨
- الجبهه الخامسه: ١٣١٩
- قاعده: شرطيه إذن الأب فى أعمال الصبي ١٣٢٣
- اشاره ١٣٢٣
- ادله القاعده: ١٣٢٥
- استطراد فى توليه الولي فى اعمال الصبي: ١٣٣٠
- المراد من احرام الصبي: ١٣٣١
- فائده: ما المراد من الولي؟ ١٣٤١
- فرع: النفقه الزائده فى احجاج الصبي: ١٣٤٣
- فرع: ان الهدى على الولي: ١٣٤٣
- قاعده: من أدرك المشعر فقد أدرك الحج ١٣٥١
- اشاره ١٣٥١
- أولا: الأقوال فى القاعده: ١٣٥٣
- قاعده: الشعائر الدينيه ١٣٤٧
- اشاره ١٣٤٧
- أقوال العامه: ١٣٧٠
- فائده: ١٣٧٥
- الدراسه التفصيليه لموضوع العمومات: ١٣٨٠
- نتيجه المطاف: ١٣٨٣
- الفرق بين التُسك والشعائر: ١٣٨٥
- المعنى الجامع بين اللغويين: ١٣٨٦
- بعد آخر فى الموضوع: ١٣٨٦
- طبيعه دلالة الموضوع: ١٣٨٧
- تقييم ونقد عام: ١٣٨٨

- النقد التفصيلي لأدله الرأي الآخر: ١٣٩٤
- ضابطه البدعه والتوقيفيه: ١٣٩٤
- فقه متعلق العمومات: ١٣٩٨
- حيثيات في حكم العمومات: ١٤٠٠
- شكوك وحلول: ١٤٠٢
- الخرافه: ١٤٠٣
- الهتك: ١٤٠٥
- النسبه بين حكم قاعده الشعائر والأحكام الأوليه: ١٤١٦
- تقسيم الأحكام الثانويه في جنبه الحكم: ١٤٢٠
- الأحكام الثانويه النافيه: ١٤٢٠
- الفارق بين حكم القاعده والأحكام الثانويه المثبتة: ١٤٢١
- النسبه بين قاعده الشعائر، والأحكام الثانويه: ١٤٢٣
- الخلاصه في هذه الجهه: ١٤٢٤
- اختلاف أحكام الشعائر شدّه وضعفاً: ١٤٢٤
- الخرافه والشعائر: ١٤٢٧
- الوهم والخيال: ١٤٢٩
- التضادّ بين الشعائر والخرافه: ١٤٣٢
- مميزات وخصوصيات الشعائر: ١٤٣٤
- تنوع الشعائر: ١٤٣٤
- منشأ الشعيره وأبعادها الخطيره: ١٤٣٥
- دائرته الشعائر الدينيه: ١٤٣٨
- تباين ملاكات الأقسام في الشعائر: ١٤٣٩
- الشعائر والهتك: ١٤٤٣
- أقسام الهتك والاستهزاء: ١٤٤٥
- الشعائر والآثار الإجتماعيه: ١٤٤٧
- ممانعه بعض الشعائر تبعاً للمصلحه: ١٤٤٩

- دواعى أخرى لممانعه الشعيره: ١٤٤٩
- الشعائر والإصلاح الاجتماعى : ١٤٥١
- قاعده: توسعه حريم مواسم الشعائر زمانا ومكانا - ١٤٤٣
- اشاره ١٤٤٣
- تقديم : ١٤٤٥
- الأوّل: باب الحج: ١٤٤٦
- الثانى: فى باب الصلاه: ١٤٤٨
- الثالث: موارد متفرقه: ١٤٤٩
- زيد المخاض: المحصله من الوجوه: ١٤٨٠
- قاعده: المشى الى العباده عباده ١٤٨١
- اشاره ١٤٨١
- الفصل الأوّل: أدله القاعده: ١٤٨٦
- ندبيه الأحتفاء فى المشى: ١٥٠٥
- قاعده: رجحان الشعائر ولو مع الخوف ١٥٢٣
- اشاره ١٥٢٣
- الحث على زياره الحسين عليه السلام مع الخوف: ١٥٢٥
- زياره الحسين(عليه السلام) فى حاله الخوف: ١٥٣٩
- قاعده: عماره مراقد الأئمه فريضه شرعيه هامه ١٥٥١
- اشاره ١٥٥١
- أدله القاعده: ١٥٥٤
- أما الآيات: ١٥٥٤
- أحكام المسجد الحرام والعتبات المقدسه: ١٥٦٠
- عموميه هذه الأحكام لكل مساجد المراقد: ١٥٦١
- قاعده: تعدد طرق الحكايه والإخبار عن الواقع ١٥٧٩
- اشاره ١٥٧٩
- فى تحرى الوقائع والأحداث: ١٥٨١

- الطريق الأول: دلالة الفعل: ١٥٨٢
- الطريق الثاني: حجية التقرير: ١٥٨٤
- الطريق الثالث: الدلالات الالتزامية للكلام: ١٥٨٤
- الطريق الرابع: إنشاء المعاني في النفس: ١٥٨٥
- الطريق الخامس: المجمل والمفصل: ١٥٨٥
- الطريق السادس: لسان الحال والتصوير: ١٥٨٦
- واقعيه لسان الحال: ١٥٨٨
- الوجه السابع: النقل بالمعنى ولسان الحال: ١٥٩١
- الوجه الثامن: الكلام التكويني للأفعال: ١٥٩٢
- الوجه التاسع: التمثيل والتصوير: ١٥٩٥
- القرآن والدعوه للإنشاد والشعر في أهل البيت (عليهم السلام): ١٥٩٩
- التصوير: ١٦٠٢
- فائده: في عموم مانعيه الغرر عن الصحة ١٦٠٥
- اشاره ١٦٠٥
- فائده في عموم مانعيه الغرر والشروط ١٦٠٧
- العقلانيه للصحة ١٦٠٧
- وتطبيقها في عقد التامين انموذجا ١٦٠٧
- اشاره ١٦٠٧
- تذييل بكتته: ١٦١٠
- فائده: لوازم مخالفه عقد المضاربه للقاعده ١٦١٣
- اشاره ١٦١٣
- توطئه: ١٦١٥
- فائده: في المعاملات المستجده ١٦٢٥
- فائده: في الفرق بين القيود العلاميه والتوصيفيه ١٦٣١
- فائده: في كثره الشك ١٦٣٥
- فائده: في المرتد وأحكامه ١٦٣٩

- ١٦٣٩ اشاره
- ١٦٤٨ حصر المرتد الفطرى بمنكر الشهادتين: -
- ١٦٥١ فائده: فى حدود ما يسوغ النظر إليه عند إرادته التزويج
- ١٦٥٧ فائده: فى عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل عقد النكاح من دون التصريح بها فى العقد
- ١٦٥٧ اشاره
- ١٦٥٩ الأول: الروايات: -
- ١٦٦٥ الثانى: مقتضى الأصل: -
- ١٦٦٧ فائده: فى تحقق قاعده الفراش والعهده من إراقه الماء على الفرج
- ١٦٧٣ فائده: فى أن جده ميقات للتمتع
- ١٦٨٣ المجلد ٤
- ١٦٨٣ اشاره
- ١٦٨٣ اشاره
- ١٦٨٦ هويه الكتاب -
- ١٦٨٧ المقدمه
- ١٦٩٣ القاعده الأولى: قاعده الاقتصاص من السب أو الإهانه
- ١٦٩٩ القاعده الثانيه: قاعده فى ثبوت القصاص بالتسبيب
- ١٦٩٩ اشاره
- ١٦٩٩ الموطن الأول: إسقاط القصاص فى مورد الشركه سواء أكانت طوليه أم عرضيه
- ١٧٠٢ الموطن الثانى: كلمات الأعلام فى الصبى المأمور: -
- ١٧٠٥ الموطن الثالث: -
- ١٧٠٧ الموطن الرابع: -
- ١٧٠٧ اشاره
- ١٧٠٨ تنقيح الحال فى التسبيب بالإكراه على القتل: -
- ١٧٠٩ الموطن الخامس: -
- ١٧٠٩ الموطن السادس: -
- ١٧٠٩ الموطن السابع: الإكراه فى الجنايه على الأطراف: -

- ١٧٠٩ - - - - - اشارة
- ١٧١٠ - - - - - ضابطتان فى الحكم بالقصاص فى موارد التسبب:
- ١٧١١ - - - - - النقطة الثانية: الأدله فى المقام:
- ١٧١٧ - - - - - القاعدة الثالثة: فى تداخل القصاص والديات وعدمه
- ١٧١٧ - - - - - اشارة
- ١٧٢٤ - - - - - النسبه بين الألسن الثلاثة:
- ١٧٣١ - - - - - القاعدة الرابعة: فى القصاص بين الكفار بعضهم مع بعض
- ١٧٣١ - - - - - اشارة
- ١٧٣٦ - - - - - المبحث الأول: ما دل على ما ينافى القاعدة:
- ١٧٣٦ - - - - - وجه عدم عموم القاعدة للكفار:
- ١٧٣٧ - - - - - المبحث الثانى: أدله القاعدة (عموم القصاص للكفار):
- ١٧٣٧ - - - - - الدليل الأول: القران الكريم:
- ١٧٤٤ - - - - - الدليل الثانى: الروايات:
- ١٧٤٤ - - - - - اشارة
- ١٧٥١ - - - - - قاعده فرعيه: من احترم ماله من الكفار فله ديه الذمى:
- ١٧٥٧ - - - - - القاعدة الخامسة: فى القضاء بين الكفار وبين اهل الكتاب وبين اهل الخلاف
- ١٧٥٧ - - - - - توطئه:
- ١٧٥٨ - - - - - المقام الأول: الاقوال:
- ١٧٦٢ - - - - - المقام الثانى: أدله الأقوال فى القاعدة:
- ١٧٦٢ - - - - - اشارة
- ١٧٦٢ - - - - - الدليل الأول: القران:
- ١٧٦٣ - - - - - الدليل الثانى: الإجماع:
- ١٧٦٤ - - - - - الدليل الثالث:
- ١٧٦٤ - - - - - الدليل الرابع:
- ١٧٦٥ - - - - - الدليل الخامس:
- ١٧٧٠ - - - - - الدليل السادس:

- ١٧٧٠ الدليل السابع:
- ١٧٧١ تتمه القاعده: فى القضاء بين المخالفين:
- ١٧٧١ اشاره
- ١٧٧٢ الدليل الأول: الروايات:
- ١٧٧٧ الدليل الرابع:
- ١٧٧٨ الدليل الخامس:
- ١٧٨٣ القاعده السادسة: قاعده فى اسلام او كفر ابن الزنا
- ١٨٠٣ القاعده السابعه: قاعده الجب
- ١٨٠٣ اشاره
- ١٨٠٥ الأولى: موارد تدعم القاعده:
- ١٨٠٦ الجبهه الثانيه: مورد القاعده:
- ١٨٠٧ الجبهه الثالثه: اشكال ودفعه:
- ١٨١١ القاعده الثامنه: فى ثبوت القصاص على كل جنايه عدوانيه فى النفس او الطرف
- ١٨١٧ القاعده التاسعه: قاعده: لا تقيه فى الدماء
- ١٨٢١ القاعده العاشره: حرمه دم المسلم وعرضه وماله
- ١٨٢١ اشاره
- ١٨٢٥ الدليل الثالث: الروايات:
- ١٨٢٥ اشاره
- ١٨٢٧ ثانيًا: من طرق السنّه:
- ١٨٣٠ الدليل الرابع: سيره النبى صلى الله عليه وآله:
- ١٨٣٠ اشاره
- ١٨٣٢ تنقيح موضوع:
- ١٨٣٢ ما يوجب الخروج عن الإسلام:
- ١٨٣٥ النتيجة:
- ١٨٤١ القاعده الحادى عشره: ضروره التمييز بين السيره فى صدر الإسلام وبين سيره بنى اميّه
- ١٨٤١ اشاره

- ١٨٤٢ الفروق الرئيسيته بين السيره فى صدر الإسلام وبين سيره بنى أميته:
- ١٨٤٢ الفارق الأول: فى طريق إقامه الحكم:
- ١٨٤٢ الفارق الثانى: منهج النقد والرقابه للحاكم والحكم:
- ١٨٤٣ الفارق الثالث: مشروعيتيه طاعه السلطان الجائر:
- ١٨٤٧ الفارق الرابع: الموالاه للمسلمين دون الكافرين:
- ١٨٥٠ الفارق الخامس: استباحه المحرمات:
- ١٨٦٥ القاعده الثالثه عشره: قاعده شورى الأئمه فى نظام الحكم
- ١٨٦٥ اشاره
- ١٨٦٩ فوارق الديمقراطيه والشورى:
- ١٨٦٩ اشاره
- ١٨٧٠ الأول: موقعيه الشورى والمشاركه:
- ١٨٧٢ الثانى: الشورى بين الذاتيه والطريقته:
- ١٨٧٣ الثالث: المدافعه بين الديمقراطيه والليبراليه (بين الشورى والحريات الفرديته):
- ١٨٧٣ الرابع: تنامى القوه الفرديته والاستبداد:
- ١٨٧٤ الخامس: الترقى الإنسانى فى مقابل الحضيض:
- ١٨٧٧ القاعده الرابعه عشره: قاعده فى بناء نظام القدره والقوه فى الكيان والنظام الإسلامى
- ١٨٧٧ ضروره البحث:
- ١٨٧٩ المحور الأول: أنواع القدره والقوه ودوائرها:
- ١٨٨٦ نسبه العداله مع العموم والمساواه والحريه:
- ١٨٨٩ التغير والتدويل والتبديل ضمانه للعموم:
- ١٨٩١ اختلاف مراتب العموم شدّه وضعفاً بنحو متفاوت:
- ١٨٩٢ الاختصاص والعدل:
- ١٨٩٤ النظره المجموعيه والتجزئيه فى رسم العداله:
- ١٨٩٩ القاعده الخامسه عشر: قاعده فى العداله
- ١٨٩٩ اشاره
- ١٨٩٩ أدله العداله:

- ملاحظته ودفعتها: ١٩٠١
- القاعده السادسة عشر: اشتراك الحد والقصاص في ماهيه جامعه واحده - ١٩٠٧
- القاعده السابعه عشره: القصاص يدرء بالشبهات - ١٩١١
- اشاره - ١٩١١
- قاعده: القصاص يدرء بالشبهات - ١٩١٣
- الوجه الأول: - ١٩١٣
- اشاره - ١٩١٣
- قاعده أخرى: - ١٩١٤
- الوجه الثاني: - ١٩١٤
- الوجه الثالث: - ١٩١٥
- الوجه الرابع: - ١٩١٦
- الوجه الخامس: - ١٩١٦
- القاعده الثامنه عشر: قاعده في صلاحيات المرأه - ١٩٢١
- توطئه: - ١٩٢١
- محل البحث: - ١٩٢١
- الاقوال في المساله: - ١٩٢٤
- ادله القاعده: - ١٩٢٦
- الآيات والأخبار الداله على عدم تولى المرأه: - ١٩٢٦
- اشاره - ١٩٢٦
- الطائفه الأولى: ما يدل على ضعف المرأه وليونتها: - ١٩٢٦
- اشاره - ١٩٢٦
- إشكاليه استحغار الاسلام للمرأه: - ١٩٢٨
- النصوص الشرعيه في مكانه المرأه: - ١٩٣١
- عظمه ادخال السرور على المرأه: - ١٩٣٦
- البنات حسنات وجهات فضلهن على الابناء: - ١٩٣٦
- عظمه كفالتهن: - ١٩٣٧

- ١٩٣٩ حق المرأة كأم ومكانتها:
- ١٩٤٢ مكانه وشأن المرأة كزوجه وترك ضربها والعفو عن ذنبها:
- ١٩٤٤ استحباب اكرام الزوجه وترك ضربها:
- ١٩٥٢ الطائفة الثانيه: من الآيات التي ذكرت أن المرأة عوره وآيات الحجاب:
- ١٩٥٢ اشاره
- ١٩٦٥ القول بتاريخه القرآن:
- ١٩٧٤ تناسب طبيعه الأحكام مع طبيعه التكويني للمراة والرجل:
- ١٩٧٩ الطائفة الخامسه: الآيات الداله على أنهم نواقص حظوظ:
- ١٩٨١ الطائفة السادسه: الآيات التي تعرض لملكه سبأ:
- ١٩٨٧ خلاصه ما تقدم من هذه الطوائف:
- ١٩٨٧ أن الطائفة الأولى من الآيات:
- ١٩٨٧ والطائفة الثانيه وهى آيات الحجاب والتستر:
- ١٩٨٧ والطائفة الثالثه:
- ١٩٨٨ والطائفة الرابعه:
- ١٩٨٨ والطائفة الخامسه:
- ١٩٨٨ والطائفة السادسه وهى ما تقدم قريباً فى سوره سبأ:
- ١٩٩٠ طوائف الاخبار:
- ١٩٩٠ اشاره
- ١٩٩١ الطائفة الأولى: الموافق للطائفة الرابعه من الآيات الداله على ولايه الرجل على المراة:
- ١٩٩١ أنها لا تتولى القضاء:
- ٢٠٤٥ حسد المراة وحق الزوج عليها:
- ٢٠٤٧ مداره المراة:
- ٢٠٥٠ قلبه الصلاح فى المراة:
- ٢٠٥٢ تأديب النساء:
- ٢٠٥٢ ترك طاعه النساء:
- ٢٠٦٠ تكامل الرجل والمراة بالآخر:

- الطائفه الثالثه: ضعف الرأى: ٢٠٦١
- الطائفه الثانيه: الأمره بالحجاب: ٢٠٦٨
- ستر المرأة: ٢٠٦٨
- مصافحه النساء: ٢٠٧٢
- كيفية مبايعه النبي صلى الله عليه وآله للنساء: ٢٠٧٣
- النهى عن الدخول على النساء: ٢٠٧٣
- السلام على النساء: ٢٠٧٤
- الميزان فى درجات حكم الاختلاط: ٢٠٧٥
- بعض الأدله التى استدلت بها على ولايه المرأة: ٢٠٧٦
- ١ - منها: الاطلاقات: ٢٠٧٦
- ٢ - منها: الأصل العملى: ٢٠٧٧
- ٣ - منها: الأخبار الوارده: ٢٠٧٨
- القاعده التاسعه عشر: قاعده فى اتمام الصلاه فى كل مراقده آل البيت ٢٠٨٦
- اشاره ٢٠٨٦
- تفصيل الأقوال فى المسأله: أقوال الأصحاب فى التعميم: ٢٠٨٦
- أقوال الأصحاب فى التعميم: ٢٠٨٧
- اشاره ٢٠٨٧
- أما الأول، فلاجماع على الخلاف: ٢٠٩٠
- وأما الثانى - وهى المخالفه للأخبار المتواتره: ٢٠٩٠
- وأما الثالث - وهو التعميم لكل مكان ذى فضيله: ٢٠٩١
- أقوال فى التوسعه من جهات أخرى: ٢١٠١
- اشاره ٢١٠١
- ملحق الأقوال: ٢١٠٧
- تقريب الأدله على التعميم فى موضوع التخيير: ٢١٠٧
- الوجه الأول: اصطياذ العموم فى الموضوع من الأدله: ٢١٠٨
- الوجه الثانى: عموم التعليل (قدسيه المكان) يعمم الموضوع: ٢١١٩

٢١١٩	اشاره
٢١٢٢	فذلكه فى التعليل:
٢١٢٥	الوجه الثالث: تعدد ألسنه الموضوع للإتمام الوارده فى الروايات عدداً وعنواناً شاهد على عموم الموضوع:
٢١٢٥	إختلاف الألسنه فى عدد المواطن:
٢١٢٦	اللسانان الآخران: المشاهد ومشاهد النبى صلى الله عليه وآله:
٢١٣١	الوجه الرابع: التنصيص الخاص على الإتمام عند قبور بقيه الأئمه المعصومين عليهم السلام:
٢١٣١	اشاره
٢١٣٢	تعدد ألفاظ المتن وتعدد الطرق:
٢١٣٤	فقه ودلاله الروايه:
٢١٣٩	الوجه الخامس: عموم موضوع الإتمام (حرم الله وحرم رسوله صلى الله عليه وآله، وحرم أمير المؤمنين عليه السلام للمشاهد المشرفه):
٢١٤٢	الملحقات والتبهيها:
٢١٤٢	اشاره
٢١٤٢	ملحق الوجه الأول: لتبيين عموم الموضوع: فضيله وشرف مشاهد المعصومين:
٢١٤٢	اشاره
٢١٤٦	آيه بيوت النور:
٢١٧٥	ما ورد من إتمام أمير المؤمنين عليه السلام: الصلاه فى مسجد براتا أربعة أيام:
٢١٨٠	مؤيّدات أخرى للتعميم:
٢١٨٣	الثانى: توسعه محل التخيير للبلدان الأربعة:
٢١٨٨	قاعده العشرون: قاعده: فى ان الاعواض المحرمه مسقطه للضمان
٢١٨٨	اشاره
٢١٨٨	المحور الأول: تحرير المسأله:
٢١٩٠	الثانى: تحرير القاعده: فى ضابطه التوزيع:
٢١٩٤	المحور الثالث: مثالان تطبيقيان للقاعده:
٢٢٠٤	فهرس الموضوعات
٢٢١٨	فهرست إجمالى لكتاب بحوث فى القواعد الفقهيّه
٢٢٢٥	المجلد ٥

٢٢٢٥	اشاره
٢٢٢٥	اشاره
٢٢٢٧	هويه الكتاب
٢٢٢٩	المقدمه
٢٢٣٥	القاعده الاولى: لا يطل أو (لا يبطل) دم امرئ مسلم أو (كل مقتول غير عدواني تضمن ديته من بيت المال)
٢٢٣٥	محل القاعده:
٢٢٣٥	تحرير المساله:
٢٢٤١	القاعده الثانيه: في هدر دم من هتك أو اعتدى
٢٢٥٧	القاعده الثالثه: قاعده في اللوث والتهمه وأثارها القانونيه أو (ضابطه في اللوث وتحديده)
٢٢٥٧	اشاره
٢٢٥٧	بعض كلمات الاصحاب والقانونيين:
٢٢٥٨	ضابطه موضوعيه للوث:
٢٢٥٨	آثار اللوث:
٢٢٥٩	درجات اللوث:
٢٢٥٩	فائده في حقيقه اليمين في القضاء بالقسامه:
٢٢٦٠	شواهد القاعده:
٢٢٦٤	تنظير لهذا الحكم:
٢٢٦٧	فوائد اللوث والتهمه:
٢٢٧١	القاعده الرابعه: في جواز التحرى والفحص من قبل القاضى للمتهم باللوث
٢٢٧١	اشاره
٢٢٧٥	فائده جانبية:
٢٢٩١	القاعده الخامسه: قبول دعاوى لتعدد المتنازعين عرضا وطولا قاعده قضائيه
٢٢٩١	اشاره
٢٢٩٤	فائده رجاليه:
٢٢٩٩	القاعده السادسه: قاعده في باب الجنائيات تقديم الأسبق زمنا في حق الجنايه
٢٣٠٥	القاعده السابعه: قاعده باب الجنائيات لا يجنى الجاني على أكثر من نفسه

- ٢٣٠٥ اشاره
- ٢٣٠٧ شبهه معارضه ودفعتها:
- ٢٣١١ القاعدة الثامنة: في تقديم حق جنايه العضو على حق قصاص النفس
- ٢٣١٧ القاعدة التاسعة: هدر دم المعتدى لا يحسب قصاصا لا يسقط الضمان عن المعتدى
- ٢٣١٧ عبارات الاعلام في المساله:
- ٢٣٢٢ الاشكال على القاعده ودفعه:
- ٢٣٢٧ القاعدة العاشرة: قاعده في القصاص العرفي
- ٢٣٣١ القاعدة الحادية عشر: قاعه المثليه في الأطراف والأعضاء والجروح لوحده العنوان او المحل
- ٢٣٣٩ القاعدة الثانية عشره: قاعده في سقوط القصاص
- ٢٣٥٣ القاعدة الثالثة عشره: قاعده في غايه القصاص
- ٢٣٥٩ القاعدة الرابعه عشره: في قصاص الأطراف أنها لمجرد إبانه العضو أو للشين أيضا
- ٢٣٥٩ اشاره
- ٢٣٦١ تطبيق وشرح للقاعده:
- ٢٣٦٧ القاعدة الخامسة عشره: قاعده في تبعيض القصاص في الأطراف والجراحات
- ٢٣٦٧ اشاره
- ٢٣٦٩ ضابطتان في التبعيض:
- ٢٣٦٩ فروع في التبعيض:
- ٢٣٧٠ التبعيض في الجراحات:
- ٢٣٧٥ القاعدة السادسة عشره: إن الديه في طول القصاص استيفاء وفي عرضه موضوعا وموجبا
- ٢٣٨١ القاعدة السابعه عشره: في أجزاء الاضطرارى بعض الوقت - قاعده في باب الصلاه -
- ٢٣٨٧ القاعدة الثامنة عشره: التوسل عباده توحيديه
- ٢٣٨٧ توطئه:
- ٢٣٨٩ تقديم:
- ٢٤٠٠ شبهه و إثاره:
- ٢٤٠٠ أدله القائلين بعدم جواز التوسل بغير الله تعالى:
- ٢٤٠٢ معنى الإله في اللغه:

- ٢٤٠٥ وجه ان من الوسائط ما هو مأمور بها من قبل الله عزّ و جل:
- ٢٤٠٩ مفهوم العباده:
- ٢٤١٠ قصه آدم عليه السلام مع إبليس:
- ٢٤١٢ نفى الوسائط يؤول الى التجسيم:
- ٢٤١٥ الرد على أدله المانعين من التوسل:
- ٢٤٢٢ ملامح من التوسل فى الشعائر العباديه:
- ٢٤٢٥ موارد أخرى فى التوسل:
- ٢٤٣٣ موارد عقليه على التوسل:
- ٢٤٣٤ خاتمه فى التوسل:
- ٢٤٣٤ الوسائط مظهر قدره البارئ:
- ٢٤٤٧ القاعده التاسعه عشره: فى الفقه الاجتماعى والسياسى قاعده التعايش السلمى (التقريب بين المذاهب)
- ٢٤٤٧ اشاره
- ٢٤٥١ خطّه البحث:
- ٢٤٥٢ تمهيد:
- ٢٤٥٢ النظم القرآنيه فى نبد الفرقه والتنازع:
- ٢٤٥٣ الفصل الأول: نظام الوحده
- ٢٤٥٣ تعريف الوحده:
- ٢٤٥٣ أقسام الوحده:
- ٢٤٦٠ دليل مانعى البحث فى التاريخ الإسلامى:
- ٢٤٦١ الجواب على دليل المانعين:
- ٢٤٦٢ تداعيات وسلبيّات القول بالمنع:
- ٢٤٧٣ ما يوجب الخروج عن الإسلام:
- ٢٤٧٨ الفروق الرئيسيّته بين السيره فى صدر الإسلام
- ٢٤٧٨ وبين سيره بنى امّيه:
- ٢٤٧٨ الفارق الأول: فى طريق إقامه الحكم:
- ٢٤٧٩ الفارق الثانى: منهج النقد والرقابه للحاكم والحكم:

- ٢٤٨٠ - الفارق الثالث: مشروعيتُه طاعه السلطان الجائر:
- ٢٤٨٣ - الفارق الرابع: الموالاه للمسلمين دون الكافرين:
- ٢٤٨٦ - الفارق الخامس: استباحه المحرّمات:
- ٢٤٩٣ - القاعده الخامسه: ضروره تنقيح مصادر التراث الإسلامى:
- ٢٤٩٦ - اسس نظام الوحده الاسلاميه وضماناتها:
- ٢٤٩٦ - اشاره -
- ٢٤٩٧ - الأوّل: ضمان الوحده:
- ٢٤٩٨ - الثاني: العدالة والعدل:
- ٢٥٠٠ - الثالث: تقديس جميع الأنبياء عليهم السلام:
- ٢٥٠١ - الرابع: إنّ الوحده لا تتمّ إلا بالمحبّه والمودّه:
- ٢٥٠٥ - الفصل الثاني: فى نظام التقريب والحوار والاتحاد
- ٢٥٠٥ - اشاره -
- ٢٥١١ - أصاله حقن الدم الإنسانى:
- ٢٥١٢ - هل الحوار يقاطع الوحده؟
- ٢٥١٥ - أهداف التقريب:
- ٢٥١٧ - أهمّ القواعد فى نظام التقريب:
- ٢٥٢٠ - معالجه إلتباس:
- ٢٥٢٨ - القاعده الخامسه: فى النظام السياسى والمواطنه:
- ٢٥٣٣ - القاعده السادسه: لزوم إعطاء حقّ المواطنه
- ٢٥٣٤ - حديث الفرقه الناجيه والتعايش السلمى بين المسلمين:
- ٢٥٣٩ - الفصل الثالث: نظام التنسيق والتوافقات الوقتيه
- ٢٥٣٩ - اشاره -
- ٢٥٣٩ - غايات نظام التنسيق والانسجام والتوافق:
- ٢٥٣٩ - امتياز نظام التنسيق عن نظام الوحده ونظام التقريب:
- ٢٥٤٠ - علاقه نظام التنسيق مع نظام الوحده والتقريب:
- ٢٥٤٠ - نظام التنسيق يمثّل الحد الأدنى للوحده:

- بعض ممارسات حكام المسلمين سبب للفرقه: ٢٥٤٣
- قاعده فى بيان حقيقه المذهبىه العقائديه والفقهيته: ٢٥٤٤
- حقيقه المذهبىه العقائديه عند المسلمين: ٢٥٤٥
- ميزان المذهبىه العقائديه: ٢٥٤٦
- حقيقه وموقعيه عمليه التأصيل العقائدى من الدين: ٢٥٤٧
- اشاره ٢٥٤٧
- الدليل الأول: بيان ثوابت الدين: ٢٥٤٨
- الدليل الثالث: القيام بدور التفصيل فى القواعد الاعتقاديته: ٢٥٥١
- حقيقه المذهبىه الفقهيته: ٢٥٥٢
- السبب فى سد باب الاجتهاد لدى أهل السنه: ٢٥٥٢
- إجابات لا تخلو من تأمل: ٢٥٥٤
- فتح باب الاجتهاد لدى مذهب الإماميته: ٢٥٥٤
- موقعيه عمليه استنباط أئمه المذاهب الأربعة من الدين: ٢٥٥٤
- الاستدلال القانونى على ضروره مرحله الوصايه فى الدين: ٢٥٥٦
- الأدله على ضروره عصمه الوصى فى الدين: ٢٥٥٨
- القاعده العشرون: قاعده فى شرطيه الولايه فى صحه التوبه وصحه العبادات وقبولها والتقرب ٢٥٦٣
- اشاره ٢٥٦٣
- الدليل الأول: معطيات الشهاده الثانيه: ٢٥٦٤
- الدليل الثانى: التوسل ضروره عقليه: ٢٥٦٦
- اشاره ٢٥٦٦
- بيان الملازمه: ٢٥٦٧
- التوسل فى كل النشآت ولأصناف المخلوقات: ٢٥٦٩
- الدليل الثالث: عموم طاعه الله ورسوله وأولى الأمر: ٢٥٧٠
- اشاره ٢٥٧٠
- فذلكه صنايعه لأخذ التوسل فى نيه القربه: ٢٥٧٣
- الدليل الرابع: إقتران اسم النبى صلى الله عليه و آله وأهل بيته: ٢٥٨٠

- بأعظم العبادات: ٢٥٨٠
- الدليل الخامس: ابتغاء الوسيله ضروره قرآنيه: ٢٥٩١
- اشاره ٢٥٩١
- قرب الله وقرب العبد: ٢٥٩٣
- الوسيله معنى الشفاعه: ٢٥٩٦
- ترامى الوسائل وتعاقبها: ٢٥٩٧
- الدليل السادس: شرطيه الاستجاره بالنبي صلى الله عليه و آله ٢٥٩٨
- فى طلب المغفره: ٢٥٩٨
- الدليل السابع: التوسل بالرسول صلى الله عليه و آله ميثاق الأنبياء: ٢٦٠٩
- اشاره ٢٦٠٩
- الأنبياء على دين النبي الأكرم صلى الله عليه و آله: ٢٦٠٩
- أهل البيت عليهم السلام شركاء النبي صلى الله عليه و آله فى الميثاق: ٢٦١٤
- الدليل الثامن: ٢٦٣٤
- الدليل العاشر: خضوع الملائكه لآدم عليه السلام ٢٦٣٩
- كلّ خليفه الله الباب الأعظم لملائكته ٢٦٣٩
- جحود التوسل سنّه إبليس فى الاستكبار: ٢٦٤٢
- الفصل الرابع: شبهات وردود ٢٦٤٥
- اشاره ٢٦٤٥
- شبهات وردود: ٢٦٤٥
- شبهات المنكرين لجواز التوسل: ٢٦٤٧
- الشبهه الأولى: التوسل عباده لغير الله تعالى: ٢٦٤٧
- اشاره ٢٦٤٧
- دفع الجوابين: جحود التوسل يستند إلى التفويض: ٢٦٥٠
- جحود التوسل يستند إلى المذاهب الحسيّه الماديه: ٢٦٥١
- تفصيل الجاحدين للتوسل فى الوسائط: ٢٦٥٢
- الشبهه الثانيه: التوسل خلاف كلمه التوحيد: ٢٦٥٤

- ٢٦٥٨ الشبيهه الثالثه: التوسل مخالف للآيات القرآنيه: -
- ٢٦٥٨ اشاره
- ٢٦٦١ الجواب عن الشبيهه الثالثه: -
- ٢٦٦٢ الجواب الأول: حقيقه الأسماء الالهيه مستند للتوسل: -
- ٢٦٦٣ الجواب الثاني: الكلمه والآيه: -
- ٢٦٧٠ الكلمات التناقضات: -
- ٢٦٧٧ الجواب الثالث: الآيات القرآنيه: -
- ٢٦٧٩ وليست الأصنام إآا الوسائل والوسائط المقترحه: -
- ٢٦٨٠ الشبيهه الرابعه: الأعمال الصالحه هي الوسيله -
- ٢٦٨٠ التوسل والوسيله حقيقه العقيده بالتبؤه والرساله: -
- ٢٦٨٠ الجواب عن الشبيهه الرابعه: -
- ٢٦٨١ النقطه الأولى: ما هو المراد من الوسيله؟ -
- ٢٦٨٤ النقطه الثانيه: الرابطه بين الشفاعه والتوسل: -
- ٢٦٨٦ النقطه الثالثه: عموم تشريع الشفاعه: -
- ٢٦٩٢ الشبيهه الخامسه: التوحيد الإبراهيمي يأبي التوسل بغير الله: -
- ٢٦٩٢ اشاره
- ٢٦٩٣ الجواب عن الشبيهه الخامسه: -
- ٢٦٩٥ الرد الثالث: أنه ينقض عليهم بموارد: -
- ٢٦٩٦ الشبيهه السادسه: التوسل يعنى التفويض وعجز الله تعالى: -
- ٢٦٩٦ اشاره
- ٢٦٩٦ في مقام ردّ هذه الشبيهه نجيب بعدّه أجوبه: -
- ٢٦٩٨ الجاحدين للتوسل بنوا جحودهم على التفويض الأكبر: -
- ٢٧٠١ الجواب عن الشبيهه السابعه: -
- ٢٧٠٣ سبب جحود التوسل القصور: -
- ٢٧٠٣ في معرفه كنه ذوات المستببات والأسباب: -
- ٢٧٠٦ الاسناد الثالث: إسناد التوقّي إلى ملك الموت: -

٢٧٢٤ خلاصه البحث:

٢٧٢٧ فهرس الموضوعات

٢٧٣٩ فهرست إجمالي لكتاب بحوث في القواعد الفقيهيه في أجزاءه الخمسه

٢٧٤٧ تعريف مركز

سرشناسه:سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان و نام پديد آور:بحوث في القواعد الفقيهيه [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/س ۹ب ۳ ۱۳۰۰ي

رده بندي ديويي:۲۹۷/۳۲۴

شماره كتابشناسي ملي:۴۸۰۳۲۹۰

ص: ۱

بحوث فى القواعد الفقهيـه المجلد ١

تقريـات محمدالسند

بقلم مشتاق الساعدي

ص: ٣

الحمد لله الأول بلا- أول كان قبله والآخر بلا آخر يكون بعده، والصلاه والسلام على خير من وطأ الحصى واشرف من أظلمته السماء محمد بن عبد الله المصطفى وعلى اله الأطهار خزان العلم ومنتهى الحلم .

هذه مجموعه من القواعد الفقيهيه التي أنتجها الفكر الوقاد لسماحه الشيخ الأستاذ أيه الله محمد السند(دام ظله) في أبحاث خارج الفقه والأصول ,والتي تميزت بطابع التجديد والتحقيق كما عودنا الشيخ في أكثر أبحاثه ومؤلفاته ,نطرحها بين يدي العلماء والباحثين والمتخصصين للارتشاف من نهل عذبتها والتزود من دقيق أبحاثها راجين من الله جل جلاله القبول من سماحه الشيخ ومنا انه ولى التوفيق والتسديد.

وهذا الكتاب عباره عن سلسله في القواعد الفقيهيه سميناه (بحوث في القواعد الفقيهيه) وقد بحث سماحه الشيخ الأستاذ في هذا المجلد وهو (الجزء الأول) ثمانى عشره قاعده من هذه السلسله نسأل الله تعالى اتمامها.

والقواعد في هذا الجزء هي:

١- قاعده سوق المسلمين.

ص:٧

٢- قاعده التقيه.

٣- قاعده الإمكان فى الحيض .

٤- قاعده حرمة إهانته المقدسات.

٥- قاعده نجاسه كل مسكر.

٦- قاعده الأصل فى الأموال الاحتياط.

٧- قاعده إخبار ذى اليد.

٨- قاعده الإقرار بحق مشاع.

٩- قاعده حق الله وحق الناس.

١٠- قاعده فى الميتة.

١١- قاعده فى انفعال الماء القليل.

١٢- قاعده كل كافر نجس.

١٣ - قاعده الإيمان والكفر.

١٤- قاعده تكليف الكفار بالفروع.

١٥- قاعده التبعية.

١٦- قاعده فى عباده الكافر والمخالف.

١٧- قاعده عموم ولايه الأرحام.

١٨- قاعده أصاله عدم التذكيه.

و آخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الشيخ مشتاق الساعدي

النجف الاشرف/غره محرم ١٤٣٢

الحمد لله رب العالمين، حمداً كثيراً أستتم به النعم وأستدفع به النقم، والصلاه والسلام على خير الأنام محمد المصطفى وآله الأطهار الكرام.

وقع الكلام بين الأعلام في إبراز الضابط الموضوعي للتمييز بين القاعده الفقهيه والأصوليه، لذا نشأت نظريات عدده في ذلك، لعل أهمها:

النظريه الأولى: إن القاعده الأصوليه علاقتها مع النتيجة علاقه استنباطيه بمعنى الاستكشاف والإثبات، وناظره إلى الحكم الأولى الواقعي، بخلاف القاعده الفقهيه فإن علاقتها مع النتيجة الفقهيه في الاستدلال علاقه التطبيق المحض.

النظريه الثانيه: إن القاعده الأصوليه سنخ الحكم فيها ليس حكماً فقهياً مرتبطاً بعمل المكلف وإنما بعمل المجتهد، بخلاف القاعده الفقهيه فإن الحكم فيها مرتبط بعمل المكلف.

النظريه الثالثه: إن الحكم والمحمول في القاعده الأصوليه حكم ظاهري استطراقى، بينما القاعده الفقهيه سنخ الحكم فيها حكماً واقعياً أولياً.

النظريه الرابعه: إن القاعده الأصوليه لا تختص بباب فقهى بحال من

الأحوال، أما القاعده الفقهييه فقد تختص فى بعض أمثلتها ببعض الأبواب الفقهييه، وإن اختلفت القاعده الفقهييه عن المسأله الفقهييه من جهه عدم اختصاص القاعده بمسأله فقهييه واحده، بل تعم الكثير من المسائل الفقهييه، بل فى كثير من القواعد الفقهييه تعم أبواب فقهييه متعدده فضلاً عن بعض المسائل.

النظريه الخامسه: إن القاعده الأصوليه شأنها الجريان فى الشبهات الحكميه بخلاف القاعده الفقهييه فشأنها الجريان فى الشبهات الموضوعيه.

إلى غير ذلك من الفوارق التى يجدها المتتبع فى كتب الأصول، علماً أن بعض الفوارق ترجع روحاً وجوهرأ إلى تلك الفوارق المتقدمه فلاحظ.

بل إن تلك الفوارق المتقدمه ترجع إلى اختلاف الحيثيه التى تتميز بها مسائل علم الأصول عن الحيثيه التى تمتاز بها مسائل علم القواعد الفقهييه.

وقد ذكر أستاذنا الشيخ السند (دام ظلّه) فى مواطن كثيره من بحث خارج الأصول أن هناك ظاهره ملفته للنظر وهى وجود قواعد فقهييه تجرى فى علوم ومعارف عقديه كعلم الكلام وغيره، كما تجرى فى أصول الفقه وفى علم الفقه، ومثل لذلك بقاعده (لا ضرر) فقد استدل بها علماء الكلام على أصل لزوم الفحص عن معرفه الله تعالى ومن ثم لزوم الإيمان به، وكذلك استدل بها علماء الأصول فى مقدمات حجيه الظن الأنسدادى ومنجزيه العلم الإجمالى ومسأله الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع وغيرها من المسائل، وأما استدلال الفقهاء بها فظاهر للعيان.

وكذلك قاعده (العدل والإنصاف) فإن جذور هذه القاعده يرجع إلى (حسن العدل وقبح الظلم) وقد استدل بها فى علوم مختلفه سواء علوم عقديه أو عمليه.

وكذلك قاعده (لا تنقض اليقين بالشك بل انقضاه بيقين آخر) فإن المتكلمين استدلووا بهذه القاعده فى موارد عديده من مسائل العقيد، كما استدل بها فى مسائل نظريه المعرفه لدفع شبهات السوفسطائين. وكذلك استدل بها فى مسائل النبوه والإمامه والمعاد. وإن المحكم لا يرفع اليد عنه بالتشابه.

وأما استدلال علماء أصول الفقه بها فظاهر فى باب الاستصحاب. وكذلك استدلال بها على مسائل الفقه ظاهر إذ جعلوها كقاعده فقهيه فى الشبهات الموضوعيه.

بل إن جمله من القواعد الأصوليه لوحظ أنها عملت فى الشبهات الموضوعيه بمثابه قواعد أو وظائف عمليه، كما فى قاعده (دفع المفسده أولى من جلب المصلحه).

إلى غير ذلك من الأمثله التى يجدها المتتبع للقواعد الكلاميه والحكميه ومدى اشتراكها مع قواعد الفقه والأصول.

وحينئذ يتساءل ما هو الجامع فى معنى كل قاعده من تلك القواعد المتوفر فيها حيثيات علوم عديده.

فهل هناك وحده ماهويه لها أو وحده عنوانيه مع تباين الماهيات بحسب الموارد أو شىء آخر.

لاسيما وأن المعروف فى نظام العلوم وترتيبها أن علوم المعارف اسبق رتبه من علم الفقه والأحكام الفرعيه العمليه وعلومه المقدميه.

كما أن هناك ظاهره أخرى تسترعى الانتباه وهى أن الأدله الوارده فى القواعد الفقهيه قد يستفاد منها من العنوان الواحد فى لسانها سنخان من القواعد.

فيلتزم بأن قاعده (لا حرج) مثلاً حكمه للتشريع وهذا نمط من ضابطه القاعده كحدود لتشريع الأحكام، وكذلك يستفاد منها كقاعده رافعه للأحكام التكليفية.

وقد فصل الشيخ الأستاذ الكلام فى ذلك حول قاعده (لا حرج) فى كتابه (ملكيه الدوله الوضعيه) وبين أن هذه القاعده وقاعده (لا ضرر) على نمطين ولسانين وسيأتى فى جزء لاحق إن شاء الله بيان ذلك تفصيلاً.

فإن قاعده (لا ضرر) كذلك يستفاد منها أنها حكمه فى التشريع من جهه وأنها رافعه للتكاليف من جهه أخرى.

وكذلك يلحظ ذلك فى قاعده (البراءه) وكون الناس فى سعه مما لا يعلمون فإنها فى حين كونها رافعه للتكاليف، استدل بها الأصوليون فى مقدمات الانسداد بما أن مفادها محدد لفلسفه التشريع والجعل لا محدد للمجعول فقط.

إلى غير ذلك من الأمثله التى فيها تعدد سنخ القاعده الواحده إلى سنخين أو أكثر.

وربما ألبأت هذه الظاهره جماعه كثيره إلى تقريب التعارض بين ألسن الأدله وترجيح أحد الوجهين على الآخر مع أن الصحيح الموافق للمركز عند الكثير - ولو بحسب ارتكازهم وسيرتهم فى الاستدلال لا بحسب تصريحاتهم وبلورتهم - عدم التنافى بين ذلك.

فلا بد من دراسه هاتين الظاهرتين ونظيرهما من الظواهر للوقوف على حقيقه الحال.

وهناك ظاهره ثالثه ايضا فى علم الأصول لطالما أشار إليها الشيخ الأستاذ فى أبحاث الأصول، وهى وجود مسائل وقواعد أصوليه نظير

المسائل العقلية الخمسه غير المستقله ونظير قاعده الملازمه بين حكم العقل والشرع، وكذلك بعض المسائل التي ذكرها صاحب الكفايه قبل مبحث الأوامر من قبيل بحث الصحيح والأعم وببحث المشتق. وكذلك مباحث مقدمات الانسداد وغيرها مما يجده المتتبع من المسائل التي حكموا بأنها من مسائل علم الأصول، إلا أن توسطها ككبرى أصوليه للنتيجه ليس على نمط الاستنباط الاستكشافي والاثباتي، بل بسنخ آخر من الاستنباط هو استخراج النتيجه التفصيليه وتوليدها من حكم محمول الكبرى الإجمالي، فنسبه القاعده الأصوليه إلى النتيجه الفقهييه من قبيل نسبه المدمج الإجمالي إلى المفصل التفصيلي المتولد من ذلك المعنى المبهم كطى التفاصيل مجموعاً فى المعنى العام، لا كطى الأفراد جميعاً فى المعنى الكلى الذى هو حقيقه التطبيق فى القواعد الفقهييه، بل هى تولد التفاصيل وتكثرها من المعنى الواحد البسيط، نظير تولد معنى الجوهر الجسماني النامى الحساس المتحرك بالإراداه الناطق المدرك للكليات من معنى وحدانى بسيط مبهم صوراً هو الإنسان.

ونظير تولد القوانين فى المجالس البرلمانيه (النيابيه) المتكاثره التفصيليه من قانون واحد دستوري، وتولد القوانين الوزاريه الكثيره التفصيليه من قانون نيابى واحد، وهكذا تولد القوانين فى البلديه فى المحافظات والأقضية من قانون وزارى واحد.

فإذا قسنا - فى نهايه المطاف - كيفيه تولد آلاف القوانين البلديه والنيابيه والوزاريه من الدستور التفتنا إلى أن النسبه الاستنباطيه بين جمله من القواعد الأصوليه والنتائج الفقهييه ليست نسبه الاستنباط بمعنى الاستكشاف ولا نسبه التطبيق كما فى القواعد الفقهييه، وإنما هى نسبه

الاستنباط الاستخراجى التولىدى الانشاعى التشجىرى التفرىعى من الأصل الواحد.

ومن هنا فالصحيح فى تعريف علم الأصول، ليس هو البحث عن دليله الدليل فقط، فإن هذا النصف المشاع الأول من هذا العلم، والنصف المشاع الثانى هو قواعد ممهده لاستنباط الحكم الشرعى بنحو التولىد والاستخراج.

فىكون التعريف الصحيح هو الجامع للسنيين من هذه القواعد وهما سنخ الاستنباط الاستكشافى الاثباتى وسنخ الاستنباط الاستخراجى التولىدى الثبوتى.

وبذلك تتضح العلاقة بين القاعده الواحده التى تجرى تاره فى علم الكلام كقاعده (لا ضرر) وتجرى تاره فى علم الأصول وأخرى فى علم الفقه.

فإنها بمثابة طبقات من أصل واحد تتوالد كل طبقه كنتيجه من الأخرى بنحو الاستخراج المفصل من المجمع المدمج.

وعلى ضوء ذلك لابد من الالتفات إلى أن القاعده الفقهيّه وإن كانت على تماس من العمل والانطباق والتطبيق على الموارد العمليه للمكلف إلا- أن لها أصلاً منحدره منه، أصولياً أو معرفياً وهذا يلح علينا بشده لدراسه علم أصول الأحكام المعبر عنه بالمبادئ الاحكاميه وعند علماء القانون الوضعى ب--(علم أصول القانون) الذى اكتُشِفَ عندهم أخيراً ولا زال فى بداياته من دون تنقيح.

وهذا يختلف عن علم القواعد الفقهيّه، لكنه ضرورى له، لأنه يرسم منظومه العلاقات الرابطة بين القاعده الفقهيّه والأصل الفوقى.

وهذا منحى جديد فى علم القواعد الفقهيّه يعطينا قراءه عميقه للقاعده الفقهيّه من خلال ربطها بفلسفه التشريع ومقاصد التشريع وروحها. وينقح ضبط حدود القاعده وآثارها وطبيعه علاقتها مع قاعده فقهيّه أخرى.

هذا تمام ما أردنا ذكره فى المقدمه.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

مشتاق الساعدي

النجف الأشرف

غره محرم الحرام/١٤٣٢هـ--

ص:١٥

مفاد القاعده:

ما يؤخذ من يد المسلم من لحم أو شحم مشكوك التذكيه محكوم بالطهاره ظاهرا بلا خلاف ظاهر فى الجملة .

وذهب الشيخ والفاضل والكركى (١) إلى التقييد بغير المستحل للميته بالدبغ، والشهيد إلى التقييد بالإخبار فى المستحل (٢)، وفى مقابل ذلك ذهب صاحب المدارك (٣) وجماعه إلى كون الأصل عند الشك هو جواز الاستعمال حتى يعلم كونه ميتة، لدلاله بعض النصوص أو لعدم جريان استصحاب عدم التذكيه.

ومقتضى القاعده استصحاب عدم التذكيه (٤)، ويترتب عليه أحكام الميته، وأما الأمارات المثبتة للتذكيه فهى يد المسلم وسوق المسلمين

ص: ١٩

١- (١) جواهر الكلام، ج ٣٦، ص ١٣٨.

٢- (٢) الشهيد الأول فى الذكرى، ج ٣، ص ٢٩.

٣- (٣) مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٣٨٧، وج ٣، ص ٣٨٥، طبعه آل البيت.

٤- (٤) سند العروه الوثقى - كتاب الطهاره - ج ١، ص ٤١٣، للشيخ الأستاذ محمد السند، قاعده أصاله عدم التذكيه.

وأرضهم وهل هي في عرض واحد أو طوليه، خلاف بينهم ذهب بعض المحققين منهم السيد الخوئي (١) والسيد البجنوردى (٢) والسيد الصدر (٣) إلى أن اماريه السوق في طول يد المسلم بمعنى أن السوق أماره كاشفه عن يد المسلم ويد المسلم هي أماره التذكيه، فالسوق أماره على الاماره. وذهب بعض آخر (٤) إلى كونها أماره في عرض أماره اليد.

وتحقيق الحال يتضح من خلال عرض أدله القاعده.

أدله القاعده:

استدل الفقهاء بعده أدله على هذه القاعده، منها الإجماع بين المسلمين، والسيره المتشرعيه، ودليل حفظ النظام. والكل كما ترى.

والعمده من الأدله هي الأخبار وهي على طوائف:

الطائفه الأولى: ما تدل على أن الأصل التذكيه ما لم يعلم أنه ميته.

١. موثقه سماعه بن مهران انه سأل أبا عبدالله (عليه السلام) عن تقليد السيف في الصلاه وفيه الفراء (الغرا) والكيمنت؟ فقال: لا بأس ما لم تعلم انه ميته (٥).

ص: ٢٠

١- (١) التنقيح في شرح العروه الوثقى - كتاب الطهاره المجلد الثاني، ص ٤٥٢، من موسوعه السيد الخوئي (قدس سره)، تقارير الميرزا الشهيد الشيخ على الغروي (قدس سره).

٢- (٢) القواعد الفقيهيه للسيد البجنوردى، ج ٤، ص ١٦٠، الطبعه المحققه بتحقيق المهريزي والدرائتي.

٣- (٣) بحوث في شرح العروه الوثقى، ج ٣، ص ١٧٧، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره).

٤- (٤) كما يظهر من السيد الخميني في كتاب الطهاره، ج ٤، ص ٢٥١، والسيد الكلبيكاني في تعليقات العروه ج ١، ص ١٢٦، طبعه جماعه المدرسين

٥- (٥) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤٩٣، باب من ابواب النجاسات، ح ١١، طبعه آل البيت.

والكيمخت كما فى بعض كتب (١) اللغة جلد الفرس أو الحمار المدبوغ مقابل الفراء، وهو يناسب المقابلة فى الروايه أيضا.

وفى مجمع البحرين (٢) (بالفتح والسكون وفَسِير بجلد الميتة المملوح وقيل هو الصاغرى المشهور) والثانى هو الذى ذكرناه أولاً، ولعل المتعارف فى جلود الدواب أخذها مما ماتت إذ لا يتعارف ذبحها للأكل فىكون المعنى واحداً. وسيأتى تفسيره من قبل السائل أيضا فى روايه البطائنى.

٢. معتبره ألسكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) أن أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): يقوّم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له يا أمير المؤمنين (عليه السلام) لا يدرى سفره مسلم أم سفره مجوسى؟ فقال: هم فى سعه حتى يعلموا (٣).

حيث أن فرض السؤال هو تردد اللحم بين المذكى والميته.

٣. روايه على بن أبى حمزه البطائنى أن رجلاً سأل أبا عبد الله (عليه السلام) - وأنا عنده - عن الرجل يتقلد السيف ويصلّى فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل: إن فيه الكيمخت قال:

وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً، ومنه ما يكون ميتة، فقال: ما علمت انه ميتة فلا تصلّ فيه (٤).

٤. صحيحه جعفر بن محمد بن يونس الأحول أن أباه كتب إلى أبى

ص: ٢١

١- (١) فَرَهْنَك فارسي عميد.

٢- (٢) مجمع البحرين، ج ٢، ص ٤٤١، للعلامه الطريحي.

٣- (٣) وسائل الشيعه ج ٣، ص ٤٩٣، باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١١. طبعه آل البيت.

٤- (٤) المصدر ح ٤.

الحسن (عليه السلام) يسأله عن الفرو والخبف، ألبسه وأصلى فيه ولا أعلم انه ذكى؟ فكتب: لا بأس به (١).

وغيرها من الروايات إلا أنها أضعف ظهوراً منها مع كونها في موارد وجود الإمارات من السوق أو اليد أو أثر الاستعمال الدال على التذكية وإن عدت في بعض الكلمات من الروايات المطلقة لكن سيأتي ضعفه.

الطائفة الثانية: ما تدل على أن الأصل عند الشك عدم التذكية إلا أن تحرز:

١. موثقه ابن بكير (... فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت انه ذكى قد ذكاه الذبح...) (٢).

وكذا ما ورد (٣) من لزوم العلم باستناد الموت في الحيوان إلى سبب التذكية من آله صيد أو ذبح، والبناء على حرمة الأكل عند التردد في استناده إلى السبب المحلل أو إلى غيره.

وأشكل: على هذه الطائفة من الروايات أن مفادها البناء على حرمة الأكل في المشكوك وعدم جواز الصلاه وليس هو البناء على مطلق آثار الميتة حتى النجاسه (٤).

وفيه: انه قد ذكرنا أن وجه عدم جواز الصلاه في غير المذكى هو النجاسه، وإن كان المراد التفرقه بين حرمة الأكل والأثرين الآخرين فماآله

ص: ٢٢

١- (١) المصدر ح ٤، ص ٤٥٦، باب ٥٥، من ابواب لباس المصلى ح ٤، طبعه آل البيت.

٢- (٢) وسائل الشيعة ج ٤، ص ٣٤٥، باب ٢ من ابواب لباس المصلى ح ١. طبعه آل البيت.

٣- (٣) الوسائل ابواب الصيد، باب ١٤، ١٦، ١٨، ١٩.

٤- (٤) كتاب الطهاره، ج ٣، ص ٥٣٠، للسيد الخميني (قدس سره).

إلى أصاله الحرمه فى اللحوم فىكون أصلا حكما خاصا باللحوم وهو خلاف المنساق من الروايات من كونها من التعبد بالعدم فى الموضوع.

٢. مصحح محمد بن الحسين الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام): ما تقول فى الفرو يشتري من السوق؟ فقال: (إذا كان مضمونا فلا بأس) (١). بتقريب دلالتها بالمفهوم على ثبوت البأس بانتفاء الأماره وهو إخبار ذى اليد أو الثقة الذى هو معنى الضمان المذكور، إذ هو المناسب للطهاره لا الضمان المعامل، فظاهرها دال على ما ذهب إليه الشهيد - كما مر - من لزوم الإخبار وإن خصصها بالمستحل بمقتضى حجيه بعض الأمارات.

٣. صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: تكره الصلاه فى الفراء إلا- ما صنع فى أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاه (٢).

والكراهه فى استعمال الروايات بمعنى الحرمه ما لم تقم قرينه على الخلاف،

ومورد عموم المستثنى منه هو عند عدم العلم وانتفاء الأماره، وظاهرها دال أيضا على ما ذهب إليه الشيخ - كما مر - وجماعه من عدم حجيه يد المستحل كسوق العراق فى عصر الصدور.

٤. روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاه فى الفراء؟ فقال: كان على بن الحسين (عليه السلام) رجلا صردا، لا يدفنه فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم

ص: ٢٣

١- (١) الوسائل، ج ٣، ص ٤٩٣، باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١. طبعه آل البيت.

٢- (٢) الوسائل، ج ٤، ص ٤٦٢، باب ٦١ من أبواب لباس المصلى، ح ١.

بالفرو، فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذى يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أن دباغه ذكاته (١).

وهى داله على ثبوت المانعيه الظاهريه والنجاسه بإلقائه (عليه السلام) إياه والقميص الذى يليه عند الشك إذ المجلوب من العراق حينئذ غايه الحال فيه هو الشك أو الظن بعدم وقوع الذكاه عليه.

نعم يحتمل ان وجه إلقاء القميص الذى يليه لا للنجاسه بملاقاه الفرو بل لحمل القميص أجزاء صغاراً من الفرو إلا أنه تقدم أن وجه مانعيه غير المذكى هو النجاسه.

وهى أيضاً داله على عدم حجيه يد المستحل للميته، وليس فى الروايه ما يدل على وقوع الشراء وصحته المتوقفه على التذكيه كى تكون داله على حجيه يد المستحل على التذكيه مع رجحان الاحتياط والاجتناب، اذ بعثه (عليه السلام) الى العراق لعله بالبذل فى مقابل رفع اليد وحق الاختصاص، مع أن الصحيح جواز شراء الميته بلحاظ المنافع المحلله كما أثبتنا فى كتاب البيع، وكذا الانتفاع بها.

مع أن اللازم التفكيك فى الاحتياط بين الصلاه والاستعمال المجرى الذى هو متعلق الحرمة التكليفيه على القول بحرمة الانتفاع.

نعم الوجه فى تخصيص المشكوك بالمجلوب من العراق مع أن حكم المشكوك مطلقاً واحداً، هو التركيز على خطأ فهمهم للحديث النبوى الوارد فى الشاه المهزوله لثلاث تسرى سنتهم الباطله فى الأذهان، لاسيما فى

ص: ٢٤

الخاصه، وإلا فيقيه الشروط المعبره فى التذكيه فيها ما هو معتبر مطلقا وان كان الذابح جاهلا بالحكم، ويشير الى ذلك تعدد الروايات الوارده فى تخطئتهم فى معنى الحديث النبوى.

الطائفه الثالثه: ما تدل على البناء على التذكيه فى المأخوذ من سوق المسلمين أو أرضهم أو يد المسلم:

١. صحيح الحلبي قالت: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: اشتر وصلّ فيها حتى تعلم انه ميت بعينه(١).

٢. صحيح ابن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبه فرا لا يدري أذكيه هي أم غير ذكيه أيصلى فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسأله، إن أبا جعفر (عليه السلام) كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، إن الدين أوسع من ذلك(٢).

٣. ومثله صحيحه الآخر فى الخف(٣).

٤. ومثلها روايه الحسن بن الجهم وفيها قول الراوى (إنى أضيق من هذا، قال (عليه السلام): أترغب عما كان أبو الحسن (عليه السلام) يفعل(٤).

٥. معتبره أبى الجارود قال: سألت أبا جعفر عن الجبن فقلت له: أخبرنى من رأى انه يجعل فيه الميتة؟ فقال: (... إذا علمت انه ميتة فلا- تأكله، وان لم تعلم فاشترى وبع وكل، واللهانى لا-عترض السوق فاشترى بها اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه

ص: ٢٥

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤٩٠، باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٢. طبعه آل البيت.

٢- (٢) المصدر، ح ٣.

٣- (٣) المصدر، ح ٦.

٤- (٤) المصدر، ح ٩.

٦. موثق إسحاق بن عمار عن العبد الصالح (عليه السلام) انه قال: لا بأس بالصلاه في الفرا اليماني، وفيما صنع في أرض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس(٢).

والغالب إما بمعنى الكثره كما هو مناسب فرض السؤال أو بمعنى القهر والخضوع لحكم المسلمين على احتمال إذ فرض السؤال هو البلاد الخاضعه لحكم الإسلام حيث إن الضمير عائد لذلك.

ودعوى: أن هذه الروايات مطلقه عند الشك وأن ذكر السوق في السؤال كمورد حيث أن البناء على التذكيه في الجواب هو لمجرد عدم العلم(٣).

ضعيفه: بعد صلاحية السوق للاماريه، غايه الأمر هي أماره فعليّه بمنزله الأصل العملي المحرز، ولذلك يذكر فيها العلم بالخلاف كغايه.

٧. روايه عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إني أدخل سوق المسلمين ... اعني هذا الخلق الذين يدعون الإسلام- فأشترى منهم الفراء للتجاره فأقول لصاحبها: أليس هي ذكيه؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكيه، فقال: لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكيه، قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميته وزعموا أن دباغ جلد الميته ذكاته،

ص: ٢٦

١- (١) المصدر، ج ٢٥، ص ١١٩، باب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، ح ١، طبعه آل البيت.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤٩١، باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٥.

٣- (٣) كتاب الطهاره، للسيد الخميني (قدس سره)، ج ٣، ص ٥٣٥.

ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله صلى الله عليه وآله (١).

٨. صحيح الفضلاء أنهم سألوا أبا جعفر (عليه السلام) عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يدري ما صنع القصابون فقال: كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين ولا تسأل عنه (٢).

الصحيح إلى إسماعيل بن عيسى قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الجلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتموهم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتهم يصلون فيه فلا تسألوا عنه (٣).

وفى الفقيه (٤) سأل (إسماعيل بن عيسى) والطريق حينئذ أيضاً مشتمل على (إسماعيل بن عيسى) كما لا يخفى وهو وان لم يوثق إلا أنه روى عنه إبراهيم بن هاشم ومحمد بن علي بن محبوب وأحمد بن محمد بن عيسى عن ابنه سعد عنه، وفى كتاب الحدود من الكافي فى باب النوادر عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد فى مسائل إسماعيل بن عيسى عن الأخير (عليه السلام) وفيه نحو إشاره إلى معرفيته وكونه معتمداً وصاحب مسائل معروفة كما ذكره الوحيد فى تعليقه هذا مع عمل مشهور القدماء بها.

وهى داله على حجيه السوق للمسلمين بالمفهوم أى فى فرض عدم

ص: ٢٧

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٥٠٣، باب ٦١ من أبواب النجاسات ٤.

٢- (٢) المصدر، ج ٢٤، ص ٧٠، باب ٢٩ من ابواب الذبائح، ح ١. طبيعه آل البيت.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤٩٢، باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٧.

٤- (٤) الفقيه للشيخ الصدوق، ج ١، ص ٢٥٨، الروايه رقم (٧٩٢) (وسأل إسماعيل بن عيسى ابا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الجلود والفراء يشتريه الرجل فى سوق من اسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف، قال (عليه السلام): عليكم ان تسالوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتموهم يصلون فلا تسالوا عنه.

بيع المشركين، كما أنها داله على حجية يد المسلم وإخبار ذى اليد بالمنطوق فى فرض عدم سوق المسلمين أى فرض بيع المشركين.

وتقريب ذلك أن الراوى فرض أن البائع هو المسلم غير العارف لا-المشرك أو المشركون، وتفصيل الجواب هو فى نفس الفرض حيث أن التعبير عن المشركين البائعين بالجمع للدلاله على انتفاء سوق المسلمين وأنها سوق مشتركه بينهم وبين المشركين أو أن الغالب فيها هم المشركون.

فحينئذ لزم السؤال من البائع أو الاكتفاء بالاستعمال منه الكاشف عن التذكيه، ونكته لزوم السؤال أو الاستعمال الكاشف كالصلاه فيه هو إما اماريه سوق المشركين على عدم التذكيه، فلا بد من قيام أماره أقوى على التذكيه فتكون الروايه داله على كل ذلك، واما أن وضع اليد بمجردا ليس أماره على التذكيه كما يراها على الملكيه، بل لا بد من التصرف الكاشف عن ذلك.

نعم لو بنى على حرمه بيع الميت لكان البيع بنفسه كاشفا عن التذكيه فيتعين حينئذ الاحتمال الأول، إلا أنه الظاهر تفاوت قيمه الجلد المذكى والميت، فالبيع بقيمه الأول كاشف أيضا فلعله يبنى فى مفاد الروايه على اماريه اليد بمجردا إلا أن سوق الكفار أقوى اماريه على عدم التذكيه.

ولا بد حينئذ من أماره أقوى من سوق الكفار كاشفه عن التذكيه وهو إخبار ذى اليد المسلم أو تصرفه المجرد المتوقف على التذكيه، وأما الشق الآخر فى تفصيل الجواب فهو المفهوم وهو كون السوق للمسلمين فليس عليه السؤال حينئذ، وتتمه الكلام فيها تأتي فى تنبيهات القاعده.

٩. صحيحه حفص بن البخرى قال: قلت لأبى عبد الله(عليه السلام): رجل ساق الهدى فعطب فى موضع لا يقدر على من يتصدّق به عليه ولا

يعلم انه هدى، قال: ينحره ويكتب كتابا انه هدى يضعه عليه ليعلم من مرّ به انه صدقه(١).

١٠. فى صحيح معاويه بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أصاب الرجل بدنه ضاله فلينحرها وليعلم أنها بدنه(٢).

وغيرها من روايات باب الذبح فى الحج مما يدل على حجيه إخبار ذى اليد أو الأثر الدال على التذكيه منه، حيث قد فرض عطب الهدى فى المكان الذى لا يعلم انه هدى، كما أنها تدل على عدم أماره الأرض مجردة عن الأثر.

محصل مفاد الطوائف الثلاثة:

اختلفت الأنظار فى ذلك فقبل بوقوع المعارضه بين إطلاق الطائفتين الأوليتين، حيث أن الظاهر من الأولى هو جعل أصله التذكيه بمجرد الشك وعدم العلم لا لوجود أماره ولا انصراف فيها إلى ذلك بعد ما تقدم من الظهور، وعلى خلاف ذلك مفاد الطائفة الثانية، فتحمل الثانية على استحباب الاجتناب ويشهد له صحيح الحلبي المتقدم فى الطائفة الثانية حيث أن الكراهه فيه فى غير ما صنع فى ارض الحجاز محموله على التنزيه بقريته بقيه الروايات.

وكذا يشهد مصحح محمد بن الحسين الأشعري الدال على ثبوت البأس إذا لم يكن مضمونا وان كان مأخوذا من السوق وهو محمول على التنزيه أيضا بقريته ما دل على حجيه السوق، وترتفع الكراهه فى موارد

ص: ٢٩

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٤، ص ١٤١، باب ٣١ من أبواب الذبح، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ح ٢.

وجود الأماره على التذكيه الذي هو مفاد الطائفه الثالثه (١).

ولكن يرد:

أولاً: إن سياق موثق ابن بكير الذي اشتمل على أن الصلاه فاسده (لا يقبل الله تلك الصلاه فيما لا يؤكل لحمها حتى يصلها فيما يؤكل لحمه اذا علمت انه ذكي) آب عن الحمل على الاستحباب.

ثانياً: أن جعل عدّه من الأمارات بالخصوص على التذكيه خاصه مع وجود أصاله التذكيه كوظيفه عمليه، لمجرد رفع الكراهيه والحزازه لا يلتئم مع مفهوم ذلك الجعل الذي هو أن الأصل العملي يقتضى المنع في غير موارد تلك الامارات.

ثالثاً: أن جعل وظيفتين عند الشك كأصلين عمليين متقابلين محمول. أحدهما على التنزيه هو طرح لمفاد المحمول، إذ الظاهر من مفاده البناء العملي على طبقه تعيينا.

رابعاً: وهو العمده أن موارد الطائفه الأولى هي موارد الطائفه الثالثه ومجرد كون لسان من البناء على التذكيه لمجرد الشك وعدم العلم بالميته لا يقضى بعدم وجود إماره، إذ هو نظير التعبير في معتبره مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كلّ شيء هولك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقه، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك

ص: ٣٠

١- (١) كما ذهب الى ذلك جماعه منهم السيد عبد الأعلى السبزواري في مهذب الاحكام، ج ١، ص ٣٢٥. والشيخ عبد الكريم الحائري، كتاب الطهاره، ج ١، ص ٤٢٢.

غير ذلك أو تقوم به اليينه(١).

إذ مفادها على التحقيق - وان كان تنظير أصاله الحل بالأمارات الأخرى كاليد والاقرار والشك وغيرها - فى العمل بالحكم الظاهرى حتى ينكشف خلافه، إلا- أن سياقها ولحنها، سياق الطائفه الأولى فى المقام فى العمل بالظاهر حتى ينكشف الخلاف وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف وعدم الحيره والتردد.

فنكته الترتب على عدم العلم هو كونه مورد الاماره وموضوع الأصل، فصرف أخذه لا يعنى كونه موضوعا، ألا ترى أنه أخذ فى لسان الطائفه الثالثه عدم العلم أيضا، مع أنه مورد للأمارات فيها لا موضوع لها، لاسيما معتبره أبى الجارود المتقدمه فى السوق لشراء اللحم والسمن والجبن مع أن الروايات الأخرى الوارده فى الجبن بلسان كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام فلاحظ ذلك الباب.

كما أن الصحيح ان ما نحن فيه اماره فعليه لا لفظيه، وهى من قبيل الأصل المحرز المأخوذ فى موضوعه الشك المغيبى بالعلم لا الأماره اللفظيه، فأخذ الشك أعم من الأماره الفعليه التى هى أصل عملى محرز والأصل الوظيفى غير المحرز، كما هو الحال فى قاعده الفراغ والتجاوز والصحه، وهو الوجه فى الثنيه فى التعبير فى كثير من موارد الأمارات الأفعاليه تاره بعنوانها وأخرى بلسان الأصل العملى.

وبمقارنه لسانى الأولى والثالثه يظهر وحده السياق، وبملاحظه أن أسئله الرواه فرضها فى الوقائع الخارجيه التى هى فى موارد الامارات من

ص: ٣١

١- (١) تهذيب الاحكام، ج٧، ص ٢٢٦ باب ٢١ من الزيادات، ح ٩.

السوق واليد والأرض مع اثر الاستعمال فى الغالب الاكثر يتضح بعد استظهار جعل الأصل فى مفادها، الذى هو منشأ الانصراف.

ان قلت: كيف يفكك بين الطائفتين فيدعى الانصراف فى الأولى لموارد وجود الأمارات بخلاف الثانية فإنها تبقى على إطلاقها.

قلت: الفارق ظاهر حيث أن الفرض فى بعضها بلسان القضية الكلية الحقيقية والآخر منها فى الصيد والذبح مع التردد وفرض عدم وجود إماره.

وأما معتبره السكونى فى السفره المطروحه فمورد السؤال وإن كان عن كل من التذكيه فى اللحم والطهاره فى البقيه، إلا أن مورد السؤال فى المطروحه فى الطريق من أرض المسلمين الغالب فيها أهل الإسلام مع أثر الاستعمال كما فى موثق إسحاق المتقدم، بعد كون السؤال أيضا عن واقعه خارجيه.

خامسا: أن النسبه منقلبه على فرض إطلاق الطائفة الأولى كما هو الحال فى الثانية، حيث أن الثالثه أخص مطلقا من الثانية فتخصصها، فتقلب نسبتها مع الأولى إلى العموم والخصوص المطلق فتكون دائره الأولى فى موارد الثالثه فقط، ولك أن تقول أن منطوق الثالثه أخص مخالف مع الثانية، ومفهوم الثالثه أخص مخالف مع الأولى، فيخصص بها منطوقا ومفهوما كل منهما بدون التوسل بانقلاب النسبه فتدبر.

إن قلت: إن تخصيص الأولى بموارد وجود الأمارات يلزم منه لغويه الأصل العملى المجعول فيها.

قلت: إن الخاص والتخصيص به قرينه على أن مفادها ليس هو جعل الأصل العملى، بل العمل بالحكم الظاهرى مع عدم العلم وعدم كشف الخلاف.

التنبيه الأول: عموم اماريه سوق المسلمين:

وقع الخلاف في عموم اماريه السوق واليد للمستحل للميته بالدباغه أو لذبائح أهل الكتاب(١) أو لفقدان بعض شرائط التذكية بالصيد والذباحه كالنحر والذبح مكان الآخر، والصيد بغير الكلب المعلم وغير ذلك من الاختلاف في الشرائط.

ويدل على العموم جعل أماريتها في عصر صدور النص والذي كان الغالب فيه العامه بل في الطائفة الثالثة المتقدمه تنصيب صحيح ابن أبي نصر بعدم السؤال (ليس عليكم المساله) والحث في روايه ابن الجهم، وإتيان لفظ العموم في الصله في موثق إسحاق عطفاً على الفراء اليماني، وخصوص روايه ابن الحجاج في المأخوذ من المستحل وعدم البيع على انها ذكيه أى عدم الشهاده بذلك كما لا يخفى.

فما في الطائفة الثانيه من صحيح الحلبي من الكراهه في غير ما صنع في أرض اليمن وثبوت البأس من دون إخبار البائع، وتعهداه بالصدق في التذكية في مصحح الأشعري، وإلقائه(عليه السلام) للفراء المجلوب من العراق في روايه أبي بصير، فكله محمول على أولويه التنزه بعد كونه ظهوراً لا يقاوم النص، كما قد تقدم وجه تخصيص الاجتناب بالمشكوك المجلوب من العراق.

والاعتماد: في التعميم على ثبوت الملكيه في المشكوك باليد والسوق،

ص: ٣٣

١- (١) خلافاً للشيخ في النهايه، والعلامه في التذكره، ج ١، ص ٩٤، والتحرير ج ٢، ص ١٥٩. و الشهيد في الذكري، ص ١٤٣، والقواعد ج ١، ص ٤٢. و الكركي في حاشيه الشرائع، ص ٧٤ وغيرهم.

بالضرورة فى السيره القائمه وثبوتها ملازم ومرتب على التذكيه فتكون تلك الأمارات حجه فى ذلك(١).

ضعيف: حيث أنه مبنى على عدم ماله وملكيه الجلود من الميته وسيأتى منعه، مضافا الى أن الماله على ذلك المبنى متصوره أيضا بالإضافه إلى حق الاختصاص، مع أن جريان اليد فى الكشف عن الملكيه عند الشك فى كون ذات الشىء مما يتمول أم لا، محل نظر كما لو شك أن ما بيده جلد كلب أو جلد شاه.

هذا: وقد تقدم حاصل مفاد الصحيح إلى إسماعيل بن عيسى وانه ليس بصدد نفى تعميم الحجيه، وكذا روايه أبى بصير وغيرها مما يوهم ذلك، نعم البناء على السوق واليد من المستحل يكون حينئذ أقرب للأصل العملى منه إلى الأماره بعد هذا الاختلاف فى شروط التذكيه، كما فى تعبيره(عليه السلام) فى معتبره أبى الجارود (واللهما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان).

إلا انه لا يخلو من كشف ما عن التذكيه الواقعيه بعد عدم كون ما يتفق وقوعه فى الغالب من موارد الاختلاف وأن بعض الشروط علميه عمديه كالاستقبال على قول، غايه الأمر الكشف فى المقام كما هو الحال فى الأمارات الفعلية، الذى هو بدرجه وبمنزله الأصول المحرزه، ومن ذلك يحتمل مغايرتهما لأصاله الصحه فى الأفعال المعهوده.

التنبيه الثانى: السوق أماره فى عرض اماره اليد:

الظاهر أن إماريه السوق والصنع فى أرض الإسلام ونحوه من

ص: ٣٤

الاستعمال فى أرضهم كاشفه مباشرة عن التذكية كاليد، لا أنها كاشفه عن اليد أو إسلام ذى اليد ومن ثم اليد تكشف عن التذكية خلافاً لمشهور المتأخرين.

والوجه فى ذلك أن اليد بمعنى الاستيلاء كما تقدم لا تكشف بمجردا عن التذكية كما هو الحال فى الكشف عن الملكيه، بل لا بد أيضاً من الاستعمال المتوقع عليها.

وحيث أن التسويق والصنع ونحوهما هى من مصاديق استعمال اليد ونمط منه، ومن هنا ذكر غير واحد أنه لولا مخالفه المشهور لألتزم بأن سوق المسلمين أماره وأن كان البائع كافراً^(١).

والظاهر أراد المبيع الذى يسوق بين المسلمين وان وقع بيد البائع الكافر، أى يكون مصدره التسويق والصنع من المسلمين، فتكون يد الكافر مسبوقة بالأماره على التذكية والالتزام به غير مخالف للمشهور كما يأتى.

ويشهد للمباشرة فى الكشف ان فرض السؤال فى الطائفة الثالثه ليس عن الشك فى البائع أوفى كون المبيع مأخوذاً من ذى يد مسلمه، بل عن الشك فى أصل وقوع التذكية بملاحظه عدم الالتزام من نوع العامه بشروط التذكية.

نعم ذيل موثق إسحاق ظاهر فى أن منشأ الشك فى التذكية هو الشك فى إسلام الصانع للجلد، لكنها أيضاً ليست تجعل حجيه وكاشفيه الصنع

ص: ٣٥

١- (١) كما ذهب الى ذلك السيد الكلبيكانى، فى تعليقات على العروه، ج ١، ص ١٢٦، فقال: الظاهر من الأخبار ان المأخوذ من سوق الاسلام ولو من يد الكافر - ان لم يعلم سبقه بسوق الكفر - محكوم بالطهاره، والمأخوذ من سوق الكفر ولو من مسلم - ان لم يعلم سبقه بسوق الاسلام - محكوم بالنجاسه (...).

فى أرض يغلب فيها المسلمون على إسلام الصانع للجلد، ومن ثم يده كاشفه عن التذكية، إذ لو كان مفادها ذلك لكانت من أدله إماريه الغلبه على إسلام مجهول الحال لترتيب مطلق الآثار كوجوب غسله وطهارته وغير ذلك، مع أنهم لم يتمسكوا بها ولا بروايات المقام.

نعم ذكرها البعض فى بعض موارد الشك فى إسلام مجهول الحال لتأييد اماريه الغلبه فى السيره المتشرعيه.

فتحصل أن مفادها أيضا التذكية وان كان منشأ الشك فى وقوع التذكية الجهل بالصانع، وكذا يظهر من معتبره السكونى المتقدمه فى السفره ان الشك هو فى إسلام صاحب اللحم والسفره، ومقتضاها التعبد بإسلام صاحب اللحم حتى يعلموا انه مجوسى فتكون اماريه الأرض مع وجود الأثر طويله.

إلا أن الأظهر هو أماريتها على التذكية مباشره لما تقدم من عدم كونها بصدد الكشف عن إسلام مجهول الحال ومن ثم تحرز موضوع حجيه ذى اليد الكاشفه عن التذكية كما لا يخفى، إذ هى فى صدد حليه الموجود من جهه تذكيتها، غايه الأمر منشأ الشك فى التذكية يختلف بلحاظ شروطها من إسلام الذابح أوالتسميه أوالاستقبال.

التنبیه الثالث: أماريه سوق الكفار:

ذهب الفقهاء إلى أن الأصل فى اماريه سوق الكفار ويد الكافر غير المسبوقتين بمثلهما من المسلمين هو عدم التذكية.

والوجه فى ذلك: ما ذكرنا فى حجيه اليد على الطهاره، من أن الأمارات المعتبره ليس فى الغالب مخترعه موضوعه من الشارع، بل

الاعتبار الشرعى إنما هو فى المحمول والحجيه إمضاء، وقد تقدم هناك أن استعمال حال العين التى تحت يد شخص إنما هو من ذلك الشخص.

فكما أن الحال فى السوق واليد من المسلمين فمن الكافر كذلك، وقد يتأمل فى كشفهما كما تقدم فى يد المسلم من دون استعمال، واستعمال الكافر ليس مبنى على عدم التذكيه والميته، كى يكون كاشفا عن عدم التذكيه، نعم لو أخبر بحال ما فى يده يدخل فى البناء العقلانى القائم على كاشفيه اليد.

وقد يستدل أو يؤيد اعتبارهما على عدم التذكيه بما ورد(١) من النهى عن شرب العصير الذى يؤخذ من المستحل للعصير المغلى على النصف أو الثلث إن لم يستظهر أن المنع لاستصحاب بقاء الحرمة، وبما فى الصحيح الى إسماعيل بن عيسى المتقدم فى السؤال إذا كان البائع مشركا الدال على حجيه أخباره وإلا للغى السؤال، لكنك عرفت أنه ليس من فرض الروايه فراجع.

نعم فى الروايه دلالة على حجيه سوق المشركين كما تقدم بيانه، حيث انها تدل على سقوط يد المسلم فى سوق الكفار (إذ رأيت المشركين يبيعون ذلك) من دون إخبار بالتذكيه أو استعمال مجرد متوقف عليها كالصلاه مع أن بيع البائع المسلم غير العارف كاشف عن التذكيه فى حدّ نفسه، لولا اماريه سوق الكفار إذ لو كان عدم التذكيه هو بمقتضى الأصل العملى لما كانت يد المسلم مع البيع ساقطه.

هذا وهل يؤخذ بإخبار ذى اليد الكافر على التذكيه، قد يستدل بروايه إسماعيل كما تقدم، والخذشه ما قد عرفت من مفاد الروايه، بل من

ص: ٣٧

١- (١) وسائل الشيعه، ابواب الأطمعه والاشربه، باب ٧، ح ١، ح ٦.

روايات (١) النهى عن الاعتداد بإخبار المستحل للعصير المغلى على النصف والثلث بذهاب الثلثين، يظهر عدم الاعتداد بأمثاله من المقامات وان كان بين المقام ومورد النهى فرق، الا انه غير مضر ملاكا كما يظهر بالتدبر.

التنبيه الرابع: تقدم يد الكافر أو تأخرها:

قد ظهر حال سبق يد الكافر وسوقه على مثلها من المسلم أو العكس من تضاعيف ما تقدم، ومجمل الكلام أن مع تقدم سوق الكافر أو يده على يد المسلم أو سوقه فلا اعتداد بالأخيرين كما هو مفاد روايه إسماعيل بن عيسى وكما هو مقتضى القاعده فى أمثال المقام مما لا تكون الأماره المتأخره زمانا معارضه للمتقدمه زمانا.

حيث أن الشيء لا تطراً عليه حاله تبدل فتكون المتقدمه زمانا حاكمه أو وارده، وكذا الحال فى العكس، ولكنه ليس على إطلاقه كما اختاره الميرزا النائينى (٢) فى المقام بل فيما لم تكن المتأخره ناظره إلى أصل الوقوع المتقدم بل إلى الظرف الحالى وإلا فيقع التعارض وحينئذ التقديم بالتعبد المستفاد من روايه إسماعيل بن عيسى كما إذا أخبر ذو اليد المسلم أو استعمل فيما هو متوقف على التذكيه بغض النظر عن البيع، فمقتضى روايه إسماعيل الأخذ بهما وتقديمهما وله وجه من جهه اقوائته من اليد المجرده.

نعم ما ورد من عدم الاعتداد بإخبار ذى اليد الذى يشرب العصير

ص: ٣٨

١- (١) وسائل الشيعه، ابواب الاطعمه والاشربه، باب ٧.

٢- (٢) قال الشيخ النائينى معلقاً على العروه (إذا علم انه عمل فى غير بلاد الاسلام وبايدى غير اهله ثم وقع فى أيدي المسلمين، فان علم سبق يد المسلم عليه فلا اشكال، والا فالحكم بتذكيته فى غايه الاشكال) تعليقات العروه، ج ١، ص ١٢٦، طبعه جماعه المدرسين.

على النصف وان كان من أهل المعرفه غير المستحل له، يدل على التقييد بذي اليد غير المتهمه، ووجود الفرق بين الموردين غير مضر كما تقدم، ومنه يظهر الحال في اليد المشتركه بينهما بعد البناء على اماريه يد الكافر.

التنبيه الخامس: ما يوجد في أرض الإسلام:

في أماره أرض المسلمين على التذكيه فقد تقرب بما في ذيل الموثق لإسحاق المتقدم لجعل المدار فيها على غلبه المسلمين، وكذا معتبره ألسكونى المتقدمه في السفره.

لكنه ضعيف لان التعليل لاماريه الصنع الواقع في أرضهم وهو نحو استعمال، بخلاف المطروح ونحوه المجرد عن أثر الاستعمال، وكذلك الحال في معتبره ألسكونى حيث أن اللحم المطبوخ والسمن المعدّ للأكل نحو استعمال وصنع للأكل في أرضهم فيشمله ما صنع في أرض الإسلام.

بل قد استشكل غير واحد في كفايه هذا المقدار من الاستعمال الموجود في مثال السفره ولذلك حمل المعتبره على الشك في النجاسه العرضيه أو اطراحها، وهذا مضافا الى المفهوم من روايات إعلام الهدى في قارعه الطريق بكتاب ونحوه الكاشف عن وقوع التذكيه، أنه بدون ذلك وبمجرد كونه مطروحا في أرض المسلمين ليس إماره على التذكيه.

التنبيه السادس: عدم مطهره الدبغ:

وهو من خصائص المذهب وان ذهب إليه قله من العامه (1)، إلا ابن

ص: ٣٩

١- (١) ذهب اتباع المذهب الحنفى الى ان الدباغه تطهر جلود الميتة إذا كانت تحمل الدبغ، ووافقهم الشافعى على ذلك الا انه خصه بالدبغ المطهر الذى له لذع باللسان، وكذلك نسب هذا القول لبعض المالكيه، للتفصيل يراجع الفقه على المذاهب الاربعه، ح ١، ص ٢٦.

الجنيد(١) فقد ذهب إلى الطهاره ووافقه الفيض في مفاتيحه(٢).

ومبدأ الخلاف في المسأله هو خطأ العامه في معنى الروايه النبويه الذي تشير اليه عدّه روايات(٣) - كروايه علي بن أبي المغيره - قال: قلت لأبي عبد الله(عليه السلام) جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء؟ قال: لا، قلت: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ بشاه ميتة، فقال: ما كان على أهل هذه الشاه اذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها؟ قال: تلك شاه لسوده بنت زمعه زوج النبي صلى الله عليه وآله ، وكانت شاه مهزوله لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما كان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا باهابها أي تذكي.

وبنفس المضمون موثق أبي مریم وفي صحيح ابن مسلم قال: سألته عن جلد الميتة يلبس في الصلاه إذا دبغ؟ قال: لا، وان دبغ سبعين مره، وقد تقدم خبر أبي بصير في الفراء المجلوب من العراق وروايه عبد الرحمن بن الحجاج .

وجعل الأخيرتين داليتين بالصراحه على النجاسه دون الباقي(٤)، مبنى علي أن المانع للصلاه من جهه عدم التذكيه المغايره لمانع النجاسه، وقد تقدم ضعفه، مع ان حسنه علي ابن المغيره صريحه في النجاسه أيضا لمقابلتها التذكيه مع الميتة جوابا علي فرض السائل وهو طهاره الجلد بالدباغه. وكذلك موثقه ابن مریم حيث إنها في صدد نفي مقوله العامه بطهارته بالدباغه، فكيف لا تكون صريحه في النجاسه، والجدير بالالتفات ان المسأله مثاره بسخونه في عصر الصدور بين العامه والخاصه، فكيف لا يكون في الروايات العديده

ص: ٤٠

١- (١) كما حكاه عنه في مختلف الشيعة، ج ١، ص ٣٤٢.

٢- (٢) مفاتيح الغيب، ج ١، ص ٦٨.

٣- (٣) الوسائل، ابواب النجاسات، باب ٦١.

٤- (٤) مستمسك العروه الوثقى، للسيد الحكيم، ج ١ ص ٢٧٦.

هذا مع ورود روايات (١) اخرى أيضا صريحه، كصحيحه على بن جعفر، وفي قبال هذه الروايات والتسالم حسنه الحسين بن زراره المتقدمه عن أبي عبد الله (عليه السلام) في جلد شاه ميته يدبغ فيصيب فيه اللبن أوالماء فأشرب منه وأتوضأ؟ قال نعم وقال: يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه (٢)، وبعد ما عرفت أن وجه مانعيه الميته هي النجاسه يظهر التدافع في الروايه الدال على صدورها تقيه.

مضافا الى ما تقدم في مستثنيات الميته مما لا- تحله الحياه من اضطراب متن الروايه المزبوره بحسب الراوين عن الحسين بن زراره، ونظيرها صحيحه زراره (٣) بطريق الشيخ الوارده في مستثنيات الميته وفيها استثناء الجلد أيضا، إلا أنها بطريق الصدوق أسقط لفظ الجلد.

وأما مرسله (٤) الصدوق في الفقيه فالظاهر انها خبر الحسين بن زراره المتقدم، ومن ما تقدم ظهر ضعف أن مقتضى (٥) الجمع بين تعارض الروايات هو المنع عن الصلاه مع طهارته بالدبغ، اذ المنع ليس إلا للنجاسه.

ص: ٤١

١- (١) الوسائل، باب الاطعمه والاشربه، باب ٣٤.

٢- (٢) المصدر، ح ٧.

٣- (٣) المصدر، باب ٣٣، ج ١٠.

٤- (٤) الوسائل، ج ٣، ص ٤٦٣، باب النجاسات، باب ٣٤، ح ٥.

٥- (٥) بحوث في شرح العروه الوثقى، للسيد الشهيد الصدر، ج ٣، ص ١٤٩.

قاعده التقيه

اشاره

ص: ٤٣

مفاد القاعده:

معنى التقيه لغه و شرعا، ففى لسان العرب (١) وقاه الله وقيا صانه، وقيت الشىء أقيه اذا صنته و سترته عن الأذى، و توقّ كرائم أموالهم أى تجنبها، و توقى و اتقى بمعنى، و وقاه حماه منه، و ما لهم من الله من واق أى من دافع، و وقاه الله وقايه بالكسر أى حفظه و التوقيه الكلاءه و الحفظ. انتهى. و المعانى المذكوره كما ترى متقاربه مترادفه و اللفظه مستعمله بمعنى واحد سواء بالاضافه الى الله تعالى أى تقوى الله او بالاضافه الى غيره، غايه الامر ان المتحفظ عنه يختلف فى الخصوصيات وان اشترك فى الضرر ايضا، و المعروف فى كلمات متأخرى الاعصار تقسيمها الى المعنى ااعم و الاخص، وهى التقيه التى من العامه و قد يتأمل فى حدّ الثانيه بذلك وانها من مطلق من يخاف ضرره سواء و لو من الملل الاخرى، بخلاف الأولى فانها من مطلق ما يخاف ضرره و لو مثل الامور التكوينيّه.

ص: ٤٥

وأما عموم مشروعيتها فيدل عليه:

١.القران الكريم: حيث وردت أربع طوائف:

الأولى: قوله تعالى إذ قاموا فقالوا ربنا رب السماوات والأرض... هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة... وإذ اعتزلتموهم وما يعيبدون إلا الله فأووا إلى الكهف... فابعثوا أحدكم بورككم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أركى طعاماً فليرأتكم بريق منه و ليتلطف ولا يشعرن بكم أحداً إنهم إن يظهروا عليكم يرجموا عليكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا إذا أبداً (١).

وقوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم (٢).

وقوله تعالى: لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم ثقاه ويحذركم الله نفسه (٣).

الثانية: قوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة (٤) وقوله تعالى من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان (٥) وقوله تعالى قل لا أجد في ما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة... فمن اضطر غير باغ ولا عاد (٦).

ص: ٤٤

١- (١) سورة الكهف، الآية: (٥٢٠).

٢- (٢) سورة غافر، الآية: ٢٨.

٣- (٣) سورة آل عمران، الآية: ٢٨.

٤- (٤) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

٥- (٥) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

٦- (٦) سورة الانعام، الآية: ١٤٥.

الثالثة: قوله تعالى - على لسان ابراهيم و يوسف (عليهما السلام) - كما اشارت اليه الروايات فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ (١) وقوله تعالى قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسِئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ (٢) وقوله تعالى: فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَتَيْتَهَا الْعِيبُ إِنْكُمْ لَسَارِقُونَ ... كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (٣).

الرابعة: ما اشارت اليه الروايات من: قوله تعالى أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ الَّتِي فِيهَا (٤) وقوله تعالى إِدْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ (٥) وقوله تعالى: وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا (٦) وقوله تعالى: إِدْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ (٧) وقوله تعالى: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (٨).

ومفاد هذه الطوائف متعدد فان الثانيه دائرتها بمقدار الضرر والاضطرار، والثالثه مشروعيتها لاداء الواجب أو التوسل بها لإتيان الشىء الراجح، والرابعه مطلوبيتها فى مقام المعايشه صفه، والخلق والمداراه فى مطلق العشره. كما ان من فوارق الدلاله فى ما بينها ان الأولى رافعه

ص: ٤٧

١- (١) سورة الصافات، الآية: ٨٩.

٢- (٢) سورة الانبياء، الآية: ٦٣.

٣- (٣) سورة يوسف، الآية ٧٠.

٤- (٤) سورة القصص، الآية: ٥٤.

٥- (٥) سورة المؤمنون، الآية: ٩٦.

٦- (٦) سورة البقره، الآية: ٨٣.

٧- (٧) سورة فصلت، الآية: ٣٤.

٨- (٨) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

للتكاليف الأولى والثالثة فى التوریه اللسانیه و الرابعه اتخاذه الحسن فى الافعال فى ما بین الانسان و بین الاخرین الذین یسیئون الیه و لیس فیها نظر الی رفع حکم أولى، كما ان الثانیه قد تكون عزیزه اذا صدق علی ترک التقیه انه القاء فى الهلکه بخلاف الاخرتین و اما مفاد الأولى فهو تشریع التقیه، نعم یتفاد منها تشریعها فى اعظم المحرمات وهو اظهار الکفر و الشرك فضلا عما هو دونه من المحرمات.

۲. الروایات: وهى علی طوائف ایضا.

الأولى: ما كانت بلسان رفع الضرر والاضطرار مثل قوله صلى الله عليه و آله (رفع عن امتى تسعة اشياء ... و ما اكرهوا عليه ... و ما اضطروا اليه) (۱) وقوله (عليه السلام) (و لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطروا اليه) (۲) و مثل قوله صلى الله عليه و آله (لا ضرر و لا ضرار) (۳)؛ وكذا ما فى صحيح الفضلاء (قالوا: سمعنا ابا جعفر (عليه السلام) يقول: التقیه فى كل شیء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله له) (۴)؛ وصحيح زراره عن ابى جعفر (عليه السلام) (قال التقیه فى كل ضروره و صاحبها اعلم بها حين تنزل به) (۵)؛ وصحيح الحارث بن المغیره ومعمربن يحيى بن سالم عن ابى جعفر (عليه السلام) (قال: التقیه فى كل ضروره) (۶).

الثانيه: ما كان بلسان انها جزء من الدين، كموثق ابى بصير عن ابى

ص: ۴۸

- ۱- (۱) وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۳۶۹، باب ۵۶ من ابواب جهاد النفس، ح ۱.
- ۲- (۲) وسائل الشيعه، ج ۵، ص ۴۸۲، باب ۱ من ابواب القيام، ح ۶.
- ۳- (۳) الكافي، ج ۵، ص ۲۸۰، باب الشفعه، ج ۴.
- ۴- (۴) وسائل الشيعه، ج ۱۶، ص ۲۱۴، باب ۲۵ من ابواب الامر بالمعروف، ح ۲.
- ۵- (۵) المصدر، ح ۱.
- ۶- (۶) المصدر، ح ۸.

عبد الله (عليه السلام) قال: (لا خير فيمن لا تقيه له ولا ايمان لمن لا تقيه له) (١)، وفي مصحح ابن خنيس عنه (عليه السلام) (ان التقيه ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقيه له) (٢)، ومثله صحيح معمر بن خلاد (٣) وفي الصحيح الى ابي عمر الاعجمي عنه (عليه السلام) (ان تسعه اعشار الدين في التقيه....) (٤) وفي كتاب مسائل الرجال عنه (عليه السلام) (ان تارك التقيه كتارك الصلاه) (٥).

الثالثه: ما كان بلسان النفوذ الوضعي صريحا مثل ذيل صحيح الفضلاء المتقدم والصحيح الى ابي عمر الاعجمي المتقدم حيث فيه (والتقيه في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين)، ومثله في كيفية الدلاله صحيح زراره و موثق مسعده بن صدقه عنه (عليه السلام) وفيه (فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيه مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فانه جائز) (٦)، وفي موثق سماعه عنه (عليه السلام) وفيه (ثم ليم صلواته معه على ما استطاع فان التقيه واسعه و ليس شيء من التقيه الا و صاحبها مأجور عليها ان شاء الله) (٧).

الرابعه: ما كان بلسان المداراه و حسن العشره معهم مثل صحيح هشام الكندي عنه (عليه السلام): (صلّوا في عشائهم و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنازتهم و لا يسبقونكم الى شيء من الخير فأنتم اولى به منهم) (٨)،

ص: ٤٩

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢١٢، باب ٢٤ من ابواب الامر والنهي، ح ٣٠.

٢- (٢) المصدر، ح ٢٤.

٣- (٣) المصدر، ح ٤.

٤- (٤) المصدر، ح ٣.

٥- (٥) الفقيه، ج ٢، ص ١٢٧، باب صوم يوم الشك، ح ٥.

٦- (٦) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢١٦، باب ٢٥ من الامر والنهي، ح ٦.

٧- (٧) الكافي، ج ٣، ص ٣٨٠، باب الرجل يصلي وحده، ح ٧.

٨- (٨) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢١٩، باب ٢٦ من الامر والنهي، ح ٢.

ومثله صحيح زيد الشحام، ومثله صحيح عبد الله بن سنان وصحيح حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (عليه السلام) انه قال (من صلى معهم فى الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله فى الصف الأول)^(١)، ومثله صحيح الحلبي^(٢) وموثق اسحاق^(٣) وغيرها مما يأتى تفصيلا.

واختلاف المفاد بينها كالذى تقدم فى طوائف الآيات عدا الثالثه منها فانها بلسان الجواز الوضعى و الصحه و قد روى العامه عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال (لا دين لمن لا تقية له)^(٤) وروى البخارى عن الحسن البصرى (التقيه الى يوم القيامة).

حكم التقيه:

تنقسم التقيه الى الاحكام التكليفية الخمسه ويتضح الحال فى ذلك بعد تنقيح حقيقه الحكم فى التقيه، وهو يحتمل:

أولاً: أن يكون من العناوين الرافعه كالضرر والاضطرار والخرج ونحوها كما فى لسان عدّه من الروايات انها رخصه فى ارتكاب ما هو عزيزه.

ثانياً: انه من قبيل وجوب دفع الضرر المحتمل ووجوب التحفظ والحيطه والاحتياط فى ما يهتّم بقاؤه و وجوده و يشير اليه التعبير الوارد فى بعض الروايات التقيه جنه المؤمن وترس المؤمن وحرز المؤمن سواء بنى فيه

ص: ٥٠

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٢٩٩، باب ٢٦ من ابواب صلاه الجماعه، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ح ٤.

٣- (٣) المصدر، ح ٧.

٤- (٤) كنز العمال، ج ١٣، ص ٩٦، ح ٥.

ثالثا: أنه من باب التراحم - كما ذكره بعض الاعلام - بين حكم العقل - الذى يترك فيما كان واجبا أو يؤتى به فيما كان محرما- ووجوب حفظ معالم الدين و المذهب الحق و النفوس والأموال والاعراض، لا انه حكم فى مقابل بقيه الاحكام.

رابعا: أنه رجحان حسن العشره معهم لما فيه من اغراض شرعيه متعدده.

خامسا: أنه وجوب فى كيفيه اقامه الدين وشعائره واركانه ونشره، بحسب دار الهدنه، وغير ذلك من المحتملات التى ستأتى فى الامور اللاحقه بحسب اختلاف الابواب والموضوعات، والظاهر ان عنوانها جامع انتزاعى لهذا المورد، وبحسب اختلاف ادلتها.

فمن ثم يصح تقسيم حكمها التكليفي الى الاقسام الخمسه، فالواجب منها مثل كثير من موارد ما يترتب على تركها ضرر على المذهب أو النفس او العرض، ولا- يخفى ان ذلك بحسب بعض وجوه الحكم فيها المتقدمه وحيث انه حينئذ حكم كبقية الاحكام فيفرض فيه التراحم مع الاحكام الاخرى، كما لو فرض ان فى ترك التقيه احياء للحق ورسومه وان ترتب ضرر القتل أو نحوه من الاضرار كما فى زياره الحسين (عليه السلام) حيث انه يظهر من الحثّ الاكيد فى الروايات المتواتره(1) الصادره عنهم(عليهم السلام) مع اشتداد التقيه حينها كما هو واضح تاريخيا وظاهر

ص: ٥١

١- (١) وقد جمع صاحب الوسائل اكثر تلك الروايات فى ابواب المزار من وسائل الشيعة، ج ١٤، ص ٣١٩.

فى لسانها ومثل صحيحه معاويه بن وهب حيث استأذن على ابي عبدالله (عليه السلام) فوجده يناجى ربه وهو يقول - وفيه الدعاء لزوار الحسين (عليه السلام) - ... (واصحابهم و اكفهم شرّ كل جبار عنيد وكل ضعيف من خلقك او شديد وشر شياطين الجن والانس ... اللهم ان اعداءنا عابوا عليهم خروجهم فلم ينههم ذلك عن الشخوص الينا، وخلافا منهم على من خالفنا)^(١) وغيرها مما صرح فيه بذلك - ويظهر منها أهميه هذه الشعيره والشعائر التى تعقد لذكرى سيد الشهداء (عليه السلام) - ومن ثم افتى جماعه من اعلام العصر (قد هم) بجواز تحمل الضرر فيها، فان رافعيه الضرر والتقيه من باب واحد على بعض الوجوه المتقدمه - على الحفظ المتوخى من التقيه، نظير نفس الجهاد بأقسامه فان اقامه مثل هذه الشعائر مقدمه على حفظ النفس والعرض والمال.

وقد ألفت صاحب الكفايه^(٢) فى بحث العام والخاص الى ان رافعيه العناوين الثانويه هى من باب التزاحم الملاكى وان كان فى الصوره رافعيتهما بالحكومه أو الورود. وعلى ذلك فقد تكون التقيه محرمه كما فى موارد تعين الجهاد والذبّ عن بيضه الدين ونحوها، وقد تكون مكروهه كما فى زياره الحسين (عليه السلام) ونحوها من شعائر ذكراه (عليه السلام). وقد تكون راجحه مندوبه كما فى موارد عدم ترتب الضرر القريب ولا- البعيد على تركها، فى موارد العشره معهم ومع من يتالف للدين، واما المحرمه تشريعا ففى موارد عدم ترتب ضرر على تركها بنحو يمكن تأديها باظهار المتابعه لهم من دون الخلل

ص: ٥٢

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٤، ص ٤١٢، باب ٣٧ من ابواب المزار، ح ٧.

٢- (٢) كفايه الاصول، مبحث العام والخاص، ص ٢٢٤.

بحدّ الواجب كما فى الصلاه خلفهم مع نيه الاقتداء بهم حقيقه وترك القراءه مطلقا، اما المباحه فهى تتصور فيما كانت التقيه مجرد رخصه من عظيمه شديده كما فى الكفر و نحوه من الكبائر بناء على عدم رجحان التقيه وان الحال حينئذ هو التخيير.

استثناءات من التقيه:

الموارد التى استثناها الاصحاب(١) من جواز التقيه.

منها: المسح على الخفين ومتعه الحج وشرب المسكر تبعا لعدّه من الروايات، وقد تقدم توجيه ذلك بان المراد منه نفى السعه المشروعه فى التقيه فى هذه الموارد وأمثالها مما اشتمل على نفس درجه الحكم او المراد نفيها موضوعا لقيام النص القرآنى عليها مع امكان اداء الواقع مع التستر كما فى الحج.

ومنها: القتل كما فى صحيح محمد بن مسلم عن ابى جعفر (عليه السلام) (قال: انما جعلت التقيه ليحقن بها الدم، فاذا بلغ الدم فليس تقيه)(٢).

ومثلها موثق(٣) ابى حمزه الثمالى الا- ان فيه (فلا- تقيه). ويستفاد منها حرمة التقيه حينئذ وعدم مشروعيتها حيث ان التقيه فى الاصل هى وجوب الحفظ على النفس فاذا بلغت الى ارتكاب اتلاف نفس اخرى انتقض ولم يتأد ملاكها، و نفى مشروعيتها لحرمة الدم الاخر ولدلاله نفى

ص: ٥٣

-
- ١- (١) التنقيح فى شرح العروه، ج ٥، (موارد الاستثناء). ورساله فى التقيه للسيد الخمينى، ص ١٢، (موارد لايجوز التقيه فيها).
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢٣٤، ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب ٣١، ح ١.
 - ٣- (٣) المصدر، ح ٢.

التقيه على عدم جواز توجيه الضرر المتوجه للنفس الى الغير.

و(دعوى) ان نفى التقيه هو مجرد عدم تشريعها بما لها من الحكم لا حرمة فعلها بعد كون الفرض من الدوران بين حفظ النفس وحفظ الغير أو حفظ النفس وحرمة دم الغير. وهما متساويان فى الملاك (ضعيفه).

اولا: لأن مقتضى النفى عدم مشروعيتها و عدم اباحتها لا مجرد نفى حكمها، مع ان حكمها رخصه ارتكاب ما كان عزيزه، ونفى الرخصه ابقاء للعزيزه الأوليه.

وثانيا: ان الفرض ليس من التزاحم و الدوران بل الفرض هو توجه الضرر الى النفس، او يدفعه الى الاضرار بالغير وحفظ النفس المتوقع على الاضرار بدم الغير شمول دليل وجوب حفظ النفس اليه اول الكلام، ومنها ما اذا اكره على التبرى من امير المؤمنين (عليه السلام) بل وكذا اذا اكره على التبرى من الله ورسوله ودين الاسلام.

ومنها: ما اذا اكره على التبرى من أمير المؤمنين (عليه السلام) بل الأولى تعميم اللفظ لما اذا اكره على الكفر كالبراءه من الله ورسوله أو من الدين أو اظهار عباده غير الله والتدين بغير الاسلام، ويستدل لهذا الاستثناء من عموم وجوب التقيه.

أولاً: بظاهر قوله تعالى مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَيْدراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١) بتقريب ان الاستثناء فى الآيه من الحرمة فىكون رخصه لا- عزيزه، وكذا دلالة عنوان الاكراه الذى هو من العناوين الثانويه

ص: ٥٤

١- (١) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

الرافعه للتنجيز أو للفعليه التامه، وكذا مورد نزول الآيه حيث أنها في عمار بخلاف ما جرى على أبويه.

وثانيا: ما يظهر من الروايات العديده المستفيضه(1) عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه خطب على منبر الكوفه (أيها الناس أنكم ستدعون الى سبى فسبوني، ثم تدعون الى البراءه منى فلا تبرؤوا منى أو (وإني لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله (2)، سواء كان بصوره النهى أو بصوره الجملة الحالیه التي بمنزله الاستدراك و الاعتراض، فإنه دالّ على عدم لزوم التقيّه اذ على الثانى فإن الاستدراك و الاعتراض - وكذا التشقيق والمقابله بين الجملتين الشرطيتين السبّ والبراءه - كلّه دالّ على عدم الأمر بها عزيمه فى البراءه وغيرها من الروايات فى الاكراه على الكفر.

ثالثا: بالأولويه ممّا ورد من جواز مدافعه الانسان دون عرضه وماله وأنه اذا قتل مات شهيدا، وقد يشكّل بأن لازمه عدم لزوم مطلق التقيّه وهو ينافى ما ورد من أنه لا دين لمن لا تقيّه له ونحوه من ألسنه عزيمتها التي تقدمت الاشاره اليها، وقد يعمم هذا الاشكال لأصل الاستثناء المدعى - لا خصوص الدليل الثالث عليه - حيث أنه مع عدم عزيمه التقيّه فى اظهار الكفر فكيف بما دونه ومع عدم الاكراه، والجواب عنه: ان الضرر فى ترك التقيّه تاره يعود الى الشخص خاصّه وأخرى اليه والى اخوانه المؤمنين ولو مآلا وتدريجا واتباع مذهب أهل البيت(عليهم السلام) فضلا عن

ص: ٥٥

-
- ١- (١) ورد بهذا لمضمون روايات كثيره تصل الى حد الاستفاضه بل التواتر الاجمالى، راجع وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢٢٥، باب ١٩، من ابواب الامر والنهى. ومستدرک الوسائل، ج ١٢، ص ٢٧١، باب ٢٨. بحار الانوار، ج ٣٩، ص ٣١٩، باب ٨٨.
- ٢- (٢) نهج البلاغه، ج ٤، ص ١٠٦، فصل المنحرفين عن على (عليه السلام).

سمعه المذهب والدين وعزته وعلوه، كما ان الخشيه والضرر المتوجه تاره: سبب الانتساب الى المذهب والدين وأخرى لغير ذلك من العداوات أو الاطماع الدنيويه، واذ اتضح ذلك فنقول ظاهر أدله عموم التقيه - التي تقدمت أنها على ألسن وطوائف - أن لسان العزيمه هو فى التقيه الخاصه أى فى القسم الثانى من التقسيم الأول - أى الراجعه الى المؤمنين عامه والى المذهب - وفى القسم الأول من التقسيم الثانى - أى التى بسبب نسبتها وانتمائه الى المذهب --، ومن ثم يتضح الخلل فى الأولويه فى الدليل الثالث والخلل فى الأولويه فى تعميم الاشكال، فإن ترك اظهار الكفر يعود ضرره على الشخص خاصه وأما الموارد الأخرى من التقيه التى بسبب الانتماء الدينى والمذهبي فإن تركها ضرره عائد على عموم افراد المذهب وشؤونه.

ثم أنه اختلف فى الكلمات فى كراهه التقيه فى هذا المورد أو رجحانها وذلك لاختلاف الظهور فى الأدله فإن مقتضى الآيه كما تقدم الرخصه فى اظهار الكفر وهو يعطى رجحان تركه والصبر على الاكراه فالتقيه بإظهاره مرجوحه، اذ فى موارد الرفع للتنجيز أو للفعليه التامه الملاك والمقتضى على حاله.

وكذا ما هو مستفيض عن الأمير (عليه السلام) فإن ظاهره مرجوحه البراءه سواء كان بلفظ النهى أو الاستدراك بلفظ الجمله الحالى، كما هو مقتضى الاستدراك والمقابله.

وكذا ما يظهر من روايات أخرى (1) المتضمنه لأخباره (عليه السلام) أصحابه بما يجرى عليهم ووعدهم إياه بالصبر ثم اخباره لهم بعلو الدرجات.

ص: ٥٦

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٦، ابواب الامر بالمعروف، باب ٢٩.

منها: صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (انّ مثل أبي طالب مثل أصحاب الكهف أسروا الايمان وأظهروا الشرك فأتاهم الله أجرهم مرتين) (١)، ومثلها روايات أخرى (٢) وكون الصحيح مما نحن فيه هو بتقريب ان خشية أبي طالب على النبي صلى الله عليه وآله وبني هاشم بمنزله الاكراه على اظهار الكفر.

ومنها: موثّق مسعده بن صدقه قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) انّ الناس يروون انّ علياً (عليه السلام) قال على منبر الكوفه: (أيّها الناس انّكم ستدعون الى سبّى فسبّوني، ثم تدعون الى البراءه منّي فلا تبرؤوا منّي، فقال: ما أكثر ما يكذب الناس على علي (عليه السلام) ثم قال: انّما قال: انّكم ستدعون الى سبّى فسبّوني، ثم تدعون الى البراءه منّي و إنّني لعلي دين محمد صلى الله عليه وآله، ولم يقل: ولا تبرؤوا منّي، فقال له السائل: رأيت ان اختار القتل دون البراءه فقال و ما ذلك عليك، و ماله إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر أكرهه أهل مكّه و قلبه مطمئن بالايمان فأنزل الله عز و جل فيه [إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ] فقال له النبي صلى الله عليه وآله عندها: يا عمار ان عادوا فعد، فقد أنزل الله عذرك و أمرك أن تعود إن عادوا) ورواه في قرب الاسناد عن هارون بن مسلم (٣)، ونظيره ما رواه صاحب كتاب الغارات عن الباقر (عليه السلام) والصادق (عليه السلام) (٤) والظاهر أنّهما عليهما السلام

ص: ٥٧

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢٥٥، ابواب الامر بالمعروف، باب ٢٩، ح ١.
 - ٢- (٢) مستدرک الوسائل، ج ١٢، ص ٢٧١، باب ٢٨. بحار الانوار، ج ٣٥، ص ٧٢، باب ٣.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢٢٥، ابواب الامر بالمعروف، باب ٢٩، ح ٢.
 - ٤- (٤) قرب الاسناد، ص ٨.

فى صدد دفع توهم النهى التحريمى، وإلا فظهور المقابله فى كلام الأمير (عليه السلام) ظاهرها مرجوحه البراءه منه عند الاكراه، وأما قوله (عليه السلام) (وما ذلك عليه و ماله إلا-) و(أمرک أن تعود ان عادوا) فهو نفى توهم لزوم الصبر و ترك التقيه بل رجحان التقيه باظهار البراءه و ظهور (ماله) وإن كان فى عزمه التقيه، إلا- أنه بقرينه ما تقدم و بالاستشهاد بالآيه التى عرفت ظهورها - هو ظاهر فى الرجحان. و تفسيره اللام بمعنى النفع لا يخلّ و لا يخذش فى ذلك لا سيما وأنّ السياق فى الجواب هو لبيان رجحان التقيه، وكذلك ظهور (أمرک) بعد الحظر فى الرجحان لا مجرد الرخصه بقرينه بيان المتعلق بالتفصيل و كذلك قوله صلى الله عليه و آله ياعمار إن عادوا فعد).

ومنها: بكر بن محمد عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (إنّ التقيه ترس المؤمن ولا ايمان لمن لا تقيه له فقلت له: جعلت فداك قول الله تبارك و تعالى **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** قال: و هل التقيه إلا هذا(1)، و صدرها و إن كان فى عزمه التقيه إلا أن الذيل فى مطلق الرجحان بقرينه الآيه و بقرينه موردها، اذ إلحاق الذيل سئل عنه الراوى و قرره عليه (عليه السلام)، و مثلها روايات أخرى(2). تبين اراده الرجحان من الاستثناء فى الآيه و أنه أحبّ اليه (عليه السلام) ذلك و أن الله يحبّ أن يؤخذ برخصه كما يؤخذ بعزائمه.

ومنها: روايه محمد بن مروان قال: (قال لى ابو عبد الله (عليه السلام): ما منع ميثم رحمه الله من التقيه؟ فو الله لقد علم إنّ هذه الآيه نزلت فى عمار وأصحابه **إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** (3).

ص: ٥٨

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢٢٧، باب ٢٩، من ابواب الامر والنهى، ح ٦.

٢- (٢) المصدر، ح ٢٠ ١٣ ١٢ ١١.

٣- (٣) المصدر، ح ٣.

وتحتمل قراءة الفعل مبيّياً للفاعل و ما استفهاميه أو للمفعول وما نافية والظاهر أنّ كلمه ميثم ممنوعه من الصرف للعلميه والعجمه، فلا تنوّن عند النصب برسم (ميثما) فعلى الأول تكون دأله على رجحان التقيّه، وعلى الثانى تحتمل الرجحان أيضا ويكون الذيل استدلالا له، وتحتمل المدح لصبره أو بيان التخيير، ولكن سياق الذيل وذكر عمار وأصحابه موردا لنزول الآيه يقرب رجحان التقيّه، وكذا تسميه البراءه فى الظاهر بعنوان التقيّه ظاهر فى ذلك لأنه من اثبات الحكم باثبات موضوعه، نظير ما فى موثّق لمسعد بن صدقه عنه (عليه السلام) (فان كان ليس مما يمكن أن تكون التقيّه فى مثله.... لأن للتقيّه مواضع)(١).

ومنها: روايه عبد الله بن عطا فى رجلين أخذنا على ذلك قال أبى جعفر (عليه السلام) (أما الذى برأ فرجل فقيه فى دينه، وأما الذى لم يبرأ فرجل تعجّل الى الجنّه)(٢).

ووجه الجمع بين الطائفتين من الأدله ارجحيه التقيّه وإن كان الصبر على الأذيه فى نفسه راجح، وأما ما يظهر من المستفيضه عن الأمير (عليه السلام) فلعله لخصوصيه الظرف الذى لأصحابه بعده كمعلوميه قتلهم من بنى أميّه وإن أظهروا التقيّه كما تدلّ عليه بعض تلك الروايات و يشهد له التاريخ، ولعلّه يشير الى الخصوصيه تفرقه (عليه السلام) بين السبّ و البراءه، وإلا فهما بحسب الظاهر الأولى من واد واحد إذ السبّ كما هو قول جماعه فى باب الحدود موجب للردّه فهو قطع للانتماء للدين وبراءه منه، فالأوفق فى

ص: ٥٩

١- (١) المصدر، باب ٢٥، ح ٦.

٢- (٢) المصدر، باب ٢٩، ح ٤.

وجه التفرقة هو كون السبّ اشاره الى البراءة اللفظية الصوريّة و(البراءة) اشاره الى المعنى القصدى القلبى والعملى و يشهد لذلك تعليقه(عليه السلام) بأنّه على دين محمد صلى الله عليه وآله فأنّه مناسب لعدم البراءة الواقعيه لا لعدم البراءة الصوريه كالسبّ إلا- ان هذا المعنى لما خفى على كثير من الناس توهموا أنّه نهى عن البراءة الصوريه فى مقام التقيّه وتجويز للسبّ تقيّه، مع أنّ هذا المعنى من التفرقة لا محصل له كما تبين، و لعلّ نفيهما الباقر و الصادق عليهما السّلام للنهى فى كلامه(عليه السلام) اشاره الى ذلك، وأنّه(عليه السلام) أنّما علل لأجل افهام ذلك، و يشهد لهذا المعنى أيضا قوله(عليه السلام) - بالعطف - (ثم تدعون الى البراءة منى) المفيد للتراخى، أى أنّ بنى أميّة و أزلامهم سيدعونكم و يلجئونكم الى السبّ و النيل و البراءة منى لسانا ثم يستدرجونكم الى البراءة عملا و قلبا بلوازم المجاراه لهم فى افعالهم و سيرتهم و أقوالهم، فالحذر من ذلك لأنّه براءه من دين النبى صلى الله عليه وآله و لعل هذا التدرج و التفرقة بين الشّقين فطن به خواص أصحابه(عليه السلام) من قبيل ميثم و حجر بن عدى و كميل و قنبر و رشيد و غيرهم رضوان الله تعالى عليهم و اعلموا من كلامه(عليه السلام) أنّ بنى أميّة لا يقنعون من اتباعه و محبيه و شيعته بالنيل و السبّ و البراءة منه لسانا بل يلجئونهم على ديانتهم من البراءة - العمليه و القلبيه - من على(عليه السلام) و هديه الذى هو دين محمد صلى الله عليه وآله .

ويحتمل أن تكون الخصوصية هي تبين وتميز اتباعه (عليه السلام) ووضوح المذهب والمفارقة مع العامّة، وعلى أيه حال فالمستفيضه ظاهر أنّها مقيّده بواقعه خاصّه، وهى الطرف الذى تعقبه (عليه السلام) بخلاف الطائفة الثانيه وبخلاف عموم الآيه. هذا كلّ لو كان الإكراه على البراءة من الدين

بحسب المكلف نفسه و الفعل فى نفسه وإلا- فقد تكون التقيّه عظيمه فيما اذا ترتّب على تركها الضرر على عموم المؤمنين والمذهب، وقد تكون مرجوحه فيما اذا ترتّب عليها تزلزل اعتقاد المؤمنين و وهن المذهب ويمكن حمل كلّ من الطائفتين السابقتين على اختلاف الموردين، وان كان الأقوى ما تقدم.

ومنها: ما اذا انتفى الضرر والخوف فإنّه لا مجال للتقيّه موضوعا أو حكما و يشير الى ذلك موثّق مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث (أنّ المؤمن اذا أظهر الايمان ثم ظهر منه ما يدلّ على نقضه خرج مما وصف و أظهر وكان له ناقضا إلا أن يدعى أنّه أنما عمل ذلك تقيّه و مع ذلك ينظر، فإن كان ليس مما يمكن أن تكون التقيّه فى مثله لم يقبل منه ذلك، لأن للتقيّه مواضع من أزالها عن مواضعها لم تستقم له و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحقّ و فعله) الحديث(1).

وهذا تام بلحاظ أدلّه التقيّه العامّه التى بلسان الضرر أو الاضطراب أو الأدلّه الخاصّه الآخذة للعنوانين موضوعا أيضا، أما أدلّه تقيّه المداراه وحسن العشره والمجامله معهم - كما ستأتى - فلم يؤخذ فيها ذلك، إلا أنّه يلزم البحث فيها: هل أنّ متعلّقها عموم حسن العشره أو الشمول الى اتيان الأعمال العباديه بصورتها عندهم؟ ثم أنّه قد تخرج تلك الأدلّه على التقدير الثانى بأنّها بلحاظ الضرر النوعى التدريجى على الطائفه و الخوف عليها اذ المقاطعه تولد الجفاء و الشحاء التى تلتهب يوما ما.

كما أنّ أدلّه التقيّه العامّه الأولى التى بلحاظ الضرر - تقدم - أنّها اذا

ص: ٦١

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢١٦، ابواب الامر والنهى، ح ٦.

زاحت ملاكا أوليا أهم منها فأنها لا ترفعه و هذا يعدّ كحكم انتفاء الضرر.

الأثار المرفوعة بتوسط التقيه:

حيث أن عمومات التقيه كما تقدم هي بعنوان الاضطرار سواء بلسان الرفع أو بلسان الحلّ والجواز، فالرفع بتوسط ذلك العنوان والصحيح لدينا تبعاً لارتكاز المشهور هو كون الرفع للعزيمه أى للفعليه التامه للحكم فضلاً عن التنجيز والمؤاخذه، لا لأصل الفعليه ولو الناقصه أى لا- بمعنى التخصيص الاصطلاحى، نعم بلحاظ اللسان الآخر منها مثل (لا دين لمن لا تقيه له) أو (التقيه دينى ودين آبائى) يكون فعل التقيه واجب فيشكل حينئذ بقاء الحكم الأولى و لو بدرجه الفعليه الناقصه وأصل ملاكه، إلا أنه مدفوع بأنه من باب التراحم الملاكى حينئذ نظير موارد اجتماع الأمر و النهى بناء على الامتناع الذى ذهب اليه مشهور الفقهاء و المحقق الآخوند، والحاصل أن الرفع هو تقييد فى مرحله الفعليه التامه بلسان الرفع.

هذا كله فى الآثار والأحكام المرتبطه بالفعل كمتعلق لها، وهو المتبادر من الرفع والحل.

وأما الآثار المرتبطه بالفعل كموضوع، فقد يتأمل فى الشمول فى النظره البدويه لكن الصحيح شمول الرفع لذلك فى الآثار المترتبه على الفعل ذى الحكم بمرتبه الفعليه التامه أو المنجزه، فأنه بزوال تلك المرتبه ينعدم موضوع تلك الآثار. وأمثله هذه الآثار هو الكفّارات ككفّاره افطار الصوم و كفّاره حنث النذر واليمين والحدّ الشرعى فى باب الحدود والتعزيرات و نحوها، ويتبين بذلك أن رفع هذه الآثار المترتبه على الفعل

لموضوع هو بالتبع لا بالأصله، فلا يرد الاشكال بتباين سنخ الرفع مع النمط الأول.

وأما الآثار المترتبة على أصل الفعلية والمشروعية فارتفاعها غير معلوم وذلك نظير الضمان المترتب على فعل الاتلاف ونحو ذلك وإن كان عدم ارتفاعه من جهة أخرى أيضا وهي كون ذلك خلاف الامتنان.

ويعضد هذا التقريب للنمط الثاني من الآثار ما في عدّه من الروايات:

منها: ما رواه الصدوق بالسند المعروف لشرائع الدين عن الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) قال: (واستعمال التقيّه في دار التقيّه واجب ولا حث ولا كفّاره على من حلف تقيّه يدفع بذلك ظلما عن نفسه)(١).

ومنها: ما في صحيح صفوان وابن ابى نصر عن أبى الحسن (عليه السلام) (فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقه ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن أمتى ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطؤوا)(٢)، ويظهر منها رفع وجوب الوفاء باليمين مباشرة بتوسط الاكراه على الموضوع وإن كان بطلان هذا الحلف من جهات أخرى أيضا ككونه حلفا بغير الله تعالى، وكونه اكرهيا ليس باختياره ورضاه وظاهرها أن الرفع تقييد فى أصل الفعلية وأنه ينعدم موضوع الحكم لا على غرار رفع حكم المتعلّق أنه قيد فى الفعلية التامّه والتنجز.

ومنها: صحيح أبى الصباح قال: (والله لقد قال لى جعفر بن

ص: ٦٣

١- (١) الوسائل، ج ١٦، ص ٢١٠، باب ٢٤، ح ٢٢.

٢- (٢) وسائل، ج ٢٣، ص ٢٢٧، باب من ابواب الايمان، باب ١٢.

محمد(عليه السلام) انّ الله علّم نبيّه التنزيل والتأويل فعلمه رسول صلى الله عليه وآله عليا(عليه السلام) قال: وعلمنا واللهم قال: ما صنعتكم من شيء أو حلفتكم عليه من يمين في تقيّه فأنتم منه في سعه(1) بتقريب التوسعه بمنزله الرفع للعزيمه والتنجز.

فأئده:

اشاره

جريان الرفع في الأوامر الضمنيه:

وأما الجزئيه و الشرطيه و المانعيه فهي أيضا من شؤون النمط الأول و هو الآثار التي ارتباطها بالفعل كمتعلق لها، إلا أنّ التقيّه والاضطرار ليس في ترك الفعل برمته ولا الى ارتكاب فعل ممنوع عنه بنفسه مستقلا، ويستدلّ على صحه العمل الناقص المأتى به بوجوه:

الوجه الأول: حديث الرفع المعروف:

حيث أن أحد العناوين التسعه فيه هو ما اضطرروا اليه وكذا نفى الضرر ويشكل عليه - كما هو معروف في كلمات الأعلام في العصر المتأخر - :

أولا: بأن الاضطرار لا يصدق إلا باستيعاب الوقت كلّه والاضطرار في بعض الأفراد ليس هو الاضطرار في ترك الكلى الطبيعي المأمور به، وحيث أن المركب ارتباطى فترك بعضه ترك له كلّه فالاضطرار أنّما هو في رفع الأمر المتعلق بالمجموع، فالرفع ليس مفاده اثبات الأمر للباقي الناقص.

ص: ٦٤

١- (١) وسائل، ج ٢٣، ص ٢٢٤، باب ١٢، من ابواب الايمان، ح ٢.

وبعبارة مختصرة أنّ الضمّنى غير مجعول بالذات و أنّما المجعول الأمر المجموعى فهو المضطر الى تركه المشمول لحديث الرفع والباقى لا يثبت مفاد الرفع.

ثانيا: أنّ الالتزام برفع الأوامر الضمّنيه يلزم منه فقه جديد إذ يلزم تبعض لا حصر له فى المركبات العباديه كالصوم والاعتكاف وابعاض الحج والصلاه الى أنحاء ودرجات عديده.

ثالثا: ما سيأتى من الاشكال المشترك على الوجوه الأخرى.

والجواب عنه:

أما الأول: فبما أشرنا اليه فى المسح على الخفّ والحائل أن حديث الرفع وإن كان بلسان الرفع إلا أنّه لبنا تخصيص و تقييد، فكما أن الأدلّه الوارده فى الاجزاء والشرائط تقييد بعضها بعضاً وتخصصه من دون الايراد عليها بأن الأوامر الضمّنيه غير مجعوله، فان التخصيص فيها محمول على بيان اعتبار حدود تعلّق الأمر المجموعى بالجزء أو الشرط ولو كان بلسان الجعل أو نفى الجعل أو الوضع و نفيه فأنه لا يتوقّف فى استظهار التخصيص أو التقييد بمجرد تلك الألسنه بدعوى أنّ الجعل ورفعه أو الوضع ورفعه فى الجزء والشرط غير معقول بنفسه بل بتوسط الأمر المجموعى، بل أنّه يحمل على بيان حدود متعلّقه. كذلك الحال فى حديث الرفع فأنه تاره يبين تقييد الأمر المجموعى بتمام المتعلّق بالعناوين التسعه أو الستة.

وأخرى يبين تقييد حدود تعلّق الأمر المجموعى بالجزء أو الشرط بتوسط العناوين الطارئه، فحيث يكون طرؤ العناوين على الكل أو الأكثر يكون التقييد للأمر المجموعى بلحاظ كلّ المتعلّق.

ص: ٦٥

وحيث يكون طرفُ العناوين الثانويه على بعض الأجزاء أو الشرائط أو الموانع يكون تخصيصاً لحدود تعلق الأمر المجموعى بذلك الجزء أو الشرط أو المانع، فلسان الرفع لمعروض العناوين الطارئه تاره يكون الكل وأخرى البعض، وفي الصورتين الرفع لباً تخصيص وتقييد على وزان الأدله المخصصه للأدله العامه المتعرضه لاعتبار الأجزاء والشرائط، وكما لم يتوقف فى استظهار تحكيم ظهور الرفع فى تقييد الأوامر الأوليه فى الأبواب المختلفه كذلك الحال فى تحكيمه على ظهور أدله اجزاء و شرائط تلك الأبواب.

وكذلك الحال فى قاعده الحرج والضرر كما هو مفاد حسنه عبد الأعلى مولى آل سام الوارده فى المسح على المراره الموضوعه على الاصبع المقطوع اظفره المتقدمه فى مسأله المسح على الحائل. والغريب التفكيك فى اجراء حديث الرفع فى الامور الضمنيه بين فقره (ما لا يعلمون) وبقيه الفقرات، ومن ثم اضطرّ ذلك بعض المحققين من الساده المشايخ الى التوسيل بالانحلال فى التنجيز الحكمى واجراء البراهه فى الأمر المجموعى المتعلق بالأكثر المشكوك دون المتعلق بالأقل للعلم بتنجزه على كل حال، وإن كان هذا التقريب غير تام كما حررناه فى محله.

أما عن الثانى: فقد أشرنا فيما سبق فى المسح على الحائل عند الضروره - أنه غايه هذا المحذور هو عدم التمسك باطلاق الرفع فى كل المركبات ما لم يظهر من الأدله فى المركب المعين ما يدلّ على تعدد مراتب المطلوب فيه عند الشارع اجمالاً، وهذا لا يعنى انتفاء فائده حديث الرفع كما لا- يخفى، و بعباره أخرى بعض المركبات هى كالوحده البسيطة غير قابله للتفكك هيئه وملاكا، وبعضها هى فى عين وحدتها هى ذات درجات اثتلافا وتركبا،

ويكفي ظهور بعض الأدلة على كون المركب من النمط الثاني في التمسك بعموم الرفع، وإن كانت تلك الأدلة وارده في اجزاء أو شرائط أخرى غير الجزء أو الشرط الذي يراد رفعه بطرؤ العناوين الثانويه. وتأتى تتمه ذلك في الوجوه اللاحقه ثم أنه لا يخفى أن التمسك بحديث الرفع أنما هو في الاضطرار المستوعب لا مع المندوحه الطويله.

الوجه الثاني: ما كان بلسان الاثبات كالحل والسعه ونحوهما:

١. ما في صحيح الفضلاء قالوا: سمعنا أبا جعفر (عليه السلام) يقول: (التقيّه في كلّ شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له) (١)، بتقريب أن الحلّ يتناول التكليفى والوضعى، أو أنّ الحلّيه مقابل الحرمة التكليفية النفسية والغيريه، أو أن الحلّيه مقابل التكليفية النفسية المستقله والضمنيه، فالشئ بعمومه يتناول المركب بتمامه و الفعل الواحد كما لو كان أصل الصيام يوم فطرهم يتخوف منه أو أكره على شرب النبيذ، ويتناول أبعاض المركب من الجزء أو الشرط و ذلك بحسب تحقق طرؤ العناوين التسعه أو الستة تاره على الفعل والمركب بتمامه وأخرى على الأبعاض فقط.

٢. موثق مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله (عليه السلام) - فى حديث - (و تفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم و فعلهم على غير حكم الحق و فعله. فكل شئ يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّه مما لا- يؤدى الى الفساد فى الدين فأنه جائز) (٢)، والتقريب كما سبق لاسيما وأن الشئ فيه وصف بالعمل الذى يأتيه بينهم بصوره التقيّه وهو أصرح فى تناول

ص: ٦٧

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٢١٥، باب ٢٥ من ابواب الامر والنهى، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، ح ٦.

٣. صحيح زراره (قال: قلت له: في مسح الخفين تقيّه؟ فقال: ثلاثه لا أتقى فيهنّ أحدا: شرب المسكر، ومسح الخفين، و متعه الحج، قال زراره: و لم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحد) (١) ومثله صحيح هشام بن سالم عن أبي عمر الأعجمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) - في حديث - (أنه قال: لا- دين لمن لا- تقيّه له، و التقيّه في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين) (٢) وظاهرها عموم جريان التقيّه في الأحكام النفسيه والغيريه أو الاستقلاليه والضمنيه بشهاده استثناء مثلا- من كلا القسمين من العموم المقتضى لتناوله لهما.

٤. صحيح أبي الصباح - المتقدم - عن أبي جعفر (عليه السلام) - وفيه - (ما صنعتم من شيء أو حلفتكم عليه من يمين في تقيّه فأنتم منه في سعه) (٣)، بتناول عموم الشيء لترك جزء و شرط أو اتيان مانع، أو بتناول (ما) للعمل الذي صنعه بنحو ناقص فاقد للجزء أو الشرط.

٥. موثق سماعه قال: (سألته عن رجل كان يصلّي فخرج الامام وقد صلّى الرجل ركعه من صلاه فريضه؟ قال: إن كان اماما عدلا فليصل أخرى وينصرف ويجعلها تطوعا وليدخل مع الامام في صلاته كما هو، و إن لم يكن امام عدل فليبين على صلاته كما هو و يصلّي ركعه أخرى ويجلس قدر ما يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أنّ محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه و آله ثم ليتّم صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقيّه

ص: ٤٨

١- (١) المصدر، ح ٥.

٢- (٢) المصدر، ح ٣.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٣، ص ٢٢٤، باب ١٢ من ابواب الايمان، ح ٢.

واسعه، وليس شيء من التقيّه إلا وصاحبها مأجور عليها، إن شاء الله(١).

فإن صلاته وإن لم تكن اقتداء بالامام منهم بل صوره اقتداء اذ هو يتابع ويبنى على ما ابتداء به، إلا أن قوله(عليه السلام) (ليتّم صلاته معه على ما استطاع) دال على إجزاء صلاته وإن كانت ناقصه لبعض الاجزاء والشرائط أو مشتمله على بعض الموانع، فأنه قيد الأمر بإتمام بقيه اجزائها بالقدره عليها وكلمًا لم يقتدر عليه فهو غير مخلّ بالصّحّه.

ثمّ إنّ مقتضى هذا اللسان وإن كان الاضطراب المستوعب لورود اللفظ به، إلا أن اشتماله على عنوان التقيّه يظهر منه كفايه مطلق الاضطراب ولو في الفرد لا بحسب كلّ الطبيعه، لما سياتى من عدم اعتبار المندوحه في عنوان التقيّه.

الإشكال على هذا اللسان عموماً.

أولاً: بأن دليل الاضطراب لا يحقق موضوعه و لازم دعوى شموله للأمر الغيرى أو الضمنى هو ذلك، بيانه أنّ الجزء و الشرط لما كان ارتباطيا فالعجز عنه عجز عن المركب بتمامه، ولا محصل للاضطراب الى تركه بخصوصه لأنه عين الاضطراب الى ترك الكل، فلا اضطراب الى الجزء و الشرط بخصوصه، وهذا مقتضى الارتباطيه ووحده الأمر المتعلّق بالاجزاء، نعم بحلّيه ترك الجزء أو الشرط ينفك هذا الارتباط فينفك الاضطراب الى ترك الجزء عن الاضطراب الى ترك الكل، ولكن هذا من تحقيق الحكم و الموضوع نفسه، و إلا فمع فرض الارتباطيه فالاضطراب هو

ص: ٦٩

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٤٠٥، باب ٥٦ من ابواب صلاه الجماعه، ح ٢.

لترك الكل والحليه هي في تركه لا ترك خصوص الجزء (1)، وكذلك الحال في لسان السعه التي موضوعها الضيق وفي لسان الجواز الذي موضوعه ما كان محرماً في نفسه وفي لسان ما استطاع الذي موضوعه القدره.

وفيه: إنه وإن كان ترك الجزء تركاً للكل بمقتضى الارتباطيه والاضطرار الى ذلك اضطرار الى ترك الكل، إلا أن ذلك لا ينفى صدق تحقق عنوان الاضطرار الى ترك الجزء بشهاده صدق تعليل عدم القدره على الكل بعدم القدره على ذلك الجزء فأحد الاضطرارين في طول الاخر وأحد العجزين في طول الآخر، ومع صدق ذلك لا حاجه الى التوسل بالحكم - وهو حليه الترك - لتحقيق صدق الاضطرار الى ترك الجزء، ومن ثم ترى استله الرواه مفترضاً فيها الحرج أو الاضطرار في خصوص جزء أو شرط ما كما في أكثر الروايات الوارده في الخلل في المركبات العباديه، ومع جريان الرفع في الاضطرار أو الحرج المتقدم رتبه لا تصل النوبه لجريانه في الاضطرار الى ترك الكل أو الحرج في المجموع. وهكذا الحال في لسان الضيق أو الحرمة فانها صادقه على الحرمة الضمنيه النفسيه.

ثانياً: بأن لايتم اجراء حليه الاضطرار - ولو للتقيه - في اجزاء العبادات هو اجراؤها في المعاملات بالمعنى الأعم كتطهير الثوب المتنجس اذا اضطر الى غسله مره أو بغير الماء أو الطلاق بغير عادلين، وكذلك لايتم اجراء حليه الاضطرار في التقيه في الموضوعات و عدم اختصاصها بالتقيه في الأحكام، كما اذا اعتقد بعض العامه غير الحاكم لديهم بأن هلال شوال قد تولد وأن غدا عيد والظاهر عدم التزام الفقهاء بذلك.

ص: ٧٠

وفيه: إن عدم جريان حليّ الاضطرار و لو للتقيّه في المعاملات بالمعنى الأعم فلو جوه: أما المعاملات بالمعنى الأخصّ الشامله للايقاعات، فلأن جريانه في السبب لا- يثمر في وجود المسبب الذي هو عبارته عن معنى المعامله الذي يوجد بوجود بسيط اعتبارى لا تركيبى متدرج كالسبب - الايجاب والقبول - هذا بالنسبه الى لسان الرفع، وأما لسان الحلّ بالاضطرار فلعدم تصور تحقق عنوان الاضطرار و موضوعه أو أن الامتنان هو في عدم نفوذ السبب لو أكره عليه، مضافا الى بقاء تأثير السبب السابق على حاله والفرض أن السبب اللاحق وجد ناقصا. وأما غير المعاملات بالمعنى الأخص، فلأن مطلق الأسباب اذا لم توجد تامّه فلا يتحقق ما هو مضاد للسبب السابق، فمثلا ملاقاته النجس للثوب تسبب نجاسته وهذا السبب باق تأثيره حتى يرفعه سبب تام لاحق من التطهير مرتين مثلا، و الفرض عدم وجوده، وأما السبب الناقص فلا تجرى فيه قاعده الاضطرار سواء بلسان الحل الاثباتى أو الرفع النافى، لأن المفروض جريانها في أفعال المكلف لا ما هو خارج عنها مترتب على وجود أسباب ليست من افعاله كالأعيان أو الأوصاف الخارجيه، بخلاف ما لو اضطر الى الصلاه في الثوب النجس أو شرب المتنجس.

وأما عدم جريان التقيه لديهم في الموضوعات التي لا تؤول الى الأحكام الكليّه والخشيه من السلطان فلانتفاء الاضطرار والتقيّه حينئذ غالبا، لأنه من الاختلاف في الاحراز في طبيعه البشر و يمكن رفعه بالتنبيه و الإلفات، ولو افترض الاضطرار أو الاكراه نادرا فعدم جريان القاعده حينئذ أول الكلام، اذا افترض أنّ المورد من مواردها التي تتوفّر فيها بقيّه شرائط جريان القاعده وقد تقدمت الاشاره الى بعضها فلاحظ.

وأشكل على خصوص موثّق مسعده ثالثاً: بضعف السند به و بأن الجواز مسند الى فعل فهو ظاهر فى الجواز النفسى لا الغيرى، و الروايه متعرضه لحكم التقيّه نفسها لاحكم الفعل الممتقى به بقريته صدرها - الذى تقدم نقله فى الأمر الثالث.

وفيه: أما مسعده فأنّه و إن كان عامياً بتريا إلا أنّه صاحب كتاب بل كتب معتمده رواها عنه هارون بن مسلم الثقه، وقد اعتمدها المحدّثون فى الأبواب الروائيه المتعدده بل قد روى هو روايات عن الصادق فى الأئمه الاثنى عشر وغيرها مما يدل على تشييعه إلا أنه كان مخالطاً للعامه للتقيّه، ومن ثمّ يسند روايات الصادق عن آباءه (عليهم السلام)، هذا مع قوّه القول بأتحاده مع مسعده بن زياد الربعى الموثّق لاتّحاد الطبقة والراوى عنهما واتّحاد اللقب واتّحاد ألفاظ روايتهما فى كثير من الموارد.

وأما الجواز فاسناده الى عموم الفعل لا يوجب ظهور الجواز فى خصوص النفسى المستقل، إذ من الأفعال ما يكون مركباً عبادياً ناقصاً بعض أجزائه ومنها ما يكون فعلاً ذا ماهيه واحده كمتعلّق الحرمة التكليفيه كمدح الظالمين واطهار توليهم، والغالب فى ما يتقى به من الأعمال هو فى العبادات فكيف يدعى انصراف العموم عنه، وأما كون الحكم هو للتقيّه لا للفعل الممتقى به فغريب لأن التقيّه من المسببات التوليديه أو العناوين الصادقه على نفس الأفعال، و يشهد لذلك صدر الروايه حيث ذكر فيها الموانع التى لا تجوز فيها التقيه، والحرمة انما هو للافعال التى يتقى بها أنّها باقيه على حرمتها فى المواضع التى لا تشرع فيه التقيه، و بعبارة أخرى إن فى باب التقيه ثلاثه أمور:

أولها: موضوعها وهو ما يوجب الخوف أو الضرر على النفس أو

ثانيها: الفعل الذى يتقى به و له حكم أولى، ثالثها: الوقايه كاسم مصدر الواجب له حفظ النفس وصيانتها ونحوها، ومن الواضح أن الروايه متعرضه للأمرين الأولين لا للثالث، ومتعرضه للتقيه كمصدر حدثى يحصل بالفعل الذى يتقى به، نظير ما فى روايه أخرى (إن التقيه تجوز فى شرب الخمر)(١).

وأشكل على خصوص روايه أبى عمر الاعجمى. رابعا: بضعف السند وبأن حمل الروايه على هذا المعنى يستلزم استثناء شرب المسكر و المسح على الخفّين من حكم التقيه، و الحال أنهما ليس بأعظم من هلاك النفس فاذا اضطر اليهما يلزم ارتكابهما حفظا عليها، بل الصحيح فى معنى الاستثناء هو عدم تحقق موضوع التقيه فيهما لأن حرمه المسكر بنص القرآن ولا يختلف فيه أحد، ومسح الخفّين غير واجب عند العامه بل مخير بينه و بين غسل الرجلين فيتعين الثانى للأمر به تقيه وأقربيته للوظيفه الأوليه من المسح على الخفّ، فالروايه فى هذا الصدد لا فى ارتفاع أحكام الفعل المأتى به.

وفيه: أنه على المعنى الثانى أيضا لا- يضرّ بالاستشهاد بالروايه لأنه أيضا تنصيب على عموم مشروعيه التقيه فى الأفعال ذات الحكم النفسى المستقل أو ذات الحكم الغيرى والضمنى، إلا أنه استثنى هذين الموردين أو الثلاثه لانتفاء موضوعها بخلاف سائر الموارد، ولعلّ مراد المستشكل ما يرجع الى الاشكال الثالث من أنّ الروايه متعرضه لحكم التقيه لا لرفع

حكم الفعل الذى يتقى به وقد تقدم الجواب عنه.

وأما ضعف السند فمضافا الى أن الروايه يمكن أن تعدّ حسنه، أن صحيحه زراره بالطرق المتعدده متحده المضمون معها.

وأشكل على خصوص صحيحه أبى الصباح خامسا: بأن السعه أنّما هى بلحاظ الأمور والآثار المترتبه على العمل فى الخارج كالإلزام بالحرمة أو الحدّ أو الكفّاره والحنث ونحو ذلك، وأما الفساد المترتب على ترك الجزء والشرط أو اتيان المانع فأنه أمر قهرى تكوينى ليس من محل وضع أو رفع الشارع، كما أن وجوب الاعاده أو القضاء ليس من آثار العمل الخارجى و أنّما هما بمقتضى الأمر الابتدائى.

وفيه: إن الوجوب أو الحرمة النفسيين ليسا مترتبين على الوجود الخارجى للعمل كما هو الحال فى الكفّاره و الحدّ و نحوهما، بل ارتباطهما هو بنحو يكون الفعل متعلّقا لهما بوجوده الفرضى التقديرى كما هو الشأن فى سائر المتعلقات للاحكام، المغاير لكيفيه ارتباط الحكم بموضوعه فأنه مترتب على وجوده الخارجى المتحقق لا مرتبط بوجوده الفرضى المقدّر إلا فى القضيئه الانشائيه، وإذا كان الحال كذلك كان تعلّق الحرمة الغيريه أو الضمنيه النفسيه أو الوجوب كذلك هو بالوجود الفرضى التقديرى للفعل لا بالترتب على الوجود الخارجى، كما هو الحال فى الحرمة والوجوب النفسيين الاستقلاليين، غايه الأمر قد قدمنا أنّ قاعده الاضطراب بلسان الرفع والنفى أو بلسان الحل و الاثبات إما ترفع حكم المتعلّق أعم من الاستقلالى أو الضمنى، ومن ثمّ ترتفع الأحكام الأخرى التى نسبتها الى الفعل نسبه الموضوع الى حكمه تبعا لأنها مترتبه على الفعل المنجز حكمه كما هو الحال فى الكفّاره والحدّ، وإما ترفع القاعده كل من الحكمين اللذين

لهما ارتباط مختلف بالفعل سواء بنحو المتعلق له أو بنحو الموضوع له كما هو مفاد صحيح صفوان وابن ابي نصر - المتقدم في صدر الكلام في الأمر الرابع - في مثال الحلف بالطلاق و العتاق، حيث ان رفع الالزام والكفاره والحنث المرتبطه بالفعل بنحو الموضوع لهما وليس من حكم مرتبط بنحو المتعلق بالحلف المكروه عليه.

وأشكل على خصوص موثق سماعه سادسا: بأن مفادها ليس هو الاقتداء بالامام الذي ليس يعدل بل هو اظهار الائتتام والاقتداء به بقدر يستطيعه من الاظهار والابراز لأن التقيّه واسعه، لا الاكتفاء في الصلاه معهم بما يتمكّن منه من الاجزاء والشرائط كما صرّح بذلك صاحب الوسائل في عنوان الباب باستحباب اظهار المتابعه في أثناء الصلاه مع المخالف تقيّه، مضافا الى كونها مضمرة.

وفيه: أنّ مفادها وإن لم يكن الاقتداء بالمخالف حقيقه، بل استحباب اظهار المتابعه معه إلا أن قوله (عليه السلام) (ثم ليتمّ صلاته معه على ما استطاع فان التقيّه واسعه) ظاهر في اتمام صلاته - التي يظهر المتابعه فيها - بقدر ما يستطيع من اتيان الاجزاء والشرائط، لأن المتابعه ولو الصوريه توجب تقيّد المصلّى ووقوعه في الضيق عن الفسحه و اتساع المجال لاتيان كلّ الأجزاء والشرائط بحدودها المقرره في الوظيفه الأوليه، و أما المعنى الآخر المدعى لمفاد (على ما استطاع) من أن اظهار المتابعه و ابرازها هي بحسب قدرته لأن التقيّه واسعه، فلا محصل له، اذ أى معنى لتسويغ الاظهار للمتابعه الناقصه غير الكامله في الصوره فإنّ ذلك نقض لحصول التقيّه، و كيف تفسّر وسعه التقيّه بمعنى شمولها للدرجات الناقصه للتقيّه والدرجات التامه، فإنّ النقص في اتيان التقيّه يخالف الغرض المطلوب من التقيّه، بل المراد من سعه

التقيته تجويزها لكل صورته عمل تتحقق به التقية من دون تحديده صورته معينه خاصه لذلك العمل بل بحسب ظرف الشخص الذى تنزل به ويحل به الاضطرار، فالتعليل شاهد آخر للمعنى الذى قربناه للروايه.

الوجه الثالث: لتصحيح العمل الناقص المأتى به:

هو السيره المتشرعيه القائمه على عدم اعاده ما أتى به تقية و القدر المتيقن منها ما كثر الابتلاء به كالتكثف فى الصلاه وغسل الرجلين فى الوضوء، وقد يعد منه الصلاه على ما لا تصح السجود عليه، وفيه نظر، اذ المساجد فى عصر النص كانت اما مفروشه بالحصى أو بالبوارى والحصر مما يجوز السجود عليه، وكالوقوف بعرفات يوم المردد أنه الثامن أو التاسع من ذى الحجه بحسب الواقع، وان كان بحسب الاماره الظاهريه هو اليوم الثامن من رؤيه الهلال، لكنّه محتمل تولده فى الليله السابقه ولم ترصد رؤيته، فان فى مثل هذه الموارد لو لم يكن العمل مجزئاً لورد ما يدل على الاعاده ولم يكف للدلاله عليها الأدله الأوليه على الجزئيه و الشرطيه بعد قيام السيره المتكرره لكثير الابتلاء، ولا سيما وان العمل صدر بتسبيب اوامر التقية العامه - ولو بنى على عدم استفاده الاجزاء منها - وأما ما يظهر من عدّه من الروايات (1) الامر بالصلاه فى المنزل قبل الصلاه معهم أو بعدها فسيأتى أنها وارده فى التقية للمداره والعشره معهم لا التقية فى الخوف أو أنها محموله على وجه آخر، ثم أنه يمكن جرد الوجوه الداله على اجزاء

ص: ٧٦

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٣٠٢، الباب ٦ من ابواب صلاه الجماعه. التى منها: ما رواه الشيخ الصدوق باسناده عن عمر بن يزيد عن ابى عبد الله (عليه السلام) انه قال (ما منكم احد يصلى صلاه فريضه فى وقتها ثم يصلى معهم صلاه تقية وهو متوضىئ الا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجه...) المصدر، ح ١.

الوقوف مع العامه فى يوم الشك على النحو الآتى:

الأول: ما تقدم من السيره المستمره على ذلك طوال ثلاثه قرون من عهد الحضور للمعصومين (عليهم السلام)، حيث لم يشيروا الى مخالفتهم فى الوقوف، ولو أمروا شيعتهم لتوفر النقل عنهم، وما قد يقال من رصد بعض كتب التاريخ للاختلاف فى الموقف بين العامه أنفسهم فهو فى أواخر القرن الرابع، وهذا التقريب للسيره لا يبعد تأتية فى اليوم المعلوم أنه ليس التاسع من ذى الحجه أى أنه إما الثامن وأما العاشر منه، والصوره الأولى وإن كانت نادراً وقوع العلم بها، لكن الصوره الثانيه ممكنه الوقوع بأن يتأخر حكمهم بالهلال ليله، اذ طوال القرون الثلاثه يبعد عدم تحقق الاختلاف المعلوم مع الواقع. ثم أنه هذا لا يفرق فيه بين حجه الاسلام و غيرها، لاسيما وأنه بانشاء الحج يتولد وجوب اتمامه صحيحا.

الثانى: ما يستفاد من صحيح زراره المتقدم وصحيح هشام عن ابى عمر الاعجمى من استثناء خصوص المتعه للحج من عموم التقيه، الظاهر فى تأتيتها فى غير المتعه من أجزاء وشرائط الحج كالوقوف معهم.

الثالث: معتبره ابى الجارود قال: (سألت ابا جعفر (عليه السلام) أنا شككنا سنه فى عام من تلك الأعوام فى الأضحى فلما دخلت على أبى جعفر (عليه السلام) وكان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس والاضحى يوم يضحى الناس، و الصوم يوم يصوم الناس) (1).

ومعتبرته الأخرى، قال: (سمعت أبا جعفر محمد بن على (عليه السلام) يقول: صم حين يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس، فان الله جعل

ص: ٧٧

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٠، ص ١٣٣، باب ٥٧ من ابواب ما يمسك عن الصائم، ح ٧.

وظاهرهما الاعتداد بما يبنون عليه في الهلال كمااره ظاهريه - بقرينه الصوم - وهما ان لم يعمل بهما في هلال شهر رمضان و شوال فلا- يخل في دالتهما على هلال ذى الحجه، - ان لم يحملا على اشتهار الرؤيه ولو بقرينه لفظه (الناس) المراد بهم العامه دون الخاصه، واما توهم الاعتداد بحكمهم في الهلال كبديل واقعي فلا يساعده الظهور بعد ما كان الحال في شهر رمضان هو بحسب الواقع، وإن أمكن دفع الاشكال بأن عدم الاجزاء هو لعدم الاتيان وترك الفعل، لا أن الفعل الناقص للتقيّه غير مجزئ.

الرابع: قاعده الحرج بالمعنى الثانى - أى التى أدلتها محموله على بيان نمط التشريع وحكمته أنه يسر وليس بعسر وأن الشريعه سمحه سهله بيضاء، فإنها وإن لم تكن رافعه نظير قاعده الحرج بالمعنى الأولى المعروفه الدائره مدار الحرج الشخصى، إلا ان مجموع أدلتها تكون كالبقرينه العامه المنضمه الى أدله الأحكام الأولى فى كلّ باب، فتكوّن دلاله اقتضائيه تحدد العموم و تقيده أو توسعه، بالقدر القطعى من مدلول الاقتضاء، ففى ما نحن فيه من الحج لعموم المكلفين المؤمنين لو يجعل الموقف هو بحسب الاماره المعتد بها شرعا، لكان فى ذلك من الحرج البالغ على غالب المكلفين ولأذى ذلك الى الفتنة على الطائفه، والضرر البالغ، ولا يفرق فى ذلك بين صوره الشك فى يوم التاسع - بحسب الواقع - أو صوره العلم بمخالفته للواقع، وان كان فى الشقّ الأول الابتلاء أكثر شيوعا.

الخامس: أدله التقيّه العامه من رفع الاضطرار.

ص: ٧٨

وقد يشكل على الوجهين الأخيرين أولاً بأن الوقت مقوم لماهية الموقف الذى هو ركن كما فى ظهريه صلاه الظهر فبرفعه ترتفع الماهيه وثانياً بان الاضطرار غير مستوعب لأن الحج لا يشترط فى صحته وقوعه فى عام خاص بل يصح فى أى عام والجواب أنه لو كان النظر الى دليل الموقف و قيد الوقت فيه لكان الاشكال الأول فى محلّه، و لكن بالنظر الى دليل جعل البدل الاضطرارى للموقف كليله العاشر أو اختياري المشعر وحده أو اضطراريه يظهر منها تعدد المطلوب فى الجملة فيحرز ما هو بمنزله الموضوع لأدله الرفع و أما الاستيعاب فيكفى فيه تحقق الضيق الناشئ من التكليف المحض وان لم يكن من الوضع، وهو متحقق فى المقام لفوريه الحج.

وتوهم سقوطها للعذر مدفوع بأنه افتراض للاضطرار والضيق. مضافا الى تصور الضيق الوضعى على مسلك ظاهر المشهور من أخذ الاستطاعه قيدها فى الوجوب وأن الحج بدونها لا يقع حجه الاسلام، حيث أنه لا تبقى الاستطاعه لمن انفقها فى عام استطاعته فى سفر الحج عند كثير من المكلفين، فالحج فى القابل لا يقع مجزياً لانعدام الموضوع، وهكذا بالاضافه الى قاعده الحرج بالمعنى الثانى فان الحكم بعدم اجزاء حج عامه المؤمنين فى ذلك العام فيه من الحرج ما لا يخفى.

ثم أنه لا يخفى بأن مقتضى بعض الوجوه المتقدمه الاجزاء الظاهري فتختص بفرض الشك دون العلم بالخلاف، كما هو مقتضى الوجه الأول على أحد تقريبيه والثالث بخلاف بقيه الوجوه.

أقول: والمعروف فى الكلمات فى المقام أن التقيّه بالمعنى الأخص لما كانت فى الأحكام دون الموضوعات فيخص الاجزاء بصوره الشك مع

حكم حاكمهم دون صورته العلم بالمخالفة ودون ما اذا لم يكن بحكمه، إلا اذا كان مذهبهم - ولو بعضهم - نفوذ حكمه حتى مع العلم بالمخالفة، لكن الظاهر عدم تمامية هذا التفصيل، لأن الاختلاف وان رجع الى الموضوع في بعض الصور وفي موارد اخرى، إلا أن اتفاقهم عليه يؤدي الى نسبه اليهم كمذهب أو فرق، والى تميزنا كفرقه ومذهب فيتأتى موضوع التقيّه مضافا الى أن ثبوت الهلال بالشهره لديهم على وزن حكم حاكمهم، مضافا الى عموم الأدله المتقدمه لهذه الصوره كما لا يخفى عند التدبر، نعم لو انقسموا هم انفسهم لانتفى موضوع التقيّه.

الوجه الرابع: اقتضاء إطلاق الأمر الاضطرارى ونحوه:

للاجزاء كما هو محرر في علم الأصول بعد فرض تحقق موضوعه، وليس هو من كشف الخلاف وتخيل وجوده، وهو ظاهر في الأوامر الخاصه الوارده في مثل الوضوء أو الصلاه في موارد ونحوهما، وأما أوامر التقيّه العامه فيستشكل فيها بأنها ليست امرا بالعمل المتقى به، بل أمرا بالتقيّه، فيبقى الأمر الأولي على حاله بلا امتثال وقد يدفع بأن ظاهر التعبير المتكرر في الروايات - (التقيّه ديني ودين آبائي) وفي صحيح هشام عن ابي عمر الأعجمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (انّ تسعه أعشار الدين في التقيّه) و(التقيّه في كل شيء) - هو كونها كيفيه في العمل المأمور به و أن الأمر بها يتبع الأمر بالأوليّ عند تحقق ظرفها، وبعبارة أخرى أنّه لو كان الأمر في التقيّه من باب وجوب حفظ النفس ونحوه فهو أجنبي عن الأمر بالصلاه وبالوضوء وغيرها من المركبات وان انطبق على العمل، وأما اذا كانت التقيّه من باب رفع ما اضطرروا اليه وكل ما صنعتهم في دار التقيّه من عمل

فأنتم منه فى سعته، فهو وزان الأدله الثانويه العامه المحدده للأحكام فى الأبواب نظير لا ضرر ولا حرج حيث أنها محدده لقيود الحكم فى كل باب لا أنها حكم فى عرض الأحكام الأوليه.

موارد عموم التقيه:

الأول: الظاهر عموم التقيه سواء أكانت من العامه أو غيرهم كما هو مورد نزول الآيه إلا من أكرهه وقلبه مطمئن بالإيمان (١) الذى هو اتقاء عمار من المشركين، وكذا استشهادهم (عليهم السلام) بقوله تعالى عن أصحاب الكهف فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينه فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعركم بكم أحداً إنهم إن يظهروا عليكم (٢) ... الآيه بعد قولهم وإذ اعتزلتموهم وما يعيدون (٣)، وكذا ما ورد من استشهادهم (عليهم السلام) - وقد تقدم - بقوله تعالى فى اتقاء ابراهيم (عليه السلام) ويوسف (عليه السلام)، وتعبيرهم (عليهم السلام) ابى الله إلا أن يعبد سراً فإنه عام لا يختص بزمان أو مكان أو عن فئه خاصه. وهذا العموم فى عده ألسنه التقيه سواء التى بعنوانها، و أنها دين يدان به أى أصل مشروعيتها أو التى بلسان الرفع بعنوان الاضطراب أو الضرر أو بلسان الحل بتلك العناوين، فالعموم فى حكمها التكليفى والوضعى ثابت - بعد ما تقدم من تقريب اقتضاء الأدله العامه للصحه - نعم لو بنينا على خصوص السيره فى الحكم الوضعى - أى صحه العمل - لأختص الحكم الوضعى فى التقيه بخصوص جمهور العامه

ص: ٨١

- ١- (١) سوره النحل، الآيه: ١٠٦.
- ٢- (٢) سوره الكهف، الآيه: ١٩.
- ٣- (٣) سوره الكهف، الآيه: ١٦.

- دون شواذهم - الذين كانت مذاهبهم هي السائدة في عصرهم (عليهم السلام)، نعم المنسوخة الآتي الكلام عنها لا- يبعد اختصاصها في الأدلة بخصوص ما كانت التقيّة من العامّة وإلا فادّله الاضطرار تقتضى الصّحّه عند الاضطرار المستوعب.

الثانى: عمومها للتقيّة في الموضوعات الخارجيه كما في الأحكام، فقد عرفت عدم تحقق الخوف أو الاضطرار المأخوذ في موضوعها لأنه يمكن التنبيه على الخطأ في الاحراز والإلفات الى الغفله و إن لم يقنع المخالف بذلك نعم يستثنى من ذلك ما لو صدق مع ذلك الاضطرار أو الخوف نادرا، كما لو حمل المخالف الاختلاف معه، وفسره على اختلاف في المذهب - وان كان ذلك لجاجا و عنادا - كما هو الحال لو ثبت الهلال لديهم بشهره مدعاه لديهم في موقف الحج أو نحوه مما لم يحكم حاكمهم بذلك فان مخالفه المؤمنين للعامّة حينئذ يتلوّن بصبغه المذهب والطائفه فيتحقق موضوع التقيّة وكذا الحال في نحو ذلك من الموضوعات التى تكون عامّه شائعه الابتلاء بخلاف الموضوعات الفرديه.

الثالث: عمومها لغير الأفعال أى موضوعات الأحكام الأخرى، فلا مجال له لأن التقيّة هي فعل للمكلف و الاضطرار متعلّق بالفعل أيضا و أما الاسباب وترتب المسببات عليها فأجنبيه عن الأدله في المقام، وذلك كترتب الجنابه على التقاء الختانيين والضمان على تلف مال الغير، وهذا حال الرفع مع بقيه العناوين التسعه، التى هي كأوصاف لفعل المكلف، نعم بالنسبه الى الأفعال المترتبه على المسببات والمتعلّقه بها، اذا صدق عليها تلك العناوين أو عنوان الضرر تاتى الرفع أو النفي فيها، و بعبارته جامعته أن التقيّة أنّما تكون شامله للموضوعات و المتعلقات للأحكام التى هي فعل

للمكلف دون الموضوعات والمتعلقات التي ليست بفعل له كالأعيان والأعراض الأخرى.

الرابع: عمومها لترك الأفعال كما لو ترك الصيام تقيّه لكونه يوم فطر عندهم أو أنه آخر شعبان أو كما في المعاملات و الايقاعات، بأن يوقع الطلاق من دون شاهدين عدلين و نحو ذلك و من البين عدم عمومها الى ذلك لأن أدلّه الاجزاء المتقدمه أنّما تصحح وضعا الامتثال و الوجود الناقص لا عدم الوجود من رأس، ففي المعاملات مثلا لم يوقع ما هو سبب شرعى، و ما أوقعه قد تقدم عدم تصحيح أدلّه الرفع أو الحلّ الاضطراريه له، حيث أنّ رفع المسبب غير مطلوب و رفع بعض أجزاء السبب لا يثبت وجود المسبب أو أنّه لا يتحقق عنوان الاضطرار موضوعا و هو الأصحّ أو الامتنان في عدم الرفع لو كان مكرها على السبب، ومنه يظهر عدم جريان الحلّ أيضا.

والى ذلك الاشاره فى روايتى رفاعه وداود بن حصين عن رجل عن أبى عبد الله(عليه السلام) (انّ افطارى يوما و قضاؤه أيسر علىّ من أن يضرب عنقى و لا يعبد الله)(1) عندما دخل(عليه السلام) على أبى العباس فى شهر رمضان، و أما توهم أن مجرد تناول الطعام و الشرب لفترة يسيره من النهار لا يضّر بالصيام و الشاهد على ذلك عدم جواز تناوله بعد ذلك و لا قبل تلك الفترة التى يضطر اليها، ففيه: أنّ عدم جواز تناوله بعد ذلك هو لحرمة الافطار فى شهر رمضان و هى حكم مغاير لوجوب الصيام وقد يفترق

ص: ٨٣

١- (١) الوسائل، ج ١٠، ص ١٣١، باب ٥٧، من ابواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥. وقريب من مضمونه حديث ٤ (افطر يوماً من شهر رمضان احب اليّ من ان يضرب عنقى).

عنه في مقام الامتثال، كما لو عصى وجوب الصيام فان حرمة الافطار لبقية اليوم من نهار شهر رمضان باقيه على حالها، ومن ثم يتصور تكرار الكفاره في الجماع، وتلازم الحكمين في تحقق الموضوع لا يعنى تلازمهما في الامتثال أو في تنجيز الحكم، نعم لو لم يتحقق موضوع وجوب الصيام وانتفى باختلال بعض قيوده مثلا لانتفى الحكم الآخر أيضا لما عرفت من وحده موضوعهما، والحاصل ان مثل هذا تناول و الامساک بقیه الیوم لا یعدّ امتثالا ناقصا لوجوب الصيام فالروایتان علی مقتضى القاعدة، و هذا بخلاف ما لو أمسك صائما حتى غيبوبه القرص دون الحرمة المشرقيه فأنه یعدّ من الامتثال الناقص برسم ما یاتی العامه به من امتثال، وكذلك بالنسبه الى ما یمسك عنه الصائم فأنه یعدّ من امتثال الصيام بالنحو الذی هم یاتون به من الصيام، و مع ذلك ففي جریان أدلّه الاضطرار تأمیل، لما یظهر من أدلته من الوحده والبساطه وعدم التبعض وعدم الابدال الناقصه من جهه الامساک، كما فی الشیخ و الشیخه و غیرهما، نعم قد یظهر مما ورد فی ذی العطاش أو الذی أفطر لظلمه أو بعد الفحص و نحوه من صحّه صومهما أنه من تعدد المطلوب، ولكن هذا القدر فی مقابل ما تقدم من وجه البساطه غیر كاف.

الخامس: فی عمومها للمعاملات بالمعنی الأعم الشامل للایقاعات فقد تقدم - فی الرابع، و فی اجوبه الاشکالات فی الأمر الرابع - عدم تحقق الاضطرار فی المعاملات أو عدم كون الرفع أو الحل للنفوذ امتنانیا لو كان ایقاع السبب اکراهیا، و من ثم فلا یتأتی الحكم الوضعی فیها، نعم الحكم التکلیفی قابل للشمول بأن یوقع ما صورته نافذه عندهم من معامله أو ایقاع كالطلاق من دون شاهدين أو فی العده و نحو ذلك و دلیل المندوحه

يختص كما يأتي بالعبادات فلا- يتحقق موضوع الاضطرار ما دامت المندوحه ممكنه، نعم قد أمضى الشارع موارد تحقق الاضطرار النوعى أو الشخصى فيها بأدله خاصه كما فى امضاء التعامل المالى مع الدول الوضعيه القائمه غير الشرعيه تسهيلا على المؤمنين، فى حدود المعاملات المحلله فى نفسها، ومن ثم لا يكون ما بحوزه الدوله من أموال - ولو لم تكن من الانفال وكانت حصيله التعامل مع الافراد - مجهول المالك، وكما فى ابتياع أموال الخراج والمقاسمه وتادى الزكاه به، واجاره أراضى الأنفال من الدول غير الشرعيه، وتجويز القضاء أو الولايه فى الدول الجائره مع امكان قضاء بعض الضرورات والحاجات للمؤمنين أو عند الخوف والاكراه على ذلك.

فى اعتبار عدم المندوحه فى موارد التقية أو انها تعم موارد وجود المندوحه حكى الأول عن المدارك وجماعه من بعده، والثانى عن المحقق الثانى والشهيدى، نعم فى خصوص المسح على الخفين نسب غير واحد الى الأصحاب تعين الغسل مقدما على المسح، ولكن حكى عن العلامه وجماعه أولويه ذلك. وقد فصل كثير من متأخرى العصر بين الأحكام التكليفيه من الحرمة والوجوب وبين الصحه فى خصوص العبادات أو خصوص الصلاه باعتبار عدم المندوحه فى الأول دون الثانى.

و يستدلّ للأول بأن مقتضى أدله الاضطرار المعلل بها ما تقدم من أسنه التقية هو استيعاب الاضطرار وعدم المندوحه وإلا لما صدق الاضطرار بلحاظ الطبيعى، وكذا ما يظهر من صحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: (التقيه فى كل ضروره وصاحبها أعلم بها حين تنزل به)^(١)،

ص: ٨٥

١- (١) وسائل، ج ١٦، ص ٢١٤، باب ٢٥ من ابواب الامر والنهى، ح ١.

وصحيح الفضلاء عن أبي جعفر (عليه السلام) (التقيّه في كلّ شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له) (١) وصحيح معمر بن يحيى بن سالم عنه (عليه السلام): (التقيّه في كلّ ضروره) (٢) من حصرها في الضروره والاضطرار لانفهام أنّها في مقام التحديد للماهيه، ولعلّ هذا مراد من ادّعى أنّ الحصر مستفاد من تقديم ما حقّه التأخير، وإلا فالظرف حقّه التأخير والخبريه، وتحويره الى (كلّ ضروره فيها التقيّه) تغيير لقالب الجملة، و أما استثناء العبادات أو الصلاه فلما ورد (٣) من الحث الشديد والندب الأكيد على الصلاه معهم وفي الصف الأول و أنّها كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في سياق الأمر بحسن العشره معهم و عياده مرضاهم و تشييع جنازتهم وأداء الأمانه لهم، فمثل هذا الحثّ ترغيب في ايقاع الصلاه معهم والتوسّل للمشاركه فضلا عن أخذ عدم المندوحه الطويله أو العرضيه في العمل فمثلا لو كان بإمكانه الصلاه على ما يصحّ السجود عليه في الصفوف المتاخره بخلاف الصف الأول فإن مقتضى الندب لاختياره و أنّه كمن صلّى خلفه صلى الله عليه وآله هو عدم أخذ المندوحه العرضيه.

واستدلّ للثاني بأن لسان التقيّه ديني ودين آبائي وأن لا دين لمن لا تقيّه له، ظاهر في الحثّ و التأكيد بخلاف ألسنه الأضرار والضروره التي هي من نحو الاستثناء والطوارئ المقدره بقدرها، وكذلك لسان السعه الوارد في موثّق مسعده المتقدم، وموثّق سماعه المتقدم أيضا حيث علل فيه (ليتمّ صلاته على ما استطاع فإنّ التقيّه واسعه) أي بكبر سعه التقيّه في

ص: ٨٦

١- (١) المصدر، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، ح ٨.

٣- (٣) وسائل، ج ٨، ص ٢٩٩، باب ٥ من ابواب الجماعه، ح ١.

الايوب، و كذلك الروايات الواردة في الحلف فأنها جليّة في عدم الاشتراط، ولو كان بتعريض نفسه لهم بأن يمرّ عليهم فيستحلفونه، ومما يدلّ على ذلك أيضا ما في صحيح زراره وروايه ابي عمر الأعجمي من أن التقيّه في كل شيء إلا المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعه الحج، فأنه مع الاضطرار وعدم المندوحه لا ريب في تأتي التقيّه في الموارد الثلاثة المستثناه كما هو مفاد حسنه ابي الورد، فيكون معنى الاستثناء - كما ذكرنا في المسح على الحائل - هو الاستثناء من التقيّه الموسعه المشروعه مع المندوحه.

والصحيح هو أنّ المندوحه وعدمها وسعتها وضيقها طولاً-وعرضاً، تابع لدرجه ملاك الحكم الأولى وأهميته، نظير اختلاف درجات الحرج والضرر الرافعين للأحكام، فأنه كلما ازدادت أهميه الملاك كلما لزم درجه من الحرج أو الضرر الشديدين لرفعه، وكلما لم تكن كذلك كلما كفى في رفعه أدنى الحرج أو الضرر، فدرجه الحرج أو الضرر الرافع للوضوء يكفى فيه أدناه، بخلاف الضرر والاضطرار لأكل الميتة فأنه لا بد فيه من الخوف على النفس من الهلاك، والوجه في ذلك - بناء على مسلك المشهور من كون العناوين الثانويه نسبتها مع الأحكام الأوليه نسبة التراحم الملاكي لا التخصيص لنا - هو قانون التراحم.

وأما بناء على مسلك المحقق النائيني ومن تابعه فلدعوى الانصراف أو عدم صدق الحرج و الضرر في كل مورد الا بحسبه، فكذلك الحال في أخذ عدم المندوحه في موارد العناوين الثانويه التي منها الاضطرار في التقيّه، فمن ثم لا يظن بأحد من الأصحاب القول بجوازها مع المندوحه العرضيه أو الطويله في موارد الأحكام البالغه الأهميه كالمحرمات الكبيره والواجبات الركنيه في الدين كما لا يظن بأحد القول بعدم جواز التقيّه مع

وجود المندوحه فى مثل الإخبار بغير الواقع لانقاذ المال أو دفع أدنى مزاحمه و مثل الصلاه معهم مع اخفات الصوت فى الصلاه الجهرية.

والوجه فى ذلك هو ما تقدم فى اختلاف مراتب الضرر والحرَج بحسب كلِّ حكم وملاك، فوجود المندوحه وعدمها الطويله والعرضيه نحو من شده الضرر وعدمها، فمن ثم أخذ ذلك فى قوله تعالى فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ (١) فى الاضطرار الى أكل الميته، اى غير باغ ولا- ساع لإيقاع نفسه فى ذلك الظرف، ولا عاد متعدّ عن قدر ما يرفع الضروره أى عدم المندوحه الطويله والعرضيه كما هو أحد تفسيرات الآيه. وهو نظير اختلاف العناوين التسعه الباقية فى الموارد بحسب اختلاف درجه الحكم وملاكه، فالنسيان والخطأ وما لا يطيقون والاكراه، سواء من جهه المندوحه وعدمها أو من جهه الشده والخفّه، ففى الموارد البالغه الأهميه يتحفظ عن مقدمات النسيان والخطأ كى لا يقع بخلاف المتوسطه والقليله الأهميه، فلا يتحفظ عن وقوع ووجود الضروره والاضطرار والنسيان و الخطأ فيها وهو معنى وجود المندوحه وتقدم أن أحد تفسيرات استثناء الموارد الثلاثه هو ذلك حيث أنّ كلا من حرمه شرب النبيذ ووجوب الحج وركنيه الطهاره الحديثه فى صحّه الصلاه هى على درجه من الأهميه.

نعم هناك فارق جوهرى بين التقيّه فى عموم مواردّها وبين بقيه الضرورات وهو أنّ التقيّه من الوقايه والحيطه فهى بلحاظ عموم موارد المعرضيه والاحتمال، وليس يلزم فيها الضرر المحقق، وهذا الشأن وإن كان فى كل ضرر معتد به إلا أن نمط وطبيعه المعرضيه والاحتمال فى موارد

ص: ٨٨

التقيّه هو ذو عرض عريض ومن ثم يتشابه مع وجود المندوحه، ومن ثمّ ورد عن الصادق(عليه السلام) انه قال: (عليكم بالتقيّه فإنّه ليس من لم يجعلها شعاره و دثاره مع من يأمنه لتكون سجيته مع من يحذره)(١).

وأما التشدد في الحثّ على التقيّه والعمل بها والتمسّك بها كديدن، فلأجل الاهتمام بها وبيان أهميتها لمصلحتها في وقايه النفس والعرض والمال والمؤمنين عن أذى العامّه والسلطان، لكن حسب مواردها وتحقق موضوعها الذي عرفت اختلافه بحسب درجه الحكم وملاكه، لاسيّما وأن بعض أنواعها غير مرتبط بصحّه الأعمال، أي ما هو من قبيل حسن العشره معهم، ولين الكلام و طيبه و حفظ اللسان و عدم اذاعه اسرارهم ونحو ذلك، كما يشير الى ذلك موثّق مسعده المتقدم (إلا أن يدعى أنّه أنّما عمل ذلك تقيّه، ومع ذلك ينظر فيه فإن كان ليس مما يمكن أن تكون التقيّه في مثله لم يقبل منه ذلك، لأن للتقيّه مواضع من ازالها عن مواضعها لم تستقم)(٢)، وكما في روايه الاحتجاج عن العسكري(عليه السلام) أن الرضا(عليه السلام) أنّب جماعه من الشيعه قائلاً لهم (وتتقون حيث لا تجب التقيّه، وتتركون التقيّه حيث لا بد من التقيّه)(٣).

روايات الصلاه معهم وهي على طوائف:

الأولى: ما حثّ على ذلك وهي على ألسن تاره بفرض علمهم بكون المكلف من الجعفريه، و اخرى عدم التقييد بذلك وثالثه بالحثّ على

ص: ٨٩

١- (١) وسائل، ج ١٦، ص ٢١٢، باب ٢٤ من ابواب الامر، ح ٢٩.

٢- (٢) وسائل، ج ١٦، ص ٢١٦، باب ٢٥، ح ٦.

٣- (٣) المصدر، ح ٩.

خصوص الصف الأول ورابعه على أنّ ذلك للمداراه معهم والظهور بشاكتهم، كصحيحه حماد بن عثمان عن ابي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: (من صلّى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الأول) (١) ومثلها صحيحه الحلبي، وكصحيحه حفص بن البختري عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: (يحسب لك اذا دخلت معهم وان كنت لا- تقتدى بهم مثل ما يحسب لك اذا كنت مع من يقتدى به) (٢) وصحيح عبد الله بن سنان قال (سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول اوصيكم بتقوى الله عزوجل ولا تحملوا الناس على اكتافكم فتذلوا، ان الله تبارك وتعالى يقول في كتابه وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلّوا معهم في مساجدهم) (٣)، وصحيح زيد الشحام عن ابي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: (يا زيد خالقوا الناس بأخلاقهم، صلّوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم واشهدوا جنائزهم، و ان استطعتم أن تكونوا الأئمة و المؤذنين فافعلوا فإنكم اذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية رحم الله جعفرًا، ما كان أحسب ما يؤدب أصحابه واذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر ما كان أسوأ ما يؤدب أصحابه) (٤) وروايه كثير بن علقمه قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أوصني فقال: أوصيك بتقوى الله - الى أن قال - صلّوا في عشائركم و عودوا مرضاكم و اشهدوا جنائزكم، و كونوا لنا زينا و لا تكونوا علينا شينا، حيونا الى الناس و لا تبغضونا اليهم فجروا إلينا

ص: ٩٠

-
- ١- (١) الوسائل، ج ٨، ص ٢٩٩، باب ٥ من ابواب الجماعه، ح ١.
 - ٢- (٢) المصدر، ح ٣.
 - ٣- (٣) المصدر، ح ٨.
 - ٤- (٤) وسائل، ج ٨، ص ٤٣٠، باب ٧٥ من ابواب الجماعه، ح ١.

كل موده، و ادفعوا عنا كل شر (١) ومثلها صحيح هشام الكندي (٢).

وقد استفاد المشهور من إطلاق الجماعه صحه الصلاه مع الاخلال فيما اذا توقفت عليه اظهار المتابعه، واستفاد غير المشهور من اعلام العصر من اطلاق الصلاه فى الصف الأول الصحه مع الإخلال، ولو بالاجزاء و الشرائط التى لا- تتوقف عليها المتابعه، كالصلاه على ما لا يصح السجود عليه أو التكتف ونحوهما، وكذا استفيد ذلك من دلاله الروايات على كون غايه الجماعه معهم هو المداراه و اظهار المشاكله معهم.

الطائفة الثانيه: ما دلّ على أنّ الصلاه معهم هى فى صورته وأما فى الواقع فهو منفرد وظيفه، كصحيح زراره قال: (سألت ابا جعفر (عليه السلام) عن الصلاه خلف المخالفين؟ فقال: ما هم عندى إلا بمنزله الجُدْر) (٣) وصحيح صفوان الجمال قال: (قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): ان عندنا مصلى لا نصلى فيه واهله نصاب و إمامهم مخالف فأتمّ به؟ قال: لا، فقلت: ان قرأ، اقرأ خلفه، قال نعم قلت: فإن نعدت السوره قبل أن يفرغ؟ قال: سبح وكبر، أنما هو بمنزله القنوت وكبر وهلل) (٤)، وصحيح أبى بصير (٥) قال: قلت لأبى جعفر (عليه السلام): من لا اقتدى به فى الصلاه قال: افرغ قبل أن يفرغ فأنك فى حصار، فان فرغ قبلك فاقطع القراءه و اركع معه) (٦)، ومعتبره ابن ابى نصر عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: (قلت له: أنى أدخل مع هؤلاء فى صلاه

ص: ٩١

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٨، باب ١ من ابواب العشره، ح ٨.

٢- (٢) وسائل، ج ١٦، ص ٢١٩، باب ٢٦ من ابواب الامر، ح ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٣٠٩، باب ١٠ من ابواب الجماعه، ح ١.

٤- (٤) المصدر، باب ٣٥، ح ٤.

٥- (٥) المصدر، باب ٦، ح ١.

٦- (٦) المصدر، باب ٣٤، ج ١.

المغرب فيعجلونى الى ما أن أوزن و أقيم و لا أقرأ إلا الحمد حتى يركع، أيجزيني ذلك؟ قال: نعم، تجزيك الحمد وحدها(١) وغيرها.

الطائفه الثالثه: ما دلّ على إيقاع الفريضة قبل الصلاه معهم أو بعدها كصحيح عمر بن يزيد عن أبى عبد الله(عليه السلام) أنّه قال: (ما منكم أحد يصلّى صلاه فريضة فى وقتها ثم يصلّى معهم صلاه تقيّه و هو متوضىء إلا كتب الله له بها خمسا و عشرين درجه، فارغبوا فى ذلك)(٢) وصحيح عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله(عليه السلام) أنّه قال: (ما من عبد يصلّى فى الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلّى معهم وهو على وضوء إلا كتب الله له خمسا و عشرين درجه)(٣) وفى صحيحه الآخر (تحسب لك بأربع و عشرين صلاه)(٤) وصحيح عبيد بن زراره عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: (قلت: أتى أدخل المسجد وقد صلّيت فأصلّى معهم فلا أحتسب بتلك الصلاه؟ قال: لا بأس، وأما أنا فأصلّى معهم وأريهم أتى أسجد وما أسجد)(٥).

المحصّل منها: أمّا ما اشتمل على التقيّه للمداراه مع اطلاع العامّه على انتماء المؤمن للمذهب الجعفرى كما فى قوله (عليه السلام) (هؤلاء الجعفرية) أو (حبونا الى الناس) فلا دلالة فيها على جواز الاخلال بشرائط الصلاه تقيّه لفرض اطلاعهم على المذهب، وغايه التقيّه معهم هو فى احداث صوره الجماعه معهم دون الصلاه على ما لا يصحّ السجود عليه أو التكتّف أو الوضوء بوضوئهم ونحو ذلك، نعم ما أطلق فيه الصلاه معهم قد يستظهر

ص: ٩٢

١- (١) المصدر، باب ٦، ح ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٨، ص ٣٠٢، باب ٦ من ابواب الجماعه، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٢.

٤- (٤) المصدر، ح ٣.

٥- (٥) المصدر، ح ٨.

منه ذلك، وأما الطائفة الثانية فلا يستفاد منها إلا كون الصلاة منفردة المأتى بها ضمن الجماعة الصوريه، وأما الثالثه فلا يستفاد منها عدم اجزاء ما يأتي به من الصلاة معهم فى الصوره ولا لزوم ايقاع صلاه الفريضة قبلها أو بعدها بل غاية الأمر هو ندب ايقاع الصلاة معهم ولو كان قد صلى الفريضة قبل ذلك وحده، نعم يظهر منها مطلوبيه ايقاع الفريضة فى المنزل ثم ايقاع الصلاة معهم ولكن لا بنحو الظهور فى اللزوم مضافا الى قرينه اطلاق الطائفة الأولى والثانية. فلم يبق فى البين إلا ما أطلق فيه الصلاة معهم من الطائفة الأولى مما لم يقيّد بمعرفتهم له فى مذهبه، ولكن غاية ما يستفاد منه أيضا هو الحثّ على التزام التقيّه معهم - إما للمداراه أو للخوف - فى اظهار الاعتداد بجماعتهم وصلاتهم، ولا يستفاد منها جواز ايقاع الصلاة فى فرض المداراه لمعاشرتهم - مختلّه الشرائط كالسجود على ما لا يصحّ السجده عليه، أو التكتّف فضلا عن الوضوء بوضوئهم، بل قد اشير فيها بنحو التعريض بلزوم ايقاع الوضوء الصحيح قبل الصلاة معهم، وكيف يحصل المطلوب من لسان هذه الروايات الحاثّه على مداراتهم واطهار الاعتداد بجماعتهم فى الصوره عندما يأتي من عرف لديهم بالتشيع - أى عرف أنّ شرائط صحّه الصلاة لديه تختلف عنهم - بالصلاه بالنحو والنهج المقرر لديهم، فأنّه يظهر لديهم أنّها صلاه صوريه وهو خلاف المطلوب، بخلاف ما لو أوقعها بالنهج المقرر لديه معهم جماعه فانه يظهر لديهم انه قد اعتد بجماعتهم وصلاتهم بل انه يظهر من مطلقات تلك الروايات ان غاية التقيه المداراتيه معهم هو اعطاء صوره حسنه عن المذهب وهو لا يتمّ إلا باظهار العشره والمتابعه فى الصلاة معهم على أنّه جعفرى وان لم يعلموا ابتداء بانتمائهم، كما هو مفاد صحيح زيد الشحام وعبد الله بن سنان(1)، نعم

ص: ٩٣

١- (١) تقدم ذكرهما قبل قليل.

خصوص الجهر فى القراءه- مما يتقوّم اظهار الصلاه معهم بتركه- الروايات ناصه على الصّحه بدونه، و منه يظهر صّحه الصلاه معهم- فى فرض الخوف و التستر- مع التقيه فى بقيه الشرائط و لو مع المندوحه كقول آمين أو التكتّف أو فروض الالتحاق بصلاه الجماعه و نحوها، لكن حكى صاحب الجواهر عن التذكره و نهايه الأحكام و النسبه الى المبسوط و النهايه عدم الاعتداد بالصلاه فيما لم يتمكن من اتمام قراءه الحمد و حكى عن التهذيب والروضه و الجعفريه و شرحها عدم وجوب اتمامها لو لم يتمكن أو اتمامها أثناء الركوع كما عن الموجز و الدروس و الذكري و البيان، و كذا لو اضطرّ الى القيام قبل التشهد أنه يأتيه وهو قائم حكاه عن الموجز والجعفريه و شرحها وعن على بن بابويه، ثم قال أنّ ظاهر النصوص والفتاوى عدم الاعاده لو راعى تلك الأمور من القراءه وغيرها و لو كان له مندوحه وفاقا للبعض وخلافا للآخر، والمحصل أنّ فتاوى المشهور على جواز الخلل تقيه فيما يتوقّف على اظهار الجماعه والمتابعه لهم كما فى الأمثله المحكيه فى كلماتهم، وأما فتاوى عده من الأعلام فى عصرنا فجواز الخلل فى الأكثر من ذلك ومشاكله الصلاه معهم اذا توقّفت المداراه على ذلك أو توقّفت الصلاه فى الصف الأول معهم على ذلك، لكن عرفت أنّ المداراه والجماعه فى الصف الأول وتوقّفه على الاتيان بها صحيحه فى حكمنا وإلا لإنتفت.

شمول الضرر والضروره لكلّ من المال و العرض والنفس:

مقتضى التعليل للتقيه بالضروره والاضطرار هو شمول الضرر والضروره لكلّ من المال و العرض والنفس كما نصّ عليه فى روايات

الحلف (١) تقيّه، بل فى بعضها شمولها لأموال الغير من المؤمنين، وقد ذكر ذلك العديد من الروايات من أنّ التقيّه تعمّ ما يكون لصالح بقيّه المؤمنين والمذهب والظاهر عدم اختصاص ذلك بباب التقيّه بل من عموم لا ضرر ورفع الاضرار للضرر والاضطرار للغير بسبب فعل النفس وهذا مغاير للبحث المعروف فى قاعدتى الضرر والخرج من الشمول للضرر والخرج النوعى، كما لا يخفى، نعم روايات الصلاه معهم وحسن العشره والخلطه معهم بانحائها المختلفه - والتى تقدمت فى الأمر السابق - غير مقيّده بذلك وقد اصطلح عليها أخيرا بالتقيّه المجامليه أو المداراتيه، لكنها مختصّه بصلاه الجماعه معهم وآداب العشره معهم ولا تشمل بقيّه الأبواب. وقد تفسّر على أنّها تخرّج من باب الضرر أيضا إلا أنّه الضرر على المذهب أو الطائفه ولو بالتدرّيج، ولكن ظاهرها غير مختص بذلك، لورود التعليل فيها بإعطاء الصوره الحسنه عنهم (عليهم السلام) ونشر المحبّه لهم (عليهم السلام) فى قلوب الناس ونحو ذلك وإن لم يتخوّف من وقوع الضرر البعيد على الطائفه ويترتب ما هو مضاد لتلك المنافع والمصلحه، بل يظهر منها أيضا التجنب عن تفردهم فى اقامه رموز الشعائر الدينيه. كما أنّه لا مجال لتوهم اختصاص أدلّه التقيّه الضرريه و الخوف بزمانهم (عليهم السلام) كما تردد هذا القول من بعض متأخري الأعصار، بدعوى انتشار المذهب الآن وذهاب داعى التخفى او لادن التقيه لاختفاء الانتماء وهو منتف موضوعا فى هذه الاعصار، وذلك لاختلاف نحو الضرر والخوف وبحسب الامكنه والأزمنه كما هو واضح لمن سبر ذلك خيرا، فليس يقتصر فى أدله التقيّه فى هذه الأعصار على التقيّه

ص: ٩٥

المجاملية والمداراه وذلك لاختلاف أنحاء التقيه ومواردها وكيفياتها بحسب الظروف لاسيما أنّ الجفاف معدّ لاشعال نار الفتنة، وفي موثّق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (كلما تقارب هذا الأمر كان أشدّ للتقيه) (١)، ومثله موثّق هشام بن سالم (٢) وفي روايه الحسين بن خالد عن الرضا (عليه السلام) قال: (لا دين لمن لا ورع له ولا ايمان لمن لا تقيه له، وإنّ أكرمكم عند الله أعلمكم تقيه، قيل: يا بن رسول الله الى متى؟ قال: الى قيام القائم، فمن ترك التقيه قبل خروج قائمنا فليس منا...) (٣) وفي روايه العياشي قال: (وسألته عن قوله فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَاةً قال: رفع التقيه عند الكشف فانتقم من أعداء الله) (٤).

حرمه تسميه القائم من موارد التقيه:

قد أدرج في بعض الكلمات كما صنع الحرّ في الوسائل (٥) كلاً من حرمه تسميه القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف واذاعه أسرارهم في وجوب التقيه، وهما ليسا من التقيه الاصطلاحيه التي ترفع بالاضطرار أو بالضرر، بل من التقيه التكليفيه بالمعنى اللغوي نعم هما يندرجان في عموم أن تسعه أعشار الدين في التقيه وأن ما عبد الله بشيء أحبّ اليه من الخبأ وقد اشير اليه في رواياتهما، ولا يتوهم زوال موضوع الحرمة الثانيه بعد انتشار كتب الإماميه في الحديث والفقّه والتفسير وغيرها فلا اذاعه لما هو مكتوم حالياً،

ص: ٩٤

- ١- (١) الوسائل، ج ١٦، ص ٢٠٧، باب ٢٤ من ابواب الامر، ج ١٢.
- ٢- (٢) المصدر، ح ٢٦.
- ٣- (٣) المصدر، ح ٢٦.
- ٤- (٤) المصدر، ٣٥.
- ٥- (٥) وسائل، ج ١٦، ص ٢٣٧، باب ٣٣ من ابواب الجماعه.

وذلك لأن تعاطى الشيء تذكير به وتفصيل وبسط له، ويقع الوقوف على حاق المعانى فى الشرح ما لا يقف عليه فى صوره الاجمال، مضافا الى ما فيه من سعه دائره النشر، ثم انّ موضوع الحرمة الثانيه لا تختص بالمخالف او غير المسلم بل تعم المؤمنين بلحاظ درجات الفهم والمعرفه وقدره التعقل والتحمل كما اشير الى ذلك فى روايات الكشى فى ترجمه سلمان وأبى ذر.

كما هو ديدنهم (عليهم السلام) مع مختلف طبقات أصحابهم أما الحرمة الأولى فنسبت الى شهره القدمات والعدم الى شهره الطبقات المتأخره وحمل النواهي على لزوم الكتمان فى الغيبه الصغرى وما قبلها لشده الأمر، وان كان ظاهر العديد من النواهي الاطلاق وهو الأحوط. المتبع عملا فى السيره لدى الخاصه.

حكم من خالف التقيه:

اشاره

اذا خالف مقتضى التقيه فهل يصح عمله أم لا، فتاره يخالفها ويخالف صوره العمل بحسب الوظيفه الأوليه و أخرى يوافق الوظيفه الأوليه:

أما الفرض الأول:

فلا وجه للصحه لعدم مطابقتها للوظيفه الاضطراريه ولا للوظيفه الأوليه سواء بنى فى تصحيح عمل التقيه على السيره أو على أدله الرفع العامه أو الوجوه الأخرى، وتوهم أن مقتضى أدله الرفع هى رفع الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه من دون اثبات جزئيه أو شرطيه الفعل الذى يتقى به المماثل لصوره عملهم، ومقتضى ذلك هو الصحه فى هذا الفرض، مندفع بأن أدله الرفع وان كان مقتضاها الرفع دون الاثبات إلا أنه لا تحقق لموضوعها وهو الاضطرار لغير العمل المماثل للعامه، فالعمل فى الفرض لا

يصدق بلحاظه تحقق الاضطرار، وذلك نظير الدخول الى الدار الغصبيه لانقاذ الغريق فإن الدخول مع عدم التوصل به للانقاذ لا يرفع الحرمة لعدم الاضطرار الى ذلك الدخول والتصرف - بغض النظر عن القول بالمقدمه الموصله - لأن الضرورات تقدر بقدرها.

اما الفرض الثانى:

فوجه البطلان يتصور على نحوين:

الاول: انقلاب الوظيفه الأوليه وضعا الى الوظيفه الثانويه من حيث الاجزاء والشرائط، وهذا ليس بتام لما ذكرنا مرارا من أن الأدله الرافعه الثانويه لبا ليست مخصصه للاحكام الأوليه كما ذهب اليه المحقق النائينى (قدس سره) وتلاميذه - بل من باب التراحم الملاكى، فالوظيفه الأوليه باقيه على مشروعيتها وأما المرفوع عزيزمتها.

الثانى: النهى التكليفى لمخالفه التقيّه المستفاد إما من مثل التعبير الوارد (لا دين لمن لا تقية له)، أو من حرمة الضرر المترتب سواء على الشخص نفسه أو غيره من المؤمنين أو على المذهب والطائفة، وقد يدعم المنشأ الأول الصحيح إلى أبى عمرو الكنانى عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث - أنه قال: (يا أبا عمر، أبى الله إلا أن يعبد سراً، أبى الله عزوجل لنا ولكم فى دينه إلا التقيه)^(١)، مما يظهر منه عدم قبول العباده الجهرية فى مورد لزوم التقيه.

لكن قد تقدم - فى الأمر الثانى - أن حقيقه الحكم فى التقيه يؤول الى عدّه وجوه والنهى راجع الى حرمة الضرر، وقد يؤول الحكم الى وجوب

ص: ٩٨

١- (١) وسائل، ج ١٦، ص ٢٠٦، باب ٢٤ من ابواب الجماعه، ح ١١.

الحفظ، ويراد به الحيطه في معرض الضرر سواء الشخصى أو على نوع المؤمنين، وهو المراد مما لسانه الوجوب وان تاركها كتارك الصلاه، وربما يشكل بأن جعل الحكيم على الضدين لغو، لا حاجه له، حيث يتوسل بأحدهما عن الآخر، فلا محصّل لحرمة العقوق مع وجوب صلّه الرحم أو حرمة الهتك للشعائر أو للمقدسات الدينيه مع وجوب تعظيمها، أو حرمة الفواحش مع وجوب حفظ الفرج، أو مانعيه النجاسه وشرط الطهاره أو مانعيه الغصب و شرطيه اباحه المكان، أو مانعيه ما لا يؤكل لحمه وشرطيه ما يؤكل لحمه.

وفيه: أنّ اللغويه أو الامتناع إن تَمَّت ففي الموانع والشرائط للمركب الواحد وأما الأفعال ذات الأحكام التكليفيه المجرده المستقله كما في العقوق وصلّه الرحم وفي الهتك والتعظيم وفي الفواحش والحفظ منها، ونحوها من الأفعال التكليفيه، فلا مجال لدعوه اللغويه أو الامتناع، وذلك نظير الأفعال فى الأحكام العقلية فى باب التحسين والتقيح العقلى فإنه كما يحكم العقل بحسن فعل ما يحكم بقبح ضده فحكمه على فعل فضيلى لا يمنع على حكمه على فعل مضاد له رذيلى بعد واجديه كل من الفعلين المتضادين لملاك الحكم، فيحسن الأول ويقبح الثانى، ولا- يعترض حينئذ على ذلك بأن اللازم حصول مثبتين على الموافقه وعقوبتين على المخالفه وذلك لما حرر فى محلّه فى الأحكام العقلية أن المثوبه هى على المصلحه و الكمال الذى فى الفعل والعقوبه على المفسده التى فى الفعل، فليست المثوبه على عدم ارتكاب المفسده بل على حصول المصلحه وليست العقوبه على ترك المصلحه بل على الوقوع فى المفسده، ولا يتوهم أنّ اللازم على ذلك عدم الاثابه على ترك المحارم وعدم العقوبه على ترك الفرائض، وذلك لما

تبيّن من تلازم ترك المحارم لحصول افعال كماله كحفظ وعفّ الفرج وكصدق اللسان و الأمانه فى تأديه حقوق الآخرين، و نحوها فمن تمّ تقع المثوبه، وكذلك فى ترك الفرائض فأنه يلازم حصول أفعال ذات مفسده كالوقوع فى المنكرات، والتسبب للضرر ومخالفه أمر المولى والتجرى ونحو ذلك مما يوجب العقوبه، ويكفى فى المقام الامتزام بهذا التقريب فى خصوص الأفعال المتضاده الواجده لملاك المصلحه فى أحدها و المفسده فى الضد الآخر، وان لم يلتزم به فى كلّ الواجبات والمحزّات، وهذا سواء بينا فى العقوبه والمثوبه على كونها جزائيه أو تجسم أعمال أو غير ذلك من المسالك، فأنه عدا المسلك الأول هى مقتضيه للتفصيل المتقدم، وأما الاول فلا- ينافيه بعد لزوم مطابقه الاعتبار للواقع التكويني وكون الأحكام الشرعيه أطفافاً فى الأحكام العقليه.

فتحصّل عدم منافاه حرمة الضرر لوجوب الحفظ فى موارد التقيّه، وعليه تكون مخالفه التقيّه - التى فى مورد خوف الضرر لا المداراه والمجامله - محرّمه هذا مضافا الى أنه يكفى فى المقام فى بطلان العمل العبادى كونه سببا توليديا لمخالفه وعصيان وجوب التقيّه، إذ يكون بذلك تجريا لا تعبدا وطوعانيه، فهذا نحو وجه ثالث للبطلان.

ثم انّ المخالفه للتقيّه قد تكون جزءاً من العمل العبادى كالجهر بالبسمله وبأذكار السجود وكالسجده على التربه وكالمسح على الرجلين، وقد تكون بكلها كما لو صلّى منفردا فى مورد اقتضاء التقيّه الصلاه جماعه، وقد تكون بالترك كترك قول آمين و ترك التكتّف. أما الصوره الأولى فانّ ذلك الجزء أو الشرط لا يؤدى به الامتثال لحرّمته أو كونه تجريا، فحينئذ إن اعاده بنحو التقيّه، ولم تكن زياده مبطله فيه صحّ مجموع العمل، وإلا كما لو

لم يعد أو كانت زيادته مبطله كالسجده الواحده فإنه يبطل مجموع العمل، ولو سحب جبهته الى الأرض أو الفراش، فإن كان مما يصحّ السجود عليه أمكن تصحيحه صلاته، لا مكان منع صدق زياده السجده حينئذ بل هي من السجده الواحده التي تمت شرائطها بقاء، وأما إن كان مما لا يصحّ السجود عليه لكنّه يوافق العامه فقد يتخيّل تصحيحها أيضا، لكنه ضعيف لانتفاء موضوع التقية حينئذ.

وأما الصورة الثانيه فقد يتخيل أنّ المخالفه هي بترك الصلاه جماعه لا الصلاه فرادى ولكنه أيضا ضعيف لأن اظهار المخالفه تحقق بالصلاه فرادى، لا الترك بما هو هو ولو لم يكن فى مكان واحد معهم، نظير عنوان الهتك الحاصل بسبب صلاه الفرادى مع وجود صلاه الجماعه بإمام عادل - فى بعض الأوقات - ولك أن تقول أنّ الكون فى ذلك المكان مع ترك الجماعه وان كان مخالفه للتقيه أو هتكا إلا أن الصلاه فرادى أشدّ وأبين فى المخالفه وأوغل فى الهتك.

وأما الصورة الثالثه فلا يضر بالعمل العبادى بعد كون الترك لا صلّه له به، إلا أن يتفقّ تسبب جزء من العمل لذلك الترك نظير الصورة الثانيه.

عموم التقية للمندوب:

فى خصوص المسح على الحائل قد تقدم اعتبار عدم المندوحه، فمع كون الوضوء مندوبا فيشكل استباحه الصلاه به، لفرض امكان اتيان الوضوء الواجب فى ظرفه، والمندوب للنافله لا ضروره تضطر المكلف لايقاعه، فمن الغريب التفرقه بين لسان لاضرر وروايه أبى الورد المتقدمه لأنها أيضا فى مورد الضروره ولو بقريته الجمع بينها وبين صحيح زراره

النافى للتقيّه فيه، لكن يظهر من الماتن أنّ صدق عنوان الضروره والاضطرار والضرر أنّما هو عند وبعد فرض اراده الامتثال أى بمعنى اللابديّه عند اراده امتثال الأمر سواء الواجب والمندوب، فيكون بمعنى العجز فى ظرف الامتثال لا بمعنى اللابديه المطلقه من جهه الالتزام بالفعل ولزوم حفظ النفس أو العرض أو المال فيتحقق الاضطرار الى العمل الناقص الذى تتحقق به التقيّه، اى أنّه لأجل اتيان العمل لا- بد من اتيانه بصوره التقيّه ناقصا حفظا للنفس ونحوها عن الضرر كما هو الحال فى التيمم الثابت بالخرج لأجل العمل المندوب، والحليّه فى قوله (عليه السلام) (التقيّه فى كل شىء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله) أعمّ من الحليّه التكليفيه والوضعيه، فتعم الثانيه المندوبات، والمحصل فى هذا التقريب أنّه يكفى فى صدق الضروره و الاضطرار لابديّه تحقق الضرر مع فرض العمل، وإن لم يكن العمل لابديًا إلزاميا، كما هو الحال فى صدق الوجوب الشرطى على ما يؤخذ فى المركبات النديه أى مما لا بد منه فى صحّتها فقاعده الضرر والخرج والاضطرار صادقه بلحاظ أبعاض المركب المندوب وان لم تكن صادقه بلحاظ أصل الحكم التكليفى الندبى، ومن ثم يظهر العموم فى دلالة حسنه ابي الورد.

تخلف الخوف عن الواقع:

اذا اعتقد التقيه فمسح على الحائل فبان عدمها او اخطأ فتخيل أن المورد من ما يخاف فيه على نفسه، فظهر له خلاف ذلك لعدم كون الحاضر عدوًا بل من المؤمنين، والخطأ فى عدم اصابه خوفه للواقع من الضرر المترتب من مسحه على البشره من قبيل مرض أو فتك سبع، فتاره خوفه و

اعتقاده ليس في محله بحسب الموازين المعتاده فلا يتخوّف في مثل مورده، وأخرى لا يصيب خوفه الواقع وان كانت خشيته في محلها، فأما الفرض الأول فلا وجه للاجزاء لعدم الخوف المأخوذ موضوعا في الأدله وهو الخوف المتعارف، نعم قد يحقق مثل هذا الخوف الاعتقاد غير المتعارف عجزا أو حرجا قد اخذ موضوعا في بعض الأبواب الخاصه كما قد يدعى ذلك في التيمم، وأما الفرض الثاني فالخوف تاره يؤخذ طريقا وذلك في الدليل الآخذ لعنوان الضرر والاضطرار كما في أحد الأدله العامه للتقيّه، غايه الأمر قام الدليل على طريقه واماريه الخوف لذلك الموضوع، وأخرى يؤخذ موضوعا وهو الأصح في أدله الاضطرار والضرر والحرج لكونها روافع للتنجيز وتمام الكلام في محله وذلك كما في الدليل الذي لسانه التقيّه للحفاظ والحيطه فأنه ظاهر في موضوعيه الخوف كما هو الحال في باقى أدله التقيّه المتقدمه، هذا كله في ما كانت التقيّه من الخوف - إذ قوام معناها من الوقايه والحيطه وملاكها في التحفظ.

موارد التقيّه المجامليه والمداراتيه:

هل هو كل العبادات أو خصوص الصلاه جماعه، أو بقيه الأبواب، الظاهر - كما تقدم - من أدلتها هو ما يتعلّق بحسن العشره والآداب والإيلفه معهم لا- مثل الصيام والزكاه ونحوهما، وبعباره أخرى ما يتعلّق بالصوره الظاهريه للأعمال التي فيها جانب إئتلاف، لا كل عمل ولا ما يتعلّق بواقع تلك الأعمال.

إذا امكنت التقيّه بغسل الرجل بدل المسح على الحائل نسب الى جمله من الأصحاب تعيّن الغسل وعن التذكره والذكري أولويته، ووجه

أولاً: اقربيته للوظيفه الأوليه وأنه الميسور منه اذ الوضوء نحو تنظيف و تطهير لمواضع خاصه.

ثانياً: أنه يمكن الجمع بين الغسل والمسح فيما اذا استخدم قليلا من الماء الجديد، غايه الأمر قد أخلّ بقيديّه كون المسح ببّله الوضوء الثابته من السنّه وهو معنى أنه الميسور.

ثالثاً: مقتضى اطلاقات الأمر بالغسل الوارده(1) - المحموله على مورد التقيّه بضميمه ما تقدم من أخذ عدم المندوحه فى المسح على الخف والحائل - هو تعين الغسل وأنه مندوحه عن المسح على الحائل، وهو مفاد نفى اطلاق التقيّه فى المسح، نعم بناء على أخذ عدم المندوحه فى موارد التقيّه كل حكم بحسبه يكون كلّ منهما فى رتبه واحده ويكفى الاطلاقان المزبوران فى احتمال التعين والدوران بينه وبين التخيير ورفع اليد عن استواء شمول الأدلّه العامه لكليهما، لاسيّما وان الترخيص فيه فى حسنه ابى الورد على نحو الاستثناء.

تنبيه

قد تقدم فى - مسأله استثناء المسح عن عمومات التقيّه - أن مقتضى نفى التقيّه فيه فى الروايات الوارده حتى فى مثل حسنه أبى الورد، هو أخذ عدم المندوحه فى المسح على الخف ونحوه من الحائل، فمع ارتفاع السبب قبل الصلاه سواء جفت البله أم لم تجفّ، يعيد الوضوء بنحو الوظيفه الأوليه، بل لو جمد على الاطلاق المزبور لاقتضى استيعاب العذر طوال

ص: ١٠٤

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٤١٨، باب ٢٥ من ابواب الوضوء.

الوقت نظير التيمم، لكان يرفع اليد عنه في هذه الصورة الأخيره بمقتضى ما دلّ على الاجزاء مع المندوحه فى الصلاه وكذا خصوص ما ورد(١) فى تقيّه الوضوء لداود بن زربى وعلى بن يقطين، نعم قد تقدم فى بحث المندوحه أنّ سبب التقيّه هو معرضيه واحتمال الضرر وهو ذا عرض عريض، مضافا الى كون معنى ومفهوم التقيّه هو الوقايه والتحفظ والحيطه وقد يكون تحرى اتيان الوظيفه الأوليه يخلّ بقوام التقيّه، هذا كله فى التقيّه فضلا عن بقيه الضرورات فإنها مقيدته بعدم المندوحه.

ثمّ أنّه لو بنى على المندوحه فى المسح، وحصول الطهاره، فالاقوى لزوم الاعاده أيضا قبل الصلاه وذلك لما يتّضح فى الوضوء الجبيرى والتيمم بأن فى كليهما تتحقق درجه من الطهاره ويستباح بهما الدخول فى الصلاه، إلا انها مرتبه ناقصه بمقتضى ان التراب طهور وأنّه بدل طولى للوضوء لا عرضى من قبيل الحضر و السفر فى الصلاه، وهذا معنى انتقاض التيمم بوجدان الماء لا أنّه كالحديث رافع لأصل الطهاره، ويشير الى ذلك أيضا ما ورد فى الغسل أنّه كلّما جرى عليه الماء طهر، أما كونه بدلا طوليا فبمقتضى ثانويه عنوان الموضوع ولذلك فإنّ الوظيفه الأوليه التامه باقيه على مشروعيتها و ان امتنع تصحيح الامتثال بها فيما لو صدق عليه حرمة الإضرار.

ص: ١٠٥

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٤٤٣، باب ٣٢ من ابواب الوضوء.

قاعده الإمكان

إشارة

ص: ١٠٧

مفاد قاعده الإمكان:

من القواعد الفقهيّة المعروفه بين الفقهاء قديما وحديثا قاعده الإمكان والتي مفادها (أن كل دم أمكن أن يكون حيضا فهو حيض)، وهي تقدّر تارة بمعنى الاحتمال وإن لم تتوفّر بقيه شروط الحيض ولم يحرز وقوعها ويطلق عليه الإمكان غير المستقر كما في بدء الرؤيه، وأخرى بعد توفّر الشروط وإحرازها لكن يشكّ في كونه مع ذلك دما آخر من استحاضه أو قرحه أو نحوهما ويطلق عليه الإمكان المستقر كما في الدم بعد الثلاثه أو الذي يعلم استمراره، وثالثه بمعنى الشكّ في أخذ شرط شرعي آخر في حيضيه الدم كما لو كان الشكّ في الشبهه الحكميه، ولا كلام في القاعده بالمعنى الثالث لوجود الإطلاقات و العمومات لا سيما بعد كون الحيض حقيقه خارجيه، نعم فيما لم يصدق عرفا كما في الفاقد ثلاثا لا بد من دليل آخر، وأما المعنى الثاني وهو الدوران بينه وبين القرحة او بينه وبين العذره او بينه وبين الاستحاضه فقد ذكرناه في سند العروه كتاب الطهاره مسأله (٥)، أما المعنى الأول فهو النافع في المقام وقد استدللّ عليه بعده أدله.

أدله القاعده:

اشاره

استدل على قاعده الإمكان بعده أدله منها:

ص: ١٠٩

كما ادعاه جمع من الفقهاء، منهم الشيخ و العلامة والمحقق وغيرهم بل أرسلوا القاعده إرسال المسلمات. واليك بعض تلك الكلمات.

قال الشيخ فى الخلاف (الصفرة والكدره فى أيام الحيض حيض، وفى أيام الطهر طهر، سواء كانت أيام العاده، أو الأيام التى يمكن أن تكون حائضا فيها... دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه إجماع الفرقه (١)).

وقال فى المبسوط (والصفرة والكدره فى أيام الحيض حيض وفى أيام الطهر طهر سواء كانت أيام حيضها التى جرت عاده أنّ تحيض فيه أو الأيام التى كان يمكن أن تكون حائضا مثال ذلك أن تكون المرأه المبتدئه إذا رأت الدم مثلا خمسه أيام ثم رأت الى تمام العشره أيام صفرة أو كدره فالجميع حيض لأنه فى أيام الحيض، و كذلك إن جرت عادتها أن تحيض كل شهر خمسه ايام ثم رأت فى بعض الشهور خمسه أيام دما ثم رأت بعد ذلك الى تمام العشره صفرة أو كدره حكمنّا بأنه حيض وكذلك إذا كانت عادتها أن ترى أياما بعينها دما، ثم رأت فى بعض الشهور فى تلك الأيام الصفرة أو الكدره حكمنّا بأنه من الحيض، وكذلك إذا رأت دم الحيض أياما قد جرت عادتها فيه، ثم طهرت ومّرّ بها أقلّ أيام الطهر وهى عشره ايام ثم رأت الصفرة والكدره حكمنّا بانها من الحيض لانها قد استوفت اقل الطهر وجاءت الايام التى يمكن ان تكون حائضا فيها وانما قلنا بجميع ذلك لما روى عنهم (عليهم السلام) من أنّ الصفرة فى أيام الحيض حيض ومن أيام الطهر طهر فحملناها على عمومها) (٢).

ص: ١١٠

١- (١) الخلاف ج ١، ص ٢٣٥ المساله (٢٠١).

٢- (٢) المبسوط للشيخ الطوسى ج ١، ص ٤٣.

وذيل كلامه صريح في قاعده الإمكان بالمعنى الأول كما أنه صرح بمستنده في ذلك، وإن كان صدره يوهم نفى القاعده المزبوره فتدبر.

وقال المحقق الحلبي في المعتبر (وما تراه المرأة بين الثلاثة الى العشره حيض إذا انقطع ولا- عبره بلونه ما لم يعلم أنه لقرح أو لعذر وهو إجماع ولأنه زمان يمكن أن يكون حيضا فيجب أن يكون الدم فيه حيضا)([١](#)).

وقال العلامة الحلبي في المنتهى (كل دم تراه المرأة ما بين الثلاثة الى العشره ثم ينقطع عليها فهو حيض ما لم يعلم أنه لعذر أو قرح، ولا- اعتبار باللون، وهو مذهب علمائنا أجمع ولا- نعرف مخالفا لأنه في زمان يمكن أن يكون حيضا فيكون حيضا)([٢](#)) وقريب من ذلك عبارته في النهايه([٣](#)).

وفي القواعد (وكل دم يمكن أن يكون حيضا فهو حيض و ان كان أصفر أو غيره فلو رأت ثلاثه ثم انقطع عشره ثم رأت ثلاثه فهما حيضان ولو استمر ثلاثه وانقطع ورأته قبل العاشر وانقطع على العاشر فالدمان وما بينهما حيض)([٤](#)).

وقال ابن إدريس الحلبي في السرائر (والصفرة في أيام الحيض حيض، وفي أيام الطهر طهر، فإن كانت المرأة مبتدئه في الحيض فأى دم رأته مع دوامه ثلاثه أيام متتابعات على أى صفة كان فهو دم الحيض)([٥](#)).

وقال ايضا (فأما إذا لم يتصل بالعادة و كانت ثلاثه أيام متتابعات بعد

ص: ١١١

١- (١) المعتبر في شرح المختصر ج ١، ص ٢٠٣.

٢- (٢) المنتهى ج ٢، ص ٢٨٧.

٣- (٣) النهايه ج ١، ص ١١٨.

٤- (٤) قواعد الاحكام ج ١، ص ٢١٣.

٥- (٥) السرائر ج ١، ص ١٤٦.

أن مضى لها أقل الطهر وهو عشره أيام نقاء فإنه حيض، لأنه في أيام الحيض لقولهم (عليهم السلام): (الكدره والصفرة في أيام الحيض حيض وفي أيام الطهر طهر) على ما حررناه فليحظ هذه الجملة فإنها إذا حصلت اطلع بها واشرف على ما استوعب من دقائق هذا الكتاب(١).

وقال الشريف المرتضى في الناصريات (المسألة الستون: الصفرة إذا رؤيت قبل الدم الأسود فليست بحيضه، وإن رؤيت بعده فهي حيضه وكذلك الكدره. عندنا أنّ الصفرة والكدره في أيام الحيض حيض، وليستا في أيام الطهر حيضا من غير اعتبار لتقديم الدم الأسود وتأخره، وهو مذهب أبي حنيفة، ومحمد، ومالك والشافعي والليث، وعبد الله بن الحسن. وقال أبو يوسف(٢): لا تكون الكدره حيضا إلا بعد أن يتقدمها الدم، وذهب بعض أصحاب داود الى أنّ الصفرة والكدره ليستا بحيض على وجه(٣) ونقل في البحر الرائق(٤) روايتين عن الناصر.

الأولى: أنها في وقت إمكان الحيض حيض مطلقا.

والثانية: مثل ما في النسخه المطبوعه المتقدمه، وفي المهذب لابن براج اقتصر على ذكر العبارة ولم يذكر لها أمثله. ثم أنه يستفاد من كلام المرتضى الاستدلال بالعموم المزبور للمعنى الثالث للقاعده، إذ لو كانت الصفات شرائط واقعيه لما كانت الصفرة في أيام الحيض حيضاً ومنه يظهر التلازم بين المعنى الثاني والثالث للقاعده.

ص: ١١٢

١- (١) المصدر السابق ج ١، ص ١٤٨.

٢- (٢) المجموع ج ٢، ص ٢٩٥.

٣- (٣) الناصريات ص ١٦٨.

٤- (٤) (البحر الرائق ج ١، ص ١٣١).

وقال في المبسوط: لو رأت ثلاثة عشره بصفه الاستحاضه و الباقي بصفه الحيض واستمر، فثلاثة من أوله حيض، وعشره طهر، وما رآته بعد ذلك من الحيضه الثانيه.

وحكى في المعبر عن علم الهدى في المصباح: والجاريه التي يبتدىء بها الحيض ولا عاده لها لا تترك الصلاة حتى تستمر لها ثلاثة أيام، وعندى هذا أشبه، ثم استدلل بقاعده الاشتغال. ومثله في كشف الرموز حكى قولين للأصحاب في المبتدئه في رؤيه الصفره.

أقول: الظاهر من اتفاقهم و إجماعهم أنه مستند الى العموم الوارد في مثل معتبره يونس عنه (عليه السلام) (وكل ما رأت المرأه في أيام حيضها من صفره أو حمرة فهو من الحيض، وكل ما رآته بعد أيام حيضها فليس من الحيض)(١) وما في مصحح على بن جعفر (فلتوضأ من الصفره وتصلّى ولا غسل عليها من صفره تراها إلا في أيام طمثها)(٢).

ويلاحظ منهم استفاده الحكم الظاهري بالتحريض منه تاره كما تقدم في بعض الفروض كمبدأ رؤيه الصفره التي ذكرها في المبسوط، وأخرى الحكم الواقعي بالتحريض كما في البعض الآخر من الفروض التي ذكرها في المبسوط كالصفره المتعقبه للدم أثناء العشره و كما في الصفره المستمره ثلاثة أيام أو أكثر كما في كلام المرتضى والشيخ والحلي والفاضلين إلا أن يحمل الحكم بالتحريض في القسم الثاني من الفروض على الشبهه الموضوعيه فيكون الحكم أيضا ظاهريا، وهذا هو محصل الأقوال الثلاثة المتقدمه.

ص: ١١٣

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٧٩، باب ٤ من أبواب الحيض ح ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٨٠، باب ٤ من أبواب الحيض ح ٨.

منها: وهو العمده في كلمات المتقدمين ما ورد من أنّ الصفره في أيام الحيض حيض وفي أيام الطهر طهر. قد فسّرها الشيخ كما مرّ بما يمكن أن يكون حيضا في مقابل ما يمتنع لكونه طهرا كما في فصل أقلّ الطهر، و يظهر من المبسوط الاستشهاد لذلك بشمول العموم للصفره في موارد الحكم بالحيضيه بالصفات دون خصوص ايام العاده كالصفره اللاحقه لأقلّ الحيض الواجد للصفات وكذلك للصفره بعد أيام العاده قبل اتمام العشره فإنه في مثل ذلك ليس أيام الحيض بمعنى أيام العاده فلا محاله تكون بمعنى ما يمكن أن يكون حيضا.

وفيه: أنّ غايه هذه القرائن كون الموضوع هو ما ثبت أنّه حيض فالصفره فيه حيض، لا كلّ ما أمكن أن يكون لا سيّما وأنّ ظاهر العنوان هو التحقق و الثبوت لا- الامكان و الاحتمال، و أما في أيام الطهر فلا بدّ من حملها على المقابل لذلك وهو ما لم يثبت كونه حيضا لا ما ثبت أنه طهرا وإلا فهو تحصيل الحاصل، هذا مع عدم ثبوت العموم بهذه الصيغه التي أرسلها الشيخ و جملة من المتقدّمين، بل ألفاظه هو ما مرّ في معتبره يونس و مصحح على بن جعفر، و في بعض الروايات الأخرى (1) التقييد بأيام العاده أو تحقق الحيض بدلاله أكثر صراحه.

ومنها: ما دل على إفتار المرأة برؤيه الدم في نهار الصيام، و مفاد تلك الروايات ليس في التحيّض بل هي منع الفراغ من ذلك في صدد بطلان يوم الصيام بالحيض ولو بعد الزوال ولو مع طلوع الفجر عليها وهي طاهر.

ص: ١١٤

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٧٨، باب ٤ من أبواب الحيض.

ومنها: صحيح عبد الله بن المغيرة (١) في النفساء وقد جعل عمده الروايات عند متأخري الأعصار، وقد عرفت ضعف دلالة علي القاعده المزبوره.

ومنها: ما ورد (٢) في المبتدئه كموثق سماعه وعبد الله بن بكير، وفيه: أنّ غايه دلالتهما هو على المعنى الثانى.

ومنها: ما ورد فيمن ينقطع دمها ثم يعود كصحيح يونس بن يعقوب قال: (قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو اربعه؟ قال: تدع الصلاه، قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثه أيام أو اربعه؟ قال: تصلى، قلت: فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو اربعه؟ قال: تدع الصلاه، قلت:

فإنها ترى الطهر ثلاثه أيام أو اربعه؟ قال: تصلى، قلت: فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو اربعه؟ قال: تدع الصلاه، تصنع ما بينها وبين شهر، فإن انقطع الدم عنها وإلا فهى بمنزله المستحاضه) (٣) ومثلها معتبره أبى بصير إلا أن فى ذيلها (فإذا تمت ثلاثون يوما فرأت دما صيبيا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف فى وقت كل صلاه، فإذا رأت صفره توضأت) (٤) وكذلك روايه يونس بن يعقوب الأخرى.

وفيه: ظهور كونهما فى حكم الدم بعد استمراره مع تكرره و عدم فصل أقل الطهر، نعم هو ظاهر فى أعميه الدم من الواجد و الفاقد كما ينصّ عليه الحديث الثانى حيث فرض (عليه السلام) تقدير كونه أحمر و أخرى

ص: ١١٥

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٩٣، باب ٥ من أبواب النفاس ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢، باب ٤ من أبواب الحيض ح ١. و باب ٨ ح ٥، ح ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٨٥، باب ٦ من أبواب الحيض ح ٢ و ح ٣.

٤- (٤) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٨٦، باب ٦ من أبواب الحيض ح ٣.

صفحه. فإطلاق صدر الجواب الأول ظاهر بقوّه و دالّ على القاعده بالمعنى الثانى.

ومنها: الحديث الصحيح والآخر الموثق عن محمد بن مسلم عنه (عليه السلام) (وإذا رأت الدم قبل عشره أيام فهو من الحيضه الأولى، وإذا رآته بعد عشره أيام فهو من حيضه أخرى مستقبليه)^(١).

وفيه: أنّ الروايتين فى صدد اشتراط الكون فى عشره الدم للإلحاق بالحيض السابق لا التحيض السابق لا التحيض بمجرد الرؤيه.

ومنها: ما ورد^(٢) فى تقدم الدم عن العاده أو تأخره و تعليله فى موثّق سماعه (فإنّه ربّما تعجّل بها الوقت)^(٣) بتقريب ظهور التعليل فى مجرّد الاحتمال.

وفيه: أنّه تقدّم ظهور هذه الروايات فى توسعه إماريه العاده لا التحيض بمجرد الاحتمال و من ثمّ قيّد ذلك و أسند الى تعجّل العاده الوقتيه و لم يسند الى الحيض و الدم نفسه.

ومنها: ما ورد^(٤) فى الحبلى من التعليل بالتحيض بالرؤيه لاحتمال كونه حيضاً، ففى صحيح ابن سنان (أنّ الحبلى ربّما قذفت بالدم)^(٥) و فى مرسل حريز (فإنّه ربّما بقى فى الرحم الدم و لم يخرج)^(٦) ومثله صحيح أبى بصير^(٧)

ص: ١١٤

- ١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٩٦، باب ١٠، من أبواب الحيض ح ١١ و باب من ابواب الحيض ح ٣.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٠٥، باب ١٥ من أبواب الحيض.
- ٣- (٣) المصدر السابق ح ٢.
- ٤- (٤) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٢٩، باب ٣٠ من أبواب الحيض.
- ٥- (٥) المصدر ح ١.
- ٦- (٦) المصدر ح ٩.
- ٧- (٧) المصدر ح ١٠.

وسليمان بن خالد(١).

وفيه: أنّ تلك الروايات مقيدة في موردها و هي الجبلى بروايات أخرى دالّة على شرطيه التحيض أمّا بمجيئه في الوقت أو بصفات الحيض من الحمرة و الكثره ونحوهما، فالتعليل بالاحتمال وارد مقابل قول العامّه حيث أنّ غالبهم على منع اجتماع الحيض مع الحمل.

ومنها: وبما ورد(٢) في تمييز دم العذره و القرحة عن الحيض بالاكْتفاء بانتفاء صفاتهما.

وفيه: أنّ التمييز وقع بالقله و الكثره مع كون الدم حمرة في غالب تلك الموارد ومن ثم استشكل الفاضلان و غيرهما في الحكم بالحيضيه بمجرد الانتفاء وإن كان الاشكال في مورد الدوران مع طرف ثالث وهو الاستحاضه، وقد ذكرنا في محله أنّ الكثره علامه للحيض كما ورد ذلك في روايات الحامل و مرسله يونس.

ومنها: روايات(٣) الاستظهار في الدم المتجاوز للعاده.

وفيه: أنّ ذلك غايته إثبات قاعده الإمكان بالمعنى الثانى و الثالث لا الأول و هو التحيض بمجرد الرؤيه للاحتمال، و القاعده بالمعنى الثانى و الثالث ثابتة من جمله من الروايات المتقدمه كما مرّ في عموم الصفرة و الكدره في أيام الحيض و في أيام الطهر طهر.

ومنها: صحيحه العيص بن القاسم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام)

ص: ١١٧

١- (١) المصدر ح ١٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٧٥، باب ١٦ من أبواب الحيض.

٣- (٣) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٠٠، باب ١٣ من أبواب الحيض.

عن امرأه ذهب طمئتها سنين ثم عاد إليها شيء؟ قال: تترك الصلاة حتى تطهر (١).

وفيه: ظاهر فرض السائل المفروغيه من حيضيه وطمث العائد وإنما سؤاله عن حكمه.

وغيرها من الروايات التي لا يخفى ضعف دلالتها بعد ما تقدّم.

هذا، مع أنه لو فرض عموم بعضها للتحريض بمجرد الرؤيه مع فقد الصفات، فيقع التنافي بينه وبين ما دلّ على إماريه صفات الاستحاضه عليها، وهي أخص مورداً، وقد يشكل على ما دلّ على التمييز أنه خاص بمستمرة الدم أو الحبل أو النفساء وهما من قسم المضطربه لإنقطاع الدم وزوال انتظامه، وعلى ذلك فيبنى على عموم قاعده الإمكان وإن لم يكن عموم في الروايات لكفايه استصحاب بقاء الدم ثلاثه أيام.

وفيه: أنه ذكرنا (٢) في قاعده التمييز في الصفات بأن بعض ما ورد ليس في المضطربه كما في ذات العاده التي تقدم رؤيتها للدم أو التي تأخر عنها كما أنّ بعضها ظاهر في بيان طبيعه دم الاستحاضه في نفسه حتى أوهم للبعض أنّ مفاده بيان الشروط الواقعيه.

الدليل الثالث: أصاله السلامه:

واستدلّ ثالثاً بأصاله السلامه ومقتضى الطبيعه المزاجيه عند النساء، حتى عدّ عدم الطمث عيباً في الأمه كما ورد ذلك في بعض الروايات، ولعلّه وجه دعوى السيره التشريعيه التي جعلت دليلاً مستقلاً رابعاً.

ص: ١١٨

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٣٧، باب ٣٢ من أبواب الحيض ح ١.

٢- (٢) مساله ١٥ من الحيض، العروه، كتاب الطهاره ج ٤.

وفيه: أنّ مقتضى الطبيعه هو إماريه الصفات أيضا كما ذكر ذلك علماء الطب ووظائف الأعضاء، وكما هو مفاد روايات التمييز نعم كثره الصفه- أى استقرار الإمكان و الاحتمال- يقتضى الحيضيّه فى الطبيعه من جهه الكثره والاستمرار.

الدليل الخامس: الاستصحاب:

وهو تمام فى نفسه إلا- أنه لا- مجال للتمييز به مع إماريه الصفات، فتحصيل أنّ القاعده ثابتة بالمعنى الثانى والثالث، ثم إنّ المعنى الثانى لا- يتنافى مع قاعده التمييز، لخصوص روايات القاعده فى مورد المعنى الثانى ولأنه بعد استقرار الإمكان وثبوته بمثبت من عادته أو صفه كما فى المستمر ثلاثه فإنه متّصف بصفتين من الحيض أو ثلاث وهى الدوام ثلاثه أو الكثره وفصل مقدار الطهر، ومن ذلك يظهر وجه مستقل للقاعده وهو كونها موردا لإماريه صفات الحيض فى مورد المعنى الثانى، ويدلّ على المعنى الثانى مضافا الى ما مرّ ما فى مرسل (1) يونس القصير فى عدّه مواضع منه لا سيّما ذيله حيث يقول (عليه السلام) (فإن رأيت الدم من أول ما رأته الثانى الذى رأته تمام العشره أيام و دام عليها عدّت من أول ما رأيت الدم الاول والثانى عشره أيام ثم هى مستحاضه) وكذلك قوله (عليه السلام) قبل ذلك (فإن استمر بها الدم ثلاثه ايام فهى حائض) وكذلك (فإن رأيت ... حتى يتم لها ثلاثه أيام ... هو من الحيض) ولفظ الدم و إن استعمل فى مقبل الصفه فى جمله من الروايات إلا أن ذلك عند اجتماع استعمالهما إذ قد ورد فى جمله أخرى استعمال الدم فى الأعمّ كمقسم للحمره و الصفه و منه يظهر التمسك

ص: ١١٩

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٩٩، باب ١٢ من أبواب الحيض ح ٢.

بعمومات الدالّة على حيضيّته الدم المستمر بقدر أقلّ الحيض و لم يتجاوز أكثره.

وكذلك موثّق الحسن بن علي بن زياد الخَزَّاز (١) عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن المستحاضه كيف تصنع إذا رأت الدم، و إذا رأت الصفرة؟ و كم تدع الصلاة؟ فقال:

(أقلّ الحيض ثلاثه و أكثره عشره و تجمع بين الصلاتين) وهو كمعتبره أبي بصير المتقدمه ظاهره بقوّه في عموم الدم لكل من الحمرة و الصفرة في أقلّ الحيض. ومن ذلك يظهر قوّه ما ذكر السيد اليزدي (٢) وغيره. هذا مضافا الى ما يمكن تأييد المقام بما لو رآته في اليوم الأول واجدا للصفات ثم فقدتها في اليومين الآخرين فإنه يحكم بحيضيّته بلا ريب.

تنبيهات القاعده

التنبيه الأول: النسبه بين التمييز بالصفات العاده وقاعده الامكان:

وقع الكلام في عموم موضوع التمييز بالصفات و اماريتها والنسبه بينها وبين التمييز بالعهاده وقاعده الامكان وان كل ما ليس بحيض فهو استحاضه وان لم يكن بصفاتهما، نعم الكلام في العموم المزبور بعد امكان توفر قيود الحيض الواقعيه و الكلام في المقام في أصل وجود العموم الدالّ على القاعده المزبوره، و أنها تختص بالاشتباه مع الاستحاضه المتصله بالحيض، أم هي أعم من التريد مع دم الاستحاضه و غيره فضلا عن موارد الدم المستمر، و يستدلّ له:

ص: ١٢٠

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٩١، باب ٨ من أبواب الحيض ح ٤.

٢- (٢) العروه الوثقى، كتاب الطهاره -- الحيض -- مساله ١٥.

أولاً: بروايات الجبلى كموثق اسحاق بن عمّار قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة الجبلى ترى اليوم و اليومين؟ قال: إن كان دما عبيطاً فلا تصلى ذينك اليومين، وإن كان صفره فلتغتسل عند كل صلاتين) (١) فإنها بعد حملها على التحيض في الظاهر في اليوم الأول والثاني وإن لم تعلم باستمراره ثلاثاً، كما أنها مطلقه من جهة الوقت، وهي نص في غير مورد الدم المستمر، نعم هي خاصة بالترديد بين الحيض والاستحاضه، ومثلها في الدلالة صحيح أبي المغرا (٢) إلا أن التمييز فيها بكثرة الدم وقلته، وكذلك روايه محمد بن مسلم (٣) والتمييز فيها بكل من اللون والكثرة وغيرها.

ثانياً: ما ذكر في تعريف دم الحيض كما في صحيح حفص الوارد في مستمره الدم حسب فرض السؤال لكن ظاهر الجواب أعم لظهوره في بيان الطبيعه من حيث هي قال (عليه السلام): (إن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحراره، ودم الاستحاضه أصفر بارد، فإذا كان...) (٤) فإن تفرغ الحكم على الدم في مورد الاستمرار بحسب طبيعه كل من الدمين ظاهر في العموم، و صحيح معاويه بن عمّار فإنه مطلق (٥)، و موثق اسحاق بن جرير وهي وإن كانت بعض فقراتها في المستمره الدم إلا أن ذيلها فيمن يتقدم عليها الدم أو يتأخر وهي غير المستمره الدم قال (عليه السلام): (دم الحيض ليس به خفاء، وهو دم حار تجد له حرقة، و دم الاستحاضه دم فاسد بارد) (٦)

ص: ١٢١

- ١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٣١، باب ٣٠ من أبواب الحيض ح ٦.
- ٢- (٢) المصدر ح ٥.
- ٣- (٣) المصدر ح ١٦.
- ٤- (٤) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٣١، باب ٣٠ من أبواب الحيض ح ١.
- ٥- (٥) المصدر ح ١.
- ٦- (٦) المصدر ح ٣.

وهي قويه الدلاله فى بيان طبيعه دم الحيض و الاستحاضه بما هي هي واما مصحح يونس فقد تعرض للتي قد جهلت واختلطت عليها ايام عادتها وانها تميزها باقبال الدم وادباره وتغير لونه، قال(عليه السلام): (اذا رأيت الدم البحراني فدعى الصلاه ... البحراني شبه قول النبي صلى الله عليه و آله أن دم الحيض أسود يعرف، و انما سَمَّاهُ أبى بحرانيا لكثرتة ولونه)(١) والمراد من اقباله كثرته ومن ادباره قَلَّتْهُ، وهذه الروايه مختصه موردا بالناسيه و نحوها لعادتها الوقتيه لا- من استمر دمها، ومجموع هذه الروايات وهذه الطائفه ما بين المطلق أو فى حكمه أو غير المستمره الدم، نعم هي فى التردد بين الحيض والاستحاضه.

ثالثا: ما دلَّ على أن الصفره لا غسل فيها الا أيام العاده، كمصحح على بن جعفر عن أخيه(عليه السلام) قال: (سألته عن المرأه ترى الدم - الى أن قال - قال(عليه السلام): ما دامت ترى الصفره فلتتوضأ من الصفره و تصلى، ولا غسل عليها من صفره تراها إلا- فى أيام طمثها فان رأَت صفره فى أيام طمثها تركت الصلاه كتركها للدم)(٢) وفى صحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله(عليه السلام) فى حديث قال(عليه السلام) (وان رأَت الصفره فى غير أيامها توضأت و صلّت)(٣) وغيرها(٤) و هذه أيضا فى التمييز بين الحيض و الاستحاضه و بعضها موردها مستمره الدم.

رابعا: ما ورد فى حدّ اليأس كالصحيح الى ابن أبى عمير عن بعض

ص: ١٢٢

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٧٦، باب ٣ من أبواب الحيض ح ٤.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٨٠، باب ٤ من أبواب الحيض ح ٨.
 - ٣- (٣) المصدر ح ١.
 - ٤- (٤) المصدر باب ٤.

أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة) الحديث (١).

فتحصّل عموم روايات الصفات في المستمره الدم و غيرها، إلا أنها في صدد التمييز بين الحيض والاستحاضه وان كانت بعض ألسنتها توصيف دم الحيض في نفسه، مضافا الى ما يأتي من عدم حصر صفاته في المنصوصه لكن الأقرب أن عموم التمييز بالصفات لا ينحصر بموارد الاشتباه بالاستحاضه بل أعم منه و ذلك لعدده قرائن:

الأولى: ظهور التوصيف في الصفات الطبيعیه للدم في نفسه.

والثانيه: لقوله (عليه السلام) في الطائفة الثانيه في موثق اسحاق (دم الحيض ليس به خفاء...) في عموم تميزه.

والثالثه: قوله (عليه السلام) في صحيح يونس في الطائفة الثانيه أيضا (وذلك انّ دم الحيض أسود يعرف) (٢) والتعبير ب-- (يعرف) ظاهر بقوه في عموم المعرفه و التمييز لا سيّما وان التعبير المزبور أورده (عليه السلام) كتعليل للتحيّض بناء على فتح الرء لا ضمّها.

والرابعه: ما يأتي التنبيه اللاحق من صحيح ابن حمّاد (٣) الظاهر في عموم الطريق لا-حراز دم الحيض ولو كان الدوران مع دم العذره وهو بنفسه طائفه رابعه وكذا صحيح (٤) زياد بن سوجه.

واشکل على دلالتها:

ص: ١٢٣

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٣٥، باب ٣١ من أبواب الحيض ح ٢.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٧٦، باب ٣ من أبواب الحيض ح ٤.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٧٢، باب ٢ من أبواب الحيض ح ١.
 - ٤- (٤) المصدر ح ٣.

أولاً: بعدم كون مفادها التعبد بالصفات لاحتراز الحيض، وإنما ترشد الى حصول العلم باجتماع الصفات.

وفيه: أنه ليس المراد من اماريه الصفات التعديديه هو التأسيس، بل الامضاء كما هو الحال في أغلب الامارات، واثمياً التقييد بالاطمئنان فالنوعى منه صحيح لا الشخصى، والأول هو بحسب اعتبار الظن الحاصل من المنشأ الخاص لدى السير العقلائي، والفرض امضاء ذلك المنشأ.

ثانياً: أنها وارده في مستمره الدم، لا مطلقاً مضافاً الى دلالة عنوان الاستحاضه لغه على ذلك بعد كون الصفات للتمييز بينها وبين الحيض، وفيه: انّ في العديد منها تنصيص على غيرها من الموارد و منه يظهر استعمال الاستحاضه في الأعم في الدم الذى يقابل الحيض وان لم يكن مستمره الدم، كما يأتي في الروايات استعماله كثيراً في ذلك، وهذا وفي مرسل يونس الوارد في استبرائها (فان خرج على رأس القطنه مثل رأس الذباب دم عييط لم تطهر)^(١).

ثالثاً: منافاتها لقاعده الامكان و انّ كلّ ما لم يكن حيضاً فهو استحاضه وإن كان بصفات الحيض و لعدم الأخذ بها من قبلهم في موارد أخرى، وفيه: انّ البحث في المقام اقتضائى و اجمالى، و في وجود عموم يتمسك به ما لم يكن فى البين دليل أقوى يتمسك به، وبقية الجهات تم تنقيحها بعض مسائل الحيض من العروه.

التنبيه الثانى: الاختبار إذا اشبه دم البكاره بدم الحيض:

لم يحك مخالف فى الاختبار --(وهو إدخال قطنه فى الفرج والصبر قليلاً

ص: ١٢٤

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٠٩، باب ١٧ من أبواب الحيض ح ٢.

ثم إخراجها فان كانت مطوقه فهو بكاره وان انغمست فهو حيض) - غير ما عن المقدس الاربيلي من الرجوع الى الصفات و الفاضلين في الحكم بالحيضيه في التقدير الثاني، ففي المسأله أمور:

الأمر الأول: يدل على الاختبار المزبور صحيح خلف بن حمّاد الكوفي - في حديث - قال: (دخلت على أبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) بمنى فقلت له: ان رجلا من مواليك تزوج جاريه معصرا لم تطمئ، فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحو من عشره أيام، و أن القوابل اختلفن في ذلك، فقالت بعضهن: دم الحيض، و قالت بعضهن: دم العذره، فما ينبغي لها أن تصنع؟ قال: فلتتق الله، فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاه حتى ترى الطهر، ولتمسك عنها بعلها، وإن كان من العذره فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل، ويأتيها بعلها إن أحب ذلك، فقلت له: وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغي؟ قال: فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافه أن يسمع كلامه أحد، قال: ثم نهد إلي فقال: يا خلف، سرّ الله سرّ الله فلا تديعوه، ولا تعلموا هذا الخلق أصول دين الله، بل ارضوا لهم ما رضى الله لهم من ضلال، قال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال: تستدخل القطنه ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا، فان كان الدم مطوقا في القطنه فهو من العذره، وان كان مستنقعا في القطنه فهو من الحيض) الحديث(1).

وفي طريق الشيخ صورته السؤال (طمثت أو لم تطمئ أو في أول ما طمئت)(2) وظاهر صدر الروايه تقرير حجه قول القوابل كما هو ظاهر

ص: ١٢٥

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٧٢، باب ٢ من أبواب الحيض ح ١.

٢- (٢) المصدر ح ٣.

الجواب في الصدر بل أنّ الظاهر منه اطلاق الطريق المحرز للدمين و اطلاق الصفات المعتد بها في التمييز، كما أنّ ظاهر هذا الاختبار هو تمييز الحيض بالكثرة و دم العذره بالقله، ويشير الى ذلك ما في الفقه الرضوى فإنه بعدما ذكر الاختبار المزبور ذيله ب--(و اعلم أنّ دم العذره لا يجوز الشفرتين)(١) ومثل صحيح حمّاد صحيح زياد بن سوجه(٢). فيتحصل من الاختبار المزبور أنه نحو من التمييز بصفات الحيض.

الأمر الثاني: المده التي تصبر فيها بوضع القطنه فإنّه عبّر في صحيح حمّاد (تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا) بينما عبّر السيد اليزدى بالقله لكن جعلها وصفا للصبر(٣)، و المراد أدنى المقدار المعتاد عند النساء في وضع القطنه ثمه بحيث ينغمس الدم فيها على تقدير الحيض بخلاف العذره. كما أنه قيد الاخراج برفق لئلا يقع ضغط بالقطنه على الموضع فيسبب انغماس للدم بالعلاج لا من جهه الكثره.

الأمر الثالث: المحكى عن الفاضلين كما تقدم و غيرهما الاشكال في دلالة الانغماس على الحيضيه بل غايه الأمر هو نفى دم العذره، وظاهر الاشكال في مورد كون التريد ثلاثيا ونحوه لا اذا كان ثنائيا بين الحيض والعذره، و إلا لما كان له مجال، و أوجب بأن اطلاق الصحيحين بالحكم بالحيضيه يقتضى نفى احتمال الاستحاضه لا سيما صحيح زياد حيث لم يذكر فيه حصر التشقيق والتريد بين الاثنين، والاطلاق المزبور موافق لقاعده الامكان، واشكل عليه: بأن مورد كلا الروايتين في المرأه المردد

ص: ١٢٤

١- (١) مستدرک الوسائل ج ٢، ص ٦. وبحار الانوار ج ٧٨، ص ٩٣. وفقه الرضا، ص ١٩٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٢٧٢، باب ٢ من أبواب الحيض ح ٢.

٣- (٣) العروه الوثقى - كتاب الطهاره - فصل الحيض مساله ١٥.

امرهما بين الاحتمالين لا- مع احتمال ثالث للاستحاضه، و بأن الكثره الملازمه للانغماس لم تجعل علامه للحيض فى روايات التمييز بين الحيض والاستحاضه عند التردد بينهما، هذا، والصحيح أن الكثره صفه مذكوره للحيض فى روايات التمييز كما تقدم بخلاف القلّه، فالإطلاق فى علاميه الكثره للحيض فى محلها. فإفاده الإطلاق المزبور لقاعده الإمكان يتم بتفسيرها إطلاق إماريه الصفات بضميمه السلامه كما مر، وقد تقدم عموم قاعده الصفات لموارد الشك فى الحيض.

الأمر الرابع: وجوب الاختبار هل هو شرطى فى صحّه الصلاه أو نفسى مستقل من سنخ المجعول فى باب الفحص كوجوب التعلم أو كليهما أو إرشادى لإحراز الموضوع، قد يستشهد للأولين مضافا الى ظهور الأمر و تشديده بلزوم تقوى الله تعالى، بامتناع الاحتياط لدوران الصلاه بين الوجوب والحرمة الذاتيه للصلاه وهى منجزه بالاحتمال لعدم جريان الأصول بعد جعل إماريه الاختبار، فلا يصح التقرب وان لم تكن حائضا فى الواقع لقبح التجري المنافى للتقرب سواء بنى على حرمة أم لا، و يعضد ذلك أن جوابه (عليه السلام) فى مقابل فتوى فقهاء العامه حيث أمروها كما فى صدر الروايه بالصلاه «فسئلوا عن ذلك فقهائهم فقالوا هذا شىء قد اشكل علينا و الصلاه فريضه واجبه فلتتوضأ و لتصلى و ليمسك عنها زوجها متى ترى البياض فان كان دم الحيض لم تضرها الصلاه و ان كان دم العذره كانت قد أدت الفريضه ففعلت الجاريه ذلك»(١) فابتداء جوابه (عليه السلام) الأمر بتقوى الله تعالى ظاهر فى الامساك عن الاحتياط الذى

ص: ١٢٧

١- (١) الكافى ج ٣، ص ٩٢، باب معرفه دم الحيض والعذره والقرحه.

أمروها به، وأنه ان كانت حائضا فعليها أن تمسك عن الصلاة، وكون هذا الصدر لم يذكره الراوى فى السؤال للامام(عليه السلام) وإنما ذكره الراوى لغيره، لا يخلّ بذلك الظهور، فإنّ الابتداء بالأمر بتقوى الله تعالى وبترتيب آثار الواقع من دون الجمع بين آثار الموضوعين المتباينين ظاهر فى لزوم احراز الواقع، هذا وقد حررنا فى محلّه (١) أن الفحص فى الشبهه الموضوعيه فى ما أخذ فى الحكم تقدير خاص و نحوه لازم - كما ذكرنا (٢) - موثق عمّار بن موسى الساباطى فى المرأه التى تظن انها حاضت فامر(عليه السلام) بان تدخل يدها فتمس الموضوع لتبين وجود الدم و عدمه، لا سيّما فيما هو مثل المقام ممّا لا يستلزم الفحص إلاّ الالتفات اليسير، وذكرنا (٣) أنّ الحرمة الذاتيه لصلاه الحائض لا تخلو من وجه، ويتحصل أنّ فى موارد امكان الفحص عند الاشتباه بالحيض لا يشرع الاحتياط بالصلاه بعد عدم جريان الأصول، و تقدم الإمارات الخاصه المجعوله فى الباب عليها، و قد يؤيد ذلك بترك الصلاه أيام الاستظهار، بل قد عبّر فى بعضها عن ترك الصلاه ب--(تحتاط بيوم أو يومين).

الأمر الخامس: الظاهر عموم اماريه الاختبار لموارد سبق الحيض أو سبق العذره وان كان مورد الصحيحين سبق الطهر، وذلك لظهور الاختبار المزبور فى كونه لتبين الكثره أو القلّه والأولى من صفات الحيض والثانيه من صفات غيره كدم العذره، وقد تقدم عموم اماريه الصفات للحيض عند الشك.

ص: ١٢٨

١- (١) سند العروه الوثقى، صلاه المسافر (المساله ٥).

٢- (٢) مساله ٤ من سند العروه للشيخ الأستاذ السند، كتاب الطهاره، فصل الحيض.

٣- (٣) (٣) المصدر نفسه.

الأمر السادس: عند تعذر الاختبار يرجع الى مقتضى الأصول العمليه فى المقام، وينبغى تفسير التعذر بتعذر استعلام الكثره من القلمه، لا- بتعذر خصوص القطنه لما عرفت من أن القطنه مقدمه لذلك، فما يحكى عن الروض (١) من التخيير بين الأصيح والكرفس فى الاختبار متين و إن كان ظاهر المحكى عنه أنه استند فى ذلك الى تعدد لسان الروايات الوارده، و هو من اقحام ما ورد فى القرحة مع المقام إلا أن يكون قد فهم وحده الموضوع عرفا بين القرحة و العذره، و على أيه تقدير فالمدار على تبيين القله و الكثره، و قد مرّ فى الفقه الرضوى (أن دم العذره لا يجوز الشفرتين) فالتمثيل للتعذر بفوران الدم فى غير محله فإنه علامه الكثره وكذلك عدم خروجه من الموضع علامه قلته، وانما يفرض فيما كان يخرج بتدريج متوسطا فإنه يتردد بين الصفتين، وعلى كل تقدير فإن كانت الحاله السابقه معلومه فتستصحب، واما ان كانتا مجهولتى التاريخ أو انقضاء الحيض السابق مجهولا فيحتمل مجيء الدم المشكوك قبل تصرم العشره فقد يقال باستصحاب العدم الأزلى سواء فى صفه الدم بأنه ليس حيزا أو فى عنوان الحيض حيث أنه عنوان وجودى، لكنه لا يخلو من إشكال لاحتمال كون هذا الدم استمرارا للحيض السابق فيكون العدم الأزلى منتقضا باليقين السابق و كذا عنوان الحيض فليس إلا حاله الحيض سواء أريد منها الحدث المسبب أو حيزيه الدم السبب، و أما الاحتياط ففى خصوص الصلاه والصوم يدور الأمر بين محذورين ويتعين الترك والاستظهار وقعودها وقد يقال بأن اطلاق الصحيحين يقضى بعدم الرجوع الى الأصول.

ص: ١٢٩

١- (١) روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان، ج ١، ص ١٧١. للشهيد الثانى العاملى.

وفيه: أنه موردهما عند توفر الأماره المزبوره مضافا الى أن الوجوب كما مرّ طريقى للإِحراز فمع العجز عنه تصل النوبه الى الوظيفه الظاهريه اللاحقه كما هو الشأن فى الوظائف الظاهريه المترتبه طولاً والامارات و الأصول لأنها للتوظف الفعلى الرافع للتخير. نعم لو ثبتت قاعده الإمكان بأوسع من قاعده الصفات لكانت مقدمه على الأصول العمليه أو الاحتياط وأما بالنسبه الى تروك الحائض الأخرى فتجرى فيها البراءه و لا تعارض بأصل آخر لكون نجاسه الدم قدراً متيقناً بين الطرفين.

الأمر السابع: هل يختص الاختبار المزبور بالدوران بين دم الحيض والعذره فلا يعم ما لو دار بين دم الحيض و القرحة أو بين الثلاثه أو لو كان دم الاستحاضه طرفاً ثالثاً أو رابعاً، الظاهر العموم فى جانب صفات الحيض نفياً أو اثباتاً، و أما الدوران بين البقيه فعموم صفات الاستحاضه لا يخلو من قوه كما مرّ، كما أنّ حكم الشك فى أصل الافتضاض كذلك بالأولويه أو المساواه.

التنبيه الثالث: اشتباه القرحة بالحيض:

حكى عن الصدوقين و الشيخ فى النهايه والمبسوط وابن براج وابن ادريس وابن حمزه وابن سعيد و العلامه والمحقق الثانى وغيرهم مطابقاً لروايه الشيخ فى التهذيب من ان الدم اذا خرج من الطرف الايسر فحيض والا فمن القرحة، لكن ظاهر الكلينى فى روايته العكس ومال اليه الشهيد(١) وحكاه عن ابن طاووس(٢) وزعم أن أكثر نسخ التهذيب كالكافى، و توقّف

ص: ١٣٠

١- (١) فى الدروس، ج ١، ص ٩٧.

٢- (٢) حكاه فى الذكري، ص ٢٨.

جماعه فى الحكم كالمحقق الحلى فى الشرائع(١) وعن المعبر أنّ الروايه مقطوعه مضطربه لا أعمل بها.

هذا، وقد روى الشيخ عن محمد بن يحيى رفعه عن أبان قال: (قلت لأبى عبد الله(عليه السلام): فتاه منّا بها قرحة فى جوفها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة فقال: مرها فلتستلق على ظهرها وترفع رجليها وتستدخل اصبعها الوسطى فإن خرج الدم من الجانب الأيسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة)(٢) ورواه فى الكافى بعين لفظه إلا أنّه عكس الايمن و الايسر. وقال فى الوافى بعدما نقل الاختلاف فى النسخ وكلام ابن طاووس وان نسخ الفقيه مطابقه للتهذيب قال: و على هذا يشكل العمل بهذا الحكم و ان كان الاعتماد على الكافى أكثر. وذكر صاحب الجواهر ان المحكى عن كثير من النساء العارفات أن مخرج الحيض من الأيسر، ولعلّ المراد فى حاله الاستلقاء على الظهر، ولا ينافيه ما ذكره النراقى من نفى النساء ذلك بمسائلتهن، فلعلهن لم يقفن على ذلك بالتجربه، والحاصل أن ذلك يرجع الى التمييز بالصفات من حيث المخرج، ففيه تقرير لحجيه التمييز بالصفات وقد تقدم فى التمييز بين الحيض والعذره أنه بالكثرة والقلة وأن العذره نمط من الجرح و القرحة كما استظهره فى الروض و جعل روايات المقامين متحده كما تقدم موثق عمّار فى امتحان وجود الحيض باذخال اليد فتمس الموضوع. كما تقدم عموم حجيه التمييز بالصفات للحيض، كما أن المجرب فى القرحة قلّه الدم

ص: ١٣١

١- (١) الشرائع، ج ١، ص ٣٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢، ص ٣٠٧، باب ١٦ من أبواب الحيض ح ١.

حسبما يحكى عن النساء، وهو يعضد عموم ما تقدم من التميز بالكثرة والقله بالاختبار بالقطنه، اذ غاية مفاد الروايه فى المقام ظهورها فى تعيين هذه الطريقه من التعيين و يرفع اليد عن التعيين بالقرائن الآنفه.

التنبه الرابع: لو اشتبه الحيض بغير هذه الدماء:

فمع الجهل بالحاله السابقه فالحكم هو عدم الحيضيه ما لم توجد امارات وجود الحيض كالعاده أو الصفات ولم يبين على عموم قاعده الامكان، وكانت الحاله السابقه هى الطهاره و إلا- فيتعين الاحتياط فى غير العباده. و كذلك الحال فى سبق الحيضيه فتستصحب.

ص: ١٣٢

إشارة

ذهب الفقهاء الى حرمة اهانه المقدسات الدينيه وطبقوا ذلك في موارد عديده، ولعل اهم تلك الموارد (المساجد والمراقد والمصاحف):

أولاً: المساجد:

إشارة

فقد تسالم الفقهاء اجمالاً (١) على وجوب تطهير المساجد، و الظاهر ان الوجوب المزبور يرجع الى وجوب تجنبها عن النجاسه حدوثاً و بقاء دفعاً و رفعاً، فحرمة التنجيس و وجوب الانزاله صورتان لحكم واحد ذى ملاك واحد، و كم له من نظير من ملاكات المفسده اللازم عدمها حدوثاً و بقاء.

كما ان الظاهر رجوع حرمة ادخال النجاسه في المساجد إليهما أيضا غايه الامر انه درجه من تجنبها اشد و دائره اوسع، و من ثم اتحد الدليل في المسائل الثلاث في عدّه من الكلمات، و يدل عليه:

أولاً: الآيه الكريمة:

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ (٢)، وقد بحثنا

ص: ١٣٥

١- (١) خلافاً لصاحب المدارك، ج ٢، ص ٣٠٥ و ج ٤، ص ٣٣٩. وصاحب الحقائق، ج ٥، ص ٢٩٤، حيث ذهب الى جواز تنجيسها.

٢- (٢) سورة التوبه، الآيه: ٢٨.

مبسوطاً(١) تقريب دلالة الآيه على النجاسه الخبيثه فى نجاسه الكافر و دفع الاشكالات المعترضه.

هذا مع ان النجاسه لو كانت بلحاظ الشرك معنويه فقط لما ناسب التفرير على النجاسه بل لكان الشرك وحده كافياً للتفرير، اذ التفرير على تقدير كبرى موضوعها المفرّع عليه ومحمولها الحكم المفرّع و حينئذ تكون المقدره تدور مدار النجاسه لا الشرك.

وأما تقريب دلالتها على المقام فالتفرير بالفاء دال على تقدير كبرى كما تبين وهى حرمه وجود النجاسه فى المسجد الحرام فضلاً عن التنجيس.

وأما: النقص على الدلاله بجواز دخول المستحاضه وان كان دمها سائلاً وموجبا لتلوث بدننها حيث يجوز الطواف لها، و كذا جواز اجتياز الحائض و الجنب و ان كان على بدنهما نجاسه كما هو مقتضى الاخبار، و كذا الحال فى صاحب الدملى و القروح، و قيام السيره على دخول من يتنجس بدننه او ثيابه بغير ذلك(٢).

فغير وارد: ولا يشكل قرينه مخالفه دلاليا، اذ الموارد المزبوره ما بين كون النجاسه متبوعه للشخص أو غير مسلمه، لان ما ورد من الجواز كالذى ورد فى جواز الطواف المستحب للمحدث بالاصغر غير متعرض لحاله تلوث البدن بالبول مثلاً، ان لم نقل انه وارد فى الطواف الواجب اللازم فيه مراعاتها ما تراعيه فى الصلاه من تبديل القطنه و طهاره البدن و تجديد الوضوء مع اتصال ذلك بالطواف كالصلاه.

ص: ١٣٦

١- (١) سند العروه الوثقى، كتاب الطهاره، ج ٢، ص ٣٤، لسماحه الاستاذ السند (.)

٢- (٢) التنقيح، ج ٢، ص ٢٥٩، ط مؤسسه السيد الخوئى (قدس سره).

وما ورد فى الحائض والجنب كذلك لا- تعرض فى الاطلاق لحيثيه الخبث، ولم يرد نص فى دخول صاحب الدمى والقروح لاسيما وان فيه معرضيه لتنجيس المسجد، ولا اتصال فى السير المدعاه، كيف ومثل العلامه يفتى فى التذكره (لو كان معه خاتم نجس وصلى فى المسجد لم تصح صلاته)، وكذا المحقق (تجب ازاله النجاسات عن الثياب والبدن للصلاه و للطواف ولدخول المساجد).

ثم انه بالبيان المتقدم اتضح عموم الحكم فى النجاسات، كما ان عدم دخول المشركين عمم لكل مسجد بدلاله عدده من الآيات قد تعرضنا لها فى ذيل الآيه فى نجاسه الكافر، الدال على عموم الحكم فى المساجد، بل حرمة دخولهم فى المساجد حكم آخر مستقل دلت عليه تلك الآيات وان غض الطرف عن نجاستهم فلا- تغفل، نعم حدود دلالة الآيه هو فى اعيان النجاسات وأما المتنجس فسأتى الكلام عن اندراجه فيها.

ثانيا: الآيه الكريمة:

وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (١)، وفى الآيه نحو دلالة على عموم الموضوع لكل مسجد لمكان الاضافه فى الموضوع الى الذات المقدسه الالهيه والغايه المذكوره للحكم.

ودعوى اختصاص الحكم بابراهيم واسماعيل (عليهما السلام)، موهونه بأن الغايه من حكاية ذلك الامر هو الدلالة على عموم الغرض والحكم لكل المخاطبين.

ص: ١٣٧

واعترض باشكالات اخرى مشتركه مع المتقدمه فى الآيه السابقه، وتمام الكلام فى الدلاله قد بحثناه فى نجاسه الكافر، كما انه يدعم دلالتها ما ورد فى ذيلها من الروايات (١) فلاحظ.

ثم ان فى الآيه عموما للنجس والمنتجس وكذا الادخال بقريته مورد الخطاب بتنحيه المشركين عنه بجانب تنظيفه من القاذورات.

ثالثا: ما ورد فى الآيات العديده والروايات الكثيره من تعظيم المساجد وتوقيرها:

ما ورد فى الآيات العديده والروايات الكثيره من تعظيم المساجد وتوقيرها وانها بيوت الله تعالى المنافى ذلك مع تنجيسها، اذ القذاره على طرف تضاد وتناقض مع القدسيه والعظمه.

وهو تام اجمالا- حتى فى المنتجس، الا- انه لا- عموم فيه كالأيتين السابقتين، كما ان المطرد فى كل عنوان تشكيكى هو كون الالزامى منه هو ادنى المصاديق وهو فى المقام ما يلزم من عدمه عنوان الهتك والاهانه، كما هو الحال فى برّ و احترام الوالدين انه ما يلزم منه العقوق.

رابعا: الروايات الوارده فى ذلك:

الاولى: صحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الدابه تبول فيصيب بولها المسجد او حائطه، أيصلى فيه قبل ان يغسل؟ قال: (اذا جف فلا بأس) (٢).

وتقريب الدلاله ان المرتكز لدى الراوى هو لزوم غسل النجاسه

ص: ١٣٨

١- (١) تفسير البرهان، ذيل الآيه المباركه.

٢- (٢) الوسائل، ج ٣، ص ٤١١، ابواب النجاسات، باب ٩، ح ١٨.

عن المسجد او حائطه، غايه الامر سؤاله عن الفوريه فى ذلك، و كون مورد السؤال تنزيها وهو بول الدابه غير ضار بعد اولويه الحال فى ما هو نجس و بعد كون تطبيق الكبرى على المورد نديا، و لذلك فصيّل بين صوره الرطوبه والجفاف واحتمال ان المركز عند الراوى هو تعظيم المساجد عما يشينها لا وجوب تطهيرها (١) غير مناف للمدعى، اذ قد تقدم ان ملاك وجوب التطهير او حرمة التنجيس هو التعظيم المزبور، نعم المدلول التزاما أو اقتضاء ليس بأوسع دائره من الوجه الثالث.

الثانيه: صحيحه على بن جعفر الاخرى (عن الجص يطبخ بالعدره، أ يصلح ان يجصص به المسجد؟ قال: لا بأس) (٢).

و هذه الصحيحه و ان ذكرناها سابقا فى أدله اشتراط طهاره موضع الجبهه، الا ان التدبر فى متن المروى يظهر انها روايه مستقله عن الصدر و الذيل الذى ذكره صاحب الوسائل، فانه فى كل من كتاب قرب الاسناد و كتاب على بن جعفر جعلها روايه مستقله بل قد ادرجها فى الاول فى احكام المساجد، وأما الثانى فصدرها ب--(وسألته) مما يشير الى بدء روايه مستقله، بل ان فى الوسائل (٣) قد فصل بينهما ب--(عن) و فصل بينه و بين الذيل بجعله له روايه مستقله.

وتقريب الدلاله كالسابقه مع ضميمه ما تقدم من تقريب فى مسجد الجبهه من تصوير الطبخ بالعدره.

ص: ١٣٩

١- (١) بحوث فى شرح العروه الوثقى، ج ٤، ص ٣٠٧.

٢- (٢) الوسائل، ج ٥، ص ٢٩١، باب ٦٥ من احكام المساجد، ح ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤١١. ط آل البيت.

الثالثة: ما ورد من جواز اتخاذ الكنيف مسجدًا (١) شريطه تنظيفه، ففي بعضها (إذا نظف و اصلح فلا بأس) (٢)، وآخر (يطرح عليه التراب حتى يواريه لأنه يطهره) (٣)، والتساؤل عند الرواه دال على الارتكاز المزبور، كما ان الاشتراط بالتطهير أو المواراه بالتراب دال بالمطابقه صريحا عليه.

ومن ذلك: يظهر النظر فى ما قيل (٤) من ان هذه الروايات تقصر وجوب التطهير على ظاهر المساجد دون باطنها، فلا يحرم تنجيس باطنها، اذ الطم للكنيف لا- يطهره بل يقطع الرائحة والسرايه للنجاسه كما انه ليس فى الأدله ما يعم تنجيس الباطن، ويترتب عليه جواز اتخاذ بيوت الخلاء بحفر سرايب وطوابق تحت ارض المساجد.

وجه النظر: هو ما عرفت من ظهور الروايات فى لزوم قطع النجاسه عن بواطنها والتوسل الى استحاله النجاسات السابقه لو حملنا التطهير فيها على التنظيف العرفى، فالمنفهم منها هو الحيلولة دون بقاء النجاسات فى الباطن فكيف يدعى قصرها ذلك على الظاهر.

ودعوى: لزوم منع إنشاء الوقف حتى يطهر الباطن على تقدير حرمة تنجيسه، فجواز الانشاء وصحة الوقف مع هذا الحال وهو نجاسه الباطن دال على عدم الحرمة (٥).

ممنوعه: اذ هو لا- يزيد عما لو طرأ تنجيس الباطن بعد المسجديه. وليس فى إنشاء الوقف حيثئذ تنجيس للمسجد أو تسبب لنجاسته بل

ص: ١٤٠

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٥، ص ٢٠٩، باب ١١ من ابواب المساجد.

٢- (٢) المصدر، ح ٢.

٣- (٣) المصدر، ح ١.

٤- (٤) التنقيح، ج ٣، ص ٢٥٤، ط مؤسسه السيد الخوئى (قدس سره).

٥- (٥) دليل العروه، ج ٢.

تسبب للمسجديه لا- للتنجيس الحاصل والمحرم هو الثانى لا- الأول، و لا يحرم ايجاد موضوع وجوب التطهير بعد ما لم يكن ذلك ايجاداً للتنجيس. وبقاء التراب الباطن على نجاسته و ان استحلت عين النجاسه الى تراب غير ضائر فى حصول التطهير، لما ستعرف فى المطهرات فى الاستحاله والتبعيه كما هو الحال فى التراب المحيط بالغائط على وجه الارض أو الكلب المستحيلان ترابا.

الرابعه: صحيحه رفاعه بن موسى قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن الوضوء فى المسجد؟ (فكرهه من البول والغائط)(١).

ويقرب من مضمونه صحيح بكير بن اعين عن احدهما(عليه السلام) قال: (اذا كان الحدث فى المسجد، فلا بأس بالوضوء فى المسجد)(٢)، والكراهه ومفهوم البأس وان كانا ظاهرين فى الكراهه الاصطلاحيه تحفظا لما عسى ان تكون اليدان متنجستين، الا انه حينئذ دال بالافتضاء على محذور تنجيس المسجد بغساله المتنجس.

وقريب من مفادهما ما رواه عبد الحميد عن أبى ابراهيم (عليه السلام) قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله - فى حديث - واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم... (٣).

الخامسه: ما ورد فى تطهير الارض باطن القدم فى الطريق الى المسجد:

كصحيح الحلبي قال: نزلنا فى مكان بيننا و بين المسجد زقاق قدر، فدخلت على ابى عبد الله(عليه السلام) فقال: اين نزلتم؟ فقلت نزلنا فى دار فلان،

ص: ١٤١

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٤٩٢، باب ٥٧ من ابواب الوضوء، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ح ٢.

٣- (٣) التهذيب، ج ٣، ص ٢٥٤.

فقال: ان بينكم وبين المسجد زقاقا قدرا، أو قلنا له: ان بيننا وبين المسجد زقاقا قدرا، فقال: لا بأس، الارض تطهر بعضها بعضا، قلت: السرقين الرطب اطا عليه، فقال: لا يضر ك مثله ... (١).

ومثله ما رواه في المستطرفات عنه (٢) الا ان فيه (ان طريقى الى المسجد ... فربما مررت فيه و ليس على حذاء فيلصق برجلي من نداوته قال: (أ ليس تمشى بعد ذلك في ارض يابسه ... (وذيلها) لا بأس انا واللهم بما وطئت عليه ثم اصلى ولا اغسله) وعلى صورته المتن الثانيه يمكن استظهار ان المحذور فى ارتكاز الراوى هو دخول المسجد برجله المتنجسه مما يؤدى الى تنجيسه، و صدر المتن الاول يفيد ايضا بالتدبر حيث ان التعرض الى البين مع المسجد ظاهر فى ذلك.

ولا ينافية ما فى ذيل المتن الثانى من ترتيبه (عليه السلام) صلواته على مطهره الارض فانه قد يكون استشهاده لتحقق الطهاره، كما ان ظهورها فى بيان التطهير بالارض التى قبل المسجد معاضد للاستظهار المزبور.

السادسه: ما رواه الشيخ فى الحسن - كالمصحح -

عن عبد الله بن ميمون عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليه السلام) قال: قال النبى صلى الله عليه وآله : تعاهدوا نعالكم عند ابواب مساجدكم ... الحديث (٣).

ورواه الطبرسى فى مكارم الاخلاق (٤) مرسلا فى ذيل آيه خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ، والنبوى المرسل المذكور فى كلمات الاصحاب

ص: ١٤٢

١- (١) الوسائل، ج ٣، ص ٤٥٨، باب ٣٢ من ابواب النجاسات، ح ٤.

٢- (٢) مستطرفات السرائر، ص ٥٥٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٢٥٥، باب ٢٥ من احكام النجاسات، ح ٢٩.

٤- (٤) مكارم الاخلاق، ص ١٢٣، فى كيفيه الانتعال.

(انه قال: جنبوا مساجدكم النجاسه)(١)، والروايه الاولى يمكن الاستظهار منها سواء كان الغرض من التعاهد هو مراعاه نظافه المساجد من القذارات العرفيه أو الشرعيه، لانه على الاول يكون دالاعلى اولويه التوقي من الثانيه و اشتداد الحكم فيها، وأما الثانيه فهي وان احتملت إرادته المساجد السبعه فى الصلاه لاستعمال هيئه الجمع فيها كما فى الآيه، ولكن الانصراف الاولى الى بيوت العباده وعلى آيه حال ففى ما تقدم من الروايات والآيات كفايه.

وهل تلحق الاطراف الخارجيه للمسجد بالمسجد؟

وجهان: وجه عدم اللاحق دعوى الانصراف أو ما يستظهر من روايات جعل ارض الكنيف مسجدا من قصر التطهير على الظاهر دون الباطن المساوى للداخل بالنسبه الى الخارج، ويدفعهما التشديد فى الآيه الاولى عن الاقتراب، واطلاق التطهير فى الآيه الثانيه ومنافاه التعظيم فى الجملة، وتنصيص صحيح على بن جعفر على الحائط الخارج حيث لا تدخل الدواب فى المسجد، وكذلك روايات اتخاذا المسجد على الكنيف حيث اشترطت قطع النجاسه والتطهير للباطن.

وهل وجوب الازاله فوري؟

نعم فوري لما عرفت من ان الظاهر من الادله هو تجنيبها النجاسات المنافيه لتعظيمها و من ثم كانت حرمة التنجيس ووجوب التطهير بل و حرمة ادخال النجاسه ترجع الى حكم واحد وملاك واحد كالتعبير بوجوب الصلاه وحرمة تركها، ومن الواضح ان مثل هذا الملاك استغراقى

ص: ١٤٣

بلحاظ افراد الزمان كاستغراقه بلحاظ افراد النجاسات.

وهل يجوز ادخال عين النجاسه وان لم تكن منجسه(ملوثه) او يشترط فى الحرمة التنجيس؟

يدل على عدم الجواز بنحو الاطلاق الآيه الاولى والثانيه أيضا بلحاظ ما ورد بطريق معتبر فى تفسيرها من تنحية المشركين، وكذا فى فرض الهتك الوجه الثالث وكذا بنحو الاطلاق على وجه صحيحه ابن جعفر الثانيه، والمحكى عن متأخرى المتأخرين تقييدها بالملوثه، كما انك عرفت اندفاع النقوض - بأمثله ادخال النجاسات فى المسجد - على دلالة الآيات فلاحظ.

وهل يجوز ادخال المتنجس مع عدم استلزام الهتك؟

قولان: الجواز بعد قصور الادله المتقدمه عن صورته عدم الهتك وعدم التلويث، واستدل فى الجواهر على العموم بأن التقسيم الى نجس ومنتجس اصطلاحى وأما فى الاستعمال الروائى فالنجس يطلق على كل منهما وفيه ان اللازم وجود دليل مطلق من هذه الجبهه أيضا ولا يكفى صدق العنوان، ولسان الادله الوارده لى تقديرى غير مصرح كى يتمسك بإطلاقه.

نعم لو بنى على طهاره اهل الكتاب لكان التمسك بالآيه الاولى فى محله لكنك عرفت ضعف القول المزبور، وقد يستظهر الاطلاق من الآيه الثانيه بلحاظ معنى التطهير، بل وخصوص صحيحه على بن جعفر الثانيه بلحاظ موردها وهو الجص المنتجس وهو محتمل فيهما وأحوط.

وهل وجوب الازاله كفائى او يختص بمن نجسها ؟

نعم كفائى بعد كون الملاك و الامتثال فى الموضوع الواحد غير قابل

للتعدد مع استواء نسبه الطلب الى الجميع.

واستشهد لعدم الاختصاص بأن كيفيه الطلب بعد العصيان لم تختلف عما قبل، مضافا الى ان اللازم على الاختصاص اما عدم وجوبه على البقيه الا فى فرض عصيانه مره اخرى او وجوب حيلولته دون اتيان الآخرين، والا فنسبته مع الآخرين سواء وهو معنى الكفائيه، هذا مع عدم وجه للاختصاص.

وفيه: ان استناد التنجيس إليه بالتسبب بقاء محقق ويلزمه استمرار العصيان واللازم عقلا المبادره عليه عينا وشخصا رفع الاستمرار فبلحاظ حرمة التنجيس بقاء الحكم عينى وبلحاظ طبيعى الازاله الحكم كفائى فتتداخل الجهتان، وأما تقييد الحكم للآخرين بعدم امتثاله او حيلولته دون امتثالهم فغير لازم كما هو الحال فى وجوب تجهيز الميت على الولى عينا - على قول أو تقدير - وكفائيته على المكلفين.

فرع:

لو رأى النجاسه فى المسجد وقد دخل وقت الصلاه تجب المبادره الى ازالتها قبل الصلاه مع سعه وقت الاخيره وذلك لدرك كلاله ملاكى المضيق الفورى والموسع بخلاف العكس. نعم مع ضيق وقت الصلاه يقدمها لأهميه ملاكها اذ انها ركن الدين وعموده المتين .

ولكن لو ترك الازاله مع سعه وقت الصلاه اثم وصحه صلاته على الاقوى لعدم اقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضده شرعا، بل عقلا- بمعنى ان النهى من الاطوار العقلية للامر فلا- اجتماع للامر بالصلاه مع النهى عنها، كما ان التزاحم وان كان حاصل بين الموسع و المضيق كما هو الاصح

ص: ١٤٥

كالمضيقين الا- ان التنافى هو فى فاعليه الحكمين أو الفعلية التامه لا- فى اصل الفعلية فلا- حاجه للترتب بل يتم التصوير لكلا الفعليتين بالتوفيق العقلى بين الفاعليتين كما حررناه مفصلا فى الاصول.

هذا مع صحه الترتب لو سلمنا ان التنافى فى الفعلية، بل لو منعنا الترتب فالملا-ك مصحح بعد بقاء الحكم الانشائى ومرحله التشريع الكاشفه عنه، ومنه يعرف الحال فى كثير من الصور.

ولو اشتغل غيره بالانزله لا اشكال فى جواز البدار الى الصلاه كما هو الحال فى كليه الواجبات الكفائيه من ان تصدى البعض للامتثال مسقط ظاهرى للتكليف فى العديد من الموارد أو مسقط لوجوب المبادره و للتكليف بنحو مراعى كما هو محرر فى الواجب الكفائى، لا ان التكليف دليله منصرف كما قد يتسامح فى التعبير.

فرع:

لو بادر للصلاه ثم ظهر نجاسه المسجد فان صلاته صحيحه، لما عرفت من الوجوه الاربعه لتصحيح الصلاه مع العمد فكيف بما دونه، نعم على اقتضاء الامر النهى عن ضده شرعا يتأتى التفصيل بين العمد و الغفله و النسيان على ما هو الصحيح المنصور المشهور من التفصيل فى اجتماع الامر و النهى بين موارد التقصير والقصور بعد عدم لزوم التعارض كما هو الصحيح على الامتناع لعدم كون التنافى بين الجعلين بل بين الفعلين، فالملاك محفوظ غايه الامر لا يمكن التقرب به مع التقصير.

فرع:

اذا التفت للنجاسه حال الصلاه فهل يجب اتمامها ثم الازاله او قطعها والمبادره للازاله ؟ وجوه لاغبار على ابطالها بعد جواز القطع لموارد

ص: ١٤٤

الحاجه الراجحه فلا تعارض و لا تراحم، ولو اغمض عن ذلك فقد عرفت دلالة الآيتين على الفوريه لدلاله كل من النهى و متعلقه وهو القرب على الاستغراق الزمانى وكذا دلالة الاقتضاء فى الامر بالتطهير، وكذا بعض الروايات مثل ما اشترط التطهير و قطع النجاسه عن الارض التى يراد وقفها مسجدا وكذا بقيه الروايات حيث ان محصل دلالة الكل هو منافاه النجاسه للمسجديه وهو يناسب الاستغراق الزمانى.

هذا من ناحيه أدله الازاله، وأما أدله حرمة قطع الصلاه فان استند الى الاجماع فهو لى قد لا يحرز شموله لموارد الابتلاء بواجب آخر، وان احرز فقد يقدم فى مقام التراحم اطلاق ادله الازاله عليه لكشف الاهميه من الاطلاق كما حرر فى بحث التراحم بعد عدم كون التنافى فى مقام الجعل فلا تعارض اصطلاحى فى البين.

وان استند - الى ما ورد فى الموارد المتفرقه (١) - بعد عدم حمل جميعه على الارشاد - من الامر بالتمام أو البناء أو النهى عن القطع أو الصبر والاستمرار، وما ورد فى التسليم (٢) من انه تحليل للكلام وأمن مما يفسد الصلاه، الظاهر فى التحليل التكليفى المغاير للوضعى بقرينه العطف فيكون معنى تحريم التكبير الاعم من الوضع والتكليف غايته خروج النافله ان قام دليل على استثنائها.

والمفهوم (٣) من الشرطيه الداله على موارد جواز القطع، والمدلول الاقتضائى للمضى (٤) للمتيمم بعد ركوعه اذا وجد الماء فى الاثناء حيث ان

ص: ١٤٧

-
- ١- (١) الوسائل، ابواب نواقض الوضوء، باب ١٩، ح ٣ و ح ٤، وغيرها.
 - ٢- (٢) المصدر، ابواب التسليم، باب ٢.
 - ٣- (٣) الوسائل، ابواب قواطع الصلاه، باب ٢١.
 - ٤- (٤) الوسائل، ابواب التيمم، باب ٢١.

القطع لو كان جائزا لكان متعينا مراعاة للطهاره المائيه فالاطلاق المتحصل فى الازاله اقوى دلالة فيقدم فى مقام التزاحم بالبيان المتقدم فى مقام الكشف عن اهميه الملاك لا التنافى المقرر فى باب التعارض.

فرع:

لو توقف تطهير المسجد على حفر ارضه جاز بل وجب بعد دخوله فى اعماره وصيانتة، اذ ما يكون لمصلحه المسجد والوجهه الموقوف عليها يعدّ عرفا عماره فى جهه الوقف لا تخريبا، فالمدار على ذلك لا على اليسير دون الكثير كما قيل، فتصوير الدوران بين حرمة الاضرار والتخريب وبين وجوب التطهير لا مجال له، اذ ابعاد النجاسه عنه انما هو بملاك تعظيمه وتوقيره فكيف يصادم ويضاد حرمة تخريبه وهدمه.

فالصحيح ان الدوران فى المقام هو فى الملاك الواحد وجهاته وايها الغالب منها، ولعله يستفاد مما ورد من اشتراط تطهير ارض الكنيف و قطع ماده النجاسه و طمّها بالتراب كيما تتخذ مسجدا، انه لو وصلت النوبه الى توقف قطع النجاسه الى تخريبه - كالنجاسه فى المبال التي تنافى اصل المسجديه - جاز بل لزم، لحصول المهانه مع بقاءه على تلك الحال مع النجاسه الشديده، والحاصل انه لا بد من ملاحظه الجهات المختلفه المؤديه الى تعظيم المسجد وعمارته.

وهل يجب طم الحفر وتعمير الخراب بعد الازاله؟

قال بعض الفقهاء لا يجب واستدل عليه تاره بكون التطهير لمصلحه المسجد فلا يضمن الفاعل ما يسببه التطهير من نتائج تلف (١)، و اخرى

ص: ١٤٨

بعدم تحقق الضمان باتلاف ابعاض المسجد لعدم كونه مملوكا بل محررا(١).

وفى كلا- الوجهين نظر، لان مجرد كون الفعل لمصلحه مالك العين لا ينفى الضمان اذا لم يكن مأذونا منه او من الشارع ما دام يعدّ اتلافا، و ان كون المسجد محررا غير مملوك لا ينفى الضمان كما سيأتى.

ومن الغريب التفرقه بين المسجد وآلاته المملوكه له كما سيأتى بيان ذلك، بل الوجه هو تحقق الاذن من الشارع فى الفعل الذى يعود نفعه للمسجد لا الفاعل، فيكون بذلك محسنا لاسبيل عليه.

لكن: قد يقرب الوجوب بأن التطهير حيث كان من مصاديق تعظيم المسجد وعمارته كما ان اللازم مجانبه تخريبه فيجمع بين الامرين بالتعمير لما قد حصل اتلافه، وبعبارة اخرى ان ما يصور فى المقام من دوران الامر والتراحم بين وجوب التطهير وحرمة التخريب.

ممنوع: بعدم الدوران بين الامرين وعدم التنافى فى الامتثال، حيث ان بالامكان امتثالهما طولاً و تدريجاً فأولاً يمتثل التطهير ثم يزال التخريب المسبب من الفاعل للتطهير بالتعمير، ولك ان تقول ان التطهير المتعقب بالتعمير لا يزاحم حرمة التخريب، نعم لو كان التعمير يتوقف على بذل مال حرجى أو ضررى وكان وجوبه مرفوعاً بقاعدتيهما فيتعين اتيان تلك الحصة ويكون التعمير مقدمه متأخره.

هذا كله فيما لم يكن الفاعل للتطهير مسبباً للتنجيس، والا- وجوب التعمير عليه حينئذ اقوى وجهاً، حيث ان تنجيسه بمنزله التخريب للتسيب عرفاً، ومنه يتضح وجوب رد الآجر ونحوه مضافاً الى لزوم ابقاء الوقف على

ص: ١٤٩

١- (١) التنقيح، ج ٣، ص ٢٩٤.

الجهة التي اوقف عليها، والغريب التمسك للزوم الرد بالوجه الاخير، مع عدم التمسك به في مثل الطم والتعمير، اذ الموضوع أيضا باق فيهما.

فرع:

اذا تنجس حصير المسجد يجب تطهيره لعدّه عرفا من أجزائه أو توابعه وظهور ما ورد من توقيته وتجنبيه النجاسات في التوسع في العنوان او الاسناد، بقرينه ان جدران المساجد او سقوفها أو ابوابها تجدد أو يجدد اطلاؤها و تطيينها ولا ريب في شمول محصل ما تقدم من الادله له مع انه من الوقف اللاحق للمسجديه و كذا ما يستحدث فيها من احواض أو اعمده ونحوها، وأما دوران الامر بين تطهير الموضع أو قطعه واتلافه فهو تابع للمصلحه بحسب الموارد.

فرع:

لا- يجوز تنجيس المسجد حتى لو صار خرابا ويجب تطهيره اذا تنجس لبقاء الموضوع فتشمله الادله، لاسيما وان اطلاق المسجديه ينحفظ ولو بمثل صف قليل من الاحجار أو الآجر على سوره.

فرع:

اذا توقف تطهير المسجد على تنجيس بعض الاماكن الطاهره منه - كما لو طهره بالماء وسال الماء النجس الى المكان الطاهر - فلا- مانع من التطهير مع امكان تطهير كل النجاسه لأرجحيه تطهير الموضع المفروض على التنجس الموقت فكأنما الدوران بين التنجس الدائم والمؤقت، لاسيما وان التطهير وحرمة التنجيس بملاك واحد كما عرفت، فيكون الرجحان بلحاظ الكم الزماني أو المقداري.

ص: ١٥٠

فرع:

إذا كان تطهير المسجد قد توقف على بذل مال وجب من باب مقدمه الواجب وقيّد في بعض الكلمات (١) باليسير والا كان حرجيا أو ضروريا مرفوعا بالقاعده استشهدا بما ذكره الاصحاب في كفن وغسل الميت اذا استلزم مالا فانه يدفن عاريا أو بدون غسل على طبق القاعده مع ان بدن المؤمن من أعز المخلوقات . ولكن الصحيح ان قاعدتي الرفع المزبورتين حيث كان الوجه في تقديمهما على الاحكام هو التزام الملاكي وان كان بصوره الحكومه أو الورود - كما صرح بذلك صاحب الكفايه (قدس سره) في مبحث العام و الخاص - كان اللانزم ملاحظه كل مورد بحسبه فليس كل حرج يسير أو ضرر كذلك رافعا لاهم الملاكات للاحكام، ولذا ترى ان الحرج الرافع للوضوء غير الحرج الرافع للتصرف في مال الغير أو لأكل الميتة.

الضمان في المساجد:

اشاره

اختلف الفقهاء في ضمان وعدم ضمان من كان سببا في نجاسه المسجد اذا بذل مال في تطهيره على قولين استدلل على الثاني: تاره: بأن الاوصاف التالفه في الاعيان لا تضمن مثليا بل قيميا اي ماله النقص الحاصل في العين بسبب تلف الوصف فلا تضمن في المقام قيمه اجره عمليه التطهير - أي اعاده الوصف --.

واخرى: بان المسجد حيث كان من الاعيان المحرّره لوجه الله تعالى

ص: ١٥١

غير المملوكه فلا يضمن عينه ولا وصفه بخلاف آلاته من فرشته وسراجته ومنبره ونحوها فانها مملوكه لعنوان المسجد.

وثالثه: بان وجوب التطهير كفائى كما تقدم، وليس مختصا بمن تسبب فكيف يختص الحكم الوضعى به.

لكنك عرفت ضعف الوجه الثالث، وأما الاول فمورد تأمل فى الاوصاف المطلوبه لذاتها من الاعيان و التى كونها محط الاغراض من الاعيان، وبعبارة اخرى ان البيان المذكور لضمان المثلى فى الاعيان من كون المالك المضمون له مالكا لشخص العين واوصافها و لطبيعته الكليه فيها و للماليه التى هى من اوصافها و انه كلما امكن رد مرتبه من المراتب الثلاث فلا تصل النوبه للرتبه اللاحقه فيجب تسليم العين الشخصيه مع وجودها فان لم يمكن فمثلها فان لم يمكن فالقيمه فكذلك فى الاوصاف، ودعوى أن البناء و جعل الوضعى العقلائى على القيمه مطلقا فى الاوصاف مدفوعه بتعلق الاغراض العقلائيه فى بعض الاوصاف بذات الاوصاف لابماليته فقط كما هو الحال فى الاعيان.

وأما الثانى: فيرد عليه ان كون المسجد محررا وغير مملوك لا- يعنى انه صار من المباحات وخرج من الوقفيه وعموماتها كما يشير الى ذلك الترام التفكيك بين حيشه المسجديه والوقفيه فى العديد من الكلمات فى المسأله اللاحقه، و التى منها كونها صدقه جاريه وتسييل للمنفعه مع بقاء رقبه العين كما ورد ان المساجد بنيت للقرآن(١) وعلل النهى عن سل السيف فيها وبرى النبل لانها بنيت لغير ذلك و كذا علق النهى عن انشاد الضاله، و

ص: ١٥٢

١- (١) الوسائل، ابواب احكام المساجد، باب ١٤، ١١٧، ٢٨، ٣٨.

يشير إليه ما ورد من ضرب أمير المؤمنين (عليه السلام) الرجل القاص في المسجد بالدره وطرده إياه، فمنافعه لها وجه خاصه و هي العبادات وهي من المنافع العامه للكل كالموقوفات للمصالح العامه كالمدارس العامه والعمران الموقوف للزوار والحجيج.

ودعوى: عدم الضمان كالاراضى المفتوحه عنوه بغضب مطلق منافع هذه الاعيان.

ممنوعه: اذ اى فارق بينها وبين ما يعتبر ملكا لعنوان المسلمين مما يصرف مصالحه فى منافعهم اذ ليس هو على نسق الملكيه الشخصيه بل اشبه شىء بالوقف الذى هو تحييس العين وتسجيل المنفعه فى المصالح العامه، و مجرد تسميته بالملك لهم لا يخرج العين عن الحبس ومنع الانتقال و كون المنافع مسئله، فكما قيل بالضمان فى الغصب فيها فكذلك الحال فى الوقف على الجهات العامه، وهذا مقرر فى الجعل والبناء العقلائي غير المتشرعى، مما يدل على صحه ذلك الاعتبار وملكه الوجه بمعنى من معانى الاختصاص والاضافه.

ولك ان تقول ان للمساجد نحو اضافه اعتباريه لله تعالى سبحانه كما ورد انها بيوت الله تعالى عز اسمه فى الارض كاضافه تشريفيه لا- تمنع من الاختصاص الاعتبارى أيضا، نعم لو قيل ان الاضافه فيها بمعنى تشعيرها مشاعرا كعرفات و منى، كما ذهب إليه الشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) لافترت عن الاوقاف العامه و لكنت محرره صرفه، الا ان كونها من الصدقه يدفعه.

والغريب ان يصار الى ضمان آلات المسجد و تابعه لانها مملوكات للمسجد دونه فكأنه زياده للفرع على الاصل، اذ فى الاعتبار العقلائي انما

يعتبرون ملكيه العنوان بلحاظ انه ينتهى الى سلطه الاشخاص بنحو ما، نعم لو بنى على ان التوابع موقوفه على المصلين والمسلمين لاتجه الفرق بينها وبين المسجد، وهذا مشعر بما ذكرناه فى المسجديه.

بل لو سلمنا التحرير فى وقف المسجديه فدعوى عدم الضمان حينئذ ممنوعه حيث ان الجعل الاعتبارى العقلائى فى المثل والنحل المختلفه على التضمين فى اتلاف بيوت العباده كل مله بحسبها، أفترى لو ان مجمع قوم جمعوا المال من آحادهم وبنوا دارا لعبادتهم وطقوسهم الخاصه مما تفك رقبه العين فى ذلك الوقف ثم اتلفها متعد انهم لا يضمنونه، هذا مع ان الحكم التكليفى من حرمه تخريب المساجد ملائم لامضاء مثل هذا البناء العقلائى.

ومنه يظهر قوه الوجه الاول خلافا للماتن، نعم بالنسبه الى غصب بعض منافع الموقوفات العامه التى لم يسلبها الواقف وظلت مهمله يتوجه عدم الضمان وان تحقق الاثم بوضع اليد على العين، كما قد يفصل فى ضمان العين المزبوره بين ما اذا تلفت تحت يد الغاصب من دون تسبيب وبين ما اذا كان هناك تسبيب واتلاف فى الارتكاز العقلائى ولعله للفرق بين العين المملوكه بملكيه شخصيه و مثل تلك الاعيان الموقوفه فى الجهات العامه، ولتتمه الكلام محل آخر.

فرع:

اذا تغير عنوان المسجد بأن غصب وجعل دارا أو صار خرابا، بحيث لا يمكن تعميره و لا الصلاه فيه وقلنا بجواز جعله مكانا للزرع ففى جواز تنجيسه وعدم وجوب تطهيره - كما قيل - اشكال والظاهر عدم جواز الاول، بل وجوب الثانى أيضا.

ص: ١٥٤

الكلام فى هذا الفرع ضمن نقاط:

الاولى: إن بقاء المسجديه بعد الخراب و انتفاء العنوان انما يتصور فى الارض المملوكه للواقف وأما فى الاراضى المفتوحه عنوه او فى الانفال بناء على عدم القول بالملك بالاحياء فيها بل بمجرد الحق أو بناء على زوال الملك فيها بالموات و الاعراض، ففى بقاء المسجديه نظر وان بقيت الوقفيه اذ رقبه الارض ليست موقوفه بل الموقوف ذلك الحق مع البناء على القول بكفايه ذلك فى وقف المسجديه، ونظير ذلك ما لو قيل بصحه وقف الطابق العلوى فى العماره مسجدا دون الطابق الارضى، فانه مع خراب العماره يشكل بقاء المسجديه وان بقيت الوقفيه.

الثانيه: انه لا- ملازمه بين عدم ضمان منافع المسجد المغصوبه وبين عدم صحه اجارتها كما تقدم، لان اهمال المنافع غير المقصوده من جهه الوقف موجب لعدم الضمان، ولكن لا-يلزم منه عدم صحه تملكها بالاجاره نظير منافع الحر غير الكسوب والتعبير بانها مسلوبه المنفعه فلا تصح الاجاره فى الاوقاف العامه لا محصل له، اذ ليست كل المنافع مسلوبه نظير العين المستأجره اذا بيعت. نعم بناء على كونها مشاعر فلا تصح اجارتها لتحرير المنافع تبعاً لعيانها بنحو لاتدخل فى ملك احد، هذا والمراد بالتصرفات الجائزه هى غير المنافيه للمسجديه كما لا يخفى.

الثالثه: قد يقرب عدم حرمة الشنجيس و ترك التطهير بأن للمسجد حيثيتين احدهما المسجديه والمعبديه وهى تنتفى بالخراب وزوال الموضوع، والاخرى حيثيه الوقف والحبس العام للعرضه وهى باقيه، و موضوع الادله هو الاول المعدوم دون الثانى.

وقد يشكل عليه بان حيثيه الثانيه لا بقاء لها دون الاولى ويجاب بأنه

نظير ما لو وقف عرصه حماما فخرّب، ونظير ما اذا انتفت المنفعه المقصوده من جهه الوقف.

وقد تقرب الحرمه بأن المسجديه غير متقومه بالبناء فى الاعتبار الانشائى والشرعى وان تقوّم فى الصدق العرفى، والموضوع اذا كان بحسب الاولى فهو باق بعد الخراب.

لكن قد يدعى انصراف الادله السابقه عن صورته زوال آثار المسجد وصار بهيئته المزمرعه أو الارض الخربه، ولا يجرى الاستصحاب وان كان تنجيزيا بلحاظ كلا من حرمة التنجيس ووجوب التطهير لما عرفت من كونهما بملاك واحد وهو تجنيب المسجد النجاسه وذلك لتبدل الموضوع عرفا فى مثل الفرض.

نعم الانصراف لا يتأتى فيما لو نقض بناؤه فقط مع عدم تبدل عنوانه عرفا، غير ان بقاء الحكم مع كل ذلك احوط، ولا يخفى التدافع بين الالتزام بحرمة اجارته فى الموارد المنافيه للمسجديه كحظيره الدواب ونحو ذلك، مع جواز التنجيس وعدم وجوب التطهير استنادا الى انعدام حيثه المسجديه دون الوقفيه، ويمكن توجيهه بأن اللازم فى الوقف حينئذ صرف منفعه فى الاقرب فالاقرب من المسجديه لا فى ما هو مبين.

فرع:

اذا رأى الجنب نجاسه فى المسجد فان امكنه ازالتها بدون المكث فى حال المرور وجب المبادره إليها وإلا فالظاهر وجوب التأخير الى ما بعد الغسل، لكن يجب المبادره إليه حفظا للفوريه بقدر الامكان، وان لم يمكن التطهير الا بالمكث جنبا فلا يبعد جوازه، بل وجوبه وكذا اذا استلزم التأخير الى ان يغتسل هتك حرمة.

ص: ١٥٦

الكلام فى هذا الفرع يقع فى اربع صور:

الاولى: امكان الازاله حال المرور و لزومها واضح بعد عدم التزاحم مع حكم آخر.

الثانيه: عدم امكان الازاله الا بالمكث مع امكان الاغتسال مع عدم لزوم الهتك فالزم بالغسل أولا بالمبادره إليه ثم التطهير و هذا اذا كان مقدار وقت الغسل لا ينافى الفوريه العرفيه لا غبار عليه لمراعاة كل من وجوب التطهير و حرمة المكث جنبا.

الثالثه: وهى ما تقدم مع لزوم الهتك بالتأخير وها هنا يقع التزاحم بين كل من وجوب التطهير ووجوب تعظيم المساجد و الشعائر مع حرمة المكث جنبا والظاهر رجحان الاولين، بعد قرب كون الحرمة أيضا لاجل التعظيم، وملاكه فى طرف الازاله اقوى لكن الصحيح حينئذ كما ذكره غير واحد هو تعيين التيمم ان امكن لتعين الغايه و هى الكون فى المسجد مع الطهاره للازاله المتعينه عليه، مع عدم التمكن من الماء لضيق الوقت كما هو الحال فى من احدث بالاكبر وهو فى المسجدين من انه يتيمم و يخرج.

بل قد الحق بهذه الصوره صوره اخرى وهى ما اذا كان التأخير غير موجب للهتك ولكنه ينافى الفوريه كأن يلزم من التأخير مده طويله، فان التدافع كما ذكره غير واحد هو بين فوريه وجوب التطهير ووجوب الغسل والثانى مقيد بالقدره فيرتفع ويتعين التيمم حينئذ.

ومن الغريب الالتزام هاهنا بتقديم الفوريه على المقيد بالقدره الشرعيه كالطهاره المائيه ذات البدل، وعدم الالتزام بذلك فى مثل وجوب الحلق أو التقصير فى الحج المقيد بيوم العيد مع اشتراطه بترتبه على الذبح بتقديمه على شرطيه كون الذبح فى منى بناء على الالتزام بكونه عند القدره

لقصور ادله الشرطيه المزبوره عن الشمول لموارد الاضطرار، فان الفوريه فى المقامين واحده مقدمه عند التزاحم مع الواجب الآخر ذى البديل هذا و ان بنى على تصور الدوران بينهما فى الحج للعلم بعدم سقوط اصل وجوب المركب فى الحج.

الرابعه: ما اذا لم يمكن الغسل و لم يلزم الهتك فمن الواضح مما تقدم تعين التيمم والمبادره ثم للتطهير، وان لم يمكن التيمم فيقع التزاحم بين الوجوب و حرمة المكث، و يمكن ترجيح الثانى على الاول بوجود الاطلاق اللفظى بناء عن كشفه على اهميه الملاك، بخلاف الاول فانه بنحو الدلاله الالتزاميه لكن يمكن ان يقال ان النهى عن اقتراب المشركين هو الآخر دال على التشدد فى ذلك الحكم ولا يبعد تقارب ملاك الحكمين أو وحدته فيلحظ حينئذ الامتداد و القصر الزمانى.

فرع:

فى عدم جواز تنجيس مساجد او معابد اليهود والنصارى ومساجد المسلمين. اما الاول فمن جهه كونها معابد لله تعالى كما تشير إليه الآيه و لَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَهَيَّجَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصِيْلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا (١)، ومما ذكره من جواز نقضها الى مساجد دون غير ذلك كما ورد النص بالنقض، وكما ان عده من المساجد كمسجدى الكوفه والسهله وكذا الاقصى وغيرها كانت من الوقف من الشرائع السابقه، الا ان كل ذلك لا يعدو تقريبا للاحتمال اذ الحكم يدور مدار العنوان المغاير لها كما هو مفروض الوجوه المتقدمه أيضا مضافا الى

ص: ١٥٨

السيره المستمره من تعاطيهم الخمر و غيره فيها.

اما الثانى (مساجد فرق المسلمين) فالاتفاق قائم على عدم الجواز وقد ورد الترغيب فى الصلاه (١) فيها لكون كل مسجد يبنى على قطره دم نبى أو وصى، نعم قد ورد فى بعضها انها ملعونه وانها بنيت فرحا لقتل الحسين (عليه السلام) (٢)، و لعله يشكل صحه وقفها كمسجد ضرار الذى هدم.

فرع:

قال بعض الفقهاء اذا علم عدم جعل الواقف صحن المسجد أو سقفه أو جدرانه جزءا من المسجد لا يلحقه الحكم من وجوب التطهير وحرمة التنجيس، بل وكذا لو شك فى ذلك وان كان الاحوط اللحوق ولكن فى كلامه نظر عدا المثال الاول حيث انه جزء فى تقرر الماهيه الخارجيه للعنوان فيقال بنى المسجد ونحو ذلك الا ان تبنى الجدران محيطه بأرض المسجد بنحو أوسع خارجه عنها، بل قد عرفت ان تخريبها نحو ازاله لآثار المسجديه كما فى كلمات الاصحاب فكيف تعدّ خارجه عنه، أما المشكوك فيتبع العلامات لكبرى، حجه الاطمينان الحاصل من الاسباب النوعيه المتعارفه كما تقدم.

فرع:

هل يجب اعلام الغير اذا لم يتمكن من الازاله؟ استدل له بأن الاعلام ليس بتسييب و انما هو ايجاد للداعى لدى مكلف آخر فليس هو امتثال

ص: ١٥٩

١- (١) الوسائل، ابواب احكام المساجد، باب ٢١.

٢- (٢) المصدر، باب ٤٣.

مباشر ولا تسيبي ليكون واجبا، كما ان حفظ الغرض على درجات ولا يعلم ان الاهتمام الشرعى به اعم من التسيب و المباشره و ايجاد الداعى(١).

وفيه: ان الواجب فى المقام حيث انه من الواجبات الكفائيه و طبيعه الملاك فيها نوعا هو قيام الغرض بحصولها فى الخارج بأى نحو من الانحاء على السواء بل ان عدم توجه الخطاب بالنهى عن قرب المشركين من المسجد الى الاشخاص ولا الى العموم فى ظاهر اللفظ يدل على اهميه وقيام الغرض بمطلق حصوله، مع ان ايجاد الداعى ممن يعلم بانبعائه نحو تسيب وكذا اعلام من يحتمل فيه ذلك، اذ هو من احتمال التسيب لايجاد الفعل، كما أن توصليه الواجب فى المقام المستفاده من الاطلاق اذا انضمت الى الكفائيه كان الاطلاق فى المتعلق شاملاً لهذا النحو من التسيب الموجود فى الاعلام، هذا فضلا عما اذا كان هتكا مما لا يرضى الشارع به لحرمة مطلقا.

ثانيا: المشاهد المشرفه:

وقع الكلام فى الحاق المراقد المشرفه بالمساجد بلحاظ حرمة التنجيس ووجوب التطهير ويستدل له:

أولاً: بوجوب تعظيمها بعد ما كانت مضافه إليهم(عليه السلام)، ووجوب التعظيم اجمالا عقلى لكل ما هو رفيع الشأن و المنزله والقدسيه وهذه كبرى مطرده شرعيه وعقليه فى المقدسات فى الشريعه وهى بمقتضى خضوع وتبعيه الشخص لما يدعن به من حقيقه وحقانيه شىء، ولذا كانت القدسيه والتقديس رهينه الحق والحقيقه، ومن ثم يحكم بارتداد الهاتك للمقدسات

ص: ١٦٠

فى بعض الصور بحسب درجات الهتك وبحسب الشئ الذى وقع عليه ذلك الفعل.

نعم لما كان التعظيم من العناوين التشكيكية كالطاعه للوالدين وبرّهما كان المقدار الواجب هو الأدنى والزائد راجحاً غير لازم كما هو مطرد فى متعلقات الاحكام ذات المصاديق التشكيكية، وعلى ذلك فما يلزم من ترك تعظيمه الاهانته أو الهتك يكون عظيمه، ولا يخفى ان عنوان الاهانته اعمّ من الهتك.

هذا من حيث الكبرى وأما الصغرى فى المقام فلا ريب فى صدق الاهانته فى التنجيس باعيان النجاسه، وكذا بالمتنجس بعد ما كان التنجيس به تقديراً فى الشرع فيلزمه الاستهانته.

وثانياً: بما ورد من تنزيلها منزله المساجد فى كثير من الاحكام مثل حرمة دخول أو مكث الجنب فيها - على القول بها ولو احتياطاً - حيث ان ما ورد فى ذلك دال على المحافظه على طهارتها، نظير ما دل على ذلك فى المساجد، وكذلك ما ورد من فضليه الصلاه فى بيت فاطمه (عليهم السلام) من الصلاه فى الروضه (١)، و ما ورد من استحباب كثره التطوع فى الحائض (٢)، معتضداً بما ورد من التخيير بين الاتمام والقصر فى الصلاه فى السفر و فضليه الاول وانه من المذخور وكذا ما ورد (٣) من استحباب عماره قبورهم (عليهم السلام) وان ذلك كعمارته بيت المقدس أو ما ورد من تضاعف ثواب الصلاه عند قبورهم (عليهم السلام) وفى ذلك قال السيد فى منظومته:

ص: ١٤١

١- (١) الوسائل، ج ٥، ابواب المساجد، باب ٥٩.

٢- (٢) الوسائل، ابواب المزار، باب ٦٩، وابواب صلاه المسافر، باب ٢٦.

٣- (٣) المصدر، ابواب المزار، باب ٢٥، ٢٦.

فالسعى للصلاه عندها ندب وقربها فى اللصوق قد طلب

وما ورد فى ذيل الآيه فى بَيُوتِ أَدْنَى اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ مِنْ أَنهَآ بِيُوتَهُمْ (عليهم السلام).

ثم انك عرفت ان حرمه التنجيس مع وجوب التطهير بملاك واحد وقد استدل على ذلك أيضا بان وقفها مأخوذ فيه الطهاره فلا يصح التصرف فيه على غير جهه الوقف.

واشكل: بأن قبور مثل الكاظم و الجواد عليهما السلام كانت وقفا قبل ذلك كمقبره لقريش و ان تلك البقاع لم تكن مملوكه كى توقف من مالكها.

الا: انه يدفع بزوال رسوم المقبره و تبدلها الى هيئه المشهد، و انه ببناء ما حولها يصدق عليه نحو احياء و وقف بنحو الترتب.

ولكن: الصحيح انها اشبه بالمشاعر بعد الحث الاكيد من الدين فى عمارتها وزيارتها وتعاهدها.

ثالثا: المصحف الشريف:

اشاره

ذهب الفقهاء الى وجوب ازاله النجاسه عن ورق المصحف وخطه للكبرى المتقدمه فى المسأله السابقه وكذا الصغرى، مضافا الى ما يذكر فى المس بالعضو المتنجس. ويحرم كتابه المصحف بالنجس او بمركب نجس ولو كتبه وجب محوه بعد حصول المهانه بل الهتك بذلك.

وكذا يحرم مس المصحف بالعضو المتنجس لاريب فى ذلك مع الاهانته كما اشار بعض الفقهاء، و أما مع العدم فمن حرمه مس المحدث بعد ما كانت متعلقها المس بالعضو مضافا الى قوله تعالى لا يَمَسُّهُ إِلَّا

الْمُطَهَّرُونَ ١ وهو وان كان فى الكتاب المكنون لا المصحف الا ان فيه اشعارا قويا بحكم المصحف أيضا، ولذا ورد الاستدلال على الحرمه السابقه بالآيه ٢، يستفاد بالاولويه العرفيه الحرمه فى المس بالخبث لاسيما وان الطهاره الحديثه تعتبر اشد من الخبثيه فافهم.

المُطَهَّرُونَ (١) وهو وان كان فى الكتاب المكنون لا المصحف الا ان فيه اشعارا قويا بحكم المصحف أيضا، ولذا ورد الاستدلال على الحرمة السابقة بالآية (٢)، يستفاد بالاولويه العرفيه الحرمة فى المس بالخبث لاسيما وان الطهاره الحديثه تعتبر اشد من الخبثه فافهم.

وهل يجوز اعطاؤه بيد الكافر؟

لا- اشكال فى الحرمة مع المهانه وأما مع العدم فقد يدرج أيضا بالحرمة مع عدم الامن من معرضيته للنجاسه، وأما الاعطاء التمليكى فمحزر حكمه فى باب البيع.

فرع:

اذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترمات فى بيت الخلاء أو بالوعته وجب اخراجه ولو بأجره لتوقف الواجب عليه وعدم جريان لا ضرر لما حرر فى محله من كون القاعده وان كانت حاكمه فى صوره الدلاله الا ان المناط فى تقديمها لبا هو التراحم الملاكى، ومن الواضح أهميه ملاك الواجب فى المقام بالنسبه الى البذل للمقدار المعتاد.

واما اذا لم يمكن الخراج فالاحوط سد بابه و ترك التخلى فيه الى ان يضمحل، وذلك لحصول المهانه الزائده عرفا بالتدبر ولا محل للتأمل فى ذلك، لاسيما وان السدّ هو نحو علاج للاستحاله.

ص:

١- (١) سورة الوقعه، الآية: ٧٩.

٢- (٢) الوسائل، ابواب الوضوء، باب ١٢.

فرع: في ضمان المصحف:

تنجيس مصحف الغير موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهيره والضمان تاره يفرض لنقص الوصف وهو الطهاره وطرو النجاسه، واخرى لعمليه التطهير، وثالثه للنقص الحاصل فى العين بعد التطهير، أما الاول فلا اشكال فى ثبوته لصدق الاتلاف، وأما الثانى فقد تقدم فى تنجيس المسجد وجه قوته، بتقريب ان اللازم فى الاوصاف هو اعادتها كالضمان فى المثليات فى الاعيان وان لم يمكن اعادتها يضمن قيمتها فى الرتبه الثانيه فراجع، وأما الثالث فحيث ان النقص الطارئ هو بتوسط إرادته اخرى فلا حكم للسبب بل يسند الى المباشر.

وقيل: بان الإراده المتوسطه الاختياريه مقهوره بالالزام الشرعى كما هو الحال فى الحاكم اذا قضى بالمال لغير صاحبه بشهاده مدلس فتلف، وقد يفرّق بحصول التغيرير فى المثال دون المقام.

والصحيح: ان وجوب التطهير المفروض فى المقام يقتضى اعتبار العرف المتشرعى لنقص المالىه - الحاصل بعد التطهير - منذ حدوث النجاسه، لعدم حصول التطهير الموجب للنقص فى الاوصاف لاحقا، مفروض ومفروغ عنه، وهذا مطرد فى الاعتبار العرفى فى مثل هذه الموارد مما كان التلف بتوسط إرادته اخرى منبعثه من حكم الزامى شرعى او عقلائى انهم يعتدون بالنقص المالى قبل حدوثه ويفرضونه حاصلًا.

فرع:

وجوب تطهير المصحف كفائى لا- يختص بمن نجسه. تقدم فى تنجيس المسجد ان حكم التطهير وان كان كفائيا الا ان حرمه التنجيس بقاء مستنده الى من نجس حدوثا فابقاء النجاسه ابقاء للمعصيه فيتعين

ص: ١٦٤

عقلا عليه رفعها، فبالنسبه إليه هناك جهتان من الحكم حرمة التنجيس ووجوب التطهير بخلاف بقيه المكلفين، و ان كان ملاك الحكمين واحدا في الطبيعه.

وهل يضمنه من نجسه اذا لم يكن لغيره ؟ كلا لا يضمن، نعم تقدم الكلام فيه في المسأله السابقه، و وجه عدم الضمان بالنسبه الى النقص الحاصل في العين فواضح لكونه ملكا لمن نجس، و أما عدم الضمان للمال المبذول في عمليه التطهير فلان التسبب مع توسط إرادته مختاره لا حكم له كما تقدم.

لكن حيث قد تبين ان وجوب التطهير له جهه اختصاص زائده بمن نجس، فللحاكم ان يجبره على التطهير وبذل الأجره لا من باب الضمان الوضعى بل القهر على الواجب التكليفى، لكن ذلك فيما لو راجع المباشر الحاكم فى ذلك وأما لو اقدم على التطهير ابتداءً فلا يرجع، لعدم كون بذل المال فى عهده من نجس وضعا بل تكليفا وقد سقط.

نعم قد يوجه الرجوع فى الصوره المزبوره أيضا وهى رجوع المحسن بما انفق مع نيه الرجوع الى الغير بمثل رجوع من بذل الطعام و القوت لدابه الغير المشرفه على التلف أو لعياله واجبى النفقه مع نيه الرجوع على المالك، فان وجوب النفقه و ان كان تكليفيا محضا لا- دينيا، إلا- ان مقتضى الالزام أو الترخيص شرعا بحفظ مال الغير مع نفى السبيل عن المحسن ونفى الضرر هو ثبوت حق الرجوع له بما انفق كما ذهب إليه جماعه من المتأخرين.

رابعا: التربه الحسينيه:

يجب ازاله النجاسه عن التربه الحسينيه بل عن تربه الرسول وسائر الائمه (صلوات الله عليهم) المأخوذ من قبورهم، ويحرم تنجيسها، ولا

فرق في التربه الحسينيه بين المأخوذ من القبر الشريف، أو من الخارج اذا وضعت عليه بقصد التبرك، والاستشفاء، وكذا السبحه والتربه المأخوذه بقصد التبرك لأجل الصلاه وذلك لوجود المقتضى للتعظيم باضافتها إليه (عليه السلام) وورود النقل المستفيض بل المتواتر على آثار السجود عليها و التسييح بها و الاستشفاء بها ووضعها في القبر وغير ذلك (١) من خواص التبرك بها، مما يشهد بقدسيتها.

ولا يخفى تفاوت ذلك فيها بحسب القرب والبعد من القبر الشريف وكذا الحال في التفاوت مع بقيه تربهم - صلوات الله عليهم - نعم روى محمد بن سليمان زرقان عن على بن محمد العسكري (عليه السلام) قال قال لى: يا زرقان ان تربتنا كانت واحده، فلما كان ايام الطوفان افترت التربه فصارت قبورنا شتى والتربه واحده (٢)، وان مواضع (٣) قبورهم بقاع من الجنه.

ص: ١٦٦

١- (١) راجع كامل الزيارات.

٢- (٢) الوسائل، ج ١٤، ص ٥٦١، باب ٨٣ من المزار، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ابواب المزار، باب ٧٨.

قاعده في نجاسه الخمر وكل مسكر

اشاره

ص: ١٤٧

إشاره

لم يحك الخلاف فى نجاسه الخمر من الفريقين الا- عن قليل (١)، كالصدوقين (٢) والجعفى (٣) وابن أبى عقيل (٤) من المتقدمين، والمقدس الاردبيلى (٥) وصاحب المدارك (٦) وشارح الدروس (٧) من متأخري المتأخرين، وعن الليث وربيعه احد قولى الشافعى وداود من العامه (٨).

دلاله الآيه على النجاسه:

والمعروف عدم دلاله الآيه إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ

ص: ١٦٩

- ١- (١) قال الشيخ البهائى فى الجبل المتين ، ص ١٠٢، (اطبق علماء الخاصه و العامه على نجاسه الخمر الا شردمه منا و منهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم).
- ٢- (٢) الصدوق فى الفقيه ، ج ١، ص ٤٣، و فى المقنع ، ص ٤٥٣، و نقل السيد الحكيم فى المستمسك عن والد الصدوق فى الرساله الخلاف ايضا، رجع مستمسك العروه ، ج ١، ص ٣٣٩.
- ٣- (٣) نقله عنه فى الذكرى ، ج ١، ص ١١٤، ط الحديثه ، ص ١٣، السطر ٢٧، ط الحجرية .
- ٤- (٤) نقله عنه فى المعبر، ج ١، ص ٤٢٢.
- ٥- (٥) مجمع الفائده و البرهان ، ج ١، ص ٣١٠.
- ٦- (٦) مدارك الاحكام ، ج ٢، ص ٢٩٢، ط آل البيت .
- ٧- (٧) مشارق الشموس فى شرح الدروس للخونسارى، ج ٤، ص ٢١٥، حيث عقد بحثا مفصلا غايه فى الروعه و الإبداع الاستدلالى فليراجع .
- ٨- (٨) راجع أحكام القرآن ، ج ٢، ص ٦٥٦، الميزان للشعرانى، ج ١، ص ١٠٥، المجموع للنووى، ج ٢، ص ٥٦٢، و الفقه على المذاهب الاربعه ، ج ١، ص ١٥.

لوجوه:

الاول: ان تطبيق الرجس على البقيه بلحاظ الخباثه المعنويه والقبح الماديه.

الثانى: التقييد ب--(من عمل الشيطان) فانه يتناسب مع المعنويه.

الثالث: ان الظاهر المحتمل ان الموصوف بالرجس هو الاعمال المضافه لتلك العناوين المقدره بقرينه التقييد المزبور الدال على أن تلك الاعمال هي من جنس عمل الشيطان.

لكن تقريب دلالتها متجه حيث ان الرجس كما هو الأصل من مفاده اللغوى كما تقدم فى الميتة والدم هو النجس والخبث، غايه الأمر اذا كان الموصوف به من الاعيان الماديه تكون النجاسه والخباثه ماديه، وان كان من الافعال الجارحيه أو الجانحيه كالاقتادات فهو استقذار ونجاسه وخباثه معنويه، ولكن ذلك لا يوجب اختلافا فى المعنى المستعمل فيه، وانما يكون قرينه على نحو وجود المعنى على صعيد المراد الجدى.

وبذلك يندفع الاشكال الأول ونظيره مما يقال انه لم يثبت ان استعمال اللفظه المزبوره منحصر فى النجاسه الاعتباريه بل فى مطلق الخبث العرفى أو المعنوى، حيث ان اراده العرفى من الشارع اعتبار له عند الشارع ايضا كما هو الحال فى المسببات العرفيه فى باب المعاملات.

وأما التقييد المزبور فانما يتم الاشكال بناء على كونه قيذا للرجس لا خبر ثان عن العناوين، مع ان الثانى اظهر، بل على الاول ايضا ينسجم مع

ص: ١٧٠

الماديه بالالتفات الى ما ورد من الاحاديث عن منشأ تحريمه ونجاسته فى قصه آدم(عليه السلام) مع ابليس (لع) فى عذق العنب.
ومنه يندفع الاشكال الثالث كما يدفعه ايضا الذيل (فاجتنبوه) لعود الضمير الى تلك الذوات فيدل اطلاق الاجتناب على الابتعاد
عن كل من تناول والملاقاه، فان الاجتناب المطلق لا يلزم الا لذلك.

وبعبارة اخرى: ان التشديد فى الحرمة انما يتم بالتقذر منه لانه زياده اجتناب من الشىء، وهذا نظير ما يقال فى باب المعاملات
من عموم الحل لكل من التكليفى والوضعى، ويؤيد أو يدل على دلالتها روايه خيران الخادم فى الثوب الذى أصابه الخمر لا
تصل فيه، فانه رجس (١).

الروايات فى حكم الخمر وأما الروايات فعلى مفادين النجاسه والطهاره إلا ان الأولى ضعف الثانية أو أكثر، وهى متفرقه فى ابواب
المياه (٢)، وأبواب النجاسات (٣)، وابواب الاطعمه المحرمه (٤)، وابواب الاشربه المحرمه (٥)، وابواب ما يكتسب به (٦)، وغيرها
مما يجده المتتبع.

كروايه ابى بصير عن أبى عبد الله(عليه السلام) فى حديث النبيذ قال: ما يبيل الميل ينجس حبا من ماء، يقولها ثلاثا (٧).

وروايه زكريا بن آدم قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قطره خمر أونبيذ

ص: ١٧١

١- (١) وسائل الشيعة، ابواب النجاسات، باب ٣٨، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، ابواب الماء المطلق، باب ١٥، ١٦.

٣- (٣) المصدر، ابواب النجاسات، باب ١٤، ٣٠، ٣٨، ٥١، وغيرها.

٤- (٤) المصدر، ابواب الاطعمه المحرمه، باب ٥٤، ٦٢، ٣٢.

٥- (٥) المصدر، باب ١٨، ٢٧، ٢٠، ٢١، ٣٧.

٦- (٦) المصدر، ابواب ما يكتسب به، باب ٣٥.

٧- (٧) المصدر، ج ٣، ص ٣٨، من ابواب النجاسات، ح ٦.

مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير، قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه، أو الكلب واللحم اغسله وكله ...
الحديث(١)، وغيرها مما فيه الامر باعادة الصلاة أو الغسل للاثاء ثلاثا مع الدلك وغير ذلك.

وأما الداله على الطهاره فمثل صحيح الاجلاء الاربعه عن الباقر والصادق عليهما السلام انها سئلا: (انا نشترى ثيابا يصيبها الخمر وودك الخنزير عند حاكتها، أنصلى فيها قبل أن نغسلها؟

فقالا: نعم، لا بأس، انما حرم الله أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسسه والصلاه فيه(٢).

وروايه على الواسطى قال: (دخلت الجويريه وكانت تحت عيسى بن موسى على أبى عبد الله(عليه السلام) وكانت صالحه فقالت:
انى اتطيب لزوجى فيجعل فى المشطه التى امتشط بها الخمر وأجعله فى رأسى قال: لا بأس(٣).

وروايه حفص الأعور عن أبى عبد الله(عليه السلام) (انى آخذ الركوه فيقال: انه اذا جعل فيها الخمر وغسلت ثم جعل فيها البختج
كان اطيب له، فأتأخذ الركوه فنجعل فيها الخمر فنخضخضه ثم نصبه فنجعل فيها البختج قال: لا بأس(٤) وغيرها من الروايات.

علاج التعارض فى الروايات:

والعلاج لتعارضهما بتقديم الأولى لوجوه:

الاول: ان ما دلت على النجاسه موافقه للكتاب على ما تقدم من

ص: ١٧٢

١- (١) المصدر، ح ٨.

٢- (٢) المصدر، ح ١٣.

٣- (٣) المصدر، ابواب الاطعمه المحرمه، باب ٥٤، ح ٦٢.

٤- (٤) المصدر، ح ٣٢.

تقريب دلالة الآيه، بل لا يبعد الترجيح به وان بنى على اجمال كلمه (الرجس) فى الآيه بعد الموافقه لاطلاق الامر بالاجتناب فيها.

الثانى: تضمن روايات الطهاره ما يدل على الخل فى جهه الصدور مثل طهاره ودك الخنزير، وجواز استعمال الركوه المغسوله بالخمير قبل جفافها مما يؤدى الى امتزاج البختج بالقطرات المتبقية من الخمر وليس ذلك من الاستهلاك الرافع لموضوع الحرمة كما لا يخفى.

وكذلك كون الجاربه السائله عن حكم التمشط بالخمير الذى يجعله زوجها فى المشط هى زوجه عيسى بن موسى المحتمل لكونه الوالى العباسى المشار اليه(1)، فى خروج محمد بن عبد الله بن الحسن، كما ان بعضها الآخر مشتمل على الخل فى الدلاله على الطهاره لكون جهه السؤال محتمله انها عن أصل جواز اللبس للثوب المصاب بالخمير.

الثالث: ورود روايات حاكمه على جهه الصدور فى روايات الطهاره بانها غير صادرة لبيان المراد الواقعى.

مثل صحيحه على بن مهزيار قال: قرأت فى كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن (عليه السلام): جعلت فداك روى زراره عن أبى جعفر وأبى عبد الله صلوات الله عليهما فى الخمر يصيب ثوب الرجل أنهما قالا: لا بأس بأن يصلى فيه انما حرّم شربها وروى غير زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام) انه قال: (اذا اصاب ثوبك خمر أو نبيذ - يعنى المسكر - فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فأعد صلاتك، فأعلمنى ما آخذ به؟ فوق بخطه (عليه السلام): خذ بقول أبى عبد الله(2)، حيث ان افراد

ص: ١٧٣

١- (١) الكافى، ج ١، ص ٣٦٤.

٢- (٢) الوسائل، ابواب النجاسات، باب ٣٨، ح ٢.

قول ابى عبد الله (عليه السلام) هو فى مقابل قوله (عليه السلام) مع قول ابى جعفر (عليه السلام) كما هو ظاهر.

ومثلها ما رواه سهل بن زياد عن خيران الخادم قال: (كتب الى الرجل (عليه السلام) اسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه أم لا؟ فان أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: صل فيه فان الله انما حرّم شربها، وقال بعضهم: لا تصل فيه، فكتب (عليه السلام): لا تصل فيه، فانه رجس ... الحديث(1).

والحال فى سهل سهل كما هو معروف، نعم احتمال ان فى السند ارسالاً بعد خيران الخادم لانه من أصحاب الجواد والهادى (عليهما السلام)، لا سيما وان فى تتمه الحديث فى الكافى(2) وقال: وسألت أبا عبد الله (عليه السلام) ...، و(الرجل) كما هو كنيه للكاظم (عليه السلام) هو كنيه للعسكرى (عليه السلام)، بل أطلق ايضا على الهادى (عليه السلام) كما فى روايه محمد بن عيسى عن محمد بن الريان(3)، فاحتمال ارسال ضعيف.

وعلى ايه حال فان السائل فى فرضه لاختلاف الاصحاب ناظر لمنشئه وهو اختلاف الروايه كما هو عين لفظ الروايات، مضافا الى ان فى التعليل (فانه رجس) اشاره الى الآيه الكريمه.

والاشكال على ذلك: بأن مصاد الروايتين يحتمل كونه تكديبا لروايه الطهاره وحينئذ لا- تكونان حاكمتين عليها بل طرف معارضه، لاسيما وان الحمل على التقيه ضعيف بعد كون اكثر العامه قائلين بالنجاسه(4).

ص: ١٧٤

١- (١) المصدر، ح ٤.

٢- (٢) الكافى، ج ٣، ص ٤٠٥.

٣- (٣) التهذيب، ج ٤، ص ٨٤، باب كميّه الفطره.

٤- (٤) بحوث فى شرح العروه الوثقى، للشهيد الصدر، ج ٣، ص ٣٤٧.

مدفوع: بأن الحكومه تامه سواء فرض نظرهما الى الصدور او الى جهه الصدور، وذلك لكون روايات الطهاره ناظره الى حكم الخمر أى الحكم الفقهي، بينما الروايتان ناظرتان الى صغرى الحكم الاصولى وهو الحجيه، وإلا فما الفرق بين كون النظر متوجهاً الى الصدور وبين ما اذا توجه الى جهه الصدور.

وأما التكاذب الذى يقال عند تعارض الاخبار فليس هو فى المفاد الاصلى بل بمعنى التسايط بسبب العلم بعدم مطابقه احدهما للواقع، هذا مع ان الحكومه هى فى الجبهه بعد عدم النفى لصدور روايات الطهاره فيهما وليس يتعين الحمل على التقيه بمعنى موافقه العامه عند الحكم بالخلل فى جهه الصدور.

الرابع: ان الاولى اكثر عدداً، وبعباره اخرى هى من السنه القطعيه صدورا بل ودلاله - على وجه - بعد وجود ما هو أب عن الحمل على التنزه فيها كما يظهر للمتصفح بخلاف الثانيه، وهذا من باب الترجيح فيما اذا كان القطع فى الصدور فقط.

الخامس: الحمل لروايات الطهاره على التقيه كما افاده الشيخ فى التهذيب، وتشير اليه روايه الجويريه المتقدمه، نعم قد يتأمل فيه من جهه عدم فتوى العامه بذلك كما تقدم إلا الشاذ، وأما الالتقاء من الحكام فهو وان كان احد درجات الترجيح بالموافقه للعامه كما هو منصوص بل هو مقدم على فتوى فقهاءهم، إلا- ان ما ورد عنهما (عليه السلام) من عدم الالتقاء فى تحريم الخمر يبعد ذلك لأن الحرمة أهم من النجاسه.

لكن ما ورد من التشدد فى ردع تناولها يظهر منه تفشى ارتكابه تبعاً للسلطين وان منهم من يشكك فى حرمتها كما يظهر من سؤال المهدي

العباسى عن حرمتها من كتاب الله تعالى من الكاظم (عليه السلام)، فقد يفرق فى التقيه بين التحريم والنجاسه، لاسيما وان النجاسه فى غيره من المسكرات لا يقول بها جمهور العامه لعدم تحريمها بل كل مسكر مائع بالاصاله ، عندهم، وان بعضهم لا يقول بالتحريم فى القليل الذى هو مورد الروايات فى اصابه الثوب، وفى بعض الروايات يسئل الراوى عن تناول النبيذ عند مجالسه العامه على عشاءهم خوفا من قولهم انه رافضى، فيعلم من ذلك ان روايات الطهاره توافق العامه فى كثير من اقسام المسكر وكذا ممارساتهم فى استخدام العطور المخمره.

قاعده: فى نجاسه كل مسكر:

اشاره

كما هو المعروف بين كل من قال بنجاسه الخمر، واستدل عليه تاره باندراج المسكرات تحت عنوان الخمر حقيقه لغويه أو شرعيه، واخرى للتعليل الوارد والحكم عليه بعنوانه بالنجاسه.

الوجه الأول (كل مسكر خمر):

فتاره يدعى: ان الخمر غير مختص بالمتخذ من عصير العنب بل من غيره أيضا، فهذا لا يدل على أن كل مسكر خمر بل غايته عدم حصر الخمر بالمتخذ من عصير العنب، وأخرى يدعى ان الخمر هو كل اسكار يتسبب من الاختمار فهو حينئذ ينتج الكليه المزبوره، وظاهر بعض ما استدل عليه فى الوجه الاول هو من القبيل الاول وبعضه من القبيل الثانى.

واستدل على ذلك - كل مسكر خمر - بثلاث صياغات:

الاولى: الوضع اللغوى.

الثانيه: الوضع الشرعى.

ص: ١٧٦

الثالثة: عموم الماهيه حقيقه، غايته ان الشارع ارشد أو تعيّد احرازاً بوجود الماهيه فى كل مسكر، معتضداً ذلك بدوران اسم الخمر مدار الكحول الموجوده فى كل المسكرات.

١- معنى الخمر لغة:

اما الاولى: فقد ذهب بعض اللغويين (١) الى ان الخمر كل ما أسكر من عصير كل شىء، ذهب الى ذلك الفيروز آبادى فى القاموس (٢)، وهو المنسوب الى جمهور العامه كما فى التاج، ويؤيده ان الاصل فى ماده هو الستر كما حكى التنصيص عليه من الراغب والصاغانى، وفى اللسان خصّ تعريفه (٣) تاره وعممه اخرى.

ويؤيده أو يدل عليه ما هو المرتكز من معناه فى عرف اهل اللسان هذا اليوم من عموم اطلاقه على الاعم من المتخذ من كل عصير، فبأصالة عدم النقل يتم اثبات المعنى وقت الصدور، وهذا هو المحكى عن متخصصى علم العناصر (الكيمياء) فى العصر الحاضر.

٢- دائره الخمر شرعاً:

واما الثانيه: ما رواه أبو الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام) فى قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ ... الايه أما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا أخمّر فهو خمر، وما أسكر كثيره فقليله حرام، وذلك ان أبا بكر شرب قبل ان تحرم الخمر فسكر - الى ان قال - فأنزل الله تحريمها بعد ذلك وانما كانت

ص: ١٧٧

١- (١) مجمع البحرين، ج ٣، ص ٢٩١.

٢- (٢) نقله عنه فى مجمع البحرين، ج ٣، ص ٢٩١.

٣- (٣) لسان العرب، ج ٤، ص ٢٥٤.

الخمير يوم حرمت بالمدينه فضيخ البسر والتمر، فلما نزل تحريمها خرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقعد في المسجد، ثم دعا بآيتهم التي كانوا ينبذون فيها فأكفاهها كلها، وقال: (هذه كلها خمير حرمتها الله، فكان أكثر شيء أكفى في ذلك اليوم الفضيخ، ولم أعلم أكفى يومئذ من خمير العنب شيء، إلا -أنا- واحد كان فيه زبيب وتمر جميعاً، فأما عصير العنب فلم يكن منه يومئذ بالمدينه شيء... الحديث)(١).

وعده من الروايات مثل صحيح الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر من خمسه العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل، والمرز من الشعير، والنبذ من التمر)(٢).

وكذا رواه عطاء بن يسار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام، وكل مسكر خمير)(٣).

وما ورد في تحريم النبيذ والفقاع(٤)، مثل ما رواه زيد بن علي عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله (ان الصغير عليهم حرام - يعني النبيذ - وهو الخمر وكل مسكر عليهم حرام)(٥).

وفي مصحح الوشاء عن الرضا (عليه السلام) عن الفقاع (حرام وهو خمير)، وفي الموثق (هو الخمر وفيه حد شارب الخمر)، وفي ثالث (هي الخمر بعينها)، ورابع (فانه خمير مجهول)، وكذا ما ورد (ان الله عز وجل لم يحرم

ص: ١٧٨

١- (١) الوسائل، ابواب الاشربه المحرمه، باب ١، ح ٥.

٢- (٢) المصدر، ح ١.

٣- (٣) المصدر، باب ١٥، ح ٥.

٤- (٤) المصدر، باب ١٥، ج ٣٠.

٥- (٥) المصدر، ابواب الاشربه، باب ٢٧.

الخمير لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو الخمر(١).

وفى قبال ذلك: اعترض على الصياغتين بما ورد من الروايات المستفيضه من أن الله تعالى حرّم الخمر بعينها، وأن رسول الله صلى الله عليه وآله حرم كل مسكر، مما يدل على المغايره، وكذا عدم التزام جماعه العامه بحرمة بقيه المسكرات، لعدم عموم المعنى اللغوى فى ارتكازهم، وكذا ما ورد من عدم تنبّه جماعه من أصحاب الاثمه لحرمة عده من مصاديق المسكرات، دال على عدم ارتكاز عموم المعنى، وما فى بعض الروايات المتقدمه (لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها) شاهد على العكس، وما ورد فى العديد من الروايات من المقابله بين عنوان الخمر وعنوان المسكر أو النبيذ أو الفقاع مما يشهد بالتغاير.

والصحيح: ان المعنى اللغوى هو أعم من المتخذ من عصير العنب بل هو المتخذ من كل عصير، لكن لا أن كل مسكر هو خمير لغه بل هو شرعا تنزيلا، وهذا توسط بين القولين وأدله الطرفين تلتئم عليه كما لا يخفى.

مضافا الى شهاده الارتكاز اللغوى القائم فى هذه الاعصار حيث انهم لا يطلقون على الفقاع خمرا، وان كان خمرا، فى التنزيل الشرعى، كما انهم لا يخصّونه بالمتخذ من العنب كما هو واضح فى الاستعمالات الجاربه على وجه الحقيقه.

٣- عموم ماهيه الخمر:

واما الثالثه: فهو التعميم بلحاظ أصل معنى الماده المتقدم وانه بسبب

ص: ١٧٩

الاختمار وتحول المادة السكرية والحلاء الى مادة الكحول، وما ثبت في التحليل الكيماوى - من تكونها من الخميره (الكحول) المضاف الى الماء والسكر في درجه الحراره الخاصه - له وجه، غايه الأمر غفله العرف عن انطباق الحقيقه اللغويه على المصاديق، ويكون تحريم الرسول صلى الله عليه و آله بمعنى التعبد أو الارشاد على تحقق المصدق، حيث انه مع خفاء المصدق لا يكفى التعبد بالمجوعول الكلى بنحو القضيه الحقيقه، بل لا بد من تميمه بالتعبد أو الارشاد في المصدق.

وعلى أيه تقدير فانه على التنزيل ايضا يتوجه الاستدلال على النجاسه، من دون تخصيص كون التنزيل بلحاظ الحرمة، لان تنزيله منزله الخمر يكون بلحاظ الامر بالاجتناب المطلق في الآيه والذي قد مرّ عمومه لمفاد الحرمة والنجاسه كعموم الحل الوضعى والتكليفى، ويأتى في العصير العنبى تتمه الكلام في التنزيل.

الوجه الثانى (كل مسكر نجس):

فتاره يقرب في خصوص النبيذ، وهو نفس الوجوه المتقدمه في ترجيح روايات النجاسه في الخمر كما لا يخفى، وأخرى في عموم المسكر وما يدل عليه.

فالاول: يدل عليه موثق عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) في الاناء يشرب فيه النبيذ فقال: (تغسله سبع مرات وكذلك الكلب - الى ان قال - ولا- تصل في بيت فيه خمر ولا- مسكر، لان الملائكه لا- تدخله، ولا تصل في ثوب أصابه خمر أو مسكر حتى يغسل) (١)، فان النهى مطلق عن الصلاه في الثوب

ص: ١٨٠

المصاب به حتى لصوره جفاه وذهاب عينه عن الثوب، مضافا الى جعل غايه النهى هى الغسل لا زوال العين.

وقد يشكل على دلالتها تاره: بأن النهى المتقدم فيها عن الصلاه فى بيت فيه خمر أو مسكر التنزيهى قرينه على التنزيه فى النهى عن الصلاه.

وفيه: ان اقتران المسكر بالخمير مع كون النهى فى الخمر لزوميا - لما تقدم فى حكمه - أدل على لزوم مما ذكر، وكذا فقره المتقدمه فى النيذ، مضافا الى أن النهى عن الصلاه فى بيت فيه الخمر والمسكر معلل بما يصلح للتنزيه بخلاف النهى الاخر.

وأخرى: بأنها معارضه بما دل على طهاره المسكر، مثل موثقه ابن بكير قال: (سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن المسكر والنيذ يصيب الثوب قال: لا بأس) (١)، وما تقدم من ترجيح ما دل على النجاسه فى الخمر أو النيذ لدلاله صحيحه ابن مهزيار المتقدمه فانما هى فى غير مطلق المسكر، ولا يمكن الترجيح بموافقه العامه لعدم كون المسكرات غير المتعارفه شربها كالكحول الموجوده فى هذا اليوم (كالاسبرتو) مورد العمل العامه على طهارتها (٢).

وفيه: ان اقتران ما دل على الطهاره بالنيذ - الذى قد دلت صحيحه ابن مهزيار على عدم كون ما دل على طهاره فى مقام بيان الواقع - قرينه على الخلل فى جهه روايه الطهاره، لاسيما وان عطف النيذ على المسكر ظاهر فى عطف الخاص على العام ووحدته الحكم بل ووحدته مع الخمر حيث ان

ص: ١٨١

١- (١) المصدر، ابواب النجاسات، باب ٣٨، ح ١١.

٢- (٢) التنقيح، للشيخ الغرورى، ج ٩٨/٣.

الموجب لعدم بيان نجاسته هو بنفسه موجب لعدم بيان نجاسه المسكر بعد كونه احد مصاديقه.

ومع الغض عن ذلك كله فالترجيح لروايه النجاسه لبناء العامه على طهاره المسكرات غير الخمر، وأما عدم عملهم على الطهاره فى المسكرات غير المتعارفه فهولا يعدم الترجيح فى المسكرات المتعارفه، مع ان مفاد الادله على نهج القضايا الحقيقيه فاذا تم الترجيح فى المتعارف فلا يبعث فى سقوط ما دل على الطهاره بين الافراد.

والثانى: بصحيحه عمر بن حنظله قال: (قلت لابي عبد الله (عليه السلام): ما ترى فى قدح من مسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته، ويذهب سكره؟ فقال: لا والله، ولا قطره قطرت فى حب الا اهريق ذلك الحب) (١)، حيث ان القطره فى الحب مستهلكه فى الماء فلولا نجاسته لما أهريق.

واشكّل عليها أيضا: تاره بضعف السند لعدم توثيق ابن حنظله، وما ورد من روايه الوقت وانه لا يكذب فضعيفه السند ايضا.

وفيه: انه من وجوه الطائفه واجلائها من اضراب محمد بن مسلم، كما تشير الى ذلك صحيحه محمد بن مسلم (٢) الوارد فى الحلف عند ابتلاء امرأه من آل المختار بمسأله فيه وهو من البيوت المرموقه الشيعيه فى الكوفه، حيث جعل المتصدى لحلها والوسيط الى المعصوم (عليه السلام) عمر بن حنظله، وهذا كان شأن فقهاء الطائفه، وقد قام محمد بن مسلم بنقل الواقعه تلك وهو مما يدل على اعتداده بجلالته ومكانته فى الطائفه.

ص: ١٨٢

١- (١) الوسائل، ابواب الاشربه المحرمه، باب ٢٦، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، ابواب الايمان، باب ١١، ح ١٠.

كما ان الروايه المزبوره داله على كونه من خصيصى الباقر(عليه السلام)، اذ ان ابن مسلم من ابرز أصحابه(عليه السلام) فكيف بمن يقدم على ابن مسلم فى التوسيط كما تشير اليه الروايه.

هذا مضافا الى أن طريق روايه الوقت الداله على صدقه حسنه أو معتبره، بعد كون الراوى يزيد بن خليفه ممن يروى عنه ثلثه من أصحاب الاجماع وخصوص تلك الروايه هى عن يونس عنه، وروى عنه غيرهم من الثقات ايضا، مضافا الى ورود المدح فيه من المعصوم(عليه السلام) ولا يضر بكل ذلك وقفه.

هذا مضافا الى روايه خمسه من أصحاب الاجماع مباشره عن ابن حنظله وأربعة آخرين عنه بالواسطه، وكذا روى عنه قرابه عشرين من الثقات غيرهم علاوه على ذلك أن نمط رواياته كالتى رويت فى الاخبار العلاجيه مما يدل على علومكاته الفقيهيه(1).

وأخرى: انها ليست فى صدد الحكم بالنجاسه بل الحرمة وذلك لكونه محط نظر السائل فمقتضى المطابقه بينه وبين الجواب ذلك، وأما الاستهلاك فمضافا الى انه ليس انعداما حقيقيا انه يتفاوت نظر العرف فى موارد لاسيما فى مثل المسكرات المحرمه المشدّد حكمها والمؤكّد على الاجتناب عنها.

وفيه: ان الحكم بالنجاسه فى الجواب لا يتغير مع محط السؤال لانه يترتب عليها الحرمة المسؤول عنها، وأما الاستهلاك فسيأتى فى المطهرات انه على مقتضى القاعده بعد كونه انعداما فى نظر العرف المحكم فى باب

ص: ١٨٣

١- (١) راجع كتاب هيويات فقيهيه لسماحه الشيخ الاستاذ السند، ص ١٨٢.

الطهاره فى وجود الموضوع لاسيما مع ضئاله القطره وامتلاء الحب ماء.

والثالث: ما ورد من نجاسه النبيذ مع تقييده بالمسكر مما يشعر بالعليه وان منشأ الحرمة هو منشأ النجاسه، وكذا ما ورد فى نجاسه الفقاع مع كون جهه حرمة هى اسكاره الخفى.

ثم انه بعد البناء على نجاسه المسكر هل يفصل بين المعدّ للشرب والمتعارف شربه وبين غير المعدّ لذلك، الصحيح هو ذلك حيث ان المادة الكحوليه التى هى عباره عن اجزاء معينه من الكربون المتأكسد - اى المتحد مع ذرات من الاكسجين والهيدروجين كما ثبت فى علم الكيمياء الحديثه ويطلق عليه الكربوهيدروكسجينه اى المتأكسده والتى يتم حصولها بتوسط التخمر مع نسبه من الهواء المؤلف من الهيدروجين والاكسجين - هى مختلفه(1) الانواع بحسب التركيب للاجزاء والذرات، وبحسب التركيز الموجود منها فى المواد فتختلف تأثيراتها الطبيعيه الفيزيائيه والحيويه والكيميائيه فمنها سام وغير ذلك.

بل حتى الكحول النقى الذى يستعمل فى المجالات الطبيه الذى بعضه فى الاصل غير سام انما يضاف اليه مواد سامه لحصره فى الاستعمالات الطبيه، تتغير نوعيته بتلك الاضافه بل هى فى بعض درجاته منتشره فى كثير من الاغذيه والاشربه المحلله أو المحكوم بطهارتها فى النصوص كالغرا (الماده التى تستخدم فى اللصق)، فليس ماده بكل أنواعها ودرجات تركيزها موضوع ادله النجاسه بتوسط عنوان الاسكار أو الخمره

ص: ١٨٤

١- (١) يطق على بعضها الكحول الاثيلي وعلى بعضها الاخر الكحول الميثيلي وغيرها من الانواع، حتى عدها بعض اهل الاختصاص إلى ثمانية أنواع.

وإلا- فهناك مواد أخرى غير الكحول (وهو ما يسمى بالغول) توجب التخدير أو الاسكار وربما السام أيضا كالبنزين (النفط الاسود) المحكوم بطهارته في عصر المعصومين (عليهم السلام) والايثر وغيرها.

وكذا الحال في انواعها الموجوده في العطور المصنّعه، انها غير مندرجه في موضوع الدليل بعد اختصاصه بالمسكر المشروب وهو ذو درجات تركيز معينه من ذرات الكحول تقع بين حدود معينه يذكرها اهل الاختصاص، لا- المواد السميّه أو العلاجيه وغيرها مما يشترك في التسميه الكيميائيه الحديثه تحت عنوان الكحول، مع اختلاف تراكيبيها ودرجات تركيز الذرات في المواد.

عموم النجاسه للمسكر الجامد بالعرض:

بعد عدم كون الجمود موجبا لاستحاله وتبدل ذات الشيء، فيبقى الحكم ببقاء الموضوع وان تغيرت حالته.

نعم قد يقال: ان المسكر بالتبريد والتجميد تتطاير ماده الكحوليه التي فيه، فثم لا تبقى الذات، فاما ان تستحيل اولا اقل تكون ماده الجديده متنجسه لا انها عين النجاسه لبقاء ذرات يسيره من الكحول فيها اخيره عند التطاير.

وهذه: الدعوه تحتاج الى مزيد من الفحص الموضوعي.

عدم نجاسه المسكر الجامد بالأصالة:

إما لمنع عموم كبرى المسكر النجس للجامد بالأصالة كما هو المعروف في الكلمات في المقام، وإما لمنع الصغرى في الجوامد كما عن بعض

الاجله (١) وسيوضح الحال في المنع الثاني.

اما اختصاص الكبرى بالمائع بالاصاله فقد قرب بوجود قرائن متعدده على اختصاص مورد الاستله والاجوبه فى الروايات بالمائع كالتعبير باصابه الثوب وما يبيل الميل والقطره، وكونه فى اوانى الشرب كالقده ونحوه، أو الخلط بالماء للتخفيف، وغيرها من القرائن المحتفه المانع من الاطلاق فى الاجوبه المذكور فيها كبرى نجاسه المسكر.

ودعوى تنقيح المناط فى المقام، غير مسموعه بعد عدم كون قيد الميعان ملغى فى الظهور العرفى.

ويمكن تقريب التعميم بالاستثناس بما ورد من ان كل مسكر خمر، وان تحريم الخمر لعاقبتها فما ادى عاقبتها فهو خمر، مع ضميمه ان الامر بالاجتناب فى الخمر مطلقه متناول للشرب والملاقاه كما تقدم أضف الى ذلك دعوى عموم عنوان الاصابه ونحوه للمائع بالعرض من المسكر الجامد. لكن حيث كان المتيقن من التنزيل - حيث ان الموضوع تكوينى لا اعتبارى - هو الحرمة التكمليه لا الامر بالاجتناب المطلق، ولا يتوهم ان اللاحاق فى الروايه بلحاظ الحكم الوارد فى القران للخمر، لان المصرح به فى الروايه هو بعنوان (حرم الله الخمر لعاقبتها) ونحوه مما ذكر فيه عنوان الحرمة التى هى عند الاطلاق متعينه فى التكليف لا الاعم منه ومن الوضع فتدبر.

وأما عموم كبرى نجاسه كل مسكر للمائع بالعرض، فلا تتم الا برفع اليد عن قيود المورد من دون مساعده الظهور على ذلك بعد احتمال الفرق

ص: ١٨٤

١- (١) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، فى بحوث فى شرح العروه الوثقى، ج ٣، ص ٣٦٧.

ان قلت: ألم يتقدم الكلام في التنزيل في خصوص عنوان الخمر من كونه بلحاظ التحريم الوارد في الكتاب، وحيث انه الامر بالاجتناب المطلق فيعمّ التنزيل حينئذ كل من الاجتناب عن الشرب والملاقاه، فكذلك الحال في ما هو مسكر جامد بالاصاله.

قلت: لا منافاه بين ما تقدم وما نحن فيه، حيث ان كون المدار في النجاسه على الاسكار انما استفيد من الروايات، والموضوع فيها مركب من جزأين المائع المسكر وحينئذ فالتنزيل الوارد في لسانها انما يتكفل من جهه الاشتراك في أحد الجزأين وهو الاسكار والذي هو مدار الحرمة التكليفيه كما هو واضح، مضافا الى تضمن ذلك اللسان فيها عنوان التحريم المنصرف للتكليف كما قدمنا بخلاف ما لو كان تنزيلا غير مقيد. هذا كله في اختصاص الكبرى.

وأما منع الصغرى في الجوامد بالاصاله فليل (من جهه ان الجوامد هي من المخدرات وهي مغايره للمسكرات في الاصطلاح العلمى الحديث، حيث ان المسكر يقوم بماده الكحول وهي تخترق المعده في اتجاه الدماغ راسا، بخلاف المخدرات فانها تنتشر في الجسم عبر الهضم ثم الدم، ولذلك امكن التخدير الموضعي دون الاسكار الموضعي).

وكذا التغير في الارتكاز العرفي فليس ما يقابل الصحو هو سكر بل ان كان مهيجا نوعا فهو السكر وان كان الخمود فهو الخدر، إلا في الحشيشه فان الحال فيها مشابه للسكر وعلى ذلك لا يكون المخدر محرما ذاتا كالمسكر بل بعنوان الضرر فلا يحرم الجزء الضئيل منه غير المضر(1) انتهى.

اقول: اما دعوى نسبه التغير الى البحث العلمى الحديث فليست فى محلها، اذ التفريق عندهم وان كان قائما بين حاله السكر فى الخمر والتخدير الحاصل من تعاطى المخدرات، من كون الاول موجبا لتعطيل القوه العاقله دون الشهويه والغضبيه والوهميه والتخليه، ويعبرون عنه بتعطيل الاراده العقلية دون بقيه الغرائز.

الا انهم فى الوقت نفسه يشتون:

اولا: تعطّل الاعصاب فى كلا الحالتين وفقدان السيطرة من العقل على الاعصاب وانعدام التوازن العام لحركه الانسان.

وثانيا: قد نصّ فى بعض كلماتهم على عدم حصر الاسكار بماده الكحول بل السكر يحصل من ماده البنزين، وكذا من ماده اول اكسيد الازون، ومن ماده الايثر والكلوروفورم التى توجد فى العديد من المخدرات الطبيعیه غير المصنعه كيميائيا.

وثالثا: ما ذكره ايضا من تواجد مواد اخرى(1) فى شجره مواد المخدرات الطبيعیه توجب الهلوسه وبحاله شبيهه بالجنون ونحوه.

ورابعا: ان تعامل المخدرات بجرعات كبيره يوجب نحوا من انعدام الاراده العقلية تماما كما فى الكحول والا فما الفرق بين الحشيشه وبقية المخدرات كالهيروين والكوكائين وغيرها بعد اشتراك جميعها فى مشجره ماده الاييون (الافيون).

وخامسا: ان التخدير الموضعى ليس بسبب افتراق السكر عن التخدير، اذ هو انما يتم بتزريق العضو المراد تخديره، بخلاف المسكر فانه

ص: ١٨٨

١- (١) كماده (إل إس دى) وما فى ماده (الكوكائين).

يتعاطى من خلال الشرب.

وسادسا: ان السكر يتم ايضا بانتشار بعضه عبر الهضم ثم الدم ومن ثم الى الدماغ كما هو الحال فى الكحول.

وسابعا: أن المشروبات المسكرة ليس كلها موجبه للهيجان اذ هو يتسبب من المادة التى صنع الخمر منها، فبعضها حار الطبع وبعضها بارد، فما كان من القسم الثانى يوجب الفتور والبروده نحو ما يحصل فى التخدير.

والظاهر ان منشأ توهم التغير هو المقارنه بين المخدر الصناعى الطبى والمسكر، حيث ان الاول وان كان من جنس المخدر الا انه يراعى فيه درجه تركيز معينه مع مراعاة منطقه التخدير فى اعضاء البدن، مع كونها مصفاة من المواد الاخرى التى تتواجد فى المخدرات الطبيعىه الموجبه لحاله الهذيان وفقد الشعور.

ويشهد لذلك ما ذكره ابن سينا فى القانون فى تعريف البنج (انه يعرض لشاربه ان تسترخى اعضاءه ويرم لسانه ويخرج الزبد من فمه وتحمر عيناه ويحدث به دوار وغشاوه وضيق نفس وصمم وحكاك بدن ولثه وسكر واختلاط عقل، وربما صرع وربما حكوا اصواتا مختلفه، وربما نهقوا وربما سهلوا وربما نعقوا).

وفى اللسان (البنج ضرب من النبات وانه مما يتبذ او يقوى به النبيذ)، وفى المصباح نبت له حب يخلط بالعقل ويورث الخبال وربما اسكر اذا شربه الانسان بعد ذوبه ويقال انه يورث السبات، وفى معجم الوسيط المخدر لفظه محدثه وهى المادة تسبب فى الانسان والحيوان فقدان الوعى بدرجات متفاوتة كالحشيش والافيون. وفيه ايضا (خدره ستره ويقال خدر المرأه الزمها الخدر. وتخدر استتر).

ص: ١٨٩

فاللفظه مع كونها محدثه الا انها تعطى مفاد لفظه السكر، اذ هو في اللغة ايضا حاله تعترض بين المرء وعقله ويقال سكر الباب سده وسكر بصره حبس عن النظر، وكذا في لفظه الخمر خامر الشيء قاربه وخالطه، وما اسكر من عصير العنب لانها خامرت العقل والتخمير التغطيه.

فظهر ان الجامد والمائع في اللغة ايضا يشتركان في سكر العقل والاعصاب، نعم قد يطلق في العرف المستحدث السكر ويراد به خصوص الكحول، لكن لا من باب اختصاص من الوضع اللغوي به كما لا يخفى.

ثم انه على تقدير ان المخدرات الطبيعيه لا تندرج في المسكر بل هي محرمة من باب الضرر، فان ذلك لا يستلزم جواز تناول الاجزاء الضئيله لدعوى عدم اضرارها، اذ هي مع كونها غير مضره بنفسها إلا انها موجه لمعرضيه الاعتیاد على تلك المواد فتكون من موارد الضرر المحتمل، مع كون الضرر في بعض أنواعها موجبا لهلكه النفس.

بحثان استطراديان:

الأول: إلحاق العصير العنبی بالخمر من حيث النجاسه.

ألحق المشهور- كما هو ظاهر العلامه في المختلف^(١) - بالخمر العصير العنبی اذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه ، الا ان الشهيد في الذكرى^(٢) قال (انه لم يقف لغير الفاضلين وابن حمزه على قول بالنجاسه، ولا نصّ على نجاسه غير المسكر وهو منتف هنا^(٣)).

ص: ١٩٠

-
- ١- (١) مختلف الشيعه، ج ١، ص ٤٦٩. حيث نسب القول بالنجاسه الى اكثر العلماء.
 - ٢- (٢) الذكرى، ج ١، ص ١١٥.
 - ٣- (٣) وكذا عبر في البيان، ص ٩١.

والحال كما ذكره (قدس سره) ففي المبسوط والنهائية والكافي والمهذب والسرائر اقتصر في تعداد النجاسات على الخمر أو الشراب والمسكر والفقاع، الا ان يحمل كلامهم على دخول العصير المغلى في المسكر بناءً على كون ذلك وجه تحريمه وان كان اسكاره خفياً.

وقتيده في المعبر بالاشتداد، وكذا غيره من القائلين بالنجاسة وفسير الاشتداد بالثخانه (١) والغلظه واخرى بالغليان نفسه، وهو خلاف الظاهر، وثالثه بقذف الزبد (٢)، ورابعه بالشده المطربه (٣)، وهو على الاخيرين يكون مسكرا ولو بدرجه ابتدائيه، اذ هو يزداد بالترك جوده كما في الروايه ونقل المخللين.

الاقوال في المسأله:

اشاره

اما الاقوال عند الطبقات المتأخره:

فالأول: النجاسة مطلقاً سواء غلى بالنار أو بنفسه، اما لدعوى كونه مسكراً خفياً - وانه مفاد أدله تحريمه كما مال اليه صاحب الجواهر - أوللروايات الخاصه ويطهر بذهاب ثلثه.

الثاني: نجاسه خصوص الغالى بنفسه والذى نشّ بحراره الهواء أو الشمس دون المغلى بالنار، كما ذهب اليه ابن حمزه فى الوسيله ويظهر من عبارته النهائيه والسرائر، لاطلاق تحريم الذى غلى بنفسه وتخصيص المغلى بالنار بالجواز عند ذهاب ثلثه، وذهب اليه ايضا بعض الفضلاء المعاصرين

ص: ١٩١

١- (١) المسالك، ج ١، ص ١٢٣.

٢- (٢) كما فسرته الفخر فى الارشاد نقله عنه كشف اللثام، ج ١، ص ٣٩٧.

٣- (٣) كما نسبه الفخر فى الارشاد الى الجمهور.

كما فى الحدائق وأصرّ عليه شيخ الشريعة الاصفهانى فى رسالته.

الثالث: الطهاره مطلقا ما لم يسكر، لدعوى انفكاك الغليان مطلقا عن الاسكار وان استعدّ العصير بالغليان للاختمار وحصول الاسكار، ومن ثمّ فتنفكّ الحرمة عن النجاسة ويكفى فى الحكم بالطهاره عدم العلم بالاسكار، وهذا هو المشهور بين المتأخرين وعليه التزموا بالحليه مع ذهاب الثلثين سواء فى الذى غلى بالنار أو بنفسه.

أدله القول الأول:

أولها: الاجماع المحكى فى مجمع البحرين (١) على حرمة ونجاسته بعد غليانه واشتداده وهو المحكى عن التنقيح (٢) وغيرها (٣). وفيه: أنك قد عرفت خلو عبائر القدماء عن الحكم بنجاسته، مع ان التقييد بالاشتداد الذى هو الحدّ فى الطعم والرائحه ملازم للتغير الموجب للاسكار ولوفى درجاته الابتدائيه، وهو غير ما نحن فيه.

ثانيها: ما ورد من الروايات، مثل صحيحه معاويه بن عمار، قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل من أهل المعرفه بالحق يأتينى بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف انه يشربه على النصف، أفأشربه بقوله، وهو يشربه على النصف؟ فقال: خمر لا تشربه... الحديث) (٤)، ومقتضى التنزيل كونه بلحاظ الحكم فى الآيه وهو الأمر باجتنابه المطلق للشرب والملاقاه.

ص: ١٩٢

١- (١) مجمع البحرين، للعلامه الطريحي، ج ٣، ص ٤٠٧.

٢- (٢) التنقيح، ج ٤، ص ٣٦٨.

٣- (٣) الفقه الرضوى، ص ٢٨٠.

٤- (٤) التهذيب، ج ٩، ص ١٢٢.

وأما ما فى الوسائل والوافى من عدم وجود لفظه (خمر) مع روايتهما لها عن التهذيب، فلا يشهد بعدم اللفظه فى نسخ التهذيب بعد كون روايتهما لها عن الكافى، غاية الامر أردنا سند التهذيب لها أيضا من دون التنبيه على اختلاف اللفظ كما هو واقع كثيرا من صاحب الوسائل، ويشهد بوجودها ما حكاه صاحب الحقائق من استدلال الاسترأبأدى بها وتعجب صاحب الحقائق من غفله المحدثين عن التنبيه على الاختلاف.

وعلى هذا فليس المقام من تردد النسخ بين ما هو حجه ولا حجه، نعم الظاهر من اشتراك طريق الشيخ والكلينى الى أحمد بن محمد (سواء كان البرقى أو الأشعرى) الى باقى السند هو انهما استخرجاها من كتابه ولذا ابتأ الشيخ فى التهذيب به الدال على ذلك، فرجال السند قبله فى الكافى أو مشيخه التهذيب هو مشيخه وطريق الاجازة، فحيثأ تردد نسخه كتاب أحمد بن محمد بين نسختين فتكون من موارد الاشتباه على ذلك.

نعم لو امكن تصويره خبرين عن أحمد بن محمد لإملائه ذلك لتلاميذه مثلا- لم يكن حيثأ من ذلك، وعلى ايه حال فعلى فرض عدم ذلك، فانه ليس من التعارض المستقر بين روايه الكافى والتهذيب كى تتساقطا(1) لأن التعارض انما يكون فى مورد التكاذب، وأما مع امكان تخريج الاختلاف على الغفله المحتمله المتعارفه كما فى الزيادة والنقيصه فلا تندرج فى التعارض.

وبعباره اخرى: ان المورد من تعارض اصالتى عدم الغفله لا اصالتى

ص: ١٩٣

الصدق اللتين هما معنى الحجية في الخبرين، والبناء العقلاني على اتصاله عدم الزيادة أي على أن من حفظ حجه على من لم يحفظ.

أضبطيه الكافي من التهذيب في الاسانيد والمتون، مقوله مشهوره لم نتحققها بل المشاهد كثره التقطيع في الكافي بالنسبه الى متون التهذيب فانه غالبا ما يذكر المتن كاملا ويكرره في الابواب المناسبه له ايضا كرات، هذا مع ما هو عليه الشيخ الطوسي من مقام فقهي يقتضى الحداقه في تركيب المتون نظرا لاختلاف الدلاله.

هذا كله في صورته المتن، وأما الدلاله فيقرب عموم التنزيل ما تقدم من كون الملحوظ هو الأمر الوارد في الكتاب بالاجتناب المطلق عن الشرب والملاقاه، معتصدا بما ورد في الفقاع من تنزيله منزله الخمر في الروايات، مع ترتيب آثار الخمر على الفقاع في روايات اخر من النجاسه والحد.

بل قد يقرب دلالتها على الاشاره الى كون العصير المغلى من افراد المسكر الخفيه، كما يلوح ذلك من صحيحه عمر بن يزيد قال: (قلت لابي عبد الله عليه السلام): الرجل يهدى الى البختج من غير أصحابنا فقال: ان كان ممن يستحل المسكر فلا تشربه وان كان ممن لا يستحل فاشربه(1).

حيث انها وان كانت في مقام الحكم الظاهري كصحيحه معاويه بن عمار، إلا ان المتحصل من مفادها بعد إلغاء اماريه خبر ذي اليد هو اجتناب العصير لاحتمال كونه مسكرا لكون ذي اليد ممن يستحل المسكر، وهذا هو مفاد الصحيحه المتقدمه، فكونهما متعرضتين للحكم الظاهري غير ضائر

ص: ١٩٤

١- (١) الوسائل، ابواب الاشرية المحرمه، باب ٧، ح ١.

ثالثها: وقد يعارضد مفاد الصحيحين بل هو ثالث الأدله بأن التحريم الوارد فى العصير المغلى ملاكه هو حرمه المسكر وان لم يسكر بالفعل بقرينتين:

القرينه الاولى: ان الفرق بين العصير المغلى والخمر والمسكر، هوان الخمر قد تغيرت جميع كميته الحلاوه فيها وتبدلت الى ماده المسكره (الكحول)، بخلاف العصير المغلى فان كميته الحلاوه لم تتبدل كلها الى ماده المسكره (الكحول) ولذلك اذا استمر فى الطبخ والغليان يثخن ويصير دبسا شديد الحلاوه لتبخر ماده المسكره (الكحول) باستمرار الطبخ.

وأما الخمر والمسكرات فلا تتحول الى الدبس بالغليان بالنار ولا تصير ذات حلاء، وكذا الحال فى الخل فانه لا يتحول بالطبخ المستمر الى دبس حلو، وذلك لكونه مستحيلا من الخمر التى قد فسدت ماده الحلاوه فيها، ولهذا الفرق فان العصير يحلّ ويظهر بذهاب الثلثين بخلاف الخمر والمسكر، والا فهما موضوع واحد فى ملاك الحرمه والنجاسه.

وحيث ان ماده المسكره تحصل فى العصير تدريجا - إذ لا- شىء من الاستحالات تحصل دفعه، بل بالتدريج - فكذلك استحاله ماده الحلاء فى الاشربه الحلوه الى ماده المسكره (الكحول) وكما هو الحال فى استحاله الخمر الى الخلّ، وكان علامه بدء الاستحاله المزبوره هو الغليان والنشيش، وحيث كان الحال ذلك فقد جعل فى الشرع حداً تعبدياً لموضوع احكام الخمر، كما هو الحال فى سائر الحدود التى جعلها الشارع فى الموضوعات، نظير الاقامه والسفر والوطن والرضاع.

فكذلك فيما نحن فيه جعل حد العصير المستعدّ لان يستحيل خمرا

مسكرا هو اول غليانه، فهو نحو تعيين وحد فاصل بين الحل والحرمه، لأن ماده المسكره انما تحصل تدريجا بنحو غير ظاهر للحس إلا بعد تكاملها كحموضه الخلل، فأول الغليان ملحق بالخمير كحدّ لابتداء الموضوع، سواء غلى بالنار أو بنفسه، وان كان الثانى اكثر استحاله وكميه ماده المسكره فيه اكبر.

فظهر أن ذهاب الثلثين محلل للعصير المغلى لا لعدم كونه مسكرا بل لعدم كونه مسكرا بدرجة الخمر، ولذلك يدبس ويزداد حلاوه ويخضب بذهاب الثلثين، وبالجملة العصير حريم للخمر، ومسكر فى الادله إلا انه يطهر بذهاب ثلثيه لحفظ الحلاوه ولا تطهر الخمر لعدم حصول الحلاء فيها(1)، انتهى.

القرينه الثانيه: ان مسأله غليان العصير العنبى اصل ابتداء حدوثها هى فى قصه الطلاء المعروفه التى حكم عمر بحليته فى الشام، ثم حدث ان سكر بعض من تناوله فحرمه بعض وأحلّه آخرون، وتدوّلت المسأله وانتشرت بين الفريقين وروايات التحريم ناظره اليها، فتكون قاطعه للجدال المثار حوله بجعلها حدا فاصلا بين الحل والحرمه وهو الغليان، ومعينه لموضوع الاسكار كحدّ واقعى شرعى لا ظاهرى امارى.

تنظر فى الادله السابقه:

وفى الادله الانفه نظر وذلك: لان الصحيحتين بعد كونهما فى فرض الشك والحكم الظاهرى ان مفادهما وان كان الاجتناب عن العصير المغلى

ص: ١٩٦

١- (١) هذا ما أفاده الفاضل ذو الفنون الميرزا ابو الحسن الشعرانى فى حاشيه الوافى، مع تلخيص وتوضيح وزياده.

لاحتمال مسكريته، ولكن هذا الاحتمال ناشئ من جهة ان ذا اليد حيث انه غير ملتزم بذهاب الثلثين عملا فهو يبقى العصير على الاكثر من الثلث وهذا مما يتسارع اليه الاسكار والخميره، فالحكم عليه باحتمال الخميره والمسكريه نتيجه بقاءه على الاكثر من الثلث، لا- من حيث انه مغلى فقط لم يذهب ثلثاه بل لتخميره بالبقاء مع ذلك، لاسيما وان الاشربه او العصير المغلى يقونه بعد غليانه مده مديده يتناولون منه شيئا فشيئا.

ومنه يظهر الخلل فى دعوى التنزيل المطلق أو الاشاره الى الصديق الحقيقى حيث انهما فى الباقي المتخمر مع ذلك، مضافا الى ان ما ذكرنا من خصوصيه التنزيل فى المقام من كونه بلحاظ الآيه التى أنشأت الحرمتان فيها بالامر الواحد بالاجتناب المطلق انما هو اذا كان التنزيل مطلقا غير مقيد وفى الروايه وقع مقيدا بتخريج (لا تشرب).

وأما الثالث (القرينه الاولى): فأدله تحريمه وتدريجيه الاستحاله وكونه حدا لبدء تواجد ماده المسكره، فهو وان كان تاما- كما يشهد بذلك أهل الاختصاص الكيمياءى فى باب التخمير- إلا انه ليس لدينا عموم فى كبرى نجاسه المسكر شامل لكل درجات المسكر حتى الموارد التى لا يحكم بوجوده وصدقه فى النظر العرفى، بل ما ورد من تحديد ضابطه المسكر انه ما اسكر كثيره فقليله حرام، ينفى الحد فى المقام، ولا- يمكن الاستئناس بما ورد فى الفقاع بعد كون اسكاره بدرجه خفيفه خفيه، حيث انه باللاحاق لا عموم الكبرى المزبوره واللاحاق فيما نحن فيه لا يعدو عن الحدس الظنى.

ومن كلا- الخدشتين يظهر التأمل فى القرينه الثانيه وهى الاستشهاد بناظريه روايات التحريم للمسأله المعروفه حيث انه وان كان تاما ايضا إلا ان النظر المزبور لايفيد ان الاسكار هو بدرجه الخمر والمسكرات المرکزه بل

المستفاد من النظر المزبور هو كون حرمة العصير حريماً للخمر وهو يعطى التفاوت لا العينية.

رابعها: بعض ما يأتي من وجوه القول الثاني، إلا أنهم يعممونه للمغلي بالنار ويرفعون اليد عن اطلاق التحريم والنجاسه بقاءً بما دل على الحليه والطهاره بذهاب الثلثين، والوجه في الالتزام بعموم الغايه في المغلي بالنار أو بنفسه هو اطلاق الدليل كما يأتي، وتأييد الاعتبار كما تقدم بيانه في الدليل السابق في الفرق بين العصير العنبي المغلي مطلقاً والخمر والمسكر.

اقول: لو تمت الوجوه الآتية لكان المتعين ذلك دون القول الثاني كما سيتضح.

أدله القول الثاني:

وهو التفصيل بين المغلي بالنار والذي غلى أو نش بنفسه من حرمة الاول وطهارته حتى ذهاب الثلثين، ونجاسه الثاني وحرمة مطلقاً كالخمر، وقد أصرّ عليه شيخ الشريعة الاصفهاني في رسالته بوجوه:

الوجه الاول دعوى الفرق الموضوعى بين الغليانيين كما احتمله صاحب الجواهر في بحث العصير الزبيبي والتمري، فان الغليان بالنار لا يسمح لظهور ماده المسكره إلا إذا أبعده عن النار بعد ذلك قبل ذهاب الثلثين لان ارتفاع الحرارة الدفعى مانع عن تولد ماده الكحول، وهذا بخلاف الغليان بنفسه حيث انه تدريجى فانه يساعد على تحول الحلاوه الى ماده مسكره كحوليه، وعلامه ذلك هو ظهور الحموضه عليه وفساده فلا ينقلب الى الدبس، ولعل هذا الوجه هو الذى بعث على استظهار بقيه الوجوه الآتية.

وفيه: منع ذلك بشهادة عدّه من صنّاع الخلّ وذكروا انه بمجرد النشيش وظهور الحموضه يبقى امكان تحويل العصير الى الدبس، نعم ذكروا انه اذا طبخ قبل النشيش تكون حلاوه الغليظ الدبسى المتبقى أشد حلاوه وأجود طعما، وانه كلما تأخر طبخه عن النشيش مده اطول كلما قلت حلاوه الدبس المصنوع بذهاب الثلثين.

وهذا التأخير والمده اذ طالتا كثيرا تصل الى حدّ بعد ذلك يوجب عدم حلاوه العصير اذا طبخ وثنخ وغلظ فيصير كهيئه الدبس لكن من دون حلاوه بتاتا، وهذا بخلاف الخمر والخل فانه كلما طبخا فانهما لا يثنخان ولا يغلطان، وهذا اذا كان مكثه فى معرض الهواء وأما اذا عزل عن الهواء بأن سدّ رأس الظرف الذى يوضع فيه، أو كان الجدار الداخلى للظرف مطليا بماده مساعده، أو وضع فيه العكره ونحو ذلك فانه يسرع نشيشه ويشتد بمده اقصر، فتفسد ماده الحلاوه كلها فيه فى وقت اسرع فهذه اسباب مختلفه للاسراع فى غليانه بنفسه وفى اشتداد تغيره.

والمحصل من ذلك ان مجرد الغليان بنفسه لا يصير العصير العنبي خمرا بل يحتاج مع ذلك الى طول مكث أو أسباب كيفيه اخرى لتحوّله الى ماده مسكره بنحو متكامل، نعم قد تقدم فى الوجه الثانى من القول الاول ان ظهور الماده المسكره المستحيله من ماده الحلاوه فى العصير هو تدريجى وذلك معنى ما يقال ان حرمة العصير المغلى حريم للخمره، الا انه تقدم ايضا ان ذلك المقدار من الظهور لا يدرج العصير المغلى فى ماهيه الخمر والمسكر كى يحرم وينجس مطلقا ولو طبخ وصار دبسا.

الوجه الثانى ان الروايات المتضمنه لحرمة العصير المطبوخ كلها مغيات بذهاب الثلثين، فلم يرد التحديد المزبور إلا فى فرض فيه لفظ

الطبخ أو ما يدل عليه كلبختج والطلا، بخلاف الروايات التي اطلق فيها الغليان فانها لم تحدد بذهاب الثلثين، وليس ذلك من باب الاتفاق بل الوجه فيه ان الغليان اذ اسند الى ذات العصير فانه يفيد انه غلى بنفسه واذا اريد غليانه بسبب مفتعل كالنار فلا بد من التقييد وانه غلى بالنار، وعلى ذلك فيكون الاختلاف المزبور في لسان الروايات دالاً على التفصيل المزبور، وان المغلى بنفسه حرمة مطلقه ولا يكون ذلك الا لخميرته كما اشار اليه ايضا صاحب الجواهر في بحث العصير التمرى والزبيبي.

وفيه:

اولاً: منع انصراف اسناد الغليان المطلق الى خصوص الذى غلى بنفسه، ويشهد للمنع موثق ذريح قال: (سمعت ابا عبد الله عليه السلام) يقول: اذا نشّ العصير أو غلى حرم(1)، فانه قد اسند الغليان المطلق الى العصير مع وضوح اراده المغلى بالنار فى مقابل التشيش وهو المغلى بنفسه، كما ان الروايه شاهده على دفع استظهار التفصيل فى الغايه بين الغليانين، اذ هى اطلقت الحرمة من دون جعل الغايه للمغلى بالنار.

وأما دعواه (قدس سره) ان النسخه الصحيحه هى بالواو فهى نظير دعوى اجمال الروايه وسيأتى ضعف كلا الدعويين فى مسأله ذهاب الثلثين.

وكذا ما رواه حماد بن عثمان عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: (سألته عن شرب العصير، قال: تشرب ما لم يغل، فاذا غلى فلا تشربه، قلت: اى شىء الغليان؟ قال: القلب (2)).

ص: ٢٠٠

١- (١) الوسائل، ابواب الاشربه المحرمه، باب ٣، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، ح ٣.

الظاهر منها هو ارتفاع الاسفل وهبوط الأعلى من العصير الحاصل في الغليان بالنار أو بنفسه، لا التغير في الطعم أو الرائحة، والا لكان الانسب التعبير بماده التغير كما في روايات اخرى، فتكون الروايه ناصه على عموم المعنى المراد من العنوان فى بقيه الروايات، كما انها على ذلك دافعه للتفصيل فى الغايه بين الغليانين وان اطلاق الحرمة مقيد بما حدّ بالغايه فى غيرها.

وكذا معتبرته الاخرى عن الصادق (عليه السلام) قال: (لا يحرم العصير حتى يغلى)^(١)، وكيف يمكن دعوى انصرافها الى المغلى بنفسه إذ اطلاق نفي الحرمة المؤكد بجعل الغايه التى هى خصوص الغليان يفيد، الحصر فلا يلائم حمله على الغليان بنفسه، للزوم ارتكاب التخصيص المنافى حينئذ للحصر بخلافه ما اذا حملناه على الاعم.

وثانيا: ان الغايه وهى ذهاب الثلثين مطلقه للذى غلى بالنار أو للذى غلى بنفسه، كما فى صحيح ابن سنان وروايه محمد بن الهيثم وروايات تقسيم سهم آدم عن سهم إبليس فى الكرم كما يأتى مفصلا.

الوجه الثالث التقييد المستفاد من صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (كل عصير اصابتة النار فهو حرام، حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه)^(٢)، حيث ان التقييد فى مقام اعطاء الضابطه والقاعده موضوعا ومحمولا ليس الا لدخله فى الحكم، والا لعمم الموضوع لو فرض عمومه واقعا.

ص: ٢٠١

١- (١) المصدر، ح ١.

٢- (٢) المصدر، باب ٢، ح ١.

وفيه: انه اما يقرب بمفهوم الوصف أو التحديد أو الشرط المضمّن المدلول عليه (بالفاء).

فأما الاول فالمفهوم الحجج بمقدار احترازيه القيود مقابل طبيعه العصير المجرده فلا- ينفى ثبوت الحكم المزبور وهى الحرمة المغياه للطبيعه بقيد آخر وهو الغليان بنفسه، وأما الثانى ولعله مقصوده (قدس سره) من الاستدلال بالصحيحه فهو وان كان حجه إلا ان المقام ليس صغرى له بعد عدم دال ما على مقام التحديد كالفاظ التعريف ونحوها كحصر الماهيه، وأما الثالث فهو ليس من الشرط التعليقى كما لا يخفى بل الثبوت عند ثبوت الذى مفهومه ليس بحجه.

الوجه الرابع ما دلت عليه موثقه عمار الوارده فى كيفية طبخ العصير الزيبى من محذوريه النشيش بنفسه حيث فيها (وصف لى ابو عبد الله (عليه السلام) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حللا فقال تأخذ ربعا من زبيب ثم تصب عليه اثنا عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليله فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش فاجعله فى تنور مسجور قليلا حتى لا ينش - الى ان قال - ثم تغليه بالنار فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث ... الحديث) (١)، حيث انه لو كان محذور النشيش يرتفع بذهاب الثلثين لما كان وجهه للتخوف من وقوعه.

وفيه:

أولا- ابتناء مجموع الاستدلال على حرمة العصير الزيبى اى ان الخشيه فى الروايه يجب ان تفسر بمعنى الحرمة كى يتم الاستدلال.

ثانيا: ابتناء على ان المغلى الزيبى بالنار يحرم حتى ذهاب الثلثين

ص: ٢٠٢

١- (١) الوسائل، ابواب الاشربه، باب ٥، ح ٢.

ثالثا: ان النشيش يصير العصير رديئا كما هو الحال فى الدبس المتخذ من العنبى أو الزيببى أو التمرى، حيث انه كلما تحفظ عن نشيشه قبل إذهاب الثلثين كلما كانت حلاوته أشد، كما تقدم تفسير ذلك فى الوجه الثانى للقول الاول، فالخشيه هى من فساد جودته ويشهد لذلك ما فى ذيلها من ذكر امور هى لجوده وطيبه الطعم ونكهته، فلاحظ.

الوجه الخامس تبعا لما ذكره صاحب الجواهر فى العصير التمرى والزيببى ايضا، ما ورد فى أحاديث (1) متعدده من جعل المدار على الاسكار عند السؤال عن حليه وحرمة النبيذ والذى كان يغلى بنفسه كما هو المعتاد فى صنع الانبذه فى ذلك الوقت كما فى حديث وفد اليمن وغيره، فلو كان حرمة المغلى بنفسه مغياها بالذهاب وانها غير حرمة المسكر، لما كان وجه لحصر المحرمه فيه دائره مدار الاسكار، لاسيما ان بعضها فى وقت الحاجة فهو مما يدل على حصر حرمة الغليان بنفسه فى الاسكار.

وفيه: ان النبيذ هو الماء الذى ينبذ فيه الزبيب أو التمر والرطب أو البسر ونحوها، وهو انما يحرم بالاسكار فقط ولا يحرم بمجرد الغليان بنفسه من دون اشتداده وتغيره بناء على حليه العصير الزيببى والتمرى المغلى مطلقا، ما لم يشتد ويتغير فيتحول الى المسكر، هذا وقد استدل بوجه اخرى لا يخفى ضعفها وكونها مجرد احتمال لا ظهورا متعينا الاخذ به.

الثانى: حرمة شرب العصير العنبى اذا غلى:

بلا خلاف محكى انه بمجرد الغليان يحرم، نعم ما فى بعض الكلمات

ص: ٢٠٣

كما عن القواعد وغيرها من التقييد بالاشتداد يوهم الخلاف الا انه غير مراد، اذ هو اما بلحاظ النجاسه وقد مرّ تفسير الاشتداد وإما بلحاظ الحرمة الخمرية.

واحتمال: ان التحريم ظاهري طريقي لحرمة المسكر، أو ان الموضوع مقيّد بالاسكار، لا- ان مجرد الغليان سبب للحرمة بقريته ناظرية روايات التحريم الى المسأله المعروفه بين الفريقين وهى الطلاء والبختج، حيث أن النزاع الدائر فيها انما هو فى تحديد ضابطه وحدّ المسكر منه(1).

ضعيف: لمخالفته للعديد من وجوه الدلاله فى الروايات كما لا يخفى مضافا الى ان الاعتبار مؤيد لكون الغليان مطلقا حدا واقعيا للحرمة كما تقدم فى الوجه الثانى للقول الاول فى نجاسه العصير المغلى فلاحظ.

حليته اذا ذهب ثلثاه:

يقع الكلام تاره فى عموم موضوع الحليه بالذهاب للذى غلى بالنار أو بنفسه، وأخرى فى عموم سببيه الاذهاب وعدم اختصاصها بالنار.

عموم موضوع الحليه أما المقام الاول: فقد عرفت ان ابن حمزه فى الوسيله قد خصّه بالمغلى بالنار وهو الترى بدوا من عباره اطعمه النهايه للشيخ والسرائر والمهذب، وتحتمل عبارتهم اراده صورته الاشتداد وهو التغير فى الطعم والرائحه بنحو بدايات الاسكار ولاسيما وان الغايه للحرمة جعلت صيرورته خلا.

لكن المشهور على التعميم كما نص عليه فى اطعمه الشرائع والدروس وغيرها.

ص: ٢٠٤

١- (١) بحوث فى شرح العروه الوثقى، ج ٣، ص ٣٧٧ ٣٧٤.

ويدل عليه: صححه عبد الله بن سنان قال: (ذكر أبو عبد الله (عليه السلام): ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال) (١).

وتقريب الدلاله: ان الموضوع فيها مطلق غايه الامر هو مقيد بمطلقه الغليان من الخارج، وشرط الحليه فيه هو الطبخ المستمر لذهاب الثلثين.

واشكل: على الدلاله بان الغليان بالطبخ مفروض فى الموضوع وانما الشرط هو استمرار الطبخ الى ذهاب الثلثين، ويعضد ذلك ان مفهوم القضيه الشرطيه هو الحرمة مع انتفاء الشرط وهى انما تكون فى المغلى والغليان مشار اليه بالطبخ، وبعبارة اخرى هو من تقسيم المطبوخ الى حلال والى حرام.

وفيه: ان ظاهر الشرط هو الطبخ المذهب للثلثين، أو فقل الطبخ المستمر لذهاب الثلثين، وهذا بخلاف جعل الشرط استمرار الطبخ، فانه على الاول المفهوم منه أعم من انتفاء الطبخ أو انتفاء الاستمرار، وأما على الثانى فان الاستمرار الذى هو شرط يكون موضوعه الطبخ فلا اطلاق فيها حينئذ.

مضافا الى أن ما يأتى فى المقام الثانى من عموم السبب المذهب للثلثين يكون قرينه على أن ذكر الطبخ كسبب للذهاب من باب المثال الغالب للسبب، نعم على مسلك اشتراط انتفاء القدر المتيقن فى محل التخاطب لاجراء الاطلاق لا يكون الاطلاق هاهنا جاريا.

وبنفس التقريب: مصحح ابى بصير قال: (سمعت ابا عبد الله (عليه السلام)، وسئل عن الطلاء، فقال: إن طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو

ص: ٢٠٥

حلال، وما كان دون ذلك فليس فيه خير(١).

وروايه: محمد بن الهيثم عن رجل عن ابي عبد الله(عليه السلام) قال: (سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته ايشربه صاحبه؟ فقال: اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه، حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه)(٢).

وتقريب الدلاله: ان مورد فرض الروايه هو وان كان طبخه بالنار كى يتم الغليان من ساعته بسرعه، الا ان الغليان المفروض فى السؤال هو بنفسه كما فى الطريقه المذكوره فى روايه وفد اليمن اذ قد فرض غايه الطبخ فيغايره مع كون الطبخ نحواً من الغليان، مضافا الى عموم الجواب المطلق الذى غلى واطلاق الغليان فى الجواب مع خصوص الفرض فى السؤال نحو اضراب عن الخصوصيه وتأكيده للكليه، وهى تفيد العموم فى المقام الاول والثانى كما هو واضح.

وكذا فى العموم فى المقامين كروايه ابي الربيع الشامى وابراهيم وصحيح زراره وغيرها(٣) من الروايات الوارده فى كون نصيب ابليس من الكرم هو الثلثين ونصيب آدم أو نوح عليهما السلام هو الثلث، وهذه الروايات لا يتوهم انها سرد قصص بل المغزى منها تحديد السهم المحلل والسهم المحرم، وهى ليست فى المتخمر بل فى خصوص المغلى فيظهر منها الاطلاق لكون المدار على السهم.

ففى صحيح زراره (فاذا اخذت عصيرا فطبخته حتى يذهب الثلثان

ص: ٢٠٦

١- (١) المصدر، باب ٢، ح ٦.

٢- (٢) المصدر، ح ٧.

٣- (٣) المصدر، باب ٢.

نصيب الشيطان فكل واشرب(١)، ويظهر منها ومن روايات اخرى ان المدار على ذهاب الثلثين فتكون عامه لكلا المقامين معا بعد ظهور (حتى) فى ان الغايه للطبخ هو ذهاب الثلثين بضميمه صدر الروايه المحدد للنصيب المحرم، والتقريب فيها هو ما تقدم فى مصحح ابن سنان.

وكذا ايضا ما ورد فى كون مدار الحليه فى العصير على الحلاوه(٢) وكونه يخضب الاناء، وهى وان كان بعضها فى مورد الشك الا انه لم يفصل فيها بين ما اذا غلى اولا بالنار أو بنفسه لاسيما وان العصير العنبى ينشّ بسرعه وكثيرا ما يكون نشيشه قبل طبخه حتى يذهب ثلثاه.

عموم سبب الحليه أما المقام الثانى: وهو عموم سبب ذهاب الثلثين، فلم يقيد الذهاب بالنار فى العديد من العبائر وكاد ان يكون هو المشهور وان قيد بذلك فى بعضها الآخر، ويدل على العموم - مضافا الى ما تقدم فى المقام الاول من عموم ثلاثه ألسن من الادله على كلا المقامين معا - صحيح لعبد الله بن سنان عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: (كل عصير اصابته النار فهو حرام، حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه)(٣)، حيث اطلق الذهاب للثلثين من دون التقييد بالنار.

ودعوى: انه فى مورد المطبوخ فالقدر المتيقن هو الذهاب بالنار.

مدفوعه: لابتنائها على منع القدر المتيقن فى مورد التخاطب عن اجراء الاطلاق، مع ان الروايه فى صدد بيان الغايه وهى غير مقيده.

ومثلها روايه مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن أبى

ص: ٢٠٧

١- (١) المصدر، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، باب ٥، ج ٥، ٦. باب ٧، ح ٢، ح ٣.

٣- (٣) المصدر، باب ٢، ح ١.

الحسن على بن محمد (عليه السلام): (ان محمد بن على بن عيسى كتب اليه: عندنا طيخ يجعل فيه الحصرم، وربما يجعل فيه العصير من العنب، وانما هو لحم يطبخ به، وقد روى عنهم فى العصير: انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه ... الحديث) (١) بتقريب ما سبق.

هذا: وقد يعارض الاطلاق المزبور بدعوى وجود المقيد وهو صحيح عبد الله بن سنان المتقدم فى المقام الاول، حيث انه بلسان الشرطيه (ان العصير اذا اطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال)، ومفهومه الحرمة اذا لم يكن الذهاب بالنار وهو اخص من الاطلاق المزبور فيقيده.

ونظيره الصحيحه المزبوره رواه عبد الله بن سنان الاخرى عن الصادق (عليه السلام) قال: (العصير اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثاه دوائق ونصف، ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه، وبقي ثلثه) (٢).

ومصحح ابى بصير «ان طبخ حتى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال، وما كان دون ذلك فليس فيه خيره» (٣).

وفيه:

أولاً: ان كون القيد (الغليان) يقرب وروده للغلبة لا الاحتراز فلا يقوى على تقييد المطلقات حيث ان ذهاب الثلثين لا يتفق عادة الا بالنار وان امكن ذهابه بالشمس بتعريضه لها مع كشف رأس الاناء الذى يوضع فيه ليحصل تبخيره مع مساعده الريح، غير انه تطول مدته فمن ثم لم تكن طريقه متبعه.

ص: ٢٠٨

١- (١) المصدر، باب ٤، ح ١. المستطرفات، ص ٥٨٤.

٢- (٢) المصدر، باب ٥، ح ٧.

٣- (٣) المصدر، باب ٢، ح ٦.

ثانياً: ان ذيل مصحح ابى بصير ناصّ على كون المدار على ذهاب الثلثين لا الطبخ مع ان التعبير ورد فيها بالشرطيه، وبعبارة اخرى انه قد خصّ فيها المفهوم بانتفاء المقدار اللازم ذهابه دون انتفاء سبب الذهاب.

ثالثاً: ما تقدم من الوجوه الداله على ان المدار على ذهاب المقدار وان الطبخ بالنار لاجله كما فى روايات نصيب ابليس يكون ناظراً لالغاء خصوصيه السبب.

ويؤيد ذلك ما ورد فى روايه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (العصير اذا طبخ حتى يذهب منه ثلاثه دوانيق ونصف، ثم يترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه) (١).

حيث لم يشترط ذهاب تمام الثلثين وهو على النار فتأمل، اذ قد يقال انه مجموع الذاهب على ايه حال هو بسبب النار، نعم لو يحرر البحث بصوره اخرى وهو لزوم اتصال ذهاب المقدار المزبور بالغليان الموجب للحرمه لكان وجه للتخصيص بالنار من جهه تحقق ذلك الاتصال بها.

والظاهر من الادله انه لا بد من الاتصال المزبور، ولعله لتحوله بدونه الى المسكر ولو بدرجاته الابتدائيه كما هو عاده صنّاع الخمر كما تشير اليه روايه وفد اليمن، نعم لا يتحقق الاتصال المزبور بالشمس فى العاده للتراخى الممتد ومن ثمّ يتحول الى الخمر أو الخل قبل ذهاب المقدار.

وعلى أيه حال فلا خصوصيه للنار بناء على ذلك ايضا كما لو اذهب بتوسط الحراره الشديده الحاصله من الكهرباء أو من الطاقه الشمسيه المركزه بالوسائل الحديثه وغيرها من الاسباب التى يتحقق بها الاتصال بين ذهاب المقدار والغليان المحرم.

ص: ٢٠٩

حرمه العصير العنبي بمجرد النشيش:

ذهب بعض الفقهاء الى حرمه العصير العنبي بمجرد النشيش استنادا لموثق ذريح قال: (سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول: اذا نش العصير أو غلى حرم) (١)، والنشيش كما فى القاموس صوت الماء اذا غلى، وعن شيخ الشريعة ان النسخه الصحيحه للكافى هى بالواو فيتحد المعنى، لكن المحكى عن المرآه والوسائل والحدائق والمستند وفى الجواهر، وعن طهاره الشيخ ومجمع البحرين وغيرها هى ب-- (أو).

والصحيح ان المراد به هو صوت الشىء اذا غلى بنفسه وان ذكر فى اللغه انه صوت الشىء اذا أخذ فى الغليان من دون تقييده ب- (بنفسه) الا أن المنصرف منه ذلك أولا.

وثانيا: ان الاستعمال فى روايات الباب فى ذلك ايضا.

وثالثا: دلالة المقابله على ذلك.

ورابعا: ان كثيرا من اللغويين قيدوا الصوت بكونه اما صوت الغليان واما صوته اذا أخذ فى الغليان ونحو ذلك، اى ليس مطلق الصوت قبل الغليان.

وخامسا: تنصيص عدّه من الروايات بان حدّ الحليه غايته الغليان فأخذ الصوت الحادث قبله غايه يلغيه فتكون الموثقه معارضه وهى أضعف ظهورا لاحتمالها الغليان بنفسه.

لا فرق بين العصير ونفس العنب:

ذكره جماعه ويعطيه كلام الشهيدين فى ما ذكره من حليه الزبيب

ص: ٢١٠

١- (١) المصدر، باب ٣، ح ٤.

المطبوخ لانه قد ذهب ثلثاه بالشمس، والمحكى عن المحقق الاردبيلي منعه، والصحيح التفصيل كما ذكره غير واحد، من أن الماء الخارج من العنب لا يشترط فيه وسيله خاصه للاخراج سواء بالعصر أو بتوسط التفسخ بالغليان في الماء أو المرس فيه أو النبذ فيه كالنقيع حتى يظهر طعمه فيه، فانه في مطلق الصور يكون الخارج عصيراً حقيقه.

وأما غير الخارج فان كان في حبات العنب السالمه غير المدلوكه ولا الذابله المستويه فان الماء الموجود في لحم الحبه - اى اليافا - لا يطلق عليه عصير ولو طبخت تلك الحبات في الماء ما لم تتفسخ ويخرج ماؤها، نعم اذا ضغطت ودلكت أو ذبلت ولو لم يخرج الماء فان ماء العنب يكون منحاذا داخل الحبه عن اللحم والألياف فيها، فيصدق العنوان (ماء العنب) فيحرم بالطبخ.

هذا ولكن الظاهر الحرمة في الصوره المتوسطه ايضاً لكون الغليان والحراره موجبين لانحياز الماء في داخل الحبه عن الألياف اللحميه كما هو المجرب، اذ الذبول في الغالب يحدث بسبب الحراره الشديده للشمس والجو.

الثانى: حكم التمر والزبيب وعصيرهما:

اشاره

التمر والزبيب وعصيرهما لا يحرمان، اجماعاً في الاول، وشهره في الثانى، لكن عن الفاضلين في كتاب الحدود التردد مع تقويه العدم، كما ان عده عبائر من المتقدمين في كتاب الاطعمه قد يظهر منها الحرمة الا انها بعنوان التغيير، نعم مقتضى ما تقدم في بعض وجوه القول الثانى في العصير العنبى من جعل المغلى بنفسه من المسكر هو التحريم هاهنا في المغلى بنفسه.

وقد ذهب الى التحريم فيهما جماعه من هو من الطبقات المتأخره بل نسب العلامه الطباطبائى الشهره فى تحريم الثانى الى الاصحاب وان تأمل غير واحد فى تلك النسبه.

أدله الحرمة فيهما:

وعنده ما يستدل للتحريم فيهما معا أوفى احدهما خاصه:

أولاً: عموم تحريم العصير المغلى الشامل لهما.

واشكل عليه: تاره بالانصراف الى العنبى، واخرى بعدم الالتزام بحرمة مطلق العصير وتخصيص الثلاثه تحكّم فيبقى العنبى قدرا متيقنا وثالثه: بمعهوديه الاختصاص فى الاستعمال الروائى، ويشهد لاختصاص المراد بالعنبى ما ذكره صاحب الحدائق من روايات باب ما يكتسب به فى الوسائل(١) من اراده العصير الذى يتحول الى الخمر وهو متعين او منصرف الى العنبى، وكذا ما هو معروف من الخلاف التاريخى الدائر فى العصير العنبى المطبوخ، قرينه حاله على نظر الروايات - مثل صحيح ابن سنان المشتمل على لفظ (كل عصير) - الى العصير المزبور ولذلك كان تفسير البختج والطلا به ايضا.

ولا- ينافى ذلك ما فى عده من الروايات من اذهاب الثلثين فى نبيذ الزبيب ونقيع التمر، اذ هو كالذى ورد فى مطلق الرُب من الفواكه من اذهاب الثلثين، فهو نحو استفاده من العلاج لموارد اخرى حيطه عن التخمر وحصول المسكر، نعم سيأتى تقريب آخر اوجه لا يرد عليه الاشكالات المتقدمه مع توضيح فيه.

ص: ٢١٢

١- (١) الوسائل، ابواب ما يكتسب به، باب ٥٩.

ثانيا: ما ورد في التمر من روايات ظاهره في استوائه مع العصير العنبي في لزوم اذهاب الثلثين للحل:

منها: روايه ابراهيم عن أبي عبدالله(عليه السلام) - في قصه تحريم المسكر - وفيها مصّ ابليس للتمر كما مصّ العنب، ثم ان ابليس ذهب بعد وفاه آدم فبال في أصل الكرمه والنخله، فجرى الماء (في عودهما ببول) عدو الله فمن ثمّ يختمر العنب والكرم، فحرم الله على ذريه آدم كل مسكر، لان الماء جرى ببول عدو الله في النخله والعنب وصار كل مختمر خمرا، لان الماء اختمر في النخله والكرم من رائحه بول عدو الله(1)، بتقريب ان النخل والكرم مشتركان في التغير العارض عليهما.

وفيه: ان الاستواء المشار اليه في الروايه هو في المسكر منهما والمختمر كما في ذيل الروايه لا المغلى بمجرد الغليان.

ومنها: صحيحه زراره(2) حيث ذكر فيها غرس نوح(عليه السلام) للنخله ومنازعه ابليس اياه فيها واعطاه نصيبا منها فلذلك يذهب بثلثي العصير المطبوخ.

وفيه: ان في نسخه الكافي الموجوده (الحبله) وهي شجره العنب، وقد اشار صاحب الوسائل في هامش المخطوط الى وجود تلك النسخه ويرجح النسخه الثانيه ان في بقيه روايات الباب في المنازعه المزبوره هي في شجره الكرم.

ومنها: موثقه عمار بن موسى عن أبي عبد الله(عليه السلام) في حديث انه

ص: ٢١٣

١- (١) الوسائل، ابواب الاشربه المحرمه، باب ٢، ح ٣.

٢- (٢) المصدر، ح ٤.

سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل؟ قال: (خذ ماء التمر فاغله، حتى يذهب ثلثا ماء التمر) (١).

ونظيره موثقه الآخر الا ان فيه (ويبقى ثلثه، ثم يمتشطن) (٢)، ونظيرهما روايه عيتمه قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وعنده نساؤه قال: (فشم رائحه النضوح فقال: ما هذا؟ قالوا: نضوح يجعل فيه الضياع، قال: فأمر به فأهرق في البالوعه) (٣)، والنضوح طيب له رائحه تفوح، والظاهر صنعه من ماء التمر كما تشير اليه الروايات.

وقد وقع السؤال في الموثق الاول عن كيفية حله فأجاب (عليه السلام) بجعل موضوع الحليه ذهاب الثلثين، وفي الثانيه التقييد للتمشط بذلك، وهو يفيد ان الطهاره ايضا منوطه به، اذ المحذور المفروض في التمشط هو الابتلاء بالنجاسه كما في صحيحه على بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) عن النضوح يجعل فيه النبيذ يصلح للمرأة ان تصلى وهو على رأسها؟ قال (عليه السلام): (لا)، حتى تغتسل منه (٤).

وفيه: ان الظاهر من تقييد النضوح بالمعتق هو ابقاؤه وتخمره، كما ذكر ذلك في مجمع البحرين (من انه طيب مائع ينقعون به التمر والسكر والقرنفل والتفاعل والزعفران واشباه ذلك في قاروره فيها قدر مخصوص من الماء، ويشد رأسها ويصبرون اياما حتى ينشّ ويتخمر، وهو شائع بين نساء الحرمين الشريفين)، فيكون فرض الروايات خارجاً عن فرض المقام.

ص: ٢١٤

١- (١) المصدر، باب ٣٢، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، ح ١.

٣- (٣) المصدر، باب ٣٣، ح ١.

٤- (٤) المصدر، باب ٣٧، ح ٣.

ويشهد ما فى صحيح على بن جعفر من جعلهم النبيذ فيه لكى يسرع فى التخمر، وكذا جعلهم الضياح فيه فكأنه لاجل حموضته الموجه لذلك ايضا، وكذا تقييد التمشط به الظاهر فى نجاسته قرينه على اراده المسكر منه، اذ مجرد غليانه لا يوجب نجاسته بالاتفاق، فاذهاب الثلثين هو علاج مانع عن التخمر فقول السائل فى الموثق الاول (كيف يصنع به حتى يحل) معناه كيف يصير ويصنع حتى يحل مع البقاء ولا- يحرم بطول المكث ولا- يتخمر فيحرم، فالمحصل انه كيف يصنع حتى يكون نضوحا حلالا لا حراما.

مضافا الى ما تقدم فى العصير العنبى عند استعراض ادله القول الثانى من ان ظاهر أدله تحريم النبيذ المستفيضة جدا هو كون مدارها الاسكار، والنبيذ كما تقدم هو ما يصنع من نبد الزبيب أو التمر أو الرطب والبسر ونحوها فى الماء فلها دلالة على نفى حرمة غير المسكر وان غلى.

بل ان بعض الروايات خاص فى الدلالة على حليه النبيذ الذى غلى ولم يسكر كصحيح صفوان قال: كنت مبتلى بالنبيذ معجبا به فقلت لابي عبد الله (عليه السلام) أصف لك النبيذ؟ فقال بل أنا أصفه لك قال رسول الله صلى الله عليه و آله : كل مسكر حرام وما أسكر كثيره فقليله حرام، فقلت: هذا نبيذ السقايه بفناء الكعبه فقال: ليس هكذا كانت السقايه انما السقايه زمزم، افتدرى اول من غيرها فقلت: لا- قال: العباس بن عبد المطلب كانت له حبله افتدرى ما الحبله؟ قلت لا قال: الكرم فكان ينقع الزبيب غدوه ويشربون بالعشى، ويتقعه بالعشى ويشربونه غدوه، يريد به ان يكسر غلظ الماء على الناس، وان هؤلاء قد تعدوا فلا تقربه ولا تشربه (1).

ص: ٢١٥

ونقلناها بطولها لاشتمال الصدر على الحصر لتركه صريحا الاستفصال من الراوى بذكر الضابطه للحرمه الدال على الحصر فيها، ثم تعرض فى الذيل الى تعدى هؤلاء عن الحد فى النبيذ أن يقونه فيصير مسكرا، فهو ينهى عن النبيذ المذكور فى الذيل بنفس الضابطه المذكوره فى الصدر فلو كان جهه النهى فى الذيل هى مجرد النشيش والغليان بنفسه لما حصر الحرمه فى الصدر بالاسكار.

واصرح منها بنفسها التقريب السابق صحيح عبد الرحمن بن الحجاج (عن النبيذ فقال (عليه السلام) حلال فقال اصلحك الله انما سألتك عن النبيذ الذى يجعل فيه العكر، فيغلى حتى يسكر، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل ما اسكر حرام ... الحديث(١)، فان الراوى قد صرح بالغليان مع قيد استمراره حتى يسكر، فلو كان الغليان بنفسه محرماً لآتبه عليه ايضا، ولما اقتصر على حرمه المسكر فقط.

ومثلها روايه وفد اليمن الذين وصفوا لرسول الله صلى الله عليه وآله كيفية صنعهم للنبيذ وانه يغلى اولاً ثم ييقوه حتى يسكر فذكر لهم ان المدار فى الحرمه على اسكاره(٢).

وكذا موثق حنان بن ساير حيث فيه بيان الحلال من النبيذ والحرام منه(٣)، وذكر (عليه السلام) ضابطه الحرام هو الاسكار، ثم استعرض كيفية اتخاذ المحلل وان عدم مراعاة تلك الكيفية يوقع فى المحرم وهو المسكر الذى ذكره فى صدر الروايه مع أنه فى ذلك الفرض ينش اولاً ثم يغتلم ويسكر.

ص: ٢١٦

١- (١) المصدر، ح ٧.

٢- (٢) المصدر، باب ٢٤، ح ٦.

٣- (٣) المصدر، باب ٢٣، ح ٥.

وعلى هذا فلو سلم دلالة الروايات الخاصة فى ماء التمر على حرمة المغلى، تكون هذه الروايات الخاصة الداله على حليه المغلى ما لم يسكر معارضه لها، كيف وهى لم تتم دلالتها على الحرمة، ومن ذلك يتضح ان هذه الروايات الخاصة على الحليه تكون مخصصه لعموم صحيح ابن سنان فى كل عصير لو سلم عمومه للتمرى والزيبى.

ولك ان تقول: ان ما ورد فى النبيذ التمرى والزيبى قرينه على أن السؤال فى التمرى فى الروايات الخاصة، وكذا فى الزيبى فى رواياته الخاصة الآتية (كيف يطبخ حتى يحل) هو عن كيفية العلاج عن التخمر بالبقاء لا عن المحلل للحرمة بالغليان المجرد، ومنشأ ذلك السؤال كثره التشدد الوارد فى الروايات فى النبيذ المتعارف شربه عند العامه، وهو مسكر بدرجات مختلفه تقل عن درجه اسكار الخمر، كما تذكر بعض الموسوعات الحديثه المختصه ان نسبة الكحول هى عشرون جزءاً من مائه جزءاً أو ما يقرب من ذلك، بخلافها فى الخمر فانها خمسون أو سبعون جزءاً من مائه جزءاً فتكرر السؤال عن كيفية صنعه وتفادى الوقوع فى التخمر والمسكر.

ثالثاً: ما ورد فى الزيب من روايات اخرى استدل بها على الحرمة:

منها: روايه عمار الاولى قال: وصف لى أبو عبد الله (عليه السلام) المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالاً، فقال لى (عليه السلام): (تأخذ ربعاً من زيب وتنقيه - الى ان قال - ثم تغلى الثلث الآخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار، فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث... الحديث) (١).

وفى موثقه الآخر عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (سئل عن الزيب كيف

ص: ٢١٧

يحل طبخه حتى يشرب حلالا؟ قال: تأخذ ربعا من زبيب فتنقيه - الى ان قال - ثم تغليه بالنار غليه، ثم تنزع ماءه، فتصبه على الاول، ثم تطرحه فى اناء واحد، ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه وتحت النار، ثم تأخذ رطل عسل - الى ان قال - ثم تضع فيه مقدارا وحدّه بحيث يبلغ الماء ... ثم توقد تحته بنار لينه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه(١).

وفيه: ان التعبير فى السؤال عن كيفية الطبخ لصيرورته حلالا-لا- عن كميته ما يطبخ، نعم فلا يتعين مفاده فى الحليه بعد الحرمة بالغليان بل ظاهر انطباقه على ما تقدم من عمار نفسه فى سؤاله المتقدم فى روايه النضوح المعتق كيف يصنع به حتى يحل، اى عن كيفية طبخه كى لا يصير بالبقاء بعد الطبخ حراما متخمرا (يصير حلالا وان بقى ما بقى).

ويشهد للاحتمال الثانى انه(عليه السلام) تصدى لذكر قيود عديده غير دخيله فى اذهاب الثلثين، بل فى طول مكثه سالما عن التغير مع طبيه نكهته فلا- حظ الروايتين بتماهما، فيظهر منهما تمرکز الجوب والسؤال عن الشراب المصنوع المطبوخ والذى يحتفظ به مده مديده يتناول منه شيئا فشيئا كيف يصنع كى يصير حلالا ولا يتحول الى الخمر.

كما يشهد لذلك ايضا ما يظهر من روايتى ابن الفضل وابن عمار الآيتين من كون جهه السؤال هى كيفية تجنب التغير فى النبيذ الموجب للحرمة، لا- كيفية ازاله الحرمة الحاصله بالغليان، مضافا الى غرابه السؤال لو كان عن الثانى، اذ هو معروف فى العصير العنبى بخلاف ما لو كان عن الاول، اذ بناءً على عدم حرمة النبيذ بمجرد الغليان والنشيش بل عند

ص: ٢١٨

اسكاره يتوجه حينئذ السؤال عن كيفية صنع النبيذ كشراب لا يسكر بالبقاء، ويأتي في صحيح ابن جعفر ما يشير الى ذلك.

هذا: مضافا الى ما قدمناه من حصر المستفيضة الواردة في النبيذ الحرمة في المسكر منه، الدال على نفى الحرمة بمجرد الغليان، بل فيها الصريح موردا في النبيذ الزببى انه لا يحرم الا بالاسكار لا بمجرد الغليان بنفسه.

ومنها: رواه اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال: (شكوت الى ابي عبد الله (عليه السلام) قراقر تصيبني في معدتي، وقله استمرائي الطعام، فقال لي: لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن، وهو بمرىء الطعام - الى أن قال: تأخذ صاعا من زبيب ... ثم تنقعه في مثله من الماء ... ثم طبخته طبخا رقيقا، حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل، وتأخذ مقدار العسل، ثم تطبخه حتى تذهب الزيادة ... فاذا برد صفيته واخذت منه على غذائك وعشائك، قال: ففعلت فذهب عني ما كنت اجده، وهو شراب طيب، لا يتغير اذا بقي ان شاء الله) (١).

ومثلها رواه اسحاق بن عمار قال: (شكوت الى ابي عبد الله (عليه السلام) بعض الوجع، وقلت له: ان الطيب وصف لي شرابا آخذ الزبيب واصب عليه الماء الواحد اثنين، ثم أصب عليه العسل، ثم أطبخه حتى يذهب ثلثاه، ويبقى الثلث، قال أليس حلوا؟ قلت: بلى، قال اشربه ولم اخبره كم العسل) (٢).

ص: ٢١٩

١- (١) المصدر، باب ٥، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، ح ٥.

وفيه: ان فيهما عده قرائن على كون جهه اذهاب الثلثى هو لتجنب تغيره، ولذلك قال الراوى انه شراب طيب لا يتغير اذا بقى، وفى الثانيه سؤاله (عليه السلام) (أليس حلوا) صريح فى ذلك ايضا وانه طريق علاج عن التخمر، لا انه مزيل للحرمه الحاصله بالغليان.

ان قلت: ان كون اذهاب الثلثين طريقا وعلاجا عن التخمر بالبقاء لا ينافى كونه مزيلا للحرمه الحاصله بالغليان، كما هو الحال فى العصير العنبى كما يشهد للجمع بين المعنيين ما ورد فى روايات اخبار (١) ذى اليد عن الشراب انه على الثلث والامتحان بكونه حلوا أو يخضب، بل قد يشهد ما ورد فى تلك الروايات على كون المراد للشراب فى تلك الروايات هو الاعم من العصير العنبى أو الشراب المتخذ من الزبيب والتمر.

الا- ترى انه فى روايتى عمار المتقدمين عبّر عنه بالشراب والمطبوخ، وكذا فى روايه اسماعيل بن الفضل، وكذا التعبير فى سؤاله (عليه السلام) فى روايه اسحاق أليس حلوا، الذى ورد نظيره فى موثق لعمار فى روايات اخبار ذى اليد عن الشراب يقدمه على الثلث انه يمتحنه بالحلاء، بل فى صحيح ابن جعفر (٢) عطف الشراب على النبيذ وانه يشربه ما لم ينكره - اى ينكر طعمه بالتغير - ومنه يظهر شمول عموم صحيح ابن سنان المتقدم فى الدليل الاول «كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى ...».

قلت: ليس لدعوى المنافاه وجه كما ذكر، إلا ان تعدد الحثيه والجهه لا ينكر ايضا، فالفارق بينهما وبين العنبى هو وجود الدليل فيه دونهما، ولا

ص: ٢٢٠

١- (١) المصدر، ح ٦.

٢- (٢) المصدر، باب ٦.

تكون الدلالة المتكفله لجهه علاج البقاء عن التخمر متكفله ايضا للجهه الاخرى.

واما روايات اخبار اليد بان الشراب على الثلث فقد تقدم ان موردها فى الغالب هو فى العصير المغلى الباقي لا مجرد الغالى، ولذلك نهى فى بعضها عن الاعتماد على خبر غير الملتزم بذلك لانه خمر وانه لا يعتمد على خبر من يستحلّ أو يشرب المسكر، فتلك الروايات ناظره الى كون ذهاب الثلثين موجبا لتفادى الاسكار لا ازاله الحرمة الحاصله من الغليان.

ومنه يظهر ان عموم الموضوع فيها للزيبى والتمرى لا- يشهد بعموم لفظ العصير فى صحيح ابن سنان، ويعضد تغاير دائره الموضوعين ان فى روايتى عمار السابقتين اذهاب الثلثين من زياده العسل ايضا، مع انه لا يتوهم شمول العصير لشراب العسل، بل ان من سؤال الرواه عن كيفية طبخ الزبيب والتمر كى يحل - مع معرفيه ان اذهاب الثلثين محلل للعصير الذى حرم بالغليان لا سيما من مثل عمار الساباطى الذى هى على مكانه من الفقه - شاهد على عدم كون السؤال هو عن المحلل للحرام بسبب الغليان بل عن عدم كيفية صيروره النبيذ مسكرا، وشاهد ايضا على ارتكاز حليه ماء الزبيب والتمر المطبوخين ما لم يسكرا.

هذا: مضافا الى ما ذكرنا مرارا من كون المستفيضه الوارده فى النبيذ حاصره لحرمة فى الاسكار، والنسبه بينهما وبين صحيح ابن سنان على تقدير عمومها اما الخصوص المطلق أو من وجه، فيخصص على الاول ويرجع الى عموم الحل أو أصالته على الثانى، بل قد ذكرنا ورود روايات خاصه فى حليه المغلى ما لم يسكر ونسبتها الخصوص المطلق والمعارضه لما يتوهم من امر الروايات الخاصه فى الحرمة.

اضف الى ذلك: ما قد يستظهر من مباينه عنوان العصير لعنوان النيذ والنقيع، حيث ان المتكرر في استعمال الروايات في الابواب
للثانى فى ماء التمر والزبيب بخلاف الاول، والاول وان توسع استعماله مطلقا بحسب اللغه واصل الوضع الا ان اطلاقه منصرف
عنهما بدوا واراדתهما منه انما هى بلحاظ المدقوق منهما ونحوه، ولذلك شاع اطلاق النيذ عليهما أو الشراب دون العصير، بل ان
التتبع فى ألسن الروايات شاهد على عدم اطلاق العصير عليهما، بل غيره من العناوين وتكرار اراده العنبى منه وهو مطابق لما
يوجد من التكلف فى التعبير بعصير الزبيب أو التمر.

ومنها: مصحح على بن جعفر عن أخيه موسى أبى الحسن (عليه السلام) قال: (سألته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج
طعمه، ثم يؤخذ الماء فيطبخ، حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه، ثم يرفع فيشرب منه السنه؟ فقال: لا بأس) (١).

وفيه: ان ذيل السؤال ظاهر فى انه محط وغايه السؤال هو عن بقائه مده طويله يخشى فيها تخمره، ولذلك أضاف قيد البقاء سنه
فهو عن كون الاذهاب المزبور علاجاً من التخمر والاسكار.

ومنها: روايه زيد النرسى وصورتها كما ذكرها فى الهامش صاحب الوسائل (٢) زيد عن ابى عبد الله (عليه السلام) فى الزبيب يدق
ويلقى فى القدر ويصب عليه الماء قال: «حرام حتى يذهب ثلثاه قلت: الزبيب كما هو يلقى فى القدر، قال: هو كذلك سواء اذا
أدّت الحلاوه الى الماء فقد فسد كلما غلا

ص: ٢٢٢

١- (١) المصدر، باب ٨، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، باب ٥، ح ٧.

بنفسه أو بالنار فقد حرم الا ان يذهب ثلثاه.

لكن فى البحار ليس فيه لفظه (حرام) بل (لا- تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث، فان النار قد أصابته) وفى ذيله (كذلك هوسواء اذا أدت الحلاوه الى الماء وصار حلوا بمنزله العصير ثم نش من غير ان تصيبه النار فقد حرم وكذلك اذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد)(1).

وفيه: ان الاصل المزبور وان حقق انه غير موضوع من محمد بن موسى السمان كما ادعاه ابن الوليد شيخ الصدوق (قدس سره) للروايه عنه فى الكافى وغيره فى الصحيح عن ابن أبى عمير وغيره عن زيد، الا- ان النسخ الواصله الى المحدثين المتأخرين أصحاب المجاميع كالبحار والوسائل والمستدرک لم تصل بسند صحيح، ومجرد ورود روايات عديده فى تلك النسخه وارده فى كتب اخرى معتبره عن زيد النرسى لا يحصل القطع بتطابق جميع روايات النسخه الواصله مع النسخه الاصليه للاصل المسنده عند الشيخ والنجاشى.

هذا مع ما حكى من التصحيف فى غير واحده من روايات النسخه الواصله هذه، فكيف يركن الى صورته المتن والواصله مع اختلاف ما نقله صاحب الوسائل مع البحار، وقد قال فى هامش الاول «ولتضعيف بعض علمائنا لذلك الكتاب لم أورده فى هذا الباب.

رابعا: الاستدلال بالاستصحاب التعليقى، بتقريب ورود القضييه التعليقيه فى العنب فتستصحب عند تغييره الى الزبيب، الا انه يضعف بناء على جريانه كبرويا ان الموضوع فى المقام هو عصير العنب لا ذات العنب

ص: ٢٢٣

كى يتحد فى النظر العرفى مع الزيب، وهو مغاير لعصير الزيب أولك ان تقول ان الموضوع للحكم التعليقى هو العصير ولم يتحقق الموضوع كى يستصحب سابقا، اذ الزيب متخذ من العنب لا من عصيره، فلا يقين سابق كى يستصحب.

هذا مضافا الى عدم ورود قضيه تعليقيه فى أدله الحرمة اذ التعبير بـ(اذا) لفرض الثبوت عند الثبوت ظرفيه لا- تعليقيه (كإن) ونظيراتها، نعم قد تضمن الشرطيه، الا انه لا يستفاد ذلك فى المقام.

ص: ٢٢٤

قاعده الأصل فى الأموال الاحتياط أو الحرمة الظاهرية

إشاره

ص: ٢٢٥

تحرير البحث:

قسم البحث في الماء المشكوك ملكيته بينه وبين الغير الى حكم التصرفات المجرده وحكم التصرفات المتوقفه على الملك، فالجواز في الأولى و العدم في الثانيه ما لم يكن هناك محرز لها، و لتنقيح البحث نمهد له بمقدمه في الفرق بين الحليه المالكيه و المجرده.

ان الشك ليس في حكم التصرف كالشرب و الغسل به الواقع عليه بعنوانه الأولى أى مائته في قبال العناوين المحرمه كالخمريه و المتنجس ونحوها، بل في الإباحه المالكيه و السلطنه في التصرفات المتفرعه عن الملكيه و في ملك الانتفاع، فالتصرف المجرد في المقام متوقف أيضا على الملك بعد فرض عدم اذن الغير فيما لو كان الشيء ملكه في الواقع.

فالحليه التكليفيه المشكوكه في المقام ليست الحليه المجرده عن الحليه الوضعيه، و لو احرزت الحليه المزبوره بأصالة الحل لأحرز جواز

التصرفات المتوقفة على مثل الملك، سيما على القول برجوع قيديه الملك في صحه تلك التصرفات الى سلطنه التصرف بالنقل أى الى نفوذ التصرفات.

وبعبارة أخرى: لا- حازه لا- حراز الموضوع لنفوذ التصرفات، بعد كون مؤدى الأصاله المزبوره ثبوت النفوذ و الحكم اذ ليس ذلك من التمسك بالعموم فى الشبهه المصداقيه بل من جريان الأصل الحكمى.

والذى يقرب لك ان الشك فى الحليه فى المقام ليست المجرده المترتبه على العنوان الأولى، هو بالتأمل فى الأمثله ذات الخطوره الماليه كالدار والدابه والآلات الغاليه، فهل يصار الى جواز التصرف المجرد فيها ما دام عمر تلك الاشياء عند الدوران بين ملكه لها و ملك الغير.

أدله عدم جريان الحل أو البراءه:

إذا اتضح ذلك فالصحيح عدم جريان أصاله الحل أو البراءه (١) خلافاً لمشهور متأخرى العصر (٢) للوجوه الآتية:

الأول: ما هو محرر فى الكثير من الكلمات فى نظير المقام فى بحث

ص: ٢٢٨

١- (١) وفاقاً لبعض الفقهاء منهم الشيخ الانصارى (رضى الله عنه) كما ذكره فى ذيل تنبيهات البراءه حيث حكم بان الاصل فى الاموال حرمه التصرف حتى يعلم حليته واستدل عليه بالاجماع وبراويه محمد بن زيد الطبرى (لا يحل مال الا من وجه احله الله). فوائد الاصول، ج ١، ص ٣٧١.

٢- (٢) كما فى العروه واكثر المعلقين والمحشين عليها، كالسيد الخوئى حيث قال -- معلقاً على القائلين بعدم جريان اصاله الحل -- (ولكن الصحيح ان الاموال كغيرها فتجرى فيها اصاله الحل ما لم يعلم حرمتها...) لاحظ التنقيح، ج ٢، ص ٣٣٥، موسوعه السيد الخوئى.

الخمس (١) في المال المختلط بالحرام هو القول بالقرعه أو التوزيع لقاعده العدل و الانصاف أو الصلح، فمع تنقيح الحال في ملكيه الشيء المشكوك لا تصل النوبه لأصالة الحل ولا للبراءه، اذ بجريان الاصل الموضوعي لا تصل النوبه الى الاصل الحكمي كما هو مقرر في بحث الاصول.

الثاني: أنه من القريب جدا في مفاد الاصل المزبور اختصاصه بموارد الشك في الحلية المجرده لا الحلية المالكيه، اذ دليل اصالة الحل هو معتبره مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأه تحتك وهي اختك أو رضيعتك، و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به اليينه (٢)).

وصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (٣).

وروايه عبد الله بن سليمان عند سؤاله أبا جعفر (عليه السلام) عن الجبن قال (ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) (٤).

ص: ٢٢٩

١- (١) لاحظ كتاب الخمس من العروه والتعليقات عليه (كتاب العروه مع تعاليق بعض الفقهاء، ج ٤، ص ٢٥٦، طبعه جماعه المدرسين).

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٨٩، باب ٤، من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

٣- (٣) المصدر، ح ١.

٤- (٤) وسائل الشيعه، ج ٢٥، ص ١٧٧، باب ٦١ من أبواب الاطعمه المباحه، ح ١.

ومفادها(١) الحليه التكليفية المجرده المترتبه على العناوين الاوليه للاشياء من حيث هي، أى الحليه الفعلية الظاهرية الطبيعيه للاشياء.

ويدل على ذلك مضافا الى كونه مورد السؤال فيها أن فى التنظير فى الروايه الأولى تقابلاً بين أصاله الحل و بقيه الامارات فى الامثله المذكوره بعدها من اليد والاقرار والشهره والاستفاضه فى النسب، حيث جعلت الغايه فى أصاله الحل العلم بالحرام الشامل للتعبدى، بينما حصرت غايه الجواز المستفاد من الامارات المزبوره الاستبانة و هى العلم الوجدانى و البينه إذ مورد الشك فى تلك الامارات ليست الحليه المجرده، وان كان الاصل لولاها فى موارد مقتضاه الفساد.

الثالث: أن أصاله الحل والبراءه عند الشاك فى مطلق التصرفات المجرده تنافى الحل والبراءه عند الغير فيما لو فرض شكه أيضاً، فلا بد من المصير الى تعيين الملك بالطرق المتقدمه.

الرابع: وتقرب أصاله الحرمة فى الاموال بأن أصاله عدم ملك الغير معارضه باصاله عدم الملك عند الشاك، و قد عرفت أن جواز التصرف المجرد مترتب فى الواقع على الملك بعد فرض عدم اذن الغير على تقدير كون الشىء ملكه واقعا.

الخامس: عموم لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه(٢).

ص: ٢٣٠

١- (١) ورد (لسان كل شىء لك حلال) فى اربعة روايات، ذكر سماحه الشيخ الأستاذ ثلاثاً منها فى المتن، والرابعه رواها صاحب الوسائل فى باب الاطعمه والاشربه عن معاويه بن عمار، باب ٦١، ح ٧ وهى مرسله.

٢- (٢) هذا اللسان ورد فى روايات عديده منها وسائل الشيعه، ج ١٤، ص ٥٧٢، ووسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ١٥٦، ووسائل الشيعه، ج ٩، ص ٥٧٢، وغيرها...

بتقريب عموم الموضوع غايه الأمر خرج منه مال النفس، فأصالة عدم الملك أى عدم المخصص يحرز موضوع العموم، ولا يعارض بأصالة عدم ملك الغير، لعدم ترتب الأثر عليه بالخصوص بحسب مفاد هذا الدليل، بل الحرمة و الأثر مترتب على مطلق مال المسلم من دون التقييد بالغير.

السادس: التقريب فى عموم لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (١).

على تقدير كون (بالباطل) من المحمول فى العموم المزبور كأن يؤول معناه ب (فانه) باطل نحو ذلك.

السابع: روايه محمد بن زيد الطبرى قال: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى أبى الحسن الرضا(عليه السلام) يسأله الاذن فى الخمس فكتب اليه: بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب، و على الضيق الهمم، لا يحل مال إلا من وجه أحله الله، ان الخمس عوننا على ديننا... (٢)، و رواه المفيد فى المقنعه (٣) والشيخ فى التهذيب (٤) لكن بعنوان (محمد بن يزيد) و ليس هو ابن جرير الكبير الثقه لاختلاف الطبقة، بل هو الكوفى الاصل الذى ذكره الشيخ فى رجاله من اصحاب الرضا (٥).

واشكل على دلالتها: بأن موضوع عدم الحل فيها مال الغير لا مطلق المال بقريته تطبيقه(عليه السلام) على الخمس فيكون المفاد نظير آيه لا تأكلوا، من لزوم سبب محلل، و بأن أصالة الحل وجه من وجوه و أسباب الحل من

ص: ٢٣١

١- (١) سورة النساء، الآية ٢٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٩، ص ٥٣٨، ابواب الانفال، باب ٣، ح ٢.

٣- (٣) المقنعه، ص ٢٨٣.

٤- (٤) التهذيب، ج ٤، ص ١٣٩، باب الزيادات، ح ١٧.

٥- (٥) رجال الطوسى، ص ٣٦٥، أصحاب الامام الرضا (عليه السلام)، حرف ميم، رقم ١٦، طبعه جماعه المدرسين.

الله، فيكون المستثنى متحققا، هذا إذا اريد الحليه الظاهريه من العموم، و ان اريد الواقعيه فلا بد من الاستعانه بأصالة عدم السبب المخصص، ومعها لا حاجه للعموم المزبور(١).

وبأن استصحاب العدم لا يحرز موضوع العموم اذ قد يكون السبب المحلل عنوانا عدما كعدم حيازه الغير(٢).

وفيه: ان التقييد بمال الغير خلاف الاطلاق و التطبيق لا شهاده فيه على ذلك، للانطباق مع الاطلاق ايضا، مع انه تقدم التقريب فى الآيه ايضا.

وأما الجمع بين أصالة الحل فى الشق الاول من الترييد و أصالة عدم سبب الحل فى الشق الثانى، فتهافت حيث أن الأصل العدمى حاكم أو وارد على أصالة الحل، وإلا فحكم التصرف المجرد و المشكوك ان كان يستفاد من أصالة الحل فاستصحاب عموم الملك أو عدم السبب لا- تترتب عليه الحرمة بناء على التفكيك المزعوم فى المقام بين الحكم التكليفى وتجرده عن الوضعى وملك الانتفاع.

وأما الإشكال الأخير فهو خلاف الفرض من العلم بعدم بقاء الملك على الإباحه الأصلية و عدم فائده الحيازه الجديده فبضمها مع أصالة عدم حيازه الغير لا ينتج الملك الجديد، نعم ذلك فيما كان فى الشبهه البدويه فى المباح الاصلى.

هذا كله عند الدوران بين ملكه و ملك الغير من غير فرق بين ان

ص: ٢٣٢

١- (١) التنقيح فى شرح العروه، ج ٢، ص ٣٣٥، من موسوعه السيد الخوئى تقريرات الشهيد على الغروى. وكذا دليل العروه، ج ١، ص ٣٠٣.

٢- (٢) بحوث فى شرح العروه، للشهيد السيد محمد باقر الصدر، ج ٢، ص ٢١٦.

تكون حالته السابقه من المباحات الأصليه أو من ملك شخص ثالث سابق أو توارد عليه ملكيته و ملكيه غيره فى زمانين مجهولين أو لم تكن له حاله سابقه، اذ قد عرفت عدم إنتاج أصله عدم حيازه الغير فى التملك بالحيازه الجديده بعد العلم بخروجه عن المباح الأصل فى الصوره الأولى.

نعم لا- بأس بعموم آيه لا- تأكلوا، و لا يحل مال امرئ، مع أصله عدم الملك المنقحه للموضوع بناء على التقريب السابق فيهما من عموم موضوعهما فى كل الصور لا- خصوص الصوره الثانيه كما فى المتن وإلا- لجرت أصله الحل فى الجميع بناءً على مفادها عند المتأخرين.

وأما لو دار بين كونه مباحاً أصلياً أو ملك الغير بالحيازه فقد اتضح جريان أصله عدم حيازه الغير، و لو دار بين كونه ملكاً له أو للغير مع العلم بكونه للغير فى السابق فاستصحاب البقاء لا كلام فيه.

ص: ٢٣٣

كلمات الأصحاب:

ذهب المشهور كما عن مصباح الفقيه(١) واتفاقهم ظاهراً كما عن الحدائق(٢) خلافاً للمحقق الخونسارى(٣) الى حجيه إخبار ذى اليد بالنجاسه، و لا ينبغى الشك فى قبول خبره بذلك و بالتطهير كالإباحه و الحظر ونحوهما من الأحكام المشترط فيها العلم عن كشف الغطاء، و تردد بعض متأخرى المتأخرين فيه أو فى مدركه.

والصحيح هو تعميم كاشف الغطاء(قدس سره) للأحكام المتعلقة بالعين، كما ذهب الى ذلك المحقق الهمدانى(قدس سره)(٤) من استقرار طريقه العقلاء

ص: ٢٣٧

-
- ١- (١) مصباح الفقيه، ج ٨، ص ١٣٢.
 - ٢- (٢) الحدائق، ج ٥، ص ٢٥٢، فقال (ظاهر الاصحاب بالاتفاق على قبول قول المالك فى طهاره ثوبه وإنائه ونحوها ونجاستهما...)
 - ٣- (٣) قال الخونسارى كما حكاه الحدائق (واما قبول المالك عدلاً كان أو فاسقاً فلم نظفر له على حجه).
 - ٤- (٤) مصباح الفقيه، ج ٨، ص ١٧٢، فقال (وعمده المستند فى اعتبار قول ذى اليد هى السيره القطعيه واستقرار طريقه العقلاء على استكشاف حال الاشياء وتمييز موضوعاتها بالرجوع الى من كان مستولياً عليها متصرفاً فيها).

القطعيه على استكشاف حال الأشياء و تمييز موضوعاتها بالرجوع الى من كان مستوليا عليها متصرفا فيها، و جعل البناء العقلائي المزبور منشأ و مدركا و دليلا على قاعده من ملك شيئا ملك الاقرار به لا العكس كما قد يتوهم (١).

أدله دعواهما:

الأول: ما ورد مستفيضا من اعتبار سوق المسلمين وارضهم في الكشف عن التذكيه، على ما هو الصحيح كما ذكرنا- عند بحث القاعده- من كون السوق و الأرض فردا من أفراد يد المسلم أو إماره على يده و استعماله، مع أنه بثبوت التذكيه تثبت الطهاره و الحليه و غيرهما.

ووجه الدلاله: هو أن إماريه اليد المزبوره ليست من مخترعات الشارع من ناحيه الموضوع بل الشارع امضى حجيتها، كما انها ليست من مخترعات عرف المتشرعه بما هم متشرعه و إلا لكان من مخترعات الشرع، بل بما هم عقلاء تطبيقا للكبرى الارتكازيه المزبوره في المورد، فما ورد من الروايات امضاء مع ترصيف و تهذيب لهذا البناء في المورد.

الثاني: ما ورد مستفيضا من نفوذ اقرار صاحب اليد لغيره بالعين، فانه من الاخبار لا الاقرار المصطلح اذ حدّ الثاني في ما كان ضررا و هو مجرد عدم ملكيته للعين، و أما ثبوتها للغير فمتمحض في حجه الاخبار ذى اليد.

ودعوى: انه من مقتضى مالكيه اليد، حيث ان لها مداليل التزاميه منحلّه وهي عدم ملكيه فرد فرد من مصاديق غير ذى اليد، ومدلولاً

ص: ٢٣٨

١- (١) بحوث في شرح العروه، ج ٢، ص ١٠٣، للسيد الشهيد الصدر (قدس سره).

مطابقاً وهو ملكيه ذى اليد، فبالاقرار لزيد يسقط المدلول المطابقي وخصوص المدلول الالتزامى فى مورد زيد دون بقيه مصاديق غير ذى اليد، فيكون زيد مدعيا بلا معارض، كما ان القاعده المزبوره انما هى فى خصوص الاثر التحميلي على المقر لا فى مثل الطهاره والنجاسه.

ضعيفه: بما حرر فى محلّه من عدم اقتضاء مالكيه اليد لذلك حيث انه بالاقرار تختل كاشفيه اليد عن الملكيه، و بالتالى يختل الكشف عن المدلول الالتزامى وجودا، و بذلك يندفع كونه من مقتضيات نفوذ تصرفات المالك ذى اليد باعتبار الاقرار المزبور نحو تصرف.

هذا فضلا عن سقوط حجيه المدلول الالتزامى فى مثل هذه الموارد مما كانت الدلاله عليه غير مستقلة جدا فى اللب، مع أن دعوى زيد لا- تكون بلا- معارض ولو سلم بقاء المدلول الالتزامى فى بقيه مصاديق غير ذى اليد، اذ وجود إماره لدى أحد المتخاصمين لا تسقط دعوى الآخر ولا تسدّ باب الترافع لاقامه البيئه.

وأما تخصيص القاعده فى الاثر التحميلي الضررى، فممنوع بل هى فى غير الاثر المزبور كما تقدم اذ الضرر حدّ نفى ملكيه ذى اليد لا ثبوت ملكيه الغير، نعم قد يقال بتخصيصها بالاخبار الصادر ممن يقع الضرر عليه لا من مثل الوكيل والولى.

الثالث: ما ورد من اعتبار قول ذى اليد فى ذهاب ثلثي العصير(1).

كصحيح معاويه بن عمار (عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج و يقول: قد طبخ على الثلث. و أنا أعرفه انه يشربه على النصف،

ص: ٢٣٩

١- (١) الوسائل، ج ٢٥، ص ٢٩٤، ابواب الاشربه المحرمه، باب ٧.

فاشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال(عليه السلام): لا تشربه، قلت: فرجل من غير أهل المعرفه ممن لا نعرفه انه يشربه على الثلث، و لا- يستحله على النصف يخبر ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقي ثلثه يشرب منه؟ قال(عليه السلام): نعم(١).

وصدره لا- ينافى ذلك بل دال على اشتراط عدم التهمه، و ليس فى ذيله اشتراط الوثوق إذ لم يقل نعرفه بكذا، بل نفى معرفه موجبا التهمه، نعم فى عده منها حصر الاعتبار بالمسلم أو المؤمن العارف أو بما اذا كان العصير يخضب الدال على كثره غليانه.

لكن بقرينه مثل الصحيح المتقدم يكون ظهور الشروط و العناوين المزبوره فى أخذ الوثاقه، بل من القوه بمكان ظهور الصحيح المزبور فى مجرد نفى موجب التهمه، اذ نفى معرفه ديدنه العملى على غير مفاد اخباره كما نفى بناء الاعتقادى المخالف، و هو بمثابه أخذ عدم المظنه بالخلاف و هو القدر المتيقن من البناء العقلانى فى قول ذى اليد.

الرابع: معتبره عبد الله بن بكير قال: (سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلى فيه، و هو لا يصلى فيه قال: لا يعلمه، قال: قلت: فإن اعلمه قال: يعيد(٢))، و الظاهر منها فرض الذيل فى عين المورد الذى هو فرض الصدر الى الاعلام حين الإعارة و الاعطاء لا بعد الاستعمال، و لا يخفى نكته التعبير بالعلم و الاعلام عن الاخبار.

الخامس: روايه اسماعيل بن عيسى: قال: سألت أبا الحسن(عليه السلام) عن

ص: ٢٤٠

١- (١) المصدر، ح ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤٨٨، باب ٤٧ من أبواب النجاسات ح ٣.

جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته اذا كان البائع مسلما غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه اذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و اذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه(١).

وموضع الاستشهاد صدره حيث أن الذيل من الطائفة الأولى المتقدمه، بتقريب أن الأمر بالسؤال في فرض بيع المشركين للجلد في السوق دال على حجيه الاخبار وإلا لكان لغوا، بل يمكن الاستظهار من الذيل كالصدر لا كالتائفة الأولى الوارده في سوق المسلمين، لإرادته سوق الديلم أو المنطقه الغربيه الجبلية من ايران أو جبل الرى من سوق الجبل و لم يكن الغلبه فيها للمسلمين.

ولا ينافيه ما في بعض النسخ (الخيل) لأن سوقهم من أهل الجبل كما قيل، غايه الأمر يكون من حجيه فعل ذى اليد، و بطريق أولى حجيه قوله.

والتفرقه: بينه و المقام حيث لا يكتفى بالفعل(٢).

ضعيفه: بعد رجوع الموردين الى البناء العقلاني الواحد.

وقد يחדش الاستدلال بها: بأن السؤال كناية عن الفحص لتحصيل العلم وبأنه في مورد التذكيه لا الطهاره(٣).

وفيه: أن (السؤال) في الجواب هو (السؤال) المفروض في سؤال الراوى وهو الاستخبار من البائع و الذى هو الديدن العقلاني للاستعلام من ذى اليد كما مرّ في معتبره ابن بكير.

السادس: ما ورد في متفرقات الابواب. من طهاره ما يؤخذ من يد

ص: ٢٤١

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤٩٢، باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ٧.

٢- (٢) بحوث في شرح العروه، للشهيد الصدر، ج ٢، ص ١١٢.

٣- (٣) مستمسك العروه، للسيد الحكيم، ج ١، ص ١٧٤.

المسلم (١)، مثل ما ورد في الحجام انه مؤتمن على تطهير موضع الحجامه (٢).

السابع: ما ورد من الأمر باعلام البائع للمشتري بنجاسه الدهن كى يستصبح به، بتقريب ما تقدم فى معتبره ابن بكير.

واشكل عليها: بأنه الأمر بالاعلام للخروج عن التدليس والغش المحرم، أو لكون الغالب حصول الاطمينان من اخبار البائع برداءه المبيع و أن موردها من نمط الاقرار وهو غير المقام.

ويرده: أن جعل الغايه استصباح المشتري ظاهر فى مفروغيه اعتبار الاخبار، و انه ايجاد للعلم و أعلام، وحصول الاطمينان فى الغالب فى الدين العقلائي من منشأ اماره ما هو معنى الإماريه النوعيه، و مورديه رداءه المبيع موجب لنفى حصول مظنه الخلاف والتهمه، وكونه من الاقرار المصطلح لا- يخفى ضعفه ثم ان للبحث تتمه ذكرناه فى فصل طرق ثبوت النجاسه (من طهاره سند العروه، ج ٢).

تنبيهات قاعده اليد

الأول: عمومها لموارد الاستيلاء:

كما لو حصل بملك أو إعاره أو إجاره أو أمانه و يشهد له ما قدمناه من كون البناء على استخبار حال الاشياء و الأعيان من من هى تحت تصرفه لأخبريته فتعم الموارد، و كذا الأدله الامضائيه كإخبار السوق و العصير و غيرها.

ص: ٢٤٢

١- (١) الوسائل، ج ٣، باب ٥٠ من أبواب النجاسات ح ١.

٢- (٢) المصدر، باب ٥٦.

الثاني: عمومها لمورد الغصب:

تعمه القاعده ما لم يكن المورد موجب للتهمه، اذ قد تقدم ان روايات العصير المطبوخ ترشد الى اعتبار عدم التهمه فى اخبار ذى اليد، و هو كذلك فى البناء العقلائى لغرض انتفاء الوثوق النوعى حينئذ المتحصل من الاخباريه المزبوره، ان جلّ الامارات العقلائيه منشأ اعتبارها عندهم هو ايجابها للوثوق النوعى.

الثالث: الحال فى اقرار الكافر:

يؤخذ بإقراره للغير ما لم يكن موردا للتهمه، كما انه لا يخفى ان اشتراط عدم التهمه ليس اشتراطا لوثاقه ذى اليد.

وقد يستدل لاعتبار اخبار ذى اليد الكافر بروايه اسماعيل بن عيسى المذكوره فى قاعده سوق المسلمين عليكم انتم ان تسألوا عنه اذا رأيتهم المشركين يبيعون ذلك للغويه السؤال مع عدم اعتبار الاخبار، الا انه قد تقدم ان مقتضى فرض السؤال فيها هو فى البائع المسلم غير العارف، كما ان الذيل فيه فرض فيه صلاتهم.

كما انه قد يستدل للردع عن العمل باخباره بما ورد من التقييد فى أخبار ذى اليد بالمسلم فى العصير المطبوخ، و كذا ما ورد من عدم الاعتداد بقول الكافر فى تذكیه السمك، لكن فيهما نظر لكون كلا المورد موضع التهمه، حيث انه فى الاول يحتمل ان غرضه تناول المسلم العصير و قبوله لهديته أو لضيافته، و فى الثانى بيع السمك من المسلم هذا فلا بد من الثبوت فى الموارد بلحاظ مظنه التهمه و نحوها مما يجهل الكافر جهات المخبر به.

الرابع: عدم اعتبار كينونه العين فعلا تحت تصرف ذى اليد:

كينونه العين فعلا تحت تصرف ذى اليد غير معتبره ما دام مفاد اخباره انما هو عن الظرف الذى هو تحت تصرفه، لوحده ملاك البناء العقلانى، و لما يستفاد من بعض أدله الامضاء كروايات الأمر باعلام البائع للمشتري بنجاسه الدهن كى يستصبح به، وكذا روايات العصير المطبوخ و الجلود المشتراه، حيث ان الاخبار هو بعد خروجها عن صاحب اليد و هى شامله لصوره ما اذا تمادت المده الفاصله بين خروج العين عنه و بين اخباره.

الخامس: هل يعتبر الإخبار بالنجاسه قبل الاستعمال:

ذهب العلامة فى التذكرة و صاحب الجواهر و جماعه الى انه يعتبر فى اخباره عن النجاسه أن يكون قبل الاستعمال و أما بعده فلا، و لعله لبنائه على التعارض بين اخباره و قاعده الفراغ فى الصوره الثانيه، لكن لو تمّ هذا التعارض فيما مضى من الاعمال فلا يتم فيما يأتى منها، و لعل مقتضى التقيّد بحرفيه القبليه والبعديه هو ذلك، لكن الظاهر هو اراده تحديد الغايه و انقطاع الحجيه بالاستعمال، وعلى أيه حال الصحيح هو التعميم لما فى اطلاق بعض أدله الامضاء المشار اليها فى المسأله السابقه.

وقد يستدل له بمعتبره ابن بكير عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلى فيه، وهو لا يصلى فيه قلت فان اعلمه قال(عليه السلام): يعيد، باستظهار ان الاخبار و الاعلام هو بعد الاستعمال، لكن الصحيح ما قربناه فى حجيه اخبار ذى اليد من كون الظاهر منها أن فرض الذيل هو عين المورد الاول أى الاعلام حين الاعاره و الاعطاء لا بعد الاستعمال، مضافا الى ان النجاسه المجهوله

غير مبطله.

نعم لو كان مستند الحجية لاجبار ذى اليد منحصراً فى قاعده اقرار صاحب اليد لغيره بالعين لكان للتقييد بصوره ما قبل الاستعمال وجه، حيث ان الحجية فيها محدوده باليد الفعلية، و أما المعارضه المزبوره فلا مجال لها بعد كون الاخبار اماره لفظيه و كون قاعده الفراغ اماره فعليه أى ناشئه من الفعل، لتقدم اللفظيه على الافعاليه.

هذا كله فيما كان ظرف مفاد الاخبار فى مده فعليه يده السابقه، ويحتمل ضعيفا ان تفصيل العلامه (قدس سره) هو بلحاظ ظرف المفاد.

السادس: هل يشترط استقلاليه اليد لاجراء القاعده:

الظاهر عدم الفرق بين كون اليد مستقله أو مشتركه بعد وقوع العين تحت التصرف بعموم الأدله، نعم لو شك فى طرؤ التطهير أو التنجيس من ذى اليد الآخر، لا بد من ضم الاستصحاب لبقاء الحكم السابق الثابت باخبار اليد الاولى.

السابع: شرطيه البلوغ فى اجراء القاعده:

فى عموم جلّ الأدله السابقه للصبى المميز تأمل ظاهر عدا السيره العقلانيه، نعم بناء على سلب عباره الصبى كما هو منسوب الى المشهور فلا اعتداد باخباره مع يده، و البحث مطرد فى مطلق الاخبار فى الامارات والشهادات ما لم يأت دليل مقيد كالعداله بناء على عدم تصورهما فى الصبى.

ص: ٢٤٥

قاعده في إقرار أحد الشركاء بحق مشاع أو معين

إشاره

ص: ٢٤٧

إشاره

وأمثله القاعده كثيره لا- تنحصر فى الأمثله التى ذكرها بعض المتأخرين كالسيد اليزدى فى العروه (مساله ٨٥) من الحج. إذ قد يفرض شركاء فى عين ومال يقرّ أحدهم بأنهم قد باعوا مقداراً من المال بنحو الكلى فى المعين أو المشاع لمشتري ما. وقد يفرض بأن يقرّ أحد الورثه بخمس أو زكاه وغيرها من الصور.

والجامع بينها ما ذكرناه فى عنوان القاعده إذ قد يكون الإقرار بملك أو بحق وكل منهما أما بنحو الإشاعه أو كلى فى المعين وقد ذهب المشهور أنّ المقرّ فى كلّ تلك الصور إنّما يلتزم بالنسبه أى بنسبه مال المقرّ من ملك فى المجموع.

ومستند المشهور فى ذلك أخبار سيأتى التعرّض إليها مفصلاً إلّا أنّ الكلام يقع فى ما هو مقتضى القاعده إمّا لأجل أنّه لو كان مفادها على خلاف مفاد الأخبار فاللازم الاقتصار على موارد النصّ دون بقيه الموارد.

وإمّا لأجل أنّ الأخبار غير تامّه دلالة أو سنداً.

فيقع الكلام فى القاعده من جهتين:

فقد يقرب أنّ مقتضاها فيما إذا أقرّ أحد الشركاء فى الإرث أو غيره بالدين و هو مثال الإقرار بالملك أو الحقّ بنحو الكلى فى المعين أنّه يجب على المقرّ إعطاء تمام الدين من سهمه لأنّ المفروض أنّ الدين مقدّم على الإرث فى الأدلّه و كذلك الملك بنحو الكلى فى المعين فإذا ورد تلف أو غصب على المال فإنّ دركه يكون على الورثه دون الدين بالإجماع و كذلك فى الأمثله الاخرى كمال المشاع بين شركاء إذا ورد تلف فإنّه لا يرد بنقص على من له معهم ملك بنحو الكلى فى المعين، كما لو افترضنا أنّ مشترياً اشترى منهم صاعاً من صبره فكذلك الحال فى المقام حيث إنّ إنكار بقيه الورثه غايته أن يكون كالغصب أو التلف فلا يرد على الدين كما هو مقتضى الكلى فى المعين.

ولك أن تقول إنّ عموم تقدّم الدين والوصيه على الإرث يقتضى تقديمه على إرث الوارث المقرّ به.

وبعبارة ثالثة: أنّ وظيفه المقرّ الواقعيه هى إخراج الدين أولاً ثمّ أخذ ما بقى إرثاً إنّ بقى شىء غايه الأمر يكون الورثه المنكرون قد غصبوا من سهم المقرّ من الإرث.

وكذلك الحال فيما كان الإقرار لوارث أو شريك وأنكر ذلك بقيه الورثه أو الشركاء فإنّ مقتضى الإقرار كون ما بيد المقرّ شرکه مشاعه بينه وبين المقرّ له من الوارث والشريك. وأنّ القسمة التى وقعت والفرز للأسهم باطله لأنها إنّما تصحّ برضى جميع الشركاء والفرض أنّ المقرّ له لم يأذن بذلك فيكون ما بيد المقرّ مالا مشتركاً لم يقسم بعد وهذا تقريب رابع لمقتضى القاعده.

هذا وقيل إن مقتضى القاعده فى هذه الموارد إلزام المقرّ بنسبه ماله من ملك فى المال المشترك.

ويقرّب ذلك بوجه:

الوجه الأوّل: إنّ وجوب أداء الدين أو حقّ الوارث ليس وجوبه كلّه متوجّها للمقرّ فالدين مثلا ليس وجوب إخراجه من التركة متوجّها إلى كلّ واحد من الورثة على نحو الاستقلال الاستغراقى أو البدلى بل الوجوب فيه مجموعى موزّع بالنسبه.

نعم الواجب المجموعى تاره يكون ارتباطياً بحيث يسقط عن البعض بعضيان البعض الآخر وقد يكون استقلالياً لا يسقط عن البعض بترك البعض الآخر. وكذلك الحال فى الإرث.

وفيه: أنّ ذلك وإن كان محتملاً ثبوتاً إلّا أنّ عمومات من بعد وصيه أو دين وقوله (عليه السلام): (ليس للورثه شيء حتى يؤدّوا) هو خلاف ذلك فهو من قبيل الواجب الكفائى والبدلى. وهو مقتضى الكلّى فى المعين كما أنّ مقتضى الإشاعه كذلك هو المشاركه فى كلّ جزء جزء.

الوجه الثانى: أن يقال فى خصوص الإقرار فى المشاع كما فى الإقرار بالوارث دون الكلّى فى المعين أنّ ما بيد المقرّ حيث إنّه مشترك بينه وبين المقرّ له وبين المنكرين فشطّر ممّا بيده له و شطر ممّا بيده للمقرّ له و شطر ممّا بيده للمنكرين فللمقرّ له أن يأخذ شطرا ممّا بيد المقرّ بالنسبه وللمقرّ أن يأخذ شطره و شطر المنكرين مقاصه لأنّ ما بيد المنكرين أيضا يشطر إلى ثلاثه أشطار فشطّر منه يعود إلى المقرّ.

وفيه: أنّ التشطير ان كان بمعنى القسمه فالمفترض أنّها باطله لعدم

الإذن من المقر له لأنه أحد الشركاء.

وإن لم يكن بمعنى القسمة فالمال مشترك مشاع فليس المقر أولى من المقر له به.

الوجه الثالث: إن الإقرار بالدين أو الوارث ونحو ذلك من الكلّي في المعين أو المشاع لا يثبت تمام الدين ولا تمام إرث الوارث المقر له وإنما يثبت بنسبه ما للمقر من ملكيه مع بقيه الورثه أو الشركاء لأن إقراره غير نافذ على الآخرين وإنما ينفذ على نفسه أى بحسب ماله من نسبه فى المال فصوره إقرار المقر وإن كان بتمام الدين إلّا أنّ الدين حيث يفترض فيه تعلّقه بتمام التركة أى يتعلّق بكلّ المال فإنّه لا ينفذ فى حصص الآخرين بل ينفذ بنسبه ما للمقر من حصّه.

وفيه: أنّ اللازم أولاً تنقيح وظيفه المقر بحسب الواقع بغضّ النظر عن الإقرار و من ثمّ يتنقح مقدار ما يثبتته الاقرار ويلزم بذلك المقر، والمفروض أنّ وظيفه المقر بحسب الواقع بمقتضى عمومات من وصيه أو دين هو إخراج الدين بتمامه لأنّه مقتضى بعديه الإرث وهو مقتضى الكلّي فى المعين وكذلك مقتضى إشاعه الإرث فيما لو أقرّ بوارث آخر والإقرار يلزم المقر بحسب وظيفته التى أقرّ بها فاللازم كون مقتضى القاعده هو القول الأوّل لا الثانى.

والتحقيق:

أنّ مقتضى القاعده هو القول الثانى دون الأوّل وهو ما ذهب إليه المشهور.

بيان ذلك:

أنّ القسمة وإن كانت باطله والدين والكلّي فى المعين وإن كانا

ص: ٢٥٢

متقدّمين على الملكيه المشاعه إلّا أنّ إنكار بقيه الورثه أو الشركاء الذى هو بمنزله التلف أو الغصب ليس عين التلف والغصب لأنهما ضرر وخساره ترد على المال بجملته فتردّ على الملك المشاع دون الكلّى فى المعين وهذا بخلاف إنكار المنكرين فإنّه غصبا وتلفا وضررا أو خساره لا- تردّ على المال بجملته ولا على نسبه مقدار ما يملك المقرّ فى المال وإنّما يرد هذا الضرر والغصب على خصوص الدين أو على إرث الوارث المقرّ له وهذا ممّا يشترك فيه الكلّى فى المعين والكلّى المشاع.

وبعبارة اخرى: أنّ مجموع المال وإن لم تقع فيه القسمة إلّا أنّ مقدار مال المقرّ حيث أنّ المفروض ثبوته وعدم تعدى أحد عليه بخلاف مال المقرّ له فإنّ إنكار بقيه الشركاء عدوانا عليه وليس من الواجب على المقرّ أن يتحمّل الضرر المتوجّه بالخصوص على المقرّ له وليس مقتضى بعديه الإرث للدين هو تنزيل الضرر المتوجّه للدين بخصوصه وتوجيهه إلى الإرث.

ولك أن تسمّى ذلك الضرر المتوجّه إلى المقرّ له بالتلف الحكيمى.

الجهه الثانيه: فى الأخبار الوارده:

وعمدتها موثقه إسحاق بن عمّار عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى رجل مات فأقرّ ورثته لرجل بدين قال: يلزم ذلك فى حصّته (١).

وخبر أبى البختري وهب بن وهب عن جعفر بن محمّد عن أبيه (عليه السلام) قال: قضى على (عليه السلام) فى رجل مات و ترك ورثه فأقرّ أحد الورثه بدين على أبيه أنّه يلزم (يلزمه) ذلك فى حصّته بقدر ما ورث، ولا يكون ذلك فى ماله كلّه و إن أقرّ اثنان من الورثه و كانا عدلين اجيز ذلك على

ص: ٢٥٣

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٩، ص ٣٢٤، باب ٢٦، من ابواب الوصايا، ح ٣.

الورثه و إن لم يكونا عدلين الزما في (من) حصّتهما بقدر ما ورثا و كذلك إن أقرّ بعض الورثه بأخ أو اخت إنّما يلزمه في حصّته(١).

وظاهر الروايه الاولي: قابل للانطباق على كل من قول المشهور والقول الآخر. وقد يقال بانطباقه على القول الآخر بظهور عبارته يلزمه في لزوم الدين كله لعود الضمير إلى تمام الدين لا لبعضه.

وأما ظاهر الروايه الثانيه فقوله(عليه السلام): (بقدر ما ورث) استظهر منه الشيخ إرادته الكسر أو النسبه أى بنسبه ما ورث أى يلزمه من الدين بنسبه ماله من الإرث.

وقوله: (ولا- يكون في ماله كله ...) أى لا- يكون من ماله الذى ورثه كله يمكن تضعيف هذا الاستظهار بأنّ الدين إذا كان مستوعبا أو زاد على التركة فلا مجال لتقدير النسبه إذ يلزمه حينئذ دفع تمام ما ورث ومن ثمّ يمكن حمل قوله(عليه السلام) على أنّه يلزم الوارث الدين في حصّته لا في حصص البقيه بالقدر الذى ورثه أى ما ورثه لا في بقيه أموال الوارث أو بعود الضمير في ماله إلى الميّت أى لا- يكون في مجموع التركة و يعضد هذا الاحتمال ما في ذيل الروايه من فرض إقرار اثنين من الورثه بالتفاصيل بين كونهما عدلين أو غيرهما ممّا هو مسوق لبيان متى يلزم الجميع ومتى لا يلزمهم.

و لكن الانصاف أنّ الاحتمال الأوّل أظهر و على فرض الإجمال فالاحتمال الأوّل مطابق لمفاد القاعده.

وروايه الفضل بن يسار قال: أبو جعفر(عليه السلام) في رجل مات و ترك

ص: ٢٥٤

١- (١) المصدر، ح ٥.

امراته وعصبته و ترك ألف درهم فأقامت المرأة البيّنه على خمسمائه درهم، فأخذتها وأخذت ميراثها ثم إن رجلا ادعى عليه ألف درهم ولم يكن له بينه فأقرت له المرأة فقال أبو جعفر (عليه السلام) (أقرت بذهاب ثلث مالها ولا ميراث لها تأخذ المرأة ثلثي الخمسمائه وتردّ عليه ما بقي لأن إقرارها على نفسها بمنزله البيّنه)(١).

ودلاله هذه الروايه نصّ على ما ذهب إليه المشهور، حيث إنّ فرض الروايه كون الزوجه (المرأه) وارثه مع عصبه الميّت.

مع فرض أنّ المرأه دينها بمقدار نصف التركه، ثمّ إنّها أقرت بدائن دينه بمقدار التركه كلّها فإنّ مقتضى إقرارها أن لا ترث ولا يرث العصبه وتقسم التركه ثلثاها للمقرّ له وثلث لدينها فحينئذ يكون للمرأه ثلاثمائه وكسر وللمقرّ ستمائه وكسر إلّا أنّ المرأه إنّما تعطى المقرّ له ما زاد على قدر ما تأخذه بالنسبه وهو مساوى ثلثي الخمسمائه.

تمتان:

الأولى: إنّ ما تقدّم من اشتراك الكلّي في المعين و الكلّي المشاع في صوره الإقرار بهما من أحد الورثه أو الشركاء و إنكار البقيّه من كون التلف حكما يرد على خصوص الكلّي مطلقا المقرّ به لا ينافي افتراق الكلّي المعين والمشاع المقرّ بهما من جهه اخرى وهي أنّ نسبه ما للدائن الكلّي في المعين في ما ورث المقرّ وإن كانت بنسبه ما ورث المقرّ إلّا أنّ هذا التعلّق للدين في حصّه المقرّ يظلّ كلياً في المعين وإن لم يكن تمام الكلّي بل نسبه منه وكذا الحال فيما إذا كان المقرّ له وارثا آخر فإنّ نسبه ما للوارث الآخر في حصّه المقرّ كلياً

ص: ٢٥٥

مشاع وإن لم يكن تمام الكلى فلو ورد تلف جديد على حصه المقر و ما بيده لو فرضنا أن التخاص والقسمه واقعه فإن هذا التلف المزبور لا- يرد على الكلى فى المعين فى الصوره الأولى ولكنه يرد على الكلى المشاع فى الصوره الثانيه ومنه يظهر أن صاحب العروه وتنزيله للإقرار بالدين منزله الإقرار بالإرث مطلقا غير تام.

الثانيه: ومما تقدم يتضح الحال فيما لو كان الإقرار بالحج كان ما يجب على الوارث المقر دفعه هو ما يخص حصته بعد التوزيع.

وحيث إن لم يف ذلك بالحج كما هو المفروض ولو الميقاتى فاللازم حفظه مع رجاء إقرار الورثه أو وجدان متبرع لأن تعلق الحج بذلك المقدار كحق ولا يسقط حينئذ بل لو يأس من ذلك فاللازم احتياطا إعطاؤه لولى الميت نظير بقيه الحقوق الماليه المتعلقه بالمال.

قاعده تقديم حق الناس على حق الله

اشاره

ص: ٢٥٧

اشاره

قد قيل بتقديم الدين على الحجّ الواجب (١) بمقتضى قاعده تقديم حقّ الناس على حقّ الله، المنسوبه إلى المشهور، وقيل بالتخيير (٢) لعدم ثبوت القاعده بعد احتمال الأهميه في كلّ من الطرفين فلا بدّ من البحث في مقامين:
أولاً: بحسب مقتضى القاعده المدّعاة أو بحسب الأصل العملى.

ثانياً: بحسب الروايات الخاصّه.

أمّا الكلام بحسب قاعده تقديم حقّ الناس على حقّ الله فقد عرفت نسبتها إلى المشهور، بل قيل إنّها من مرتكزات المتشرّعه، ولذا قيل بالتسالم على عدم وجوب الحجّ و الصلاة أو الصوم إذا توقّف على التصرّف فى مال الغير كما ذكروا ذلك عند التوسّط فى دار غضبيه ولا يخذش فى دلاله هذا التسالم على المطلوب وبالتسالم على عدم وجوب أداء الزكاه أو الكفّارات أو

ص: ٢٥٩

-
- ١- (١) كما ذهب الى ذلك العلامه فى المنتهى، ج ٢، ص ٦٥٢، والشهيد فى الدروس، ج ١، ص ٣١٠، وغيرهما.
 - ٢- (٢) كما اشاره النراقى فى المستند، ج ١١، ص ٤٣.

الخمس إذا توقفت على ذلك لأن هذه الأمور الثلاثة ليست من حق الناس ابتداءً بل هي متفرّعة على الحكم الشرعى بخلاف ما هو مورد البحث فإنه فيما يتفرّع الحكم الشرعى على حق الناس.

الاستدلال لهذه القاعده بالروايات:

الطائفة الاولى: الروايات الواردة فى الكبائر(١) فإنّ فيها تعداد حقوق الناس من الكبائر فى مصاف الشرك أكثر من بقيه الذنوب فلاحظ.

الثانية: ما رواه الصدوق(٢) باسناده فى عيون أخبار الرضا(٣) - عن الرضا عن آبائه(عليهم السلام) - قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ الله عزّ وجلّ غافر كلّ ذنب إلّا من أحدث ديناً أو اغتصب أجيراً أجره أو رجل باع حرّاً).

الثالثة: رواه سعد بن طريف عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: (الظلم ثلاثة: ظلم يغفره الله، و ظلم لا يغفره الله، و ظلم لا يدعه الله؛ فأمرًا الظلم الذى لا يغفره فالشرك، و أمرًا الظلم الذى يغفره فظلم الرجل نفسه فيما بينه وبين الله، و أمرًا الظلم الذى لا يدعه فالمداينه بين العباد)(٤).

و رويت فى نهج البلاغه(٥) عن عليّ(عليه السلام) ونظيرها مصحّحه أبي عبيد الحذاء(٦) قال: قال أبو جعفر(عليه السلام): قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من

ص: ٢٦٠

-
- ١- (١) الوسائل، باب ٤٦، من ابواب جهاد النفس.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٥٥. طبعه آل البيت.
 - ٣- (٣) عيون اخبار، الرضا (عليه السلام)، ج ٢، ص ٣٣.
 - ٤- (٤) وسائل الشيعه، ج ١٦، ص ٥٣، باب ٧٨ ابواب جهاد النفس، ح ١.
 - ٥- (٥) نهج البلاغه، الخطبه ١٧٦.
 - ٦- (٦) الوسائل، ج ١٦، باب ٧٨، ح ٦.

اقتطع مال مؤمن غصبا بغير حقه (حلّه) (١) لم يزل الله معرضا عنه ماقتنا لأعماله التي يعملها من البرّ والخير لا يشبتها في حسناته حتّى يتوب و يردّ المال الذي أخذه إلى صاحبه.

الرابعة: روايه دعائم الإسلام (٢) روينا عن جعفر بن محمّد (عليه السلام) لام أنّ رجلا أتاه فقال:

أبى شيخ كبير لم يحجّ فاجهّز رجلا يحجّ عنه؟ فقال: نعم إنّ امرأه من خثعم سألت رسول الله صلى الله عليه وآله أن تحجّ عن أبيها لأنه شيخ كبير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: نعم فافعلى إنّه لو كان على أبيك دين فقضيته عنه أجزأه ذلك.

ومثلها الروايه الثالثه فى نفس الباب إلّا أنّها مذيّله بقوله: (فدين الله أحقّ)، و لكن قد يتنظّر فى دلالة هذه الروايات على أهمّيه حقّ الناس على حقّ الله حيث أنّ الطائفه الاولى ليست متعرّضه لعموم حقّ الناس بل لموارد خاصّه منه، بل هى متعرّضه أيضا لبيان أن بعض حقوق الله هو بدرجة من الأهمّيه يفوق بعضه حقوق الناس ويساوى بعضه الآخر بعض حقوق الناس المذكوره فى الروايه وبعبارة اخرى، ظاهر أدلّه الكبائر أنّ ملاك كلّ حكم بحسبه من الأهمّيه بغضّ النظر عن كونه من حقوق الله أو حقوق الناس و لذا ذكر فيها بعض حقوق الله وبعض حقوق الناس و بترتيب خاصّ فهى دالّه على أنّ مقتضى القاعده فى تراحم الحقّين إتباع أهمّيه الملاك لاجهه اخرى.

ص: ٢٤١

١- (١) فى نسخه عقاب الاعمال.

٢- (٢) دعائم الاسلام، ج ١، ص ٣٣٦.

وأما الروايه الثانيه فمضافا إلى عدم ذكر عموم حقوق الناس بل خصوص بعضها - وإن كان قد يقال إن غضب الأجير أجره كناية عن مطلق المال - أنّ عدم الغفران هو لما يشترط في غفران التوبه و هي يشترط فيها في حقوق الناس ردّ حقوقهم ورضاهم، فليست هي في صدد بيان أهميه ملاك حقوق الناس كما في الشرك، بل لبيان إناطه الغفران برضا الغير كما هو صريح مفاد الروايه الثالثه أيضا.

مع أنّه قد وردت في خصوص بعض أعمال البرّ أنّ الله عزّ و جلّ يرضى خصوم العامل بذلك البرّ يوم القيامة، فتأمل.

وأما الرابعه فهي قد تقرب بأنّ المشبه به أقوى من المشبه و لكن ما في بعض الطرق من مضمون هذه الروايه في ذيلها أنّ دين الله أحقّ بالقضاء فإنّها بصدد بيان إخراج حجّه الإسلام من أصل التركه كما في الديون الماليه لا من الثلث، لا في صدد بيان أهميه ملاك الديون. مع أنّ التعبير ب--(أحقّ بالقضاء) وإن فسّر بغير مقام المزاحمه مع ديون الناس بمعنى أنّه كما تقضى ديون الناس فكذلك ديون الله هي تقضى بل هي أولى بأن تقضى. إلّا أنّه لا يخلو من دلالة أيضا على الترجيح في مقام المزاحمه.

فتحصّل: أنّ المدار في التقديم هو على أهميه الملاك كما هو مقتضى القاعده الأوليه و كما دلّت عليه طائفه روايات الكبائر. نعم لو فرض في مورد العلم بتساوى الملاكين حينئذ قد يقال بترجيح حقّ الناس بمقتضى أنّه لا يترك و لعموم أدلّه حرمة حقوقهم. لاسيما مع ما ثبت في بعض الموارد من أنّ الحرمة التكليفيه لحقوقهم وإن ارتفعت بالمزاحم الأهمّ إلّا أنّ الحرمة الوضعيه باقيه كما في أخذ المشرف على الهلاك في وقت المجاعه من مال غيره و مع الالتفات إلى أنّ التصرف في حقوقهم يحتاج إلى جعل

الولاية و قد لا- يتكلفها مجرد فرض التزام. ولعلّ إلى هذا الوجه الأخير نظر المشهور فيما نسب إليه من تقديم حقوق الناس عموماً و لا يخلو من قوّه فيما سوى الموارد التي يبلغ فيها حقّ الله درجه من الأهمّيه يعلم بعدم رفع الشارع يده عنها ولو بالابتلاء بالمزاحم.

فالنكته هي أنّ مجرد المزاحمه لا يسوّغ التصرّف في حقوق الغير لتوقّفه على الولاية أو الإذن الشرعي الخاص. نظير ما ورد من أنّ التقيّه إنّما شرعت لتحقن بها الدماء فإذا بلغت الدم فلا تقيّه، حيث استفاد منها المشهور أنّه لو دار الاكراه من الظالم بين قتل نفسه و دم الغير أنّه يحرم عليه دم الغير لكون النفي هنا لمشروعيه التقيّه و مؤداه حرمة دم الغير عليه و إن كانت نفسه في معرض الهلكه. هذا مؤيد - إن لم يكن شاهداً - لما أسلفنا من النكته. فلاحظ ما ذكره في فروع التقيّه إذا استلزم اتلاف مال الغير أو عرضه و نحو ذلك من لزوم أن يكون الطرف المقابل هو حفظ نفسه و نحو ذلك. و كذا لاحظ ما ذكره من فروع كتاب المشتركات عند تعارض الضررين و تراحم الحقوق بين الشخص و جاره، فإنّه نافع في المقام.

فتحصّل: قوّه ما ينسب إلى المشهور فيما سوى حقوق الله التي ثبتت أهمّيتها بنحو لا يرفع الشارع اليد عنها. هذا إذا لم يثبت قاعده أنّ دين الله أحقّ بالقضاء، فتأمل.

كما يمكن توجيه هذه القاعده المسنوبه إلى المشهور بأنّ حقوق الله التي هي من التكاليف المحضه مقيّد تنجزها عقلاً بالقدره و أمّا حقوق الناس فالمفاد الوضعي فيها غير مقيّد بالقدره كما أنّ المفاد التكليفي فيها لا يرتفع تنجزه إلّا بالاضطرار المعين إليه بدرجه تفوق في الملاك و مع ذلك

لا ينتفى الحكم الوضعى حين الاضرار المعين.

وبالجملة فما عليه المشهور تامّ فيما عدا حقوق الله التى ثبت عدم رفع يد الشارع عنها ممّا كان على درجه من أهمّيه الملاك العالیه.

ومن ثمّ يتّضح ما حكى من تسالمهم المتقدّم فى صدر القاعده.

فحينئذ فى المقام إن ثبتت أهمّيه الحجّ بنحو لا يرفع الشارع يده فيكون من مستثنى القاعده المزبوره. وإلّا فتحكّم القاعده.

ولو غضضنا النظر عن تلك القاعده فهل مقتضى القاعده حينئذ التخيير أو تعيين أحدهما؟

قال فى المستمسك (1): أنّ توزيع التركة على الحجّ والدين بعد الوفاه يدلّ على عدم الأهمّيه للدين و إلّا لزم تقدّم الدين على الحجّ و فى بعض الحواشى الإشكال على ذلك: بأنّ الدين و الحجّ لما تعلّقا - بعد الموت - بأعيان التركة لم يبق لرعايه الأهمّيه موقع.

وفيه: أنّه إذا كان الدين أهمّ كان اللازم أن لا يتعلّق الحجّ بالتركة مع المزاحمه بالدين كما لم يتعلّق الميراث مع المزاحمه للوصيه و لا الوصيه مع المزاحمه للدين و لا الدين مع المزاحمه لتجهيز الميّت فتعلّق الحجّ و الدين معا مع المزاحمه يدلّ على عدم أهمّيه الدين من الحجّ، انتهى.

أقول: فى ما استشكله (قدس سره) على المحشى نظر، أنّه قد وقع الخلط بين علل الجعل وعلل المجعول والأهمّيه فى المقام الأوّل مع الأهمّيه فى المقام الثانى.

بيان ذلك: أنّ تأخر الوصيه و الإرث من الدين ليس للأهمّيه فى باب

ص: ٢٦٤

التزاحم وهي الأهميه في مقام المجعول بل لتقييد الموضوع شرعا بعدم الدين فتأخرهما من باب ورود الدين عليهما. غاية الأمر هو كاشف عن أهميه الدين في علل الجعل؛ إذ لم يقيّد موضوعه الشرعى بشيء بخلاف الوصيه والإرث. و أين هذا ممّا نحن فيه من التزاحم و عدم ورود أحدهما على الآخر. نعم لو بنى في باب الوصيه والإرث على عدم تقييد موضوعهما بعدم الدين كما هو قول بعض، وأنّ للورثه أن يؤدّوا دين الميت من أموالهم و يرثوا تركه الميت فلهم نحو حقّ في التركة مع فرض الدين. غاية الأمر حقّ الغرماء مقدّم على حقّهم في الأهميه كان استشهاد الماتن وإشكال المستمسك على المحشى في محلّه، ولعلّ الماتن يبنى على الثاني وكذا المستمسك.

هذا ومن ثمّ يتّضح تماميه إشكال المحشى على الماتن على القول الأوّل حيث إن الواجبين قبل الموت لم يتعلّقا بعين المال فتعيّن ملاحظه الأهميه إن كانت وإلا فالتخير، و أما بعد الموت فكلّ منهما قد تعلّق بالعين بنحو الشركه و لا يلحظ في المشاع المشترك الأهميه التي في باب التزاحم؛ لأنّ سنخ التعلّق واحد في الشركاء وهو تعلّق حقّ مالى أو إضافه ملكيه.

وعلى أيّ حال فمقتضى القاعده عند الشكّ حينئذ التخير للشكّ أو التخير للتساوى في الأهميه.

أما الروايات الخاصه:

فقد يستشهد لتقديم الحجّ بما تقدّم من روايات في الشقّ الأوّل من المسأله لاسيما صحيحه أبى الصباح الكنانى الظاهره في طرؤ الدين بعد استقرار الحجّ. لكن قد ينتظر في دلالتها بأنّها في مورد من يستطيع أداء

الدين بعد الحجّ أو لتقدّم الحجّ زمانا في فرض الروايه و هو مرجّح في باب التزاحم عند بعض.

لكن الانصاف أنّه لا- تخلو الصحيحه من دلالة حيث أنّ الظاهر فرض الراوى كون الدين معجّلا ومن ثمّ مانع ذهابه لأداء الحجّ وإن كان هو يقدر على وفائه فيما بعد إذ لافرق في التزاحم في فرض المقام بين فرض الروايه وفرض عدم تمكّنه من الوفاء بعد الحجّ؛ إذ المراد منه أيضا عدم تمكّنه من الوفاء به إلّا بعد مدّه غير معلومه لا القطع بعدم التمكّن إلى آخر العمر.

لاسيما ما في دلالة بقيه الروايات من تعليل تقديم الحجّ بأنّه سبب لقضاء الدين فكأنّه جمع بين الأدائين ولو مع تأخير أحدهما. وهي وإن كانت في موارد النذب لكن دلالتها على المقام بالأولويه.

إن قلت: لازم ذلك تقديم الحجّ على الدين حتّى في عام الاستطاعه ورفع اليد عن الروايات المعارضه المقيّده للحجّ بالوثوق بأداء الدين بعد الحجّ.

قلت: فرق بين الفرضين كالفرق بين الورود والتزاحم والروايه المعارضه وارده في الفرض الأوّل، أى في عام الاستطاعه، بينما صحيحه أبى الصباح وارده في الثانى والروايات الاخرى الموافقه لها في المضمون عامّه يرفع اليد عنها في خصوص عام الاستطاعه للمعارضه دون مورد المزاحمه بعد الاستطاعه.

وعلى أيّه حال ففي الصحيحه كفايه وغنى.

فتحصّل: أنّ الحجّ نظرا للصحيحه المزبوره ولسان الوعيد بالكفر فيها يكون المورد من مستثنيات قاعده تقديم حقوق الناس.

قاعده الميته وعدم المذكي

اشاره

ص: ٢٤٧

الأقوال فى المسأله:

المعروف المشهور فى كلمات الأصحاب(١) أن الميتة اعم مما مات حتف انفه او قتل او ذبح على غير الوجه الشرعى ، والقول الآخر هو أنها مطلق ما زهقت روحه بسبب شرعى أم لا- أى بمعنى الموتان المقابل للحى، وقد حكاه فى العوائد عن بعض المشايخ فى شرحه على النافع(٢)، والقول الثالث أنه خصوص ما مات حتف أنفه فى قبال الحى والمذبوح بسبب شرعى أو غير شرعى(٣).

وقد حكاه شارح نجاه العباد (قدس سره) عن بعض المشايخ المتأخرين، كما حكى السيد البروجردى عن بعض اختياره، ومال إليه موضوعا لا حكما

ص: ٢٦٩

-
- ١- (١) قال صاحب عوائد الايام، ص ٦٠٠ (وهو الظاهر من كلام الاكثر والمستفاد من تتبع كلمات الفقهاء ..).
 - ٢- (٢) عوائد الأيام، ص ٦٠٠، ولعل مراده من بعض المشايخ السيد صاحب الرياض، رياض المسائل، ج ٢، ص ٢٧٩.
 - ٣- (٣) هذا القول ظاهر من شرح المفاتيح للشيخ البهبهانى (مخطوط) مفتاح ٧٨.

فى المذبوح بسبب غير شرعى هذا ولاصحاب القول الأول ثلاثة تفاصيل يأتى ذكرها.

ثمره الأقوال:

ولا يخفى ظهور الثمره بين الأقوال فى الحكم الواقعى والظاهرى عند الشك.

فعلى الأول الحرمة والنجاسة تشمل الميت حتف أنفه والمذبوح بسبب غير شرعى دون المذكى بالسبب الشرعى، وعند الشك فى وقوع التذكية لا يمكن التمسك بعموم نجاسة الميتة، كما أن الاصل العدمى ناف لموضوع النجاسة فتجرى قاعده الطهاره.

وأما على الثانى فالحرمة والنجاسة كالاول إلا أن خروج المذكى حكمى لا موضوعى، أى بالتخصيص لا بالتخصيص، وحينئذ يفترق عن الأول عند الشك فى امكان التمسك بعموم نجاسة الميتة باستصحاب عدم المخصص أى أصاله عدم التذكية، كما أن مقتضى الأصل العملى هو النجاسة حيث أن الموضوع مركب من الميت الذى زهقت روحه وليس بمذكى أولم تقع عليه التذكية.

وأما على الثالث فالحرمة كالاولين، وأما النجاسة فخاصه بما مات حتف أنفه وأما المذبوح بسبب شرعى أو غير شرعى كذلك الصيد بسبب شرعى أو غير شرعى فظاهر واقعا، وأما عند الشك فى الموت حتف الأنف فأصاله عدم الموت حتف الأنف الذى هو عنوان وجودى - سواء قلنا بأن الموت حركه الروح الى الخارج أو انعدام وانفصال الروح عن البدن - نافيه لموضوع النجاسة فتجرى قاعده الطهاره.

هذا فضلا عن الشك في وقوع التذكية الشرعيه مع العلم بأصل الذبح أو الصيد فانه طاهر واقعا، ثم انه لا يخفى افتراق الأقوال في المانعيه للصلاه من جهة عنوان الميتة سواء كان وجه المانعيه فيها هو النجاسه أم هو نفس العنوان وذات الموتان مطلقا، وسواء عند العلم أو الشك. هذا محصل الفرق بين الأقوال.

في المسأله مقامان:

اشاره

الأول: تحديد الميتة التي هي الموضوع من بين الاقوال الثلاثة.

الثاني: تحديد ماهية عنوان الميتة بحسب الحكم الظاهري.

المقام الأول:

فيمكن الاستدلال للقول الثالث بتنصيب بعض اللغويين كالقيومي في المصباح^(١) على اختصاص وضعه اللغوي بذلك، ولم يثبت تصرف من الشرع في معناه بل توجد شواهد نقلية عديده على ابقاء المعنى اللغوي على حاله في الاستعمالات الشرعيه:

منها: قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَيْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ^(٢)، حيث أنه قابل بينها وبين بقية العناوين المحرمه وبين المذبوح على النصب أيضا فما أهل لغير الله به والمذبوح على النصب يغير الميتة، وكذا قوله تعالى إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... وَمَا أُهْلَ بِهِ

ص: ٢٧١

١- (١) نقل عنه الطريحي، في مجمع البحرين، ج ٢، ص ٢٢١.

٢- (٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

لِغَيْرِ اللَّهِ (١)، وقوله تعالى إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ... وَ ما أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (٢).

ومنها: مصحح عبد العظيم الحسنى عن أبي جعفر محمد بن علي الرضا (عليه السلام) أنه قال: سألته عما أهل لغير الله به فقال: ما ذبح لصنم أو وثن أو شجر، حرّم الله ذلك كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان يأكل الميتة (٣) حيث يظهر جليا تغاير عنوان المذبوح بسبب غير شرعى والميتة.

ونظيرها روايه العلل (وذكر اسمه على الذبائح المحلله ولثلا يسوى بين ما يتقرب به اليه وبين ما جعل عباده الشياطين ... ليكون ذكر الله وتسميته على الذبيحه فرقا بين ما أحل الله وبين ما حرّم الله) (٤).

ومنها: روايه الاحتجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) فى سبب تحريم الميتة قال: فالميتة لم حرّمها؟ قال: (فرقا بينها وبين ما ذكر اسم الله عليه والميتة قد جمد فيها الدم وتراجع الى بدنها ف لحمها ثقيل غير مرىء لأنها يؤكل لحمها بدمها) (٥)، وهى ناصه على تغاير المذبوح مطلقا مع الميت حتف أنفه من غير اخراج لدمه.

ومنها: روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يشتري اللحم من السوق وعنده من يذبح ويبيع من اخوانه فيتعمد الشراء

ص: ٢٧٢

١- (١) سورة البقره، الآية: ١٧٣.

٢- (٢) سورة النحل، الآية: ١١٥.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ٢١٢، باب ٥٥ من ابواب الاطعمه المحرمه، ح ١.

٤- (٤) المصدر، ح ٢، وعلل الشرائع، ج ٢، ص ٤٨١.

٥- (٥) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ١٠٣، باب ١ من ابواب الاطعمه المحرمه، ح ٥. والاحتجاج، ج ٢، ص ٣٤٧.

من النصاب فقال: أى شىء تسألنى أن أقول؟ ما يأكل الا مثل الميتة والدم ولحم الخنزير قلت: سبحان الله مثل الدم والميتة ولحم الخنزير؟ فقال: نعم وأعظم عند الله من ذلك ثم قال:

ان هذا فى قلبه على المؤمنين مرض(١)، فإن التمثيل بالميتة دال على المغايره بين عنوانها وعنوان المذكى بغير شرائط التذكيه.

ومنها: مصحح أبان عن أبى جعفر(عليه السلام) أنه قال فى قول الله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ الْآيَه قال: الميتة والدم ولحم الخنزير معروف، وما أهل به لغير الله، يعنى ما ذبح للأصنام، وأما المنخنقه فان المجوس كانوا لا يأكلون الذبائح ويأكلون الميتة وكانوا يخنقون ... والنطيحه كانوا... (٢)، الى آخر العناوين ما أكل السبع وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالأزلام.

ومنها: ما فى التفسير المنسوب الى العسكرى(عليه السلام) فى قوله عز وجل إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ الَّتِي مَاتَتْ حَتْفَ أَنْفِهَا بِلَا ذَبَاحِهِ مِنْ حَيْثُ أذِنَ اللَّهُ فِيهَا ... و ما أهل به لغير الله ما ذكر اسم غير الله عليه من الذبائح... (٣).

وكذا ما ورد من أن ذبيحه اليهود ذبيحه لا تؤكل(٤)، وغير ذلك مما هو مضاد لعنوان الميتة، وغيرها من الروايات الشاهده على اختصاص عنوان الميتة فى الاستعمال الشرعى بما مات حتف أنفه.

ص: ٢٧٣

١- (١) المصدر، ج ٢٤، ص ٦٧، باب ٢٨ من الذبائح، ح ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٣٩، باب ١٩ من الذبائح، ح ٧.

٣- (٣) مستدرک الوسائل، ج ١٦، ص ١٤١، باب ١٧ من ابواب الذبائح ١.

٤- (٤) وسائل الشيعة، ج ٢٤، ص ٥٦، باب ٢٧ من الذبائح ١٤.

أن غايه ما تقدم يشهد على ورود الاستعمال لعنوان الميتة فى المعنى الخاص، وأما كون موضوع الحكم فى أدله النجاسه هو خصوص ذلك المعنى فممنوع، كما هو الحال فى موضوع الحرمة فى الآيه حيث أنه أوسع من المعنى الخاص.

كما يأتى نقل ما ورد فى الأجزاء المبانه من الحيّ انها ميتة، وان ما قطعته الجباله من الصيد فهو ميتة حرام، وغير ذلك مما يدل على أقل تقدير على اللاحق الحكمى لكل غير مذكى بالشرائط الشرعيه، ويأتى أيضا ما يدل على عدم الواسطه فى الواقع بين العنوين كموثقه سماعه وروايه الصيقل وغيرهما، وان قلنا باختصاص الموضوع.

بل ان الروايه الأخيره (روايه التفسير) شاهده على استعمال الميتة بالمعنى الأول أى مطلق غير المذكى بالشرائط كما يفيد (بلا ذباحه من حيث اذن الله فيها)، وكذا الحال فى روايه الاحتجاج المتقدمه حيث جعل فيها كل ما لم يذكر اسم الله عليه أى لم يستوف الشرائط ميتة.

غايه الأمر أحد أفرادها ما مات حتف أنفه، وأما استعمال الميتة فى قبال بقيه العناوين المحرمة فقد يكون من باب ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على مصداقيته وخطأ حساباتهم المغايره، وسيأتى تتمه الكلام فى الآيه، مما يشهد على ذلك فى مفادها ..

كما أنه وردت استعمالات فى المعنى الأول كما فى مصحح محمد بن سنان عن الرضا (عليه السلام) فيما كتب اليه من جواب مسأله: وحرمت الميتة لما فيها من فساد الأبدان والآفه ولما أراد الله عزّ وجلّ أن يجعل تسميته سببا

للتعليل وفرقا بين الحلال والحرام(1)، وهي صريحه في أن كل ما فقد الشرائط ميتة.

هذا مع تنصيب العديد من اللغويين على المعنى الأول، وهوان لم يثبت كونه حقيقه لغويه فلا ريب في اثباته للحقيقه الشرعيه أو المتشرعيه في عهد صدور النص، بل من ما تقدم تقريبه في مسأله الشك في التذكيه من كون التذكيه حقيقه عرفيه ممضاه، يتضح أن المعنى الأول حقيقه لغويه وان كان المعنيان الآخران أيضا من معانى اللفظه لغه، كل ذلك مع تنصيب الشارع على ميتته الموارد العديده من الذبيحه أو الصيد غير المستوفى لشرائط التذكيه بقوله انها ميتة كما يأتي.

القول الثانى: فقد يقرب بكون ماده العنوان هى التى فى لفظه الموتان المصدريه مقابل الحياه وقد استعملت فى المعنى الثانى، كما فى الروايات الوارده فى السمك الذكى حيه وميته وفى ماء البحر الحلّ ميتته وفى ما لا نفس له ميتته طاهره، وغيرها من الموارد.

إلا أنه بعد ثبوت الاستعمال اللغوى السابق على الشرع المقابل لعنوان المذكى - غايه الأمر قد قيد الشارع كيفيه التذكيه كما هو الحال فى كل الممضيات - وبعد ترتب الحرمة على كل ما لم يذك، يظهر بوضوح أن الاستعمال الوارد فى باب الطهاره والاطعمه هو بالمعنى الأول لا الآخرين وان كانا من معانى اللفظه.

وحيئنذ يظهر الحال فى كون عنوان الميتة - سواء كان منشأ حركه

ص: ٢٧٥

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ١٠٢، باب ١ من ابواب الاطعمه المحرمه، ح ٣.

الروح الى خارج البدن أى ما هو مضاد الحياه أو انفصال الروح عن البدن أى عدم وملكه مع الحياه - عنوانا وجوديا، وان كان من قبيل الفوت، فبحسب الحكم الواقعي لا مغايره مع القول الأول.

المقام الثانى: تحديد الميتة فى الظاهر:

تحديد ماهيه عنوان الميتة على القول الأول ليتضح الحال بحسب الحكم الظاهرى عند الشك، ولا يخفى أنه انما يتم الافتراق بين الأقوال الثلاثة السابقه بحسب الحكم الظاهرى أيضا، بناء على أخذ عنوان الميتة موضوعا للنجاسه والحرمة والمانعيه للصلاه.

إلا- أنه ادعى تاره أن النجاسه موضوعها بحسب الادله عنوان الميتة وأما الحكمان الآخران فموضوعهما غير المذكى وعدم التذكيه.

ادعى تاره اخرى أن موضوع الأحكام الثلاثة هو غير المذكى وعدم التذكيه حيث انهما مرادفات فى الشرع للميتة.

وادعى ثالثه أن موضوع الأحكام الثلاثة الميتة غايه الأمر قد تم إلحاق غير المذكى اجماعا ونصوصا بالميتة سواء كان الإلحاق حكما أو موضوعيا.

والأول ذهب اليه المحقق النراقى وجماعه ونسب الى الشهيد فى الذكرى إلا أنه بملاحظه الذكرى يظهر ذهابه الى الثالث، وأما الثانى فذهب اليه المحقق الهمدانى وجماعه، ونسب الى شيخنا الانصارى التمايل إليه، والثالث ذهب اليه المشهور المحصل وهو الأقوى كما سيظهر.

ولا- يخفى مقتضى الأصل العملى عند الشك فى الأحكام الثلاثة للشك فى الموضوع على الوجوه الثلاثة، حيث انه على الاول مقتضى الأصل العدمى الطهاره والحرمة والمانعيه وعلى الاخيرين هو النجاسه والحرمة والمانعيه.

أما وجه الأول: فلظاهر لسان أدله النجاسه المتقدمه المأخوذ فيها عنوان الميته وهو عنوان وجودى وان لازم عدم التذكيه فى الواقع، وأما أخذ غير المذكى فى الحكمين الآخريين فهو مفاد الآيه إلا ما ذكَّيْتُمْ (١) حيث جعل موضوع الحرمة فيها أعم من الميتة بل مطلق ما لم يذك.

ومفاد موثق ابن بكير (فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح) (٢)، فإن مفهومها مانعها ما ليس بمذكى، وكذا روايه على بن أبى حمزه (لا تصل فيها (الفراء) إلا فى ما كان منه ذكيا) (٣)، وكذا حسنه على بن جعفر (لا يلبس ولا يصلى فيه إلا أن يكون ذكيا) (٤).

وكذا صحيحه ابن الحجاج قال: سألته عن اللحاف (الخفاف) من الثعالب أو الجرذ منه أىصلى فيها أم لا؟ قال: إن كان ذكيا فلا بأس به (٥)، واشتماله على المأخوذ من الثعالب غير مضر بعد سلامه الكبرى والصغرى فى المأخوذ من الجرذ وهى الحواصل الخوارزميه.

وفيه: إن أخذ عنوان الميتة لا ينفى تنزيل عدم المذكى منزله الميتة دلالة أو مدلولاً وجعلاً كما يأتى.

وأما مفاد الآيه الكريمة فليس موضوعها عدم المذكى كما قد يستظهر

ص: ٢٧٧

١- (١) سورة المائدة، الآيه: ٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٤، ص ٣٤٥، باب ٢ من ابواب لباس المصلى، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٢.

٤- (٤) المصدر، باب ٤، ح ٦.

٥- (٥) المصدر، باب ٧، ح ١١.

بل الأقرب في مفادها هي أخذ عنوان الميتة وذكر بقيه العناوين من باب التنبيه على الخاص بعد العام، والوجه فيه وفي الاستثناء بالمذكي هو أن بقيه العناوين قابله للانقسام الى كل من الميتة والمذكي، حيث أن المراد بها هو المشارف للموت من المنخنقه والموقوذه والمتردية والنطيحه وما أكل السبع، فإن ادركت ذكيت بالذكاه الشرعيه فتكون مذكاه، وإلا فهي ميتة أولئك أن تقول إن ماتت بتلك الأسباب فهي ميتة وإلا فان ادركت ذكاته فهو مذكي حلال.

ويشهد لذلك العديد من الروايات مثل صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كل كلّ شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحه والمتردية وما أكل السبع، وهو قول الله عزّ وجلّ إلا ما ذكّيتُم فان ادركت شيئا منها وعين تطرف، أو قائمه تركض، أو ذنب يمصع فقد أدركت ذكاته فكله، قال: وان ذبحت ذبيحه فأجدت الذبح فوقع في النار وفي الماء أو من فوق بيتك أو جبل إذا كنت قد أجدت الذبح فكل) (١).

حيث أن الصحيحه وان كانت في معرض نفى شرطيه استقلال الذبح في الموت سواء تقدم عليه سبب آخر أو تأخر، إلا أنها مبيّنه لمفاد الآيه وأن العناوين المذكوره فيها الحيوان الذي وقعت عليه تلك الأسباب ولكن حياته مستقره، فان لم تقع عليه التذكيه فهو ميتة حرام وإلا ان وقعت عليه فهو مذكي حلال، وكذا غيرها من الروايات (٢) المصرح فيها بنفس المضمون.

ص: ٢٧٨

١- (١) الوسائل، ج ٢٤، ص ٣٧، باب ١٩ من ابواب الذبائح، ح ١.

٢- (٢) المصدر، باب ١٩.

ويشهد لذلك أيضا عطف وما ذبح على النصب والذي هو حرام أيضا على ما سبق بعد ذكر الاستثناء في الآية، إذ ان المفروض فيه وقوع الذبح للنصب أى لا يمكن ادراك ذكاته كى يتأتى التفصيل فيه بالاستثناء كما فى العناوين السابقه.

وبذلك يتم ما ذكره غير واحد من كون مفاد الآية الحكم على غير المذكى بأنه ميتة من باب الإلحاق الموضوعى وهو الوجه الثالث، لا التصرف فى المعنى الذى هو مدعى الوجه الثانى وهو وجه الحصر فى قوله تعالى قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ (١)، لا- أن الآية الثانية المكية منسوخة بالأولى المدنيه أو مخصصه بل من باب التوسع فى الموضوع والإلحاق، والحكومه فى الموضوع.

نعم قد يقال أنه ليس من باب الحكم بأنه ميتة والحكومه فى الموضوع، بل من باب التنزيل فى الدلاله فى الجملة بلحاظ الحرمة لا بالجملة بلحاظ كل الآثار وسيأتى دفعه.

وأما المانعيه وأن مفاد الروايات هو أخذ عدم المذكى لا الميتة.

ففيه: إن ما ذكر من الروايات لو أريد الجمود على ظاهره فمفادها شرطيه التذكية لامانعيه العدم، غايه الأمر فى المأكل مما تحلّه الحياه وإن لم يضّر ذلك بأصالة عدم التذكية، حيث انها تحرز عدم الشرط الموجب لعدم الاكتفاء بالعمل فى مقام الامتثال.

لكن يمنع عن الوقوف على ظاهره أمور:

ص: ٢٧٩

١- (١) سورة الانعام، الآية: ١٤٥.

الأول: كثره ما ورد(١) مما اعتبر مانعيه الميته للصلاه فى لباس أو معيه المصلى، بألسنه متعدد بنمط المفهوم أو المنطوق.

الثانى: التكلّف فى مفاد شرطيه التذكيه حيث أنها ترجع الى الشرطيه المعلقه المقدره على كون اللباس أو ما مع المصلى حيوانيا بخلاف المانعيه فانها مطلقه.

الثالث: أن ما ورد مما ظاهره الاشتراط ليس مفادا أصليا فى الكلام، حيث أن عمدته موثقه ابن بكير وبالتدبر فيها يظهر أن صدر الروايه هو المدلول الأصلي المجعول وما بعده تفرّيع على الخلل بما اعتبر فى الصدر الذى جعلت فيه المانعيه لما لا يؤكل لحمه، فليس مأكوليه لحم الحيوان شرطاً كى يكون ما ظاهره الاشتراط فيه وهو التذكيه شرطاً أيضاً.

الرابع: أن الميته حيث أن الأقوى ان جهه مانعيها هى النجاسه لا الوجوه الأخرى، كان ما ظاهره اشتراط التذكيه هو لرفع مانعيه النجاسه، حيث أن بعض انواع النجاسه قد اعتبر مانعا حتى فى ما مع المصلى كالميته وكما دون الدرهم من الدماء الثلاثه، إذ ليس ذلك من اعتبار الطهاره الخبيثه.

وجه القول الثانى:

وأما وجه الثانى: فقد يستدل عليه بعدّه روايات مضافا الى ما تقدم فى تقريب الآيه.

الأولى: موثقه سماعه الوارده فى جلود السباع (إذا رميت وسميت

ص: ٢٨٠

١- (١) الوسائل، ابواب النجاسات، باب ٣٤، ٣٣، ٤٩، ٥٠، ٤٨. وابواب لباس المصلى، باب ١، وابواب الاطعمه المحرمه، باب ٣٣، وابواب الذبائح، باب ٣٠.

فانتفع بجلده وأما الميتة فلا(١)، حيث أن الذيل المذكور فيه عنوان الميتة تفرغ على انتفاء التذكية بالشرائط فالعنوان في الذيل هو بيان لمفهوم الشرطية في الصدر.

الثانية: مكاتبه الصيقل قال: كتبت الى الرضا(عليه السلام): انى أعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابى فأصلى فيها؟ فكتب(عليه السلام) إلى: اتخذ ثوبا لصلاتك، فكتبت الى أبى جعفر الثانى(عليه السلام): انى كتبت الى أبيك(عليه السلام) بكذا وكذا، فصعب على ذلك، فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكويه، فكتب(عليه السلام) إلى: كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله، فإن كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس(٢). فإن المفهوم هو ثبوت البأس وهو النجاسه إذا لم يكن ذكيا.

الثالثة: صحيح عبد الله بن جعفر المتقدم فى الصلاه ومعه الفأره؟ فكتب(عليه السلام): (لا بأس به إذا كان ذكيا)(٣) بناء على تفسير التذكيه بالمأخوذ من المذكى شرعا سواء رجع الضمير الى الطيبى أو الفأره، حيث أن المنع منها على التفسير المزبور لا يكون إلا للنجاسه كما تقدم.

الرابعه: روايه على بن أبى حمزه (قال(عليه السلام): ما الكيمخت؟ فقال: جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة، فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه)(٤) ونظيره صحيح(٥) ابن أبى نصر عن جبه فراء لا يدرى أذكيه

ص: ٢٨١

١- (١) الوسائل، ج ٣، ص ٤٨٩، باب ٤٩ من ابواب النجاسات، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، باب ٤٩، ح ١.

٣- (٣) الوسائل، ج ٤، ص ٤٣٣، باب ٤١ من ابواب لباس المصلى، ح ٢.

٤- (٤) المصدر، ج ٣، ص ٤٩١، باب ٥٠ من ابواب النجاسات، ح ٤.

٥- (٥) المصدر، ح ٣.

هى أم غير ذكیه، أیصلی فیها؟ فقال (علیه السلام): نعم لیس علیکم المسأله)، و غیرها من الروایات المقابله بین العنوائین بحیث یظهر منها أن المیتة هو ما لیس بمذکی.

وأشکل علی دلالتها:

أولاً: بأن الحصر فی کثیر منها اضافی بالنسبه الی ما کان السائل یتلی به مما کان دائراً بین ما مات حتف أنفه وما کان مذکی، والشاهد علی ذلك هو فرض السائل فیها ذلك خارجاً من حیوانات الصيد الی یدور أمرها بین ذلك (١).

ثانياً: ان ما یتظهر منها أخذ عدم التذکیه موضوعاً للنجاسه انما هو بالمفهوم والدلاله الائتمامیه، وهو یحتمل الارشاد الی ما هو موضوع النجاسه فی الأدله الاخری وهو عنوان المیتة، هذا مع أنه لا بد من رفع الید عن ظهورها فی موضوعیه عدم التذکیه للنجاسه علی فرض دلالتها نظراً الی کثره ما دل علی أخذ عنوان المیتة (٢).

وهو محل نظر:

أما الاول: فلانه غیر مستبعد عن محط فرض السائل ما اختلفت فیه شرائط التذکیه إذ مع فرض کل من الأولین یكون وقوع الثالث محتملاً جداً، لاسیما فی قوله (علیه السلام) (إذا رمیت وسمیت) مما هو ظاهر فی اعتبار کل شرائط التذکیه، وانه بنقص بعضها فهو من العنوان المضاد، وكذا ما فرض فیها اختلاط المذکی بالمیت من جلود الحمر فان المیت قد یكون لاصطیاده

ص: ٢٨٢

١- (١) التنقیح، ج ٢، ص ٥٣٥.

٢- (٢) بحوث فی شرح العروه، ج ٣، ص ١٢٠.

فى بلاد الكفر واجتلابه منها.

مع أن دعوى استعمال الميتة عند السائل فى خصوص ما مات حتف أنفه لازمه ذلك أيضا فى أدله نجاسه الميتة، فيدعى ندره ما اختلت فيه شرائط التذكية وان المراد فيها ما مات حتف أنفه.

والغريب: ان القائل بأن الحصر فى المقام اضافى، قد استدل بصحيحه عبد الله بن جعفر فى فأره المسك بمفهومها على نجاسه المأخوذه من غير المذكى الذى هو مفهوم المنطوق فيها، معللا ذلك أن وجه البأس فى غير المذكى ليس إلا لنجاسته، هذا مع أنه (قدس سره) يجعل الميتة موضوع النجاسه فما ذكره فى فأره المسك نحو إذعان بالقول الثانى أو الثالث.

وأما الثانى: فلانه لا بد من المناسبه بين عدم التذكية وعنوان الميتة كى يمكن توسط المفهوم فى الروايات الذى فى المنطوق - فى الارشاد الى عنوان الميتة، وهذه المناسبه أو الملازمه عند القائل بالمسلك الثانى هى تدليل على المرادفه بين العنوانين، ومنه يظهر اندفاع التنافى بين أخذ عدم التذكية فيها وبين ظهور أكثر أدله النجاسه فى موضوعيه الميتة.

هذا مع أن ما ذكر من الارشاد الى عنوان الميتة هو بعينه وارد فى دليل الحرمة والمانعيه فالتفكيك فى الاستظهار تحكّم، لاسيما بعد ما تقدم من ضعف استظهار ذلك من الآيه والروايات.

لكن الصحيح: أن هذا المقدار من مفاد الروايات المستدل بها على الوجه المزبور لا يستفاد منها أكثر من الملازمه بين عنوان عدم التذكية وعنوان الميتة.

وأما التعبد بالحكومه التفسيريه أو نحو جعل للحقيقه الشرعيه فى المعنى فلا إذ ذلك يحتاج الى مؤونه لفظيه مثل أعنى أو توسط (هو) ونحوها، نعم هذه الملازمه ستوضح فائدتها فى الاستدلال على القول الثالث.

أما وجه الثالث فأمور:

الأول: هو ما ورد من طوائف الروايات التي مفادها الحكم شرعا وتعبدا على عدم المذكي بأنه ميتة من باب الإلحاق الموضوعي والحكومته والتوسعه في الموضوع في الجعل لا- في الدلالة، أو أن مفادها التنزيل والتشبيه بالميتة من باب الإلحاق الحكمي المحمولي، والحكومته في الدلالة، وان كان الصحيح هو الأول كما سيتضح وهي النكته العمده في هذا القول، وهي:

الطائفة الأولى: ما دل على أن ما يبان من أجزاء الحيوان الحي ميتة لا ينتفع بها(١).

كصحيح الكاهلي عن قطع أليات الغنم (ان في كتاب على(عليه السلام): أن ما قطع منها ميتة، لا ينتفع به(٢)، وفي مصحح أبي بصير (إنها ميتة)(٣).

فان الحكم بنجاستها في طول الحكم تعبدا بانها ميتة المترتب على عدم تذكيه الحيوان، وإلا فالقطع يوجب إنهار الدم وعدم تخثره في الجزء المقطوع الذي هو حكمه القذاره كما في بعض الروايات وكذا في صحيح أيوب بن نوح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله(عليه السلام) قال: إذا قطع من الرجل قطعه فهي ميتة(٤).

الطائفة الثانية: ما دل على أن الأجزاء المقطوعه من الصيد بالجبالة هو

ص: ٢٨٤

١- (١) الوسائل، ج ٢٤، ص ٧١، ابواب الذبائح، باب ٣٠.

٢- (٢) المصدر، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٣.

٤- (٤) المصدر، ج ٣، ص ٢٩٤، باب ٢ من ابواب غسل المس، ح ١.

كصحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) ما أخذت الجباله من صيد فقطعت منه يدا أو رجلا فذروه فانه ميت (٢)، وفي صحيح زراره عن أحدهما (عليه السلام) (فهو ميتة أو ما أدركت من سائر جسده حيا فذكه ثم كل منه) (٣) وغيرهما والتقريب ما سبق.

ونظيرها صحيح النضر بن سويد عن بعض أصحابه رفعه في الطبي وحمار الوحش يعترضان بالسيف فيقعدان، قال: (لا بأس بكليهما ما لم يتحرك أحد النصفين، فاذا تحرك أحدهما لم يؤكل الآخر لأنه ميتة) (٤).

وبمضمونها عده معتبرات تحرم الجزء الذى لا يتحرك وهو فى طول الاعتبار والحكم بكونه ميتة مع انه ليس من ما مات حتف انفه بل مما اختلت فيه شرائط الصيد والتذكية، فعدمها محكوم شرعا بكونه ميتة، فهو تعبد فى الموضوع لا انه مصداق حقيقى بحسب ما للعنوان من معنى لغوى.

الطائفة الثالثة: ما دل على أن ما ذبحه المحرم من الصيد هو ميتة وكذا ما ذبح فى الحرم.

مثل موثق إسحاق عن جعفر (عليه السلام) ان عليا (عليه السلام) كان يقول: (إذا ذبح المحرم الصيد فى غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم، وإذا ذبح

ص: ٢٨٥

١- (١) المصدر، ج ٢٣، ص ٣٧٦، باب ٢٤ من ابواب الصيد.

٢- (٢) المصدر، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٤.

٤- (٤) المصدر، باب ٣٥، ح ٣.

المحل الصيد في جوف الحرم فهو ميتة لا يأكله محل ولا محرم(١)، ومثله روايه وهب وغيرها مما دل على حرمه أكله في طول الحكم بأنه ميتة.

والغريب: أن السيد الخوئي(قدس سره) مع اختياره للقول الأول، اشكل على التردد في نجاسة الصيد المذبوح من المحرم - من جهة أن التنزيل في الروايه هل هو مطلق لكل آثار الميتة أو لبعضها خاصة وهي الحرمه - أشكل بأن اطلاق الميتة ليس من باب التنزيل والتشبيه بل من باب الحكم تعبدا بانه ميتة(٢).

وجه الغرابه: أنه(قدس سره) يذعن أن ذلك من جهة اختلال بعض شرائط التذكيه وهو كون الذابح محلا أى من جهة عدم التذكيه فيكون عدم المذكى محكوما بانه ميتة، ولا خصوصيه للمورد وانما هو مثال لإختلال بعض شرائط التذكيه.

ومثله صحيح مسمع عن أبي عبد الله في رجل حلّ رمى صيدا في الحل فتحامل الصيد حتى دخل الحرم؟ فقال: لحمه حرام مثل الميتة(٣).

فأئده: الفرق بين الحكمه والتنزيل:

هذا وأما أن مفادها هو الحكم شرعا بالميتة لا التنزيل فيتضح بيان مقدمه نافع:

وهي التفرقه بين باب التنزيل وباب الحكمه الواقعيه، وبعباره اخرى الحكمه على صعيد الدلاله وعلى صعيد المدلول، وذلك حيث أن

ص: ٢٨٤

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٢، ص ٤٣٢، باب ١٠ من ابواب ترك الاحرام، ح ٥.

٢- (٢) المعتمد، ج ٣، ص ٣٨٨.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ١٣، ص ٦٥، باب ٢٩ من ابواب كفارات الصيد، ح ٢.

الأول تصرف على صعيد اللفظ وشأن من فنون الكلام، وهو ما يقال عنه في علم البيان التشبيه، والذي يكون بين طرفين، اما مع ذكر أداه التشبيه ووجه الشبه أو مع عدمهما وفيه يقع الترديد بين أن يكون التنزيل والتشبيه بلحاظ مطلق الآثار أو بعضها وأهمها كما في الطواف بالبيت صلاه.

وهذا بخلاف الثاني فانه نحو من الجعل والانشاء وعلى صعيد المدلول والمعنى، اما بتوسعه طبيعه الموضوع أو تضييقه، أى بالحكم على الطرف الاول انه مصداق الطرف الآخر والطبيعه والعنوان، فيكون الفرد غير التكويني للطبيعه فردا جعليا للطبيعه أى بالاعتبار والتقنين، وبتوسط هذا الجعل تترتب جميع آثار الطبيعه على ذلك الفرد.

والعكس عند التضييق، أى الاخراج للفرد التكويني للطبيعه عنها جعلاً، كما فى لاربا بين الوالد وولده، فتنفى جميع آثار طبيعه الربا عنه، ففي الحكومه الواقعيه - اى التى من سنخ الجعل والانشاء - لاترديد فى مقدار الاثار المترتبه عند التوسعه أو المنتفيه عند التضييق.

نعم يقع الاختلاف فى كثير من الموارد أنه من قبيل التنزيل أو الحكومه، مثل ما فى (عمد الصبى خطأ تحمله العاقله)(1)، اذ على الأول القدر المتيقن من التنزيل هو فى باب القصاص والديات فعمده كلا عمد، أوفيما كان للخطأ أثر فينزل العمده منزله، بخلافه على الثانى فانه من الحكم على عمد الصبى بانه خطأ وهو يتناول كل الابواب فتصبح عبارته مسلوبه القصد فى باب الإنشاء فى المعاملات مطلقاً، وهو ما ذهب اليه المشهور.

والضابطه فى معرفه النحو الأول من الثانى أن فى الأول قد يؤتى بأداه

ص: ٢٨٧

١- (١) التهذيب، ج ١٠، ص ٢٣٣.

التشبيه، كما انه غالبا ما يكون فى الطرفين التكوينيين الذين يظهر منهما أن المناسبه المذكوره بينهما تنزليه لا جعل احدهما مصداقاً الآخر، وأما الثانى فانه كثيرا ما يكون فى الطرفين اللذين أحدهما وجوده اعتبارى، متقوم بالانشاء فيكون الطرف الأول موضوعا والآخر الاعتبارى محمولا مجعولا كقضيه شرعيه.

ويعد وضوح ذلك يظهر أن المقام من قبيل الثانى حيث أن التذكيه بمعنى المسببى أى النقاوه والطهاره الخاصه لما كانت من الاحكام الوضعيه، وكان لها موضوع وهو السبب للذكاه من فرى الأوداج والتسميه والاستقبال وغير ذلك، كذلك ما هو ضد له وهو عنوان الميته فهو من الأحكام الاعتباريه الوضعيه له موضوع وهو عدم وقوع سبب التذكيه فغير المذكى بهذا المعنى موضوع لحكم الشارع بالميته، فى قبال التذكيه وموضوعها.

ولا يدفع ذلك ان الميته معنى تكوينى خارجى لا اعتبارى جعلى، اذ ان المعانى التكوينييه يلحظ بموازاتها وجودات اعتباريه لها كما هو الحال فى الطهاره والنجاسه والقذاره.

والميته بمعنى زهوق الروح مطلقا أو بنحو خاص وهو ما مات حتف أنفه وان كانت تحققها تكوينياً، الا أنها بالمعنى المقابل للمذكى تحققها اعتبارى كما قدمناه فى بحث التذكيه (فى بول وغائط مشكوك اللحم) وانها بالمعنى المزبور كانت متداوله فى البناء العقلائى كبناء قانونى لديهم فى قبال المذكى لا كارتكاز لغوى بحت فقط.

فكما أن فى البناء العقلائى يوجد التقنين فى الحكم الاصولى كحجيه الظواهر وخبر الواحد والبراءه العقلية، ويوجد الحكم الفقهى كثبوت

الضمان بالاتلاف والتغدير، كذلك لديهم مثل هذا الحكم الوضعى وهو الحكم بالتذكية والميته، فلم تكن حقيقه شرعيه ولا بتأسيس من الشرع وانما هو امضاء غايه الأمر الامضاء غالبا فيه تقييد من جهه للاعتبارات القائمه عند العقلاء أو توسعه من جهه أخرى.

إن قلت: على القول بان التذكية اسم السبب لا- المسبب وتقابلها الميته بمعنى زهوق الروح الخاص أى من غير سبب شرعى تكون الميته حينئذ ذات وجود تكوينى لا أمر اعتبارى فليس من موضوع ومحمول فى البين.

قلت: يرد عليه:

أولاً: أن التذكية بمعنى المسبب وهو النقاوه أو الطهاره الخاصه كما دللنا عليه سابقا، فما هو مضاد له فى رتبها، وليس هو الزهوق الخاص بل عنوان الميته الاعتبارى.

ثانيا: أن التذكية حكم شرعى وضعى بالاتفاق، فكذا ما هو مضاد له كما هو ظاهر ألسنه الروايات المتقدمه.

ثالثا: أن الميته اذا كانت بمعنى زهوق الروح الخاص فلا تضاد التذكية بمعنى المسبب حيث أن السبب هو موجب القتل الخاص الشرعى من فرى الأوداج وغيره.

وان جعلت التذكية بمعنى زهوق الروح بالسبب الخاص الشرعى فهى وإن قابلت الميته بمعنى زهوق الروح بغير السبب الشرعى، إلا- أنه على ذلك لا تكون التذكية مجعوله شرعا مع أن الفرض هو جعلها كما فى قوله (لا ذكاه إلا بحديده) (للبقر الذبح وما نحر فليس بذكى) و(إذا تحرك الذنب أو الطرف أو الاذن فهو ذكى) (ذكاته (الجنين) ذكاه أمه) (إذا أرسلت الكلب المعلم فاذكر اسم الله عليه فهو ذكاته) (السمك ذكاته

هذا مضافا الى ما دللنا عليه فى بحث التذكية أنها والميته من الاحكام الوضعيه، ومن هنا كان كل من ذهب فى معنى الميته الحرام والنجسه الى المقابل للتذكية فيلزمه الالتزام بانها حكم وضعى موضوعه عدم وقوع سبب التذكية.

الثانى: الحكم بأن كل ما اختلفت شرائطه فهو ميتة عند الجميع ما عدا القائل بالمسلك الثالث فى معنى الميته الذى تقدم فى المقام الأول بحسب الحكم الواقعى من اختصاص الميته والنجاسه واقعا بما مات حتف أنفه دون مطلق المذبوح - مع أن أكثر أدله شرائط التذكية فى الذباجه والصيد هى بلسان النهى عن أكل فاقد الشرط أو الحكم على الفاقد بانه ليس بمذكى.

ومع ذلك فالكل فى مقام الحكم الواقعى استفاد منها الحكم تعبدا على عدم المذكى واقعا بأنه ميتة، وان كان مذبوحا بغير الشرائط ولم يمت حتف أنفه، وليس هذا إلا جعلاً وحكومه فى الموضوع بانه كل ما ليست بمذكى هو ميتة.

الثالث: ما تقدم من روايات القول الثانى والذى كان المحصل من مفادها هو الملازمه بين عدم التذكية وعنوان الميته، حيث أن هذه الملازمه ليست عقليه ناشئه من تلازم حكم الشارع بعدم التذكية وبالميته فى عرض واحد على الحيوان وان موضوع كلا العنوانين هو الحيوان، بل الملازمه شرعيه ناشئه من ترتب عنوان الميته على الحيوان غير المذكى، فالطويله محفوظه بين العنوانين بلا ريب.

إن قلت: ان ما تثبته الوجوه الثلاثه المتقدمه هو اراده المعنى الأول من

معانى الميته المتقدمه فى صدر الكلام فى مقام الحكم الواقعى، وهو مطلق غير المذكى فى قبال ما مات حتف أنفه أو مطلق ما زهقت روحه، غايه الأمر هو عنوان وجودى منتزع من عدم التذكيه، لا- أن هناك ترتباً محمولاً وهى الميته على الموضوع وهو عدم التذكيه، فيكون عدم المذكى ملازماً للميته لا عينها فلا تحرز بالاصل فى الأول بعد كون الميته عنواناً بسيطاً فى الماهيه المدركه وحدانياً.

قلت: فيه:

أولاً: انه مخالفه لظهور الادله السابقه المرتبه لعنوان الميته على عدم السبب وعدم شرائط التذكيه من دون موجب لرفع اليد عن ذلك.

ثانياً: هذا الانتزاع مقتضاه عدم جعل عنوان الميته بالذات بل جعل منشأه، ومن ثم جعله بالتبع، وهذا مما لا يقره القائلون بالمشبويه.

ثالثاً: ان التذكيه كما تقدم هى اسم للمسبب وهى النقاوه الخاصه الحاصله من السبب ذى الاجزاء، والمفروض أن الميته حسب ما تقدم من الأدله عنوان مضاد للتذكيه التى هى المسبب، وقد تقدم انهما عنوانان امضائيان لا تأسيسيان غايه الأمر شأنهما شأن بقيه العناوين الامضائيه تقيده أو توسع.

وهما فى الاعتبار العرفى السابق على الشرع مترتان على وجود السبب وعدمه، فكما أن التذكيه مسببه عن السبب الذى هو عبارته عن فرى الأوداج والاستقبال والتسميه وبقيه الشرائط، فكذلك الميته مسببه عن عدم السبب، قضيه التضاد الذى بينهما فليسا انتزاعيين بل مسبيين عن السبب وعدمه.

فتفسير الميته بعدم التذكيه هو باللازم العقلى باعتبار اراده المعنى

ص: ٢٩١

المسببى من التذكيه المضاد وهو من تلازم عدم أحد الضدين مع الضد الآخر، وأما إن اريد المعنى السببى فعدمه موضوع الميته وهما متلازمان بملازمه شرعيه هي ملازمه المحمول لموضوعه، لا بملازمه عقليه بتبع جعل الميته على ذات الحيوان فى عرض اتصافه بعدم وقوع سبب التذكيه كما ذكر فى الاشكال السابق.

ونظير: هذا الاشكال المزبور القول بأن عنوان الميته مسبب عن الاسباب غير الشرعيه فهو ملازم عقلا لعدم التذكيه.

ووجه الدفع: ان اعتبار عنوان الميته على السبب غير الشرعى - اى على عدم السبب الشرعى، اى على عدم التذكيه بمعنى السبب - ليس تسببا تكوينيا بل بجعل الشرع، فعنوان الميته مسبب شرعا عن ذلك، نعم هو ملازم لعدم التذكيه - بمعنى المسبب - بمقتضى التقابل، ومنشأ التلازم - التلازم العقلى - هو الجعل الشرعى المزبور، فحيث ينجع اجراء الاصل العدمى فى السبب.

وبذلك صح ما اطلق فى كثير من كلمات المتأخرين ومن بعدهم أن عدم المذكى بحكم الميته فى النصوص، أى انه محكوم بالميته فتترتب عليه، وليس بتنزيل كى يبحث أنه بلحاظ مطلق الآثار أو بعضها.

وأما مخالفه صاحب المدارك والحدائق فليس فى ذلك وانما هو فى حجه الاستصحاب فى نفسه أوفى مقابل أصاله الطهاره، وكل من الوجهين حرر ضعفه فى محلّه.

ومن ذلك يتضح أن باصاله عدم التذكيه لا مجرى لاصاله عدم الميته لانه مسببى، هذا مع انه سيأتى تقريب إماريه سوق الكفار على الميته، لكنه فى خصوص المشكوك المجلوب من عندهم.

كلمات الأصحاب:

إجماعا كما عبر الكثير أو المشهور كما عبر بعض، واستثنوا الحسن بن أبي عقيل العماني (١) من المتقدمين والفيض الكاشاني (٢) والشيخ الفتوني (٣) والسيد عبدالله الشوشتری (٤) من متأخري المتأخرين، لكن استظهر في المقاييس ذلك أيضا من الكليني في الكافي والصدوق في كتبه الفقيه والمقنع والهدايه، حيث أورد كل منهما كلا من روايات النجاسه وبعض روايات الطهاره، بل بعض ما أورده في الفقيه وفي الاخرين بصوره الفتوى.

كلمات العامه:

وأما العامه فحكى في الخلاف (٥) عن الحسن البصرى وابراهيم

ص: ٢٩٥

١- (١) كما حكاه في المختلف، ج ١، ص ١٣.

٢- (٢) مفاتيح الشرائع، ج ١، ص ٨١.

٣- (٣) حكاه عنه العاملی في مفتاح الكرامه، ج ١، ص ٣٠٧.

٤- (٤) حكاه عنه في مفتاح الكرامه، ج ١، ص ٣٠٧.

٥- (٥) الخلاف، ج ١، ص ١٩٢.

النخعي ومالك القول بالطهاره، وحكى فى التذكره ومفتاح الكرامه (١) ذلك عن داود وسعيد بن المسيب وابى هريره والاوزاعى والثورى وابن أبى ليلى وعكرمه وجابر بن زيد وحذيفه، وفى المغنى والبدايه ذلك عن بعضهم وأما الباقي منهم فذهبوا الى النجاسه.

ادله القولين:

اشاره

وروايات كل جانب فيها الصريح والظاهر والمتوسط بينهما، غير أن ما دل على الأول أكثر استفاضه.

أدله القول بالنجاسه : روايات انفعال الماء القليل:

وهى على طوائف:

الأولى: مفهوم روايات الكر اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء (٢).

وفيه نصوصيه على انفعال وتنجس القليل، سواء بنى على عموم المفهوم أو على جزئيه لإثبات عنوان التنجيس بانتفاء الشرط وبعد كون مورد المنطوق ولو بالقرينه المنفصله هو الملاقاه، والخذشه فى المفهوم يأتى دفعها فى الانفعال بالمتنجس.

الثانيه: روايات أسئار الاعيان النجسه كالكلب والخنزير والكفار (٣)، وهى على حد الظهور فى الانفعال، إلا ان ما ورد فى الكلب من النهى عن

ص: ٢٩٤

١- (١) مفتاح الكرامه، ج ١، ص ٣٠٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٥٨، باب ٩ من ابواب الماء المطلق، ح ١، ح ٢، ح ٤، ح ٥، ح ٦. وغيرها.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٢٢٥، ابواب الأسئار باب ١ نجاسه سؤر لكلب والخنزير وباب ٣ نجاسه سؤر الكافر.

سؤره مؤكدا مشددا معللاً بانه رجب نجس اقوى ظهوراً، وهذا سواء التي منها بلسان النهى عن تناول السؤر أو الأمر بغسل الاناء الذى تناول منه، حيث أن تنجس الاناء بتوسط الماء المتنجس وإلا- لاقتصر فى الأمر بغسله على الموضوع الخاص من الاناء الملاقى للكلب أو الخنزير.

نعم قد يتأمل فى الدلاله من جهه اشتمال السؤر على اللعاب وهو عين النجاسه فتكون الدلاله على ما نحن فيه بالاطلاق.

الثالثه: روايات النهى عن استعمال الأوانى المستعمله للخمر ونحوه من النجاسات قبل غسلها أو الأمره بالغسل قبل استعمالها(١)، والتي تقدمت فى بحث انفعال المضاف، حيث أن النهى شامل لكل من استعمالها فى المطلق والمضاف، بل إن موثق عمار المتقدم ثمه نصّ فيه على كل منهما، ووجه تقريب دلالتها أن النهى عن الاستعمال قبل الغسل أو الأمر بالغسل قبل الاستعمال إنما هو لانفعال ما يستعمل بها بملاقاتها.

وهذه الطائفه داله على انفعال القليل بالمتنجس كما تقدم فى المضاف، بل ولو بوسائط لمثل موثق عمار الآخر(٢) عن الاناء القذر كيف يغسل، فبقدر وبمدى ما يدل الدليل على تنجس الاناء بوسائط تدل الموثقه على تنجيسه هو أيضاً للقليل باستعماله وملاقاته له.

نعم دلالة هذه الطائفه على حد الظهور القابل للحمل البعيد على الاستحباب.

الرابعه: الروايات الصحاح والموثقات الناهيه عن الوضوء من الماء

ص: ٢٩٧

١- (١) وسائل الشيعه، ابواب النجاسات، باب ٥١، ٥٢، ٧٢، وابواب الاشرية المحرمه، باب ٦.

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

القليل الذى اصابه قدر، أو لاقى اليد القذره(١) بأصابه البول أو المنى لها، بل المصرح فى بعضها بأهراق الماء والتيمم أى على تحقق موضوعه وهو فقدان الماء الطاهر وإن لم يهرقه.

وهذه الطائفة اقوى ظهورا من السابقه لكون احتمال التأويل فيها ضعيف غايته، وان لم تصل الى درجه النصوصيه القطعيه كحمل الأمر بالاراقه على الاستصحاب، ومن باب ايجاد موضوع التيمم، أو بحملها على عدم طهوريته لرفع الحدث كالمستعمل فى رفع الخبث على القول بطهارته مطلقا وعدم طهوريته، أو فى خصوص ماء الاستنجاء، وكما فى عرق الجنب من الحرام على القول بطهارته وحمل النهى الوارد فيه على مانعيته عن الصلاه.

كما انها داله على انفعاله بالمتنجس، كملاقاه اليد التى اصابها قدر بول أوجنابه، كما فى موثق سماعه(٢) وغيره، حيث ان الغالب فى الأول عدم بقاءه فيكون انفعاله باليد المتنجسه.

الخامسه: الروايات الصحاح وغيرها الناهيه عن الشرب والوضوء معا كموثقى عمار(٣) وصحيح على بن جعفر(٤) وموثقه سعيد الاعرج(٥) وغيرها، وهذه الطائفة أكثر بعدا عن التأويل من سابقتها.

السادسه: ما ورد من تعليل اعتصام ماء البثر أو الحمام لان له ماده(٦)،

ص: ٢٩٨

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٥٠، باب ٨، من ابواب الماء المطلق.
 - ٢- (٢) المصدر، باب ٨، ح ٤.
 - ٣- (٣) وسائل، ج ١، ص ٢٣١، باب ٤، من ابواب الاسثار، ح ٢، ح ٣.
 - ٤- (٤) وسائل، ج ١، ص ١٥٦، باب ٨، من ابواب الماء المطلق، ج ١٦.
 - ٥- (٥) المصدر، ح ٨.
 - ٦- (٦) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٤٨، باب ٧ من ابواب الماء المطلق.

أو ما أخذ العنوان الخاص كالجاري والمطر أو الكثير في موضوع الانفعال، الدال على عدم ممانعه طبيعه الماء من حيث هي عن الانفعال بالملاقاه.

السابعه: مقتضى أدله النجاسات فى الاعيان المخصوصه(١) هو تنجيسها لملاقئها برطوبه مسريه اجمالاً، وان كان كثيراً منها ورد فى تنجس الجوامد بها لدلالته بطريق الأولويه على انفعال المايعات القليله.

الثامنه: ما ورد بألسنه متعدده متفرقه كتطهير الأرض لباطن القدم المتنجس(٢) بالماء المتصاب من الخنزير، وان ما يبل الميل من النيذ ينجس حبا من ماء(٣)، وغير ذلك.

أدله القول بالطهاره: روايات عدم الانفعال:

وأما ما دل على عدم انفعاله فعمدته روايات:

الأولى: حسنه محمد بن ميسر قال: سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن الرجل الجنب ينتهى الى الماء القليل فى الطريق، ويريد أن يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويدها قدترتان قال: (يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل، هذا، مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم فى الدين من حرج)(٤)، والتوضؤ فيها ظاهر فى المعنى اللغوى من التنظيف.

نعم الراوى عن محمد بن ميسر هو ابن مسكان الجليل الذى روى عن أبى بصير فى الصحيح عنه(عليه السلام) قال: ان كانت يده قدره فأهرقه وان

ص: ٢٩٩

١- (١) وفى روايات كثيره منتشره فى ابواب النجاسات من الوسائل، ج ١، ص ٣٩٥.

٢- (٢) وسائل، ج ٣، ص ٤٥٨، باب ٣٢ من ابواب النجاسات، ح ٣.

٣- (٣) المصدر، باب ٣٨، ح ٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه، ابواب الماء المطلق، باب ٨، ح ٥.

كان لم يصبها قدر فليغتسل منه هذا مما قال الله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (١).

فجعل الحرج من جهه رفع المانعيه عن الماء القليل الملقى لبدن الجنب كالمستعمل وبقاء طهوريته، فان لم تكن الروايتان واحده فالاجابه واحده على أيه حال عن سؤال متحد عن ملاقاه الماء لبدن الجنب ولليد القدره، والتعليل واحد فلا يبعد السقط في ذكر الشق الثاني في روايه ابن ميسره، وان التعليل له لا للشق الاول المذكور، لاسيما وأن فيها الأمر بتنظيف اليد قبل الاغتراف للاغتسال وهو ظاهر في انفعال الماء.

الثانيه: روايه أبي مريم الانصارى قال: كنت مع أبي عبد الله (عليه السلام) في حائط له فحضرت الصلاه فنزح دلوا للوضوء من ركي له فخرج عليه قطعه عذره يابسه فأكفأ رأسه وتوضأ بالباقي (٢).

والعذره تطلق على البعره ونحوها كما في صحيحه لابن بزيع (٣) في روايات البئر، اذ القليل الملقى للخبث ولو سلم طهارته فلا تسلم طهوريته كالمستعمل في رفع الخبث.

الثالثه: صحيحه محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثوب يصيبه البول قال: (اغسله في المرن مرتين) (٤)، حيث أن القليل لو كان ينفعل لكان موجبا لانفعال المرن ولكن المصبوب منه في الغسله الثانيه منفعلا بالمرن فلا يطهر به الثوب.

ص: ٣٠٠

١- (١) المصدر، ح ١١. والآيه ٧٨ من سوره الحج.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٥٤، باب ٨ من ابواب الماء المطلق، ح ١٢.

٣- (٣) المصدر، باب ١٤، ح ٢١.

٤- (٤) وسائل الشيعه، باب ٢ من ابواب الماء النجاسات، ح ١..

لكن يدفع بأن التسليم بانفعال المركان وانفعال القليل لا يقضى بعدم مطهره المصوب ثانيا للثوب وللمركن معا.

الرابعه: صحيح زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الجبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس (١).

والظاهر انها هي حسنه الحسين بن زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) وأبى يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة، فقال: كل هذا ذكى قال: فقلت له: فشعر الخنزير يعمل حبلا ويستقى به من البئر التي يشرب منها أو يتوضأ منها، قال: لا بأس به.

وزاد فيه على بن عقبه وعلى بن الحسن بن رباط قال: الشعر والصوف كله ذكى، وفي روايه صفوان عن الحسين بن زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: والشعر والصوف والوبر والریش وكل نابت لا يكون ميتا (٢).

اقول: فظاهر من مساق الروايه انها فى صدد طهاره الشعر وانها من مصاديق كليه طهاره ما لا تحله الحياه (الشعر والصوف كله ذكى) لا أن المفروض فيها نجاسته والسؤال واقع عن انفعال ماء الدلو أو عدمه، بل العكس اذ هو يستعلم حكم شعر الخنزير من انفعال الماء وعدمه والانفعال مفروغ عنه لو كان الشعر نجسا.

فتكون داله على ما ذهب اليه السيد المرتضى من طهاره اجزاء ما لا

ص: ٣٠١

١- (١) الوسائل، باب ١٤، من المطلق، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، ح ٣.

تحله الحياه من الاعيان النجسه والكلام فيه الى محله.

الخامسه: صحيح على بن جعفر عن اخيه (عليه السلام)، انه سأل عن اليهودى والنصرانى يدخل يده فى الماء يتوضأ منه للصلاه؟ قال: (لا إلا ان يضطر اليه)^(١)، وهو ليس بنص فى القليل وان كان ظاهراً فيه، مع كونه من مداليل بحث حكم الكتابى.

السادسه: مصحح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: قلت له راويه من ماء سقطت فيها فأره أو جرد أو صعوه ميتة، قال: (إذا تفسخ فيها فلا- تشرب من مائها ولا- تتوضأ وصبها، وإن كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذا أخرجتها طريه، وكذلك الجره وحب الماء والقربه وأشباه ذلك من أوعيه الماء، قال: وقال أبو جعفر (عليه السلام): إذا كان الماء أكثر من راويه لم ينجسه شيء، تفسخ فيه أولم يتفسخ إلا أن يجيء له ریح تغلب على ریح الماء)^(٢).

وتقريب الدلاله فيها أن التفسخ كناية عن التغير فالقليل لا ينفعل إلا به، وأما اعتصام الكثير وان تفسخ فيه فلعدم تغيره به لكثرتة إلا- أن يقوى التفسخ فيغيره، لكن ذلك يتهافت مع الشرطيه فى ذيل الخبر اذ المفهوم منها هو انفعال القليل بالملاقاه، والرافع للتهافت هو بحمل الاشاره فى (كذلك) على التشريع فى الحكم الأول لا الثانى من حكمى الراويه، مع حمل الراويه على الكر والتعبير بالاكثر من راويه متعارف لدخول الحدّ فما فوق فى الحكم.

ص: ٣٠٢

١- (١) الوسائل، باب النجاسات، باب ١٤، ح ٩.

٢- (٢) رواه الكلينى والشيخ بطريقه، باب ٣ من ابواب المطلق، ح ١٨. الا ان الكلينى اقتصر على ذكر الذيل (اذا كان...).

السابعه: خبر زراره قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء؟ قال: (لا بأس) (١)، ونفى البأس ليس نضا في الطهاره لاحتمال أن السؤال عن جواز الانتفاع بالجلد نظير السؤال في صحيقه المتقدم عن شعر الخنزير يستقى به.

الثامنه: ما عن قرب الاسناد والمسائل عن على بن جعفر (عليه السلام) قال: وسألته عن جنب أصابت يده من جنبه فمسحه بخرقه ثم أدخل يده في غسله قبل أن يغسلها هل يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء؟ قال: (ان وجد ماءً غيره فلا يجزيه ان يغتسل وان لم يجد غيره اجزأه) (٢).

وهو وان تقرب دلالتة على التنزه في صوره عدم الانحصار لكنه خلاف المستفاد من عدم الاجزاء، نعم يمكن تقريب دلالتة انه مفصل في الطهوريه لا- الطهاره، ومع ذلك فالروايه لها صدر دال على انفعال القليل بلسان النهى عن التوضؤ إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كر، هذا مضافا الى الروايات (٣) العديده الوارده في خصوص الفرض المعارضه لها.

التاسعه: خبر الأحول انه قال لأبى عبد الله (عليه السلام) - في حديث- الرجل يستنجى فيقع ثوبه في الماء الذى استنجى به؟ فقال: لا- بأس: فسكت فقال: أوتدرى لم صار لا بأس به؟ قال: قلت: لا والله، فقال: ان الماء أكثر من القدر (٤)، حيث ان التعليل يعمم لمطلق القليل غير ماء الاستنجاء، مؤيدا بثبوت الحكم في ماء الاستنجاء، بل في صحيقته

ص: ٣٠٣

١- (١) الوسائل، باب ١٤ من ابواب الماء المطلق، ح ١٦.

٢- (٢) بحار الأنوار، ج ٨٠، ص ١٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ابواب الماء المطلق باب ٨.

٤- (٤) وسائل الشيعه، ابواب الماء المضاف والمستعمل باب ١٣، ح ٢.

الـاخري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت له: استنجي ثم يقع ثوبي فيه وأنا جنب؟ فقال: لا بأس به (١). ظهوراً وإيماءً الى طهاره القليل الملقى للمنى أيضاً.

وفيه: انه سيأتى فى ماء الاستنجاء أن نفى البأس راجع الى الثوب وأن الاقوى نجاسته والـعفو عن ملاقيه، وأما صحيحه الآخر فلا ظهور له فى الاستنجاء من المنى بل السؤال من جهه كونه ماءً مستعملاً بملاقات بدن الجنب، ولذا أتى بالواو للجمله الحالیه ولو سلم ظهوره فسيأتى فى البحث عنه المعارض له فى المنى.

نعم يبقى سؤال الفرق بين ماء الاستنجاء وغيره على القول بطهارته حيث انه ان كان لخصوصه مع أدله الانفعال فبعض ما ورد فى عدم الانفعال هو من موارد خاصه أيضاً مع أنه لم يؤخذ فى الحكم عنوانه الخاص، لكنك سمعت أن الصحيح نجاسته والـعفو عن ملاقيه بعد أن كان منشأ للعسر والـحرج ولذلك اختص بذلك.

العاشره: مصحح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل فقال: الماء الذى يغسل به الثوب، أو يغتسل به الرجل من الجنابه لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه ... الحديث (٢).

حيث أن عطف الماء المستعمل فى رفع الحدث على الغساله من الخبث فيه دلالة على كون القليل طاهراً، غاية الأمر أنه ليس بطهور وإلا فلو كانت نجسه لما كان لتوهم طهوريتها مجال.

ص: ٣٠٤

١- (١) المصدر، ح ٤.

٢- (٢) الوسائل، ابواب الماء المضاف، باب ٩، ح ١٣.

ومن ذلك يتوجه الاستدلال بالغسالة بناء على طهارتها مع انها من القليل، حيث انها لو كانت نجسه لما ازال القليل خبثا إذ بمجرد الملاقاه ينفعل الماء، ولا- فرق بين الوارد والمورود في أدله الانفعال، فالماء يكون نجسا قبل انفصاله عن المحل بل قبل ملاقاته للمحل بالنسبه الى الاجزاء اللاحقه غير الأولى، ويؤيد ذلك ما ورد في ماء الاستنجاء.

وفيه: ان غايه ذلك هو الالتزام بطهاره الغسالة لما ذكر لا مطلق القليل، مع أنه يمكن الالتزام بنجاستها غايه الأمر هي نظير ماء الاستنجاء في العفو عما يلاقيها، وأما ازالتها للخبث فلحمل قذاره المحل كما في التنظيف في القذارات التكوينية.

واستدل أيضا بغير ذلك مما هو مطلق قابل للتقييد بأدله الانفعال، مثل ما ورد في العديد من الروايات(1) أن الماء طاهر طهور ما لم يتغير، أولا ينجسه شيء ما لم يتغير، أو بما هو خاص لكنه غير ظاهر في عدم الانفعال أولا يأبى التأويل والحمل في مقابل أدله الانفعال.

فظهر ان ما استدل به على الطهاره وعدم الانفعال إما غير ظاهر في ذلك مع التدبر والتروى وإن كان ظاهرا بدوا، بل قد يتخيل منه الصراحه أو مضطرب المتن والنسخه فضلا عن ضعف السند وقله العدد في قبال أدله الانفعال، فيتحصل أن الشهره بأقسامها في طرف أدله الانفعال.

أجوبه استحكام التعارض (بين الروايات):

ثم ان في المقام اجوبه على فرض استحكام التعارض:

الجواب الاول: ما في المستمسك ان جماهير الاصحاب اعرضوا عن

ص: ٣٠٥

١- (١) الوسائل، ابواب الماء المطلق باب ٣ وغيره.

روايات الطهاره وعدم الانفعال، وليست هي إلا كورود غيرها في مسائل اخرى مما علم الخلل فيها إما في الجبهه أو النقل أو غير ذلك.

وهذا الوجه تام ان استند الى استقراء للطبقات الأولى من الفقهاء وعصر الرواه الكاشف عن السيره التشريعيه الخاصه بالمذهب، أو كان منشأه استفاضه وتواتر أحد المتعارضين مع كون الطرف الآخر آحاد الروايات، ونظير المقام مسأله ذبح اهل الكتاب، ويبقى سؤال الفرق مع نجاسه أهل الكتاب التي بنى فيها في الفتوى على الطهاره، مع انه لم ينقل فيها لأحد خلاف صريح.

الجواب الثاني: تنظير المقام بما ورد في البئر لولا- ذهب المعظم الى القول بالنجاسه، بالجمع بينها بالحمل على مراتب الطهاره والقذاره أى الحمل على الاستحباب أو الكراهه، نظير ما قيل في تحديد الكراهه للمعتاد تغيره وعدمه، أو بحمل النهى عن خصوص الوضوء والغسل أى سلب الطهوريه(1).

ولكنك عرفت مما تقدم في طوائف الروايات أن بعضها ناصّ على النجاسه لا يقبل التأويل.

الجواب الثالث: أن المقام من تقابل الحججه مع اللاججه حيث أن التواتر الاجمالي يسقط اعتبار الآخر عن الحججه(2)، وهذا الوجه يرجع الى الاول بعد فرض صراحه الطرفين واستحكام التعارض.

الجواب الرابع: لو فرض تساقطهما فتصل النوبه الى مطلقات طهاره

ص: ٣٠٦

١- (١) جامع المدارك، ج ١، ص ٧.

٢- (٢) التنقيح في شرح العروه، ح ٢، ص ١٦٥.

الماء ما لم يتغير، ومطلقات الانفعال كموثق عمار المتقدم وغيره، والنسبه بينهما التباين لكن تخصص أدله الانفعال بمنطوق أدله الكر فتقلب النسبه الى العموم والخصوص المطلق فتخصص أدله الانفعال بالقليل وتخصص مطلقات الطهاره(١).

ولكن هذا الوجه منظور فيه حيث أن القول بانقلاب النسبه- كما هو الصحيح- يعتمد على قرينه الخاص للعام بلحاظ المراد الجدى وان الخاص المنفصل كالمتمصل فى الدلاله على المراد الجدى.

وعلى هذا يكون العام المخصص بخاص كمنطوق الكر فى المقام يقابل الخاصين الآخرين وهما أدله انفعال القليل وأدله عدم انفعاله وفى رتبتهما فيكون بمثابة أحد الخاصين وهو أدله انفعال القليل فى قبال الخاص الآخر وهو عدم انفعال القليل، لا أن العام المخصص مرجع فوقانى بعد تساقط الخاصين.

ويشهد لذلك أنه لو فرض فى المقام عدم ما يدل على انفعال القليل وهو أحد الخاصين المتعارضين، وأن ما لدينا هو أدله عدم انفعاله ومطلقات الانفعال ومنطوق أدله الكر واعتصامه، فانه تقع المعارضه فى رتبه واحده بين الخاص أى أدله عدم انفعاله ومطلقات الانفعال المخصه بمنطوق الكر حيث أن مطلقات الانفعال لا تحمل على الكثير.

ومن ذلك نستخلص قاعده وهى أن العمومات الفوقانيه اذا كانت النسبه بينها منقلبه فهى لا تصلح مرجعا فوقانيا بعد تعارض الأدله الخاصه، اذ هى تكون طرفا للتعارض أيضا.

ص: ٣٠٧

فالصحيح فى مقتضى القاعده عند التساقط فى المقام هو الرجوع الى مطلقات طهاره الماء ما لم يتغير.

أدله انفعال القليل بالمتنجس:

ذهب المشهور الى انفعال القليل بالمتنجس ويشمله اطلاقات الاجماع المنقوله من الانفعال بالنجس والمنتجس، وخالف فى خصوص المنتجس من متأخرى الاعصار المحقق الخراسانى (١) وهو المحكى عن تلميذه المحقق الاصفهانى فى البحث أدله الانفعال.

الدليل الاول: مفهوم أخبار الكر (٢)، حيث أن الشىء فى المنطوق مطلق شامل للنجس والمنتجس.

إلا انه: اشكل جماعه على التمسك به بان نقيض السالبه الكليه موجه جزئيه لا الموجه الكليه والقدر المتيقن منه عين النجس، وأن الشرطيه من تعليق العموم على الشرط، أى تعليق العموم المسلوب لا السلب العام كى يكون المفهوم كلياً، فالمفهوم حاصله اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شىء وهو صادق على البعض، فهو على حد قول القائل (اذا جاءك زيد فلا تكرم احداً) أو (حيث ما تراه تجده مشغولاً) وأن (اذا) من أدوات الاهمال والظرفيه لا التعليق.

وربما يقال: ان الاطلاق اذا كان وارداً على الجزاء المعلق فى الرتبه

ص: ٣٠٨

١- (١) نقله عنه فى مستمسك العروه، ج ١، ص ١٤٦، وكذا نقله عنه تلميذه المحقق الاصفهانى فى محضر درسه الشريف وتبناه.

٢- (٢) وهى اخبار عديده نقلها صاحب الوسائل، ج ١، ص ١٥٨، باب ٩ من ابواب الماء المطلق.

المتأخره كما فى الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمه، فىكون للمفهوم حىنئذ كلىه لأن المفهوم ىدل على انتفاء ذات الشىء لا انتفاء المطلق، أى انتفاء الجامع بين المطلق والمقيد فىساق الكلىه بخلاف ما اذا كان التعليق واردا على الاطلاق فى الجزاء كما فى الاطلاق المستفاد من الدوال اللفظىه فالمفهوم قضىه جزئىه حىنئذ لكونه انتفاء المطلق، وحيث أن منطوق اخبار الكر الاطلاق مستفاد من وقوع النكره فى سياق النفى فالتعليق وارد عليه فالمفهوم من النحو الثانى(1).

وىدفع كل ذلك: بأن لىس النقيض المنطقى هو النقيض العرفى للقضىه الشرطىه دائما، وبتعبير أدق القضىه الشرطىه قد تكون منحلّه الى شرطيات فىكون المفهوم المتحصل هو من المتحصل من المفاهيم المنحلّه، وقد لا تنحل، والضابط هو أن العموم قد يلحظ اسميا فىكون هو المعلق وىكون هناك تعليق واحد فى القضىه.

وقد يلحظ آليا فىكون المعلق هو الافراد فتكون هى المعلقه وىكون هناك تعليقات لكل فرد فرد أى عموم فى التعليق، وهو ما عبر عنه شىخنا المحقق الانصارى فى طهارته من كون الشرط تاره للحكم بوصف العموم واخرى لافراد الحكم.

وحيث أن الشرطىه ههنا هى بلحاظ افراد الحكم اذ الكرىه عله لعدم تنجس الماء من كل فرد فرد من النجاسات، سىما وأن الاطلاق لىس مستفادا من الادوات الموضوعه للعموم بل من نفى النكره الانحلالىه.

وتحصىل المفهوم بصياغه قالب الجملة المستقله لىس بصواب، اذ هو

ص: ٣٠٩

١- (١) بحوث فى شرح العروه، ج ١، ص ٣٩٣ (للشهىد الصدر).

تبعى الوجود للمنطوق أى أنه عين جمله المنطوق وعين حدودها إلا أنه يخالفه فى السلب والایجاب، لا فى سور القضیه فاذا كان کلیاً كان هو سور المفهوم أيضاً، غایه الأمر أن کلیه ان كانت ملحوظه اسمیا فى المنطوق كانت ملحوظه كذلك فى المفهوم فىكون بقوه القضیه الجزئیه، وإن آلیاً فآلیاً فى المفهوم.

والکلیه فى النحو الاول تكون قیداً بخلاف النحو الثانى فى المقام حیث أن الكلیه لیست قیداً فى السلب ولا المسلوب وانما هی آله لانحلال النفی لكل فرد فرد من الاشیاء.

وأما: ان (إذا) من ادوات الایهمال والظرفیه لتحقق الجزاء فى فرض تحقق الشرط كما فصله المحقق التقی فى حاشیته على المعالم بین ادوات الشرط.

فیه: أن ادوات الشرط وان انقسمت الى ما هو موضوع لغه للتعليق ك--(إن) ونحوها، وما هو موضوع لغيره كالظرف والاسم الموصول وغيره، إلا ان الثانى قد یضمّن التعليق والشرطیه كما هو مستعمل كثيراً فتنیده فائده التعليق حیث أن على مثل (من أتى المسجد أكرم).

ونظیر هذا الاشکال أن الشرطیه مسوقه لتحقيق الموضوع وهو نظیر ما ذکر فى آیه النبأ ودفعه ظاهر.

وأما النقص بالامثله المزبوره فلا- يتم لوجود القرینه المقامیه على عدم اراده الكلیه، مع أن الصحیح فى المثال الأول هو کلیه المفهوم وهو ارتفاع النهى عن اکرام كل الافراد ولیس المفهوم الامر باکرام الكل، والشرط فى المثال الثانى لیس شرطاً حقیقه، وانما هو کنایه عن الاشتغال الدائم.

وأما: التفصیل بین ورود التعليق على الاطلاق أو العکس.

فترض: محض وممنوع، حيث أن التعليق دائم الوجود على جملة الجزء بما لها من الحدّ والسور، أى ان التعليق فى القضية المركبه دائم العروض على العموم فى الجزء (القضية الثانيه التالى)، وانما المدار على لحاظ العموم والسور اسما كقيد أو آليا ليكون فى قوه جمل جزائيه منحلّه متعدده ليتعدد التعليق، فالصحيح شمول المفهوم لكل من النجس والمنتجس كالمنطوق.

ويشهد لذلك وقوع نفس المنطوق فى الجواب عن اسئله الموارد المتعدده التى منها ما هو شامل باطلاقه للمنتجس، كما فى السؤال عن الماء فى الركي(١) انه اذا كان كرا لم ينجسه شىء، إذ انفعال مائها لمعرضيته لملاقاه المنتجس والنجس، كما فى السؤال عن الجنب يدخل اصبغه فى الركوه وهى قذره انه يهريقه(٢)، المحمول على ما دون الكر وكما فى صحيح ابن مسلم الوارد فى اغتسال الجنب(٣) وأما السؤال عن دخول الدجاجه والحمامه(٤) ففى اطلاقه للمنتجس نظر لا يخفى.

الدليل الثانى: ما تقدم فى أدله الانفعال من روايات النهى عن استعمال الاوانى المستعمله للخمر ونحوه من النجاسات قبل غسلها أو الأمر بغسلها قبل استعمالها، حيث أن الآنيه بنفسها ليست مما يستعمل فى ما يشترط فيه الطهاره، بل بلحاظ انفعال ملاقيها من الماء والمابع، فتكون داله على انفعال القليل ولو بوسائط للكليه المستفاده من مثل موثق عمار

ص: ٣١١

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٦٠، باب ٩ من ابواب الماء المطلق، ح ٨.

٢- (٢) المصدر، باب ٨، ح ١١.

٣- (٣) المصدر، باب ٩، ح ٥.

٤- (٤) مستمسك العروه الوثقى، ج ١، ص ١٢٢ (للسيد الحكيم).

وأما: اشكال المحقق الهمداني (قدس سره) على دلالتها بأن مفادها هو حرمة استعمالها حال كونها متنجسه ولو بلحاظ تنفر الطبع من تناول ما فيها وهي قدره لا تأثيرها في نجاسة المايح المظروف الملاقي لها ولو بعد نقله الى مكان آخر، كما في أمر المولى عبده بغسل أوانيهِ الوسخه (١).

فتكلف: في الاستظهار بعيد، سيما وأن غسلها يتم باراقه الغساله، وقياس القذاره العرفيه على الشرعيه في المقام ممنوع بعد الالتفات الى السرايه التي حكم الشارع بالانفعال بتوسطها في موارد، مع أن القذاره العرفيه في المقام أيضا مسريه فانهم يرون تقذر الطعام ولو بعد انفصاله عن الاناء الوسخ القذر.

الدليل الثالث: ما تقدم ايضا في أدله الانفعال من الروايات الناهيه عن الوضوء من القليل الذي لاقى اليد القذره (٢)، كموثق سماعه عن أبي بصير عنهم (عليهم السلام) قال: اذا ادخلت يدك في الاناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا ان يكون أصابها قدر بول أو جنابه، فإن ادخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء (٣).

وصحيح شهاب بن عبد ربه (لا بأس اذا لم يكن أصاب يده شيء) (٤)، ومثله موثقتا سماعه (٥) إلا ان المفروض فيهما أصاب اليد شيء من المنى

ص: ٣١٢

١- (١) مصباح الفقيه، ص ٥٧٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٨، باب ٨ من ابواب الماء المطلق.

٣- (٣) المصدر، ح ٤.

٤- (٤) المصدر، ح ٣.

٥- (٥) المصدر، ح ٢ و ٩.

فتكونان دالتين بالاطلاق على المتنجس ان لم يكن منصرفهما خصوص اليد من حيث هي متنجسه.

وفى صحيح ابن أبي نصر قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يدخل يده فى الاناء وهى قدره؟ قال يكفى الاناء (١)، وكذا صحيح ابى بصير الآخر (٢) وغيرها من الروايات (٣).

ثم انه يستفاد من مثل صحيح ابن أبي نصر انه كلما كانت اليد متنجسه لا بد من غسلها فانها موجه لانفعال القليل، لكن ذلك تقدر لليد وقذاره.

ودعوى: انصراف قذاره اليد لصوره ملاقاتها لعين النجس أولاً أقل لملاقاه المتنجس الأول (٤).

مدفوعه: بأن منشأ المبدأ وهى القذاره هو حكم الشارع بالتنجس ونجاسه اليد ولزوم غسلها وتطهيرها، وهذا نظير ما تقدم فى الكليه فى الاوانى فى الدليل الثانى فلاحظ.

ويشير الى عموم معنى قذاره اليد صحيح زراره فى الوضوء البيانى عن أبى جعفر (عليه السلام): ... فدعا بقعب فيه شىء من ماء، فوضعه بين يديه، ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال: هكذا، اذا كانت الكف طاهره، ثم غرف ملاًها ماء ... الحديث (٥)، وهى على نسق دلالة

ص: ٣١٣

١- (١) المصدر، ح ٧.

٢- (٢) المصدر، ح ١١.

٣- (٣) المصدر، ح ١٢، ١٣ وغيرهما.

٤- (٤) بحوث فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص ٤٠٣.

٥- (٥) وسائل الشيعه، ابواب الوضوء، باب ١٥، ح ٢.

الروايات السابقة الناهية عن التوضؤ من القليل المغموس فيه بيد قدره.

ومنه يتضح اندفاع احتمال أن الاشتراط في الصحيح لعله لمكان عدم طهوريه المستعمل في دفع الخبث وان كان طاهرا، لا انه منفعل.

نعم الذى يتحصل من الدليل الثانى والثالث هو انفعال الماء بالمتنجس ولو بالواسطه، وأما اطلاق المتنجس منجس له فسيأتى ان شاء الله تعالى.

ثم قد يستدل على عدم انفعال القليل بالمتنجس بمعارضه روايات أخرى لما تقدم.

أدله عدم الانفعال بالمتنجس:

الدليل الاول: موثقه أبى بصير عنهم (عليهم السلام) قال: اذا أدخلت يدك فى الاناء قبل ان تغسلها فلا بأس الا ان يكون أصابها قدر بول أو جنابه، فان أدخلت يدك فى الماء وفيها شىء من ذلك فأهرق ذلك الماء (١).

حيث قيد الانفعال بوجود القدر فى اليد الظاهر فى عين النجس ولو احتمل اطلاق القدر على المتنجس، فلا شك انه لا يطلق إلا على المتنجس بعين النجس دون الذى بالواسطه، فتكون داله على أیه حال على عدم انفعال القليل بالمتنجس بالواسطه، مع ان الروايه ظاهره فى الأول لفرض زوال بعض القذاره فيها ولا يكون ذلك إلا فى العينه (٢).

وفيه: ان الظاهر من الاصابه ومن اضافه القدر للبول هو جهه تنجس اليد، سيما وأن البول ليس المعتاد بقائه فتره طويله، واستظهار العينه

ص: ٣١٤

١- (١) الوسائل، ابواب الماء المطلق، باب ٨، ح ٤.

٢- (٢) بحوث فى شرح العروه، ج ١، ص ٤٠٦.

من التبويض في الزوال مصدره على المطلوب، حيث أن فهم الزوال للبعض بعد استظهار التبويض من (من) وإلا إذا كانت نشويه فلا يفهم الزوال.

نعم قد يستظهر من (فيها) الظرفيه وهو يناسب العينيه لا الحكميه، ولكنه يقابله ما تقدم من القرائن من عموم الاصابه لبقاء العين وعدمه وظاهر الاضافه اللاميه لا البيانيه مع انه يصح استعمال الظرفيه للحكميه.

فحاصل المعنى حينئذ (فيها قذاره من بول أو جنابه أى من اصابتها) فالمشار اليه الاصابه و(من) نشويه مع انه لو سلمنا كون الظهور للعينيه وأنها شرط ذو مفهوم فان ذلك ينافى الصدر الذى يدل على البأس بتوسط الاستثناء بمطلق الإصابه، ولا شك ان المقدم المنطوق للصدر على المفهوم للدليل لأنه تابع له إذ الدليل منطوقه تفسير للصدر لمكان الفاء التفريعيه أو التفسيرييه.

فتكون الشرطيه فى الدليل على استظهار العينيه، هى لتحقيق الموضوع كأن ولد لك ولدا فاختنه، لا للمفهوم.

ويؤيده ما جاء من الشرطيه فى نظيراتها من الروايات.

كموثق سماعه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: ان اصاب الرجل جنابه فأدخل يده فى الاناء فلا بأس، اذا لم يكن أصاب يده شىء من المنى (١)، حيث أنا لو عملنا باطلاق المنطوق لكان المفهوم اشتراط الانفعال باصابه المنى، مع ان هذا الشرط مسوق لتحقيق الموضوع كما هو واضح.

الدليل الثانى: صحيح زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن

ص: ٣١٥

الحبل يكون من شعر الخنزير، يستقى به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء، قال: لا بأس (١)، حيث ان الظاهر من السؤال هو عن تقاطر القطرات من الحبل المبتل من ماء البئر عند شدّه والاخذ بسحبه الى الأعلى، والقطرات متنجسه.

ونفى البأس عن الماء الذى فى الدلو دال على عدم انفعاله بها، وتعين هذا الاحتمال لكون الحبل عند الشد ينفصل عن ماء البئر قبل الدلو فيظل الدلو مغمورا بماء البئر.

وعلى أية حال لو فرض اجمال السؤال واحتمل انه عن ملاقاه القليل فى الدلو لعين النجس، فعدم الاستفصال دال على اطلاق عدم الانفعال بكليهما، فيقيد فى خصوص عين النجس للأدله الخاصه دون المتنجس، فتقلب نسبته مع مطلقات أدله الانفعال فيخصصها بعين النجس (٢).

وفيه: انه تقدم فى بحث انفعال القليل انه متحد مع موثق الحسين بن زراره الحاكي لسؤال أبيه عن اجزاء الميته وان ما لا تحل له الحياه طاهر فعطف بالسؤال عن شعر الخنزير، فنفى البأس هو عن حكم الشعر نفسه وانه طاهر لا عن انفعال القليل بعد فرض نجاسته، لدخوله تحت الكليه التى فى الروايه (كل شعر وصوف زكى)، وتحقيق تماميه مفادها موكول لبحث النجاسات.

هذا مع ان اخراج صورته ملاقاه عين الشعر عن مفروض الروايه - مع كونه محط نظر السائل ايضا حيث ان تساقط اجزاء من الشعر المفتول

ص: ٣١٦

١- (١) المصدر، باب ١٤، ح ٢.

٢- (٢) بحوث فى شرح العروه الوثقى، ج ١، ص ٤٠٥.

حبلاً متعارف، مع تعارف ملاقاته لماء الدلو عند الاخراج من فم البئر ومحاولة إسكابه - بعيدة جداً، وكذا إلترام التخصيص على تقدير اطلاقها، اذ هو من تخصيص المورد، ولذا ذكرت في أدله عدم انفعال القليل بملاقاه عين النجس.

الدليل الثالث: حسنه محمد بن ميسر التي تقدمت في بحث الانفعال عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق، ويريد أن يغتسل منه وليس معه اناء يغرف به ويدهاه فذرتان قال: «يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل هذا مما قال الله عزّ وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج (١)، لكن تقدم احتمال التصحيف فيها بقريته اتحاد الراوى عنه انه روى مضموناً مماثلاً لكن نفى الحرج متعلق بعدم مانعيه الملاقى لبدن الجنب وبقاء طهارته.

الدليل الرابع: كما يمكن ان يستدل ايضاً بمصحح عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): اغتسل في مغتسل يبال فيه ويغتسل من الجنابه، فيقع في الاناء ماء ينزو من الأرض، فقال: لا بأس به (٢)، لكن في كون الذى ينزوم من الأرض لاقى موضعاً متنجساً محل شك في الفرض بعد افتراض اعتياد الاغتسال من الجنابه فيه.

تنبيهات

الاول: انفعال القليل بالدم اليسير: ذهب الفقهاء الى انفعال القليل بالدم اليسير ولو كان رأس ابره خلافا لما يظهر من الشيخ في الاستبصار

ص: ٣١٧

١- (١) المصدر، باب ٨، ح ٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ابواب الماء المضاف باب ٩، ح ٧.

من حمل صحيح على بن جعفر (المتقدم في بحث الانفعال) عن اخيه موسى (عليه السلام) قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب اناءه هل يصلح الوضوء منه؟ قال: (ان لم يكن شيء يستين في الماء فلا بأس وان كان شيئاً بينا فلا توضع منه) (١) على ما لا يدركه الطرف، وكذا ذكر في المبسوط ملحقاً به غيره من النجاسات وانها معفو عنه.

وقد ذهب عنه من متأخري العصر الى أن الاجزاء المدركه عقلاً لا بالحس أو بتوسط العين المسلحه لا اعتداد بها لعدم اندراجها في موضوع الحكم بعد تقيده بالمقدار المعتد به لدى العرف.

ومثل له في بعض الكلمات بالغبار المتولد من القذاره الجافه، وهو في محله وان كان في المثال نظر، كما ورد في بعض الروايات من عدم الاعتداد باللون بعد ذهاب العين، الذي هو ذهاب حسي لا عقلي.

وأما الروايه فالأظهر في مفادها أنها متعرضه لحاله الشك في الأصابه والملاقاه للماء، كما هو الدارج في استعمال ماده التبين وان اسند الى الشيء إلا انه نفى التبين كناية عن العدم لا الوجود غير المدرك، وأما فرضه لاصابه الاناء فبلحاظ الاحساس والتخيل لا القطع والجزم باعتبار أن بدء اتجاه حركه المخاط من الانف محسوس الوجهه اجمالاً حال الامتخاط وان جهل المنتهى وموضع اصابته تفصيلاً.

الثاني: الاعتبار بوحده الكم: كما ذهب اليه الكثير أو الأكثر خلافاً لصاحب المعالم (قدس سره)، ومنشأ النسبه اليه هو ما ذكره في مسأله اشتراط اتحاد

ص: ٣١٨

سطوح ابعاض الكر دليلا- إذ قال: (من ان ظاهر اكثر الأخبار الكر الاجتماع فى الماء وصدق الوحده والكثره عليه)، لكن فى النسبه نظر حيث انه فى مقام اشتراط اتحاد السطوح فى مثل صوره الغديرين ونحوه كمثال المتن.

وأيا ما كان فوجه الاكتفاء بالاتصال هو اطلاقات الكر وان غايه ما يستفاد منها هو اعتبار وحده الكم لا الوحده الظرفيه والمكانيه، والاولى حاصله مع اتصال السطوح فهو ماء واحد بلحاظها.

إلا انه قد يقال: بتهافت ما ذكره فى المقام مع ما ذكره فى تطهير القليل، من أن مقتضى القاعده عدم تطهره بالاتصال بالكثير، لتعدد الماء مع الاتصال فيتبعض الحكم فيهما ويتعدد.

وبعبارة أخرى: ان ادله اعتصام الكر لا تدل على اعتصام المتصل به المتميز موضوعا بل على اعتصام خصوص ما هو من ابعاض الكر، وجه التهافت أن القليل المتصل بالكر إن لم يكن من ابعاضه أى لم يكن له وحده به فلا فرق بين فى عدم اعتصامه به بين كونه طاهرا أو متنجسا، فالظاهر المتصل ينجس بملاقاه النجاسه، وان كان من ابعاضه فلا بد من تطهر القليل المتنجس المتصل.

ورفع التهافت: على القول باشتراط الامتزاج فى التطهير ولو فى الجملة كما هو الصحيح واضح، حيث انهم لم يذهبوا الى طهاره القليل المتنجس المتمم كرا، فكذا فيما هو من ابعاضه الزائده على قدر الكريه عدم فرض الوحده بالامتزاج وامكان تبعض الحكم فى الماء الواحد بالاتصال، ففى التطهير للابعاض المتصله مفقود شرط التطهر وهو الامتزاج وهذا بخلاف القليل الطاهر المتصل فينسحب عليه حكم اعتصام الكر للوحده

الاتصال به المحققه للوحده الكميّه.

فمحصل الفرق ان عاصميه الكر المستفاده من ادلته هي الدفعيه لا-الرافعيه، وهذا الفرق متأت أيضا على القول بكفايه مجرد الاتصال في التطهير.

الثالث: لا فرق بين الوارد والمورود قال اكثر الفقهاء لا فرق في تنجس القليل بين أن يكون واردا على النجاسه أو مورودا.

خلافًا للسيد المرتضى وابن ادريس، ونسبه في السرائر للمعروف من الاصحاب استنادا الى امتناع التطهير لو بنى على الانفعال وهو أحد وجوه القول بطهاره الغساله.

وربما استدل له بعدم الاطلاق في أدله الانفعال بعد كونها في الموارد الخاصه المفترض فيها موروديه القليل، وكذا مفهوم شرطيه الكر، فإنه لو بنى على الموجه الكليه فيه فلا اطلاق احوالى في الافراد من جهه الوارديه والموروديه.

وفيه: عدم امتناع التطهير لوقيل بنجاسه الغساله كما سيأتى، وخصوصيه موارد الادله مرفوع اليد عنها عرفا، حيث أن كفيته التقذر والتنجس موكول اليه بالاطلاق المقامى كما هو الحال في عدم الفرق في القذارات العرفيه بعد حصول الاجتماع بين القذار أو المتقذر مع الماء ولو آنا ما، مع أن بعض ادله الانفعال المتقدمه كأوامر غسل الأواني مفروض فيها وارديه الماء فتدبر.

وأما منع الاطلاق الاحوالى في مفهوم اخبار الكر فمردود بما تقدم من ان المفهوم تابع للمنطوق في حدوده وفي سور القضييه، وليس له قضييه وجمله ملفوظه مستقله، بل هي نفس جملة المنطوق بتغيير الكيف، والمفروض الاطلاق الاحوالى في المنطوق.

ثم انه قد يقال بتفصيل آخر وهوبين استقرار النجاسه وعدمه، استنادا لمصحح عمر بن يزيد المتقدم(1) في انفعال القليل بالمتنجس المفروض فيه نزو الماء من الأرض التي يبال عليها ويغتسل من الجنابه فيها، وتقدم أن الفرض غير ظاهر في العلم بنجاسه الأرض بعد فرض الاغتسال فيها، فكون الماء لاقى موضعا متنجسا. محل شك في فرض السائل.

ص: ٣٢١

١- (١) كما حكى عن الشيخ مرتضى آل ياسين (قدس سره).

قاعده في الكفر

اشاره

ص: ٣٢٣

كلمات الأصحاب فى الكافر:

المتظافر حكايه الاجماع على نجاسه الكافر(١) بل فى التهذيب فى ذيل شرح عباره المقنعه (لا يجوز الطهاره باسئار الكفار) و(اجمع المسلمون على نجاسه المشركين والكفار اطلاقاً)(٢)، لكنّه محمول على النجاسه بالمعنى الأعم من الحكميه المعنويه، وإن كان بعيداً عن سياق كلامه، وفى الانتصار(٣) إجماع الشيعة على نجاسه أهل الكتاب وكل كافر.

ص: ٣٢٥

١- (١) كما حكاه فى المعتبر عن الاصحاب، ج ١، ص ٤٤٠، وابن ادريس فى السرائر، ج ١، ص ٧٣ و٧٥، والشهيد الثانى فى المسالك ج ١٢ ص ٦٥ (نجاسق الكافر مطلقاً - حريباً كان ام اهل ذمه - هو المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه جماعه - منهم المرتضى وابن ادريس - الاجماع ...) اما العامه فقد ذهب اكثرهم للطهاره ولم يخالف الا القليل، راجع الفقه على المذاهب الاربعه، ج ١، ص ١١.

٢- (٢) التهذيب، ج ١، ص ٢٢٣.

٣- (٣) الانتصار، ص ٨٨. طبعه المحقق، ص ١٠، الطبعه القديمه.

وفى المعتبر (١): واما الكفار فقسمان يهود ونصارى ومن عداهما، أما القسم الثانى فالاصحاب متفقون على نجاستهم سواء كان كفرهم أصليا أو ارتدادا- إلى أن قال- وأما اليهود والنصارى فالشيخ قطع فى كتبه بنجاستهم وكذا علم الهدى والأتباع وابنا بابويه، وللمفيد قولان أحدهما النجاسة ذكره فى أكثر كتبه والآخر الكراهية ذكره فى رساله الغريه.

وهو يعطى الخلاف فى أهل الكتاب إلّا أنه اقتصر فى نسبه الخلاف إلى المفيد فقط، مع امكان حمل عبارته على الحرمة، فنسبه الخلاف إلى ابن جنيد وابن أبى عقيل لم نعثر عليها(٢) فى المعتبر ولا- الذكري ولا- المختلف ولا- المنتهى، وإن ذكرت فى كلمات متأخرى المتأخرين من عدم تنجيس الثانى سؤرهم، وترجيح الأول اجتناب آوانهم ما لم يتيقن الطهاره.

نعم فى المختلف(٣) فى باب الذبح نسب إلى ابن أبى عقيل حليه ذبائحهم، وحكى(٤) عن ابن الجنيد أن الأحوط عنده اجتناب ذبائحهم وآوانهم ما لم يتيقن الطهاره.

ثم ان تضمن معاهد الاجماع فى بعض كلمات القدماء عنوان المسوخ ليس قرينه على التنزيه بعد ذهابهم إلى نجاستها كما هو معروف عن الشيخ وجماعه، كما أنّ قالب معقد الاجماع الذى هو بصوره النهى عن أسآرهم عن الانتفاع أو الوضوء بها كذلك(٥) بعد وضوح أن النهى عنه فى ذلك الباب

ص: ٣٢٦

-
- ١- (١) المعتبر، ج ١، ص ٩٥.
 - ٢- (٢) لم نعثر فى كلمات الاصحاب نسبه ذلك الى ابن الجنيد وابن ابى عقيل، نعم نسب اليهما ذلك الشهيد الثانى، فى مسالك الافهام، ج ١٢، ص ٦٦.
 - ٣- (٣) مختلف الشيعة، ج ٨، ص ٣١٦، الطبعة المحققة.
 - ٤- (٤) المصدر، الصفحة ثم علق على عبارته ابن الجنيد (وهذه العبارة لا تعطى التحريم).
 - ٥- (٥) بحوث فى شرح العروه، للشهيد الصدر، ج ٣، ص ٣٣٨.

للنجاسه إلا ما نصّ عليه بالتنزيه، كما استدلّ على نجاسه بعض الأعيان بالنهي الوارد عن أسأرها وكما هو صريح صحيحه البقباق المتقدمه فيها.

نعم فى كلمات الشهيد الثانى (١) التلويح بدلاله بعض الروايات على الطهاره، وصرح المقدس الاردبيلى فى المجمع بأن العمده فى النجاسه الاجماع (٢) وهو الموجب لتأويل روايات الطهاره، ومن بعده تلميذيه صاحب المعالم ويظهر من صاحب المدارك التوقف فى النجاسه فيهم بل فى مطلق الكافر (٣)، وكذا حكى عن الفيض - فى اهل الكتاب --، وقد اختار الطهاره جماعه من متأخرى هذا العصر على اختلاف بينهم فى تصويرها.

الأقوال والمحتملات فى المساله:

والمحصل من الأقوال والمحتملات المذكوره حينئذ هو:

الأول: النجاسه الذاتيه مع المنجسيه وهو قول المشهور شهره قاطبه.

الثانى: النجاسه الذاتيه مع عدم المنجسيه.

الثالث: النجاسه الذاتيه المعفو عن تنجيسها نظير ماء الاستنجاء عند الاضطرار وكثره الابتلاء بهم والحاجه إلى معاشرتهم.

الرابع: النجاسه الذاتيه المعفو عنها نظير الصديد.

الخامس: الطهاره الذاتيه مع أصاله النجاسه العرضيه عند الشك.

السادس: الطهاره الذاتيه مع البناء على الطهاره العرضيه عند الشك لأصالتها.

ص: ٣٢٧

١- (١) المسالك، ج ١٢، ص ٦٧.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان، المقدس الاردبيلى، ج ١، ص ٣٢٢.

٣- (٣) مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٨.

وأما العامة فلم يحك خلاف بينهم على طهاره الكافر مطلقاً (١) إلا ما عن الحسن (٢) من متقدميهم وأهل الظاهر (٣) وبعض أئمه الزيدية (٤)، وقال في الانتصار (٥): (وحكى الطحاوى عن مالك فى سؤر النصرانى والمشرک أنه لا- يتوضأ به ووجدت المحصلين من أصحاب مالك يقولون أن ذلك على سبيل الكراهه لا- التحريم (٦) لأجل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع على نجاسته - يعنى السؤر--) فمذهبه الكراهه والتنزه لمعرضيتهم النجاسات العرضيه.

أدله القول بالنجاسه:

أولا بالآيات الكريمات:

الأولى: قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إنمّا المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام (٧).

وتقريب الدلاله اجمالاً: أن فى حصر المشركين فى النجاسه نحواً من التأكيد والتشديد على بالغ نجاستهم، مضافاً إلى كون الأخبار بوصف

ص: ٣٢٨

-
- ١- (١) راجع المغنى لابن قدامه، ج ١، ص ٤٩، التفسير الكبير، ج ١٦، ص ٢٤. البحر الرائق، ج ١، ص ١٢٦. الفقه على المذاهب الاربعه، ج ١، ص ١١. وغيرها.
 - ٢- (٢) حيث قال: (من صافح مشركاً توضأ).
 - ٣- (٣) نسب هذا القول للظاهريه، صاحب فتح البارى، ج ١، ص ١٢٩. ثم قال: (ولا عجب فى الدنيا اعجب ممن يقول فيمن نص الله انهم نجس: انهم طاهرون...)
 - ٤- (٤) وهو قول الهادى من الزيديه.
 - ٥- (٥) الانتصار، ص ٨٨.
 - ٦- (٦) احكام القرآن، للقرطبي، ج ١٣، ص ٤٤.
 - ٧- (٧) سوره البراءه، الآية: ٢٨.

المصدر مبالغه فى اتصافهم بذلك كما فى زيد عدل، أى عين العدل مبالغه.

وأما الموضوع فيعم أهل الكتاب، إنا لصدق العنوان عليهم، أو لكونه كناية عن مطلق الكفار لما يأتى من القرائن.

الإشكال على دلالة الآية: وأشكل تاره فى المحمول - مفاد النجاسه - وأخرى فى عموم الموضوع.

أما المحمول (مفاد النجاسه):

فأولاً: بأن المعنى الاصطلاحي للنجاسه لم يثبت وروده فى الآيه الكريمة ولم يتعارف استعماله، بل هو بالمعنى اللغوى وهو القذاره أى الشرك وهو المناسب للتفريع بمنعهم عن دخول المسجد الحرام لعدم حرمة ادخال الأعيان النجسه ما لم يكن هتكاً، إذ المسجد محل عباده وذكر لله لا يناسب الشرك والكفر، ويعضد ذلك ندره استعمال اللفظه فى الأحاديث النبويه (١).

ثانياً: أن حمل المصدر على الذات لا يصح فلا بد من التقدير ل-- (ذو) أو استعمال المصدر بمعنى الصفه ويصح الاتصاف حينئذ لأدنى ملابسه، وهو عدم توقيهم من النجاسات والاحداث فالتوصيف بلحاظ ذلك.

ثالثاً: لو كان المعنى الاصطلاحي هو المراد لاشتهر علما وعملا عند المشافهين بالنزول بل على العكس فان المراد عندهم هو القذاره المعنويه ونحوها، إلا ما ينسب (٢) إلى ابن عباس أنّ مفادها (أن أعيانهم نجسه

ص: ٣٢٩

١- (١) بحوث فى شرح العروه، السيد الصدر، ج ٣، ص ٢٥٩، التنقيح، السيد الخوئى، ج ٣، ص ٤٤.

٢- (٢) نسب ذلك لابن عباس الزمخشري فى تفسيره الكشاف.

كالكلاب والخنازير)، ومن التابعين الحسن البصرى (أن من صافح مشركاً توفياً) وعمر بن عبد العزيز وهو على فرض صحه النسبه لا يشكل تبادراً فى الارتكاز العرفى المحاورى حينذاك (١).

رابعاً: أن النجاسه عند ما تحمل على شىء تاره تحمل عليه كصفه ابتدائيه للجسم، وأخرى بما هو متصف بصفه قائمه بالجسم غير قابله للسريان بالملاقاه، وثالثه كصفه للنفس والمعنى.

ولك أن تقول أنها تاره قذاره حسيه للجسم، وثانيه قائمه بالجسم غير قابله للتعدى كالاسكار للخمر، وثالثه قائمه بالجسم والمعنى كالجنابه والحيض، حيث ورد التعبير بأن تحت كل شعره جنابه.

ففى الأولى القذاره تكون متعديه، وفى الثانيه لا تتعدى كما ورد أن الثوب لا يسكر، وفى الثالثه لا تتعدى كما ورد أن الثوب لا يجنب وان الجنابه والحيض حيث وضعهما الله تعالى، ثم أن كلا من هذه الأقسام الثلاثه تنقسم إلى حقيقه واعتباريه، والمناسب للحصر فى الآيه هو النجاسه الحقيقه المعنويه لا-الاعتباريه، مضافاً إلى أن احتمال اراده المعنى الحقيقى اللغوى أى القذاره والوساخه ممكن فلا موجب لحملها على الاعتباريه (٢).

دفع الإشكال الأول على دلالة الآيه: وندفع:

أما الأول: فبأن سوره التوبه المتضمنه للآيه من أواخر السور نزولاً بل قيل أنها نزلت بعد سوره المائده عام تسع من الهجره، وقد شرع نجاسه البول والغائط والمنى وغيرها من النجاسات ولزوم الغسل منها كما يظهر

ص: ٣٣٠

١- (١) فقه الاماميه، ج ١، ص ٣٣١.

٢- (٢) بحوث فى شرح العروه، ج ٣، ص ٢٥٧، والمستمسك، ج ١، ص ٣١٠.

من الآيات والروايات فى تلك العناوين.

وأما ندره استعمال اللفظه فلو سلم ذلك فبعد تشريع المعنى هو كاف فى حدوث الاصطلاح، إذ المعنى المزبور له ألفاظ مترادفه قد يكثر استعمال بعضها ويقل الآخر، وهو غير مضر بعد ترادفها فى المعنى، والوجه فى ذلك أنّ المعنى الاصطلاحى ليس يباين المعنى اللغوى فى الماهيه والذات المقرره كما قدمنا فى صدر كتاب الطهاره وانما الوضع الشرعى يتعلق بالمصاديق والتطبيق للمعنى الكلى، فليس هو من أحداث أصل المعنى بل الجعل فى المصاديق.

كما تقدم فى طى مباحث التذكيه أنّ فى البناء العقلائى انحاء من الجعل المتفق عليه بينهم أى المتعلق بالحكم الوضعى والتكليفى والطريقى الظاهرى، والأول كالتذكيه والميته والطهاره والنجاسه والملكيه واللزوم العقدى والجواز وغيرها، والثانى الواجبات العقليه فى العقل العملى، والثالث كحجيه خبر الواحد والظهور وغير ذلك، وعلى هذا يكون الجعل الشرعى امضائياً فى بعض موارد كما فى الغائط والبول ونحوهما من القذارات فى الجعل العقلائى، وفى البعض الآخر تأسيسياً كالكلب والخنزير والكافر والخمر ونحوها وستأتى تتمه لذلك فى الجواب عن الاشكال الرابع.

وبذلك يتضح أن الاستعمال الشرعى للفظه لا يغير اللغوى فى المعنى المستعمل فيه بل فى مورد الاستعمال والمسند اليه فى بعض الموارد كما فى المقام.

ويتضح أن الشرك لم يكن من القذارات العرفيه كى تكون النجاسه حقيقيه لديهم فلا بد ولا محيص عن كون الآيه فى صدد الجعل التأسيسى بعد كون الوصف عله منعهم من الاقتراب.

هذا مع أنّ الصحيح كثره ورودها في الاستعمالات النبويه من طرق الخاصّه والعامّه في القذاره الماديه، ويظهر من روايه القمى في تفسيره آيه أنّ طَهْرًا بَيَّتِي ... (١) أن تنحيه المشركين كان من شريعته ابراهيم (عليه السلام)، بل ان تشريع نجاسه المشركين كان في التوراه أيضا كأحد أحكام النجاسه.

فمن طرق الخاصه: قوله صلى الله عليه وآله (الميته نجس وان دبغت) (٢)، وقوله صلى الله عليه وآله (الماء لا ينجسه شيء) (٣)، وقريب منه قوله (خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء، الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) (٤).

وما رواه في البحار (٥) عن الخرائج عن الصادق (عليه السلام) أنّه قال: (لما قتل على (عليه السلام) عمرو بن عبد ود اعطى سيفه الحسن (عليه السلام) وقال: قل لأمك: تغسل هذا الصيقل فردّه وعلى (عليه السلام) عند النبي صلى الله عليه وآله وفي وسطه نقطه لم تنق، قال: أليس قد غسلته الزهراء؟ قال: نعم قال: فما هذه النقطه؟ قال النبي صلى الله عليه وآله: يا على سل ذا الفقار يخبرك، فهزّه وقال: أليس قد غسلتك الطاهره من دم الرجس النجس؟ ... الحديث)، بل هذه الروايه شاهده على دلالة الآيه في تمام مفادها كما لا يخفى حيث أنّه (عليه السلام) في صدد بيان شدة التقذر من دمه بإضافته إلى نجاسته.

ص: ٣٣٢

١- (١) سورة البقره، الآيه: ١٢٥.

٢- (٢) مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٥٩٢. بحار الانوار، ج ٧٧، ص ٨٠. دعائم الاسلام، ج ١، ص ١٢٦.

٣- (٣) مستدرک الوسائل، ج ١، ص ١٧٩. المقنعه، ص ٦٣. عوالي اللآلى، ج ١، ص ٧٦.

٤- (٤) وسائل الشعيه، ج ١، ص ١٣٥. مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٢٠٢. بحار الانوار، ج ٧٧، ص ٩.

٥- (٥) بحار الانوار، ج ٢٠، ص ٢٤٩.

وقوله صلى الله عليه و آله فى بيان انتقاله فى الأصلاب (ثم قذفنا فى صلب آدم ثم أخرجنا إلى أصلاب الآباء وأرحام الأمهات، ولا يصيبنا نجس الشرك ولا سفاح الكفر)(١)، وما رواه فى البحار(٢) عن الواقدى أنّ عبد المطلب أراد أن يمسح بدن النبى صلى الله عليه و آله بالآيت والعزى لتسكن دمدمه و غضب قريش لما رأوا من آيات ولادته فجذب من ورائه فالتفت إلى ورائه فلم ير أحدا، فتقدم ثانيه - وهكذا - ثم تقدم ثالثه فجذبه الجاذب جذبه شديده حتى أقعده على عجزه وقال: يا أبا الحارث أتمسح بدنا طاهرا ببدن نجس؟، والنجاسه فى حجاره الأصنام بلحاظ ما يراق عليها من دماء القرابين لها أو ملاقاتها لأيدى المشركين.

وما روى فيما امتن الله به على أمته كرامه له صلى الله عليه و آله فى الحديث القدسى (وكانت الأمم السالفه إذا أصابهم أدنى نجس قرضوه من أجسادهم، وقد جعلت الماء طهورا لأمتك من جميع الأنجاس)(٣).

وما روى فى خبر ولادته صلى الله عليه و آله (فأخذ جبرئيل رسول الله صلى الله عليه و آله وغسله وميكائيل يصب الماء عليه فغسله وآمنه فى زاويه البيت قاعده فزعه مبهوته، فقال لها جبرئيل: يا آمنه لا تغسله من النجاسه فإنه لم يكن نجسا ولكن تغسله من ظلمات بطنك)(٤).

وقوله صلى الله عليه و آله إذا أراد دخول المتوضأ (اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم، اللهم امط عنى الأذى

ص: ٣٣٣

-
- ١- (١) بحار الانوار، ج ١٥، ص ٧. علل الشرائع، ص ٨٠.
 - ٢- (٢) بحار الانوار ج ١٥ ص ٢٩٦.
 - ٣- (٣) بحار ج ٧٧ ص ١٥٠.
 - ٤- (٤) بحار الانوار، ج ١٥، ص ٢٨٧. الفضائل، ص ١٨.

وأعدنى من الشيطان الرجيم(١)، بناء على أن الموصوف بالرجس النجس هو الغائط والتعوذ منه ومن الشيطان من دون ذكر حرف العطف، أو أن الموصوف هو الشيطان الا- أن الوصفين الأولين وصفا له بلحاظ وجوده المادى والاخيرين بلحاظ مرتبه وجوده المجرد.

وقوله صلى الله عليه وآله (جنبوا مساجدكم النجاسه)(٢)، وغيرها مما يجدها المتتبع.

وأما من طرق العامه: فقد استفاض عندهم عنه صلى الله عليه وآله قوله (ان المؤمن لا ينجس وان المسلم لا ينجس)(٣)، فى جوابه صلى الله عليه وآله لتوهم بعض الصحابه نجاسه بدن الجنب.

وكذا استفاض عندهم قوله صلى الله عليه وآله (ان الماء طهور لا ينجسه شىء)(٤)، و(ان الماء لا ينجسه شىء)، وكذا استفاض عندهم قوله صلى الله عليه وآله (انها ليس بنجس) عن الهرة جوابا لتوهم بعض النساء نجاسه سورها.

وكذا استفاض عندهم قوله صلى الله عليه وآله (إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شىء)(٥)، وتقريره صلى الله عليه وآله لسؤال السائل إننا نريد المسجد فنطأ الطريق النجسه ثم قوله صلى الله عليه وآله (الارض يطهر بعضها بعضا)(٦)، وما رووه عنه صلى الله عليه وآله فى النهى عن لحوم الحمر وتعليلها ب--(فإنها رجس

ص: ٣٣٤

١- (١) وسائل الشيعه، ابواب احكام الخلوه باب ٥، ح ٥

٢- (٢) الوسائل، ابواب احكام النجاسه، باب ٢٤، ح ٢.

٣- (٣) البخارى، كتاب الغسل، باب ٢٣. مسلم ٥٥٦/٢٩ وغيرهما.

٤- (٤) مسلم، كتاب الطهاره، باب ٣٠. وغيرها.

٥- (٥) ابن ماجه، كتاب الطهاره، ٥١٠/٧٥.

٦- (٦) سنن الدارمى، ٥٢٥/٧٩.

أو نجس(١)، وغيرها ممّا يعثر عليه بالفحص.

هذا فضلا عما يوجد في كتب السير والتواريخ عنه صلى الله عليه وآله ، فضلا عما يوجد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) سواء من طرقنا أو طرق العامّة، وكذا عن الصحابه فانه يتوفر بذلك كم هائل من استعمال اللفظه في القذاره الماديه، بل بالامكان الحصول على شواهد أنّ اللفظه مستعمله في الماديه قبل الاسلام(٢).

مضافا إلى كلّ ذلك أنّ استعمال اللفظه كما تقدم إنما هو في ماهيه القذاره لا بما هي متقيده برتبه وجود معين كالنفسى مثلا كما في سائر ألفاظ الطبائع، فعند اسناد المصدر إلى الذات يعطى كما حرر في البلاغه أنّ الذات متمثله بقلب مجسم من أفراد المصدر كما في زيد عدل، والمفروض أن الذات ليس مقتصره على الروح والنفس بل مجموع مشتمل عليهما وعلى البدن، إذ لم يسند المصدر إلى الشرك بل إلى الشرك أى الذات المتصفه به، كما ان الاتيان باداه الحصر لحقيقه الشرك في المصدر والصفه تأكيد ومبالغه أخرى في كونهم بتمام ذاتهم قذرين فهل يتناسب كل ذلك مع الاسناد المجازى فيكون الاسناد لا إلى ذواتهم بل إلى نفوسهم.

وأما المناسبه المذكوره فلا تقتضى عدم نجاسه أبدانهم المعلوله للشرك، وعدم حرمه ادخال بقيه النجاسات ما لم يكن هتكاً، فلا شهاده فيه على ذلك بعد اختصاص كل عين نجسه بأحكام وان اشتركت كلها في أحكام أخرى، فالمناسبه المذكوره موجه للاختصاص بالحكم المزبور لا

ص: ٣٣٥

١- (١) مسلم، كتاب الصيد، باب ٤٠.

٢- (٢) كما هو في التوراه.

لحصر القذاره بالمعنى، بل ان اراده النجاسه المعنويه فى هذا التعبير أى وصف ذواتهم بعين المصدر والقذاره مع حصر حقيقتهم بذلك هو من البشاعه بمكان كما قيل، إذ كيف تتناسب المبالغه فى وصف ذات شىء بأنه عين القذر كما فى زيد عدل ثم يقال بأن بدنه طاهر كسائر الأعيان الطاهره.

دفع الإشكال الثانى:

أما الثانى: فقد حرر فى علم البلاغه أنّ الوصف بالمصدر أبلغ فلا حاجه للتأويل والتقدير، ولذلك وقع الاصطلاح الفقهى على اطلاق المصدر على الأعيان النجسه والمشتق على الأجسام المتنجسه بتلك الأعيان، هذا مضافا إلى مناسبه الحصر والمبالغه فى التوصيف بالمصدر إلى كون المشركين كملا روحا وبدنا بذلك الوصف.

دفع الاشكال الثالث:

وأما الثالث: ففيه مضافا إلى ما تقدم فى دفع الأول أنه لا اختلاف فى المعنى المراد من اللفظه كما تقدم، ويشهد لذلك ما يذكر عن كثير من الصدر الأول (1) من أن مفادها هو القذاره الماديه، غايه الأمر لا يسندونها إلى أبدانهم بالذات بل يسندونها إليهم بلحاظ تلوّثهم ببقية النجاسات وعدم توقّيعهم عنها، وبلحاظ الحدث الذى لا يغتسلون منه من الجنابه وغيرها.

فالإختلاف عند الأكثر فى استظهار المسند إليه هل هو النفس أو البدن بلحاظ الذات أو بلحاظ القذارات العرضيه، نعم اسنده البعض منهم إلى النفس بلحاظ الشرك وهو أيضا ليس قذاره عرفيه كما تقدم.

ص: ٣٣٦

١- (١) لاحظ تفسير الطبرى وغيره.

فالقذاره شرعيه عند الكل حتى لو كانت بلحاظ الشرك حيث أن الفرض انه رتب عليها حكم المنع من اقترابهم للمسجد الحرام.

ومما يشهد بأن الظهور يحتمل اسناد النجاسه إلى الأبدان ما رواه الطبري عن جماعه بقوله (وقال آخرون معنى ذلك ما المشركون إلا رجس خنزير أو كلب وهذا قول روى عن ابن عباس)، وحكاه عن الحسن البصرى وغيره.

وليس هذا الاختلاف في هذا الجبهه من الظهور فقط، فقد اختلف في جهات أخرى أيضا من عموم الدلاله لكل المساجد كما ذهب إليه مالك من العامه خلافا لأبي حنيفه والشافعي، ومن عموم الدلاله لكل الكفار كما ذهب إليه مالك والشافعي خلافا لأبي حنيفه، ومن عموم الدلاله لمطلق الدخول للمسجد الحرام خلافا لأبي حنيفه حيث ذهب إلى المنع عن خصوص الحج والاعتمار.

فهل ترى أن هذا الاختلاف في الاستظهار يسقط الظهور عن الحجيه أو ظهورها في مفاد هذه الجهات ويصنفها في المجملات، وكم من اختلاف في مفاد الآي في الكتاب العزيز مع كونها غير محدوده في المتشابه.

بل ان الباعث لهم على تحوير الظهور في الآيه هو توهم عامتهم دلالة آيه الطعام على طهارتهم وحليه ذبائحهم، والثانيه من سوره المائده التي عرفت بكونها ناسخه غير منسوخه، فارتكبوا ذلك التأويل جمعا بين المفادين وابتعادا عن النسخ لحكم المنع عن اقترابهم، اذ هو بالاتفاق غير منسوخ.

وهذا نظير ما ارتكبه من الخطأ في فهم قول النبي صلى الله عليه و آله في الشاه الميته (هلا انتفع أصحابها بجلدها) ان جلد الميته يطهر بالدباغه مع

انه صلى الله عليه و آله أراد بأن يذبحوها ويذكوها ومن ثم ينتفعون بها، وغير ذلك من الموارد التي حرّفت فيها الأحكام، وسيأتى أن محط نظر الروايات على اختلاف ألسنتها هي لتخطئتهم في ذلك ومن ثم تخطئه ما بنوا عليه من تحوير آيه نجس المشركين ومن قلب مفادها.

دفع الإشكال الرابع:

وأما الرابع: فقد تقدم في دفع الاول والثالث أنّ الاطلاق والاستعمال لا يغير المعنى اللغوى وانما يغيره في المورد والتطبيق وأنّه شرعى على كل حال، وأما الترديد بين الاعتبارى أو الحقيقى فهو نظير الترديد في النجاسه في حكم الشرع انها اعتبار أو حقيقه كشف عنها الشارع، فكذلك الترديد في حكم العرف، والصحيح انها مع الطهاره حكمان وضعيان في البناء العقلانى وان كان منشأهما ما يوجب النفرة ونحوهما من الدنس أو الخلوص من ذلك وان كان لهما مصاديق حقيقه تكوينيه، حيث أنك ترى اختلافاً في الانظار العرفيه في مصاديقها وذلك حسب اعتباراتهم وحسب احراز ملاك الاعتبار المزبور، ويدل على ذلك أيضا انهم يرتبون الآثار من التغيل وغيره.

فكذلك في المقام حيث رتب في الآيه النهى عن اقترابهم، مع أن عنايه الحصر والمبالغه في الوصف انما يتم بقذارتهم بنفوسهم وأبدانهم ولوبنى على كونها في المقام حقيقه، حيث أنّه تقرير من الشرع بذلك.

وأما التقسيم الثلاثى المذكور فغير مطرد فقد حكم على البول والغائط من الحيوان الجلال بالنجاسه المتعديه وان كان الحيوان من الأنعام الثلاثه وغيره من مأكول اللحم بالذات، وكذا حكم على عرق الجنب من

الحرام وعرق الابل الجلاله بالنجاسه المتعديه على قول المشهور فيهما، ولا أقل من مانعتهما للصلاه، وكذا على الميتة الذى هو زهوق الروح، مع ان هذه الموارد لم يكن الحكم الا بتوسط صفه قائمه بالجسم غير قابله للسريان أو بالاسناد إلى النفس كما فى الجنب من الحرام، كما قد حكم على ابن الزنا بالقذاره غير المتعديه مع أنه يندرج فى القسم الأول.

هذا: مضافا إلى موافقه الاعتبار وتجويزه الحكم بنجاسه متعديه فى القسمين الاخيرين فيما كانت شديده والعكس فى القسم الأول فيما كانت خفيفه.

المؤيدات للمختار:

ويمكن تأييد ما تقدم - من عموم القذاره للبدن والنفس - والاستثناس إلى ذلك بما يلى:

أولا: الحكم فى موارد أخرى أيضا يظهر منها الارتباط بين القذاره المعنويه والقذاره البدنيه:

كغسل الميت من الحدث يطهر بدنه، كما أن مسه قبل غسله يوجب الحدث.

وكتنجس بدن الحيوان الأدمى وغيره مما له نفس سائله بخروج الروح بخلاف ما ليس له نفس وبخلاف الذى خرجت روحه بالشهاده أو التذكيه.

وكغسل الجنب من الحرام رافع لنجاسه أو مانعيه عرقه للصلاه.

وكذا التعليل الوارد فى غسل البدن من الجنابه (من أجل أن الجنابه من نفس الانسان بخلاف الغائط فان يدخل من باب ويخرج من باب) (1)

ص: ٣٣٩

١- (١) وسائل الشيعه، ابواب الجنابه، باب ٢، ح ٤.

أو لأن فيه لذه وشهوه (١) وهما نفسيتان.

وكاستعمال الماء في رفع الحدث الأكبر يسلب الماء طهوريته، وكذا لزوم طهوريه الماء للطهاره عن الحدث، وكذا عدم طهوريه الماء عن الحدث إذا كان مستعملا في الخبث.

ثانيا: ما تقدم استظهار القذاره بما يشمل البدن من الآيه ما ورد التعبير باللفظه المزبوره عن أهل الكتاب في موثق ابن أبي يعفور (٢) بمقتضى الاشتراك المفهوم في مفاضله الناصب والكلب عليهم.

ثالثا: ما تقدم في مفاد اللفظه، وما ورد في المقابل في المؤمن في روايات الوضوء (ان المؤمن لا ينجسه شيء انما يكفيه مثل الدهن) (٣).

رابعا: قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (٤)، فقد وردت الروايات المعبره ان سبب نزولها هو في الانصارى الذى ابتدع الاستنجاء بالماء، فالاطلاق في الآيه بلحاظ البدن، وأيضا كما في روايات آخر بلحاظ النفس فلا غروان يكون كذلك في المقابل وهو النجس.

خامسا: قوله تعالى أَنْ طَهَّرْنَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (٥)، ومثله قوله تعالى في سورة الحج (٦)، والمستفاد منها عموم الامر بالتطهير سواء من الاشراك والاصنام أو المشركين أو من بقيه القذارات

ص: ٣٤٠

١- (١) المصدر، باب ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٢٢٠.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٤٣٨، باب ٣١ من ابواب الوضوء، ح ١١.

٤- (٤) سورة البقره، الآيه: ٢٢٢.

٥- (٥) سورة البقره، الآيه: ١٢٥.

٦- (٦) الحج: ٢٦ وَ طَهَّرْنَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ.

حيث كان المشركون يرمون فيه القذارات.

كما وقد دلت على اراده عموم الأمر بالتطهير الروايات الصحيحه الوارده(١) في ذيل الآيه وأنه بمقتضى الأمر فيها ينبغى للعبد والمرأه أن لا يدخلوا إلّا وهما طاهران قد غسلا عنهما العرق والاذى وتطهرا.

بل عن تفسير القمى قال الصادق (عليه السلام) يعنى نَحَّ عن المشركين وقال: لما بنى إبراهيم (عليه السلام) البيت وحجَّ الناس شكت الكعبه إلى الله تبارك وتعالى ما تلقى من أيدي المشركين وأنفاسهم، فأوحى الله إليها قرى كعبتى فانى أبعث فى آخر الزمان قوما يتنظفون بقضبان الشجر ويتخللون(٢).

ولا- يتوهم اشعار ذيل الروايه بكون المفاد للآيه انهم ذو نجس لأجل عدم تطهرهم عن القذارات إذ اطلاق التوصيف فى الآيه يفيد ثبوت الوصف مطلقا للذات، كما أن الموضوع هى ذواتهم بنحو مطلق، مع أنه على هذا المعنى لا- موجب لاختصاصهم بالتنحيه، وكذلك صدر الروايه المزبوره حيث اطلق الأمر بتنحيه المشركين، مضافا إلى اشتمال الذيل فى أحد متونه على الشكوى من ملاقاه أيديهم، مع أنها تغسل فى العديد من الأوقات فهو كالصريح فى النجاسه الذاتيه.

أما الموضوع (مطلق الكافر):

فأشكل عليه:

أولا: أنه أخص من المدعى للفرق بين عنوانه (المشركين) وبقية أفراد

ص: ٣٤١

١- (١) البرهان فى تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٢٦. التفسير الصافى، ج ١، ص ١٨٧. تفسير القمى، ج ١، ص ٥٩. وغيرها.

٢- (٢) تفسير القمى، ج ١، ص ٥٩.

الكفار كأهل الكتاب والفرق المنتحله للإسلام، فقد ورد التفريق بين عنوان المشركين وأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس بل والصابئة أيضا في العديد الكثير من الآيات (١) والروايات، وقد اختص كل من العنوانين بأحكام خاصة في باب القتال والنكاح والهدنه وغيرها.

ثانيا: ان التمسك باطلاق العنوان مستلزم لشموله لكل مراتب الاشراك التي لا يخلو منها إلا المعصوم وبعض اولياء الله تعالى، مثل المرأى المسلم والذي يسند الخير فى كلامه إلى غير الله ونحوهما (٢).

ويدفع الأول: إن فى المقام قرائن عديده على كون الموضوع هو مطلق الكافر نظير الموضوع فى قوله تعالى وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ وَ لَأَمَّهُ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبِيدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٣) كما يأتى توضيحه أيضا، واستعمال المشركين فيه اما من باب عموم المعنى المستعمل فيه اللفظه وهو أى الكفر أحد المعانى المستعمله كما تستعمل فى خصوص الوثنيين كثيرا فى الاطلاقات القرآنيه والروائيه، أولا أقل من باب الكنايه عن مطلق الكافر كما أريد منها ذلك فى موارد.

القرائن على ذلك هى:

ص: ٣٤٢

١- (١) سورة البقره، الآيه: ١٠٥، قوله تعالى ما يودُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ لَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ اللَّهُ يُخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ، وآل عمران، الآيه: ١٨٦. المائده، الآيه: ٨٢. والحج، الآيه ١٧. وغيرها.

٢- (٢) التنقيح فى شرح العروه، ج ٣، ص ٤٤.

٣- (٣) سورة البقره، الآيه: ٢١١.

الأولى: أن الحكم بالنجاسة والمنع من الاقتراب من المسجد الحرام شامل جزماً للدهريين والملحدين من الكفار مع كونهم ليسوا بثنويين، وكون ذلك الشمول بطريق الأولوية القطعية لا يشمل اللفظه غير ضائر بعد الالتفات إلى عدم تعدد الموضوع الكلي للحكم، فلا بد من عنوان جامع وهو مطلق الكفر.

واحتمال: أن الموضوع بعض درجات الكفر لا مطلقه ولذا لا يشمل كفران النعمة ونحوه مما يجتمع مع الإسلام.

مدفوع: بأن الظاهر أخذ الكفر الاصطلاحي وهو انكار أصول الدين الآتى الكلام عنها، لكونه محطاً للعديد من الأحكام كحرمة الذبيحة كما يأتى ذلك فى المرتد والناصب والخوارج وأهل الكتاب والمجسمه والمشبهه وغيرهم من أصناف الكفار، وكيثونه الزوجه وحصول الرده وعدم الارث وغيرها.

الثانيه: أن الحكم بالنجاسة قد رتب - كما سيأتى الدليل عليه - على بعض العناوين والفرق المنتحله للإسلام كالناصب الذى ورد التعليل بالكفر لحرمة الزواج منه (١)، والخارجى الذى ورد التعبير عنه بالمشرك كما يأتى، والظاهر مع القرينه المتقدمه هو اندراج الموارد تحت عنوان الكفر.

الثالثه: عموم الحكم وهو المنع من دخول المسجد الحرام لأهل الكتاب، قرينه على عموم الموضوع وعلى عموم العله وهى النجاسة، والدال على عموم الحكم عده من الآيات كقوله تعالى فى نفس السوره قبل هذه الآيه بعده آيات ما كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ

ص: ٣٤٣

عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ (١)، والنفي شامل للتولية على المسجد وللدخول والمكث فيه لأجل الذكر والصلاه أو الزيارة، كما هو أحد مصاديق عمارته في المأثور والعرف الشرعي، والنفي موضوعه مطلق الكافر بمقتضى التعليل، بل إن في وحده الآيتين في الحكم والسورة قرينه قويه جدا على عموم الموضوع وهو الكفر.

وكتوله تعالى وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٢)، سواء كان سبب النزول هو تخريب الروم لبيت المقدس وتلويتهم إياه ومنعهم من دخوله، أو كان منع المشركين رسول الله صلى الله عليه وآله من دخول المسجد الحرام عام الحديبيه بعد عموم موضوع الإخافه بالطرد من المسجد، لاسيما وأن سياق الآيات العديده قبل هذه الآيه هو في أهل الكتاب، وكذا الوعيد بالخزي في الدنيا المحتمل انطباقه على اعطاء الجزيه عن يد وهم صاغرون.

ولا ينافى ذلك تعقيب آيه المنع عن القرب من المسجد الحرام بحكم القتال الخاص لأهل الكتاب وأخذ الجزيه فانه حكم آخر، وإلا فقد تلى ذلك أيضا اسناد الشرك إلى أهل الكتاب.

الرابعه: ورود استعمال الشرك في مطلق الكفر الاصطلاحي الالهادى أو الملى والنحلى وسواء بنحو الفعل أو الوصف أو غيرهما، كما في قوله تعالى حكاية عن مؤمن آل فرعون وَ يَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاهِ وَ تَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ، تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَ أَشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَىٰ

ص: ٣٤٤

١- (١) سورة التوبه، الآيه: ١٧.

٢- (٢) سورة البقره، الآيه: ١١٤.

الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ، لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ (١)، فأطلق الشرك على الاعتقاد بأن فرعون رب الارباب وإله الآلهه مع عدم الاعتقاد بالله.

كما هو ادعاء فرعون في الآية الكريمة وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا (٢)، وكما في الآية الاخرى وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٣).

والوجه في استعمال الماده في مطلق الكفر حتى الالحادى، هو أن الاعتقاد بغير الله من دون الله هو في واقعه شرك حيث انه يؤول إلى جعل الغير ندا وضدا ومنتهى وغايه في قبال الله تعالى والعياذ بالله.

وكذا اطلق على أهل الكتاب كما يأتي وكما في قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (٤) إذ هو شامل لمطلق الكفر بلا ريب، وكما في روايه يونس بن ظبيان عن الصادق (عليه السلام) في حديث قال: (يا يونس من زعم أن لله وجهها كالوجه فقد أشرك) (٥).

اطلاق الشرك على اهل الكتاب:

اشاره

القرينه الخامسه: اسناد واطلاق الشرك على أهل الكتاب سواء بهيئه الفعل أو المصدر أو الصفه في الاستعمالات القرآنيه والروائيه.

ص: ٣٤٥

١- (١) سوره غافر، الآية: ٤١.

٢- (٢) سوره القصص، الآية: ٣٦.

٣- (٣) سوره القصص، الآية: ٣٧.

٤- (٤) سوره النساء، الآية: ٤٨.

٥- (٥) الوسائل، ج ٢٤، ص ٦٩، باب ٢٨ من ابواب الذباح، ح ١٠.

الأول: كما فى قوله تعالى عقيب الآيه إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ (١) اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢).

الثانى: قوله تعالى لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ... لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثِهِ (٣).

الثالث: قوله تعالى وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ، قَالَ سُبْحَانَكَ (٤).

الرابع: قوله تعالى إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ، لَوْ كَانَ هُوَ آلهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِتُونَ ، لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا- يَسْمَعُونَ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (٥)، الذى هو خطاب الكافرين فنقضوا عموم الآيه بشموله للنبي عيسى (عليه السلام) حيث ان النصرارى يؤلّهونه فنزلت الآيه إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ ... (٦).

الخامس: وقوله تعالى وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ

ص: ٣٤٦

١- (١) سورة التوبه ، الآيه :٢٨.

٢- (٢) سورة التوبه ، الآيه :٣١.

٣- (٣) سورة المائده ، الآيه ٧٣ ٧٢.

٤- (٤) سورة المائده ، الآيه : ١١٦.

٥- (٥) سورة الانبياء، الآيه : ١٠١ ٩٨.

٦- (٦) سورة الانبياء، الآيه : ١٠١.

مَلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١)، فهنا الاطلاق عليهم بصيغه الصفه.

ودفع ذلك: بأنه نظير قوله ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين (٢)، بين الحنف له (عليه السلام) وتبرئه من الميل عن حاق الوسط إلى أهل الكتاب أو الوثنيين وهو المراد من الآية السابقة (٣).

ممنوع: بأن السياق لآيات السوره فى الآيه السابقه لرد على اختلاف أهل الكتاب فيما بينهم بسبب ما ابتدعوه من الاعتقادات والاحكام الباطله، وان مله ابراهيم (عليه السلام) هى المله الحنيفيه الواحده التى لا-شرك فيها من المبتدعات وأنه سبب اختلافهم، بل ان السياق فى الآيه الثانيه بلحاظ الآيات السابقه عليها فى السوره والمتعقبه لها فالخطاب موجه لخصوص أهل الكتاب فالاستعمال فيها أيضا من اطلاق الوصف عليهم وان كان من اطلاق العام على الخاص.

السادس: قوله تعالى شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ، وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَفُضِّبَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ ، فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ

ص: ٣٤٧

١- (١) سوره البقره ، الآية :١٣٥.

٢- (٢) سوره آل عمران ، الآية :٦٧.

٣- (٣) الميزان ، ج ٢، ص ٢٠٢.

وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعِيدَ لَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (١).

ونقلنا الآيات المتقدمة والمتعقبه لقوله تعالى كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ (٢) ليتضح أن المراد بهم بحكم السياق هو أهل الكتاب أو ما يعمهم، حيث ان التفرق المذكور نظير قوله تعالى وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ (٣)، كما يشير إلى ذلك أيضا بقيه الآيات المتعقبه بصراحه حيث ورد نظيره فيهم في آيات أخرى ويشير إلى ذلك أيضا بدء الآيات بذكر الشرائع السابقه والأمر بعدم التفرق.

وإلى ذلك ذهب الطبرى من العامه فى تفسيره حيث قال: يقول تعالى ذكره وما تفرق المشركون باللهفى أديانهم فصاروا أحزابا الا من بعد ما جاءهم العلم بأن الذى أمرهم الله به وبعث به نوحا هو اقامه الدين الحق وان لا تتفرقوا فيه.

وهذا هو الاقرب فى مفاد الآيه وان اختلفت أقوال المفسرين فى مرجع الضمير ووحده السياق كثيرا فلا حظ، وهو ناشىء من تفسيرهم للفظه بخصوص أصحاب الوثن.

وممن يظهر منه تفسيرها بما يعم أهل الكتاب تفسير الجلالين والبيضاوى حيث فسرا الآيه بأنه عظم على المشركين ما تدعوهم اليه من التوحيد وما تفرقوا - أى الأمم السالفه والكافرون - إلا من بعد ما جاءهم

ص: ٣٤٨

١- (١) سورة الشورى، الآيه: ١٥ ١٣.

٢- (٢) سورة الشورى، الآيه: ١٣.

٣- (٣) سورة الشورى، الآيه: ١٩.

العلم بالتوحيد، وهو قريب كما تقدم حيث ان من أهم ما دعا اليه صلى الله عليه وآله أهل الكتاب الانتهاء عن القول بينوّه عيسى وعزيز(عليه السلام) والتثليث إذ التوحيد أصل في الشرائع السابقه كما تشير اليه الآيات.

ثانيا: اطلاق الشرك عليهم فى الروايات:

اشاره

وقد ورد الاطلاق عليهم فى الروايات أيضا بما يعزز ويشهد لاستعمال المشركين فى التعبير القرآنى بما يشمل أهل الكتاب فى ما أخذ ذلك العنوان موضوعا لحكم فى بعض الموارد منها:

الأولى: موقق الحسن بن الجهم، قال: قال لى أبو الحسن الرضا(عليه السلام): (يا أبا محمد ما تقول فى رجل تزوج نصرانيه على مسلمه؟ قال: قلت: جعلت فداك وما قولى بين يديك؟ قال:

لتقولنّ فان ذلك يعلم به قولى، قلت: لا يجوز تزويج النصرانيه على المسلمه ولا غير مسلمه، قال:

ولم ... قلت: لقول الله عز وجل وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ قَالَ: فما تقول فى هذه الآية وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ قلت: فقوله [ولا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ نسخت هذه الآية فتبسم ثم سكت] (1).

فإنه يظهر جليا معهوديه استعمال اللفظه فى المعنى العام الشامل، كما يظهر من الروايه أنّ فهم العائنه الخاطيء لآيه المائده فى حل طعامهم ونكاحهم بعد إشعار الأجر فيها بالعقد المنقطع، هو الذى أوجب مصيرهم إلى حليه ذبائحهم ونكاحهم الدائم.

ص: ٣٤٩

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٥٣٤، باب ١ من ابواب الكفر، ح ٣.

الثانية: صحيح الحلبي (١) - المعدوده من طائفه التقيه - التشريك في نفى البأس عن ذبيحتهم ونسائهم، والنسخ في الروايه ليس بمعناه الاصطلاحى، بل بالاصطلاح القرآنى والروائى العام الشامل للتخصيص، وإلا فأيه الحل من المائده التى هى من آخر السور نزولا فلا تكون منسوخه بالمعنى الاصطلاحى.

وكروايه أبى الجارود عن أبى جعفر (عليه السلام) أنه منسوخ بقوله تعالى وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَبِقَوْلِهِ وَلا تَمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ (٢).

الثالثه: ما رواه النعمانى باسناده عن على (عليه السلام) قال: (وأما الآيات التى نصفها منسوخ ونصفها متروك بحاله لم ينسخ وما جاء من الرخصه فى العزيمه فقوله تعالى وَلا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ... وذلك أن المسلمين كانوا ينكحون فى أهل الكتاب من اليهود والنصارى وينكحونهم حتى نزلت هذه الآية نهيا أن ينكح المسلم المشرك أو ينكحونه ... الحديث) (٣).

الرابعه: صحيحه منصور بن حازم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل مجوسى أو مشرك من غير أهل الكتاب كانت تحته امرأه فأسلم أو أسلمت ... الحديث) (٤).

الخامسه: كصحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: (كل ذبيحه المشرك إذا ذكر اسم الله عليها وأنت تسمع، ولا تأكل ذبيحه نصارى

ص: ٣٥٠

١- (١) وسائل الشيعه، من ابواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه، من ابواب ما يحرم بالكفر، باب ١، ح ٧.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٥٣٨، باب ٢ ما يحرم بالكفر، ح ٦.

٤- (٤) المصدر، باب ٩، ح ٣.

العرب(١)، فإنه ظاهر أنّ المراد من المشرك في الروايه هو خصوص أهل الكتاب واستثناء نصارى العرب لعدم كونهم في الأصل كذلك بل تنصروا فلا يقرّوا على ذلك.

وكروايه الزهري عن علي بن الحسين (عليه السلام) قال: (لا يحلّ للاسير ان يتزوج في أيدي المشركين مخافه أن يلد له فيبقى ولده كفارا في أيديهم... الحديث)(٢) المراد منه خصوص أهل الكتاب أيضا، وإلا فالوثنيون لا يجوز نكاحهم من رأس.

السادسه: مصحح إسماعيل بن الفضل قال: (سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن سبي الأكراد إذا حاربوا ومن حارب من المشركين هل يحل نكاحهم وشراؤهم؟ قال: نعم)(٣) والتقريب كما سبق.

السابعه: صحيحه رفاعه النحاس قال: (قلت لأبي الحسن موسى (عليه السلام): ان القوم يغيرون على الصقالبه والنوبه فيسرقون أولادهم من الجوارى والغلمان فيعمدون إلى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون إلى بغداد إلى التجار، فما ترى في شراؤهم ونحن نعلم أنهم مسروقون انما أغار عليهم من غير حرب كانت بينهم؟ فقال: لا بأس بشرائهم انما أخرجوهم من دار الشرك إلى دار الاسلام)(٤)، وهذا قدر يسير يجد المتتبع موارد أخرى كثيره.

ويتحصل من خصوص هذه القرينه وبعض ما تقدم أنّ إطلاق المشركين بهيئه الصفه على أهل الكتاب متعارف في الاستعمال القرآني

ص: ٣٥١

١- (١) وسائل الشيعه، ابواب الذبائح، باب ٢٧، ح ٣٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١٥، ص ١١٨، باب ٤٥ من ابواب الجهاد، ح ٢.

٣- (٣) المصدر، باب ٥٠، ح ١.

٤- (٤) المصدر، باب ٥٠، ح ٦.

والروائي، وأنه مع عنوان أهل الكتاب نظير عنواني المسكين والفقير، إذا افترقا اتفقا في المعنى وإذا اجتمعا اختلفا في المعنى، خلافا لما يقال أنه خاص في الوثنيين.

كما يتضح بقوه من مجموع القرائن أن الموضوع في الآيه عام لمطلق الكافر.

وأما الاشكال الثاني فاندفاعه ظاهر فان في العنوان ظاهر في الشرك الذي هو موضوع الاحكام المختلفه.

الآيه الثانيه الداله على المختار:

الآيه الثانيه: فيما استدل به على نجاسه الكافر مطلقا.

قوله تعالى: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (١)، فإن الآيه في سياق الخطاب مع الكافرين سواء غير المؤمنين به سبحانه أو بآياته، وأن الهدايه في الايمان فيشرح الصدر وأن الضلال في الكفر فيضييق الصدر.

والرجس في الأصل لغه التن والقدر، وقد يطلق على العذاب أو الشيطان ونحوه للمناسبه، وقد فسّر في الآيه تاره بالشك كما هو مروى أيضا، وأخرى بالشيطان، وثالثه بالعذاب، ورابعه بما لا خير فيه، وخامسه بضييق الصدر أو الضلال وغير ذلك.

لكن الأوّل لا- ينافي الدلاله على القذاره لانه من اطلاق المسبب على السبب، إذ الشك موجب للكفر الموجب للنجاسه، وأمّا الثاني فلا شاهد له

ص: ٣٥٢

فى السىاق إذ لم يتقدم له ذكر ولا حديث عنه، وأما الثالث فلا شاهد له أيضا إذ ليست الآيه فى مقام الوعيد وجزاء الآخره، بل بيان آثار الكفر فى الظرف الحال الدينوى، كما أن الاستعلاء له على الذين لا يؤمنون يفيد الاحاطه وهو انما يناسب المعنى الاصلى للفظه وهو القذاره لمجموع الروح والبدن، ومنه يتضح عدم مناسبه تفسيره بخصوص الخامس، ويتضح تطابق مفادها مع الآيه السابقه فى المبالغه فى قذاره الكافرين.

آيات موهمه للطهاره:

اعترض على الاستدلال بالآيتين المتقدمتين بقوله تعالى أَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ (١)، بتقريب أن اطلاق الطعام شامل للمطبوخ (٢) الذى هو ملاق لأبدان أهل الكتاب فى العاده فيدل على طهارتها.

ولك أن تقول أن حليه الطعام الجاف ليس محلا للشك كى تبين الآيه حليته، وانما المشكوك هو ذبيحتهم وطعامهم المطبوخ فالحل نص فى ذلك، ويعضد ذلك الآيات المتقدمه إذ موردها الذبائح وأقسامها، هذا مع الالتفات إلى كون الآيه من سوره المائده التى هى من أواخر السور، فقريبتها على صرف اللفظه فى الآيه الأولى للخباثة المعنويه ظاهره.

وقد استدل فى كلمات العامه أيضا بالآيه على جواز استعمال أوانيهم حيث أن جواز المظروف يلازم ذلك، ويؤيدون مجمل المفاد بروايات من طرقهم، وكذلك يستدلون بها على نكاح الكتابيات الدائم.

ص: ٣٥٣

١- (١) سوره المائده، الآيه: ٥.

٢- (٢) التبيان، ج ٢، ص ٤٤٤.

وفيه: ان فى روايات الذباحت والنكاح اشارات عديده الى خطائهم فى ذلك، بل ان لسان الباب الاول المشتمل على طائفه من المصادر تقيه أيضا يشابه لسان روايات طهارتهم الآتية، وبنحو متفق فى التعليل واللحن كما يأتى توضيحه، بل أن استدلالهم بالآيه هو الموجب لورود روايات الطهاره مداراه معهم.

والوجه فى تخطئتهم مضافا إلى تلك الروايات هو أن الطعام كما فى لسان العرب عند أهل الحجاز إذا اطلقوا لفظه عنوا به البر خاصه، وقال الخليل: الغالب (العالى) فى كلام العرب أن الطعام هو البر خاصه، وكذا باقى كلمات اللغويين فى ان أصل الطعام وان كان ما يؤكل الا- انه يطلق على البر خاصه أيضا بل يختص به عند أهل الحجاز، كما فى القاموس والاساس والتاج والمقاييس والصحاح وكذا عن المغرب.

مضافا إلى أن الاحلال المتقابل لا- معنى له إن كان محطّ نظر الآيه إلى المطعوم، حيث انهم لا يدينون بالقرآن كى تخاطبهم الآيه، فمتعلق الحليه وموردها هو تبديل الاضافه المالكيه بين الطرفين وتسويغ التعامل المالى.

لاسيما بعد انفهام المقاطعه والبراءه من الآيات السابقه نزولا كقوله تعالى لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (١)، وكقوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ (٢)، وقوله يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ

ص: ٣٥٤

١- (١) سورة آل عمران، الآيه: ٢٨.

٢- (٢) سورة المائده، الآيه: ٥١.

أُولِيَاءَ (١)، ومثل الآيه الأولى الداله على النجاسه وعلى مباحدهم عن الحرام.

فآيه حل الطعام من الطرفين على نسق قوله تعالى لا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٢) فى سورة الممتحنه النازله فى المدينه قبل الفتح.

ومن الغريب أن العديد من مفسرى العامه (٣) ذهبوا إلى أن معنى حليه طعامنا لهم هى حليه اطعامنا إِيَّاهم أى ان الحليه الثانيه المقابله لا ربط لها بالمطعموم، وانما متعلقها الاعطاء الاباحى أو التمليكى، فهلما كان ذلك منبها على متعلق الحليه الأولى.

والعجب من بعضهم انه تمادى فى اطلاق الحليه فى الذبيحه ولو علم انها على غير الشرائط المعتمره، وكذا نكاحهم مع ان ذيل الآيه وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٤) فيه تحذير من التمدادى فى المخالطه والمعاشره بنحو يتأثر بسلوهم وطريقتهم فيؤول إلى الخروج من الايمان إلى الكفر وحبط العمل.

ولا يخفى ايماء الذيل إلى مذهب الأصحاب فى تخصيص نكاحهم بالمتعه دون الدائم الذى هو بناء يقام على الخله والموادّه المتينه، وكذا

ص: ٣٥٥

١- (١) سورة المائده، الآيه: ٥٧.

٢- (٢) سورة الممتحنه، الآيه: ٨.

٣- (٣) كما فى انوار التنزيل واسرار التاويل، ج ٢، ص ١١٦. وتفسير روح البيان، ج ٢، ص ٣٤٩. وغيرهما.

٤- (٤) سورة المائده، الآيه: ٥.

ذبيحتهم حيث يذكرون عليها شركهم فيتحصل ان لحن الخطاب في آيه الطعام بالنظر إلى الذيل المزبور متطابق مع الآيتين السابقتين.

ثانيا الاستدلال بالروايات على النجاسه:

الطائفة الاولى:

ثم أنه بالإلتفات إلى الروايات الواردة في ذيل الآيه والمعرضه لذبائح أهل الكتاب يستفاد منها التعريض بنجاستهم، كما أنها تشير إلى السبب الخاطيء لذهابهم إلى طهاره أهل الكتاب، فلتكن هذه من الروايات الطائفة الأولى من السنه مما يستدل به على النجاسه ويستشف منه وجه اختلاف الطوائف الاخرى في حكم أبدانهم وهى:

الاولى: حسنه حسين بن المنذر قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: - فى حديث- أى شىء قولك فى ذبائح اليهود والنصارى؟ فقال: (يا حسين الذبيحه بالاسم، ولا يؤمن عليها إلا أهل التوحيد)(١)، ولا يخفى ظهورها فى اشراك أهل الكتاب وانه الموجب لعدم حلّ ذبيحتهم، نظير ما ورد فى المرتد كمعتبره السكونى (المرتد عن الاسلام تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته)(٢)، فهو نحو تعريض بنجاستهم وعدم صحه اطلاق الطعام فى الآيه للذبيحه والمطبوخ كى تدل على طهارتهم.

وفى روايه أخرى عن حنان عنه (انهم أحدثوا فيها شيئا لا أشتهيه)(٣)، أى تسميتهم عليها باسم المسيح.

ص: ٣٥٦

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ٢٨، باب ٢٦ ابواب الذبائح، ح ٢.

٢- (٢) الفقيه، ج ٣، ص ١٤٩.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ٤٩، باب ٢٦ من ابواب الذبائح، ح ٣.

الثانية: صحيحه قتيبه الأعشى انه سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وقال له الرجل: قال الله تعالى الْيَوْمَ أَجِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ فقال له أبو عبد الله (عليه السلام):

(كان أبا (عليه السلام) يقول: انما هو الحبوب وأشباهاها)(1)، فإن تخصيص الطعام بالجاف فيه اشعار بدرجة الدلالة والتعريض بنجاستهم، وهذا المضمون مروى بالاستفاضه(2)، وفي بعضها عن طعام أهل الذمه ما يحلّ منه؟ قال (عليه السلام): (الحبوب)(3)، والتعريض المزبور فيها أكد، بل في بعضها (انما هي الحبوب وأشباهاها)(4) وفسر الاشباه في آخر بالعدس والحمص(5)، ووجه الدلالة ما تكرر ذكره.

الثالثة: مصحح إسماعيل بن جابر قال: قال لى أبو عبد الله (عليه السلام): (لا تأكل ذبائحهم ولا تأكل في آنتهم - يعنى أهل الكتاب)(6)، وهى كالصريحه فى وحده الموضوع لحرمة ذبيحتهم ونجاستهم، فبضميمه ما تقدم فى الروايه الأولى من شركهم الموجب لحرمة ذبيحتهم، يتقوى المفاد المزبور.

الرابعة: مصحح معاويه بن وهب، قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ذبائح أهل الكتاب، فقال: لا بأس إذا ذكروا اسم الله، ولكن أعنى منهم: من يكون على أمر موسى وعيسى (عليه السلام)(7)، وهى فى الدلاله

ص: ٣٥٧

-
- ١- (١) المصدر، ح ١.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه، ابواب الاطعمه والاشربه، باب ٥١.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ٢٠٣، باب ٥١ من ابواب الذبائح، ح ١.
 - ٤- (٤) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ٢٠٦.
 - ٥- (٥) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ٤٠٢.
 - ٦- (٦) وسائل الشيعه، ابواب الذبائح باب ٢٧، ح ١.
 - ٧- (٧) المصدر، ح ١١.

كالروايه الأولى، حيث انه ليس فى اليهود والنصارى الذى أحدثوا الشرك وغيره من هو على أمرهما (عليه السلام) إذ مقتضاه الدخول فى الاسلام.

ثم انه يعضد مفاد هذه الطائفة ما ورد من حرمة ذبيحه الناصب والحرورى والمشبهه والمجسمه (١)، لاسيما التعليل لذلك فى الأخيرين بالشرك والكفر، والوجه فى ذلك ظهورها فى وحده الموضوع لحرمة الذبيحه والذى هو موضوع النجاسه.

هذا وقد اشتملت تلك الروايات الناهيه عن ذبيحتهم على التعليل بالجبهه العرضيه وهى عدم التسميه تقيه إذ قد ورد فيها النهى عن ذبيحتهم سموا أم لم يسموا (٢)، وكما هو مفاد مصححه ابن وهب وصحيحه قتيبه الأعشى المتقدمتين، وهو مما ينبأ بشده التقيه كما يشهد لها كثره الروايات المجوّزه، ولذلك فزق فيها بين المجوس وبينهم مع اندراجهم فى العنوان لذهاب العامه إلى حرمة ذبائح المجوس فلا- مقتضى للتقيه فيهم، بخلاف النصارى واليهود، ولعل وجه اشتداد الحال فى المسأله هو تشبث العامه على زعمهم بآيه حلّ الطعام.

الطائفة الثانيه:

ما ورد فى النهى عن المؤاكلة معهم (٣)، وهى وان كان كثير منها واردا فى حكم التعامل والمقاطعه وعدم التوالى معهم، إلا أن البعض متضمن للدلاله على نجاستهم، تاره بدرجه الظهور، وأخرى بدرجه الصراحه، وثالثه كالصريح، وهو كثير بل لا يبعد فى النهى عن مؤاكلتهم من طعامهم

ص: ٣٥٨

١- (١) المصدر، باب ٢٨.

٢- (٢) المصدر، باب ٢٧، ح ٥.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٤، باب ٢٦ و ٢٧ من ابواب الذبائح.

هو أن يكون تعريضا بالعامه القائلين بحليه وطهاره ذبائحهم، وفي النهى عن المؤاكله فى قصعه واحده التعريض بهم أيضا لقولهم بطهاره أبدانهم لاطلاق آيه الحل للطعام المماس لابدانهم.

كما انه من المحتمل - أو الظاهر-- أن من حكمه الحكم بنجاستهم- أو أحدها- مضافا إلى القذاره الواقعيه، هو مصلحه التدبير فى المباعده عنهم وعدم الانغماس فيهم والعشره الوطيده معهم، وعلى هذا فلا يصرف ظهور النهى عن الأكل معهم فى اناء واحد أو من طعامهم إردافه بالنهى عن مجالستهم ومخالطتهم، لاسيما ان العناوين المنهى عنها هى موارد موجبه للتلوث المادى فاختصاص النهى بها دون مطلق ألوان العشره والمخالطه شاهد على أنّ الحكم بلحاظ أبدانهم وان كانت الحكمه فيه تحديد العشره، بل ان بعض تلك العناوين المنهى عنها - كما يأتى - خاص بحكم النجاسه الماديه كما فى النهى عن الأكل فى قصعه واحده أو غسل اليد من المصافحه ونحو ذلك.

حكم العشره مع الكفار:

كما انه من المناسب التنبيه على حكم العشره والخلطه معهم توطئه للبحث فى مفاد الروايات الآتيه، والمحصل فى ذلك من مجموع الايات والروايات الوارده فى الكفار مطلقا هو انقطاع الموده معهم وكذا الموالاه من حيث انهم كفار أو مطلقا، نعم البر والاحسان لهم تأليفا لقلوبهم مع ديننا أو من جهه الرحم أو كنظير فى الخلق لا حرمه فيه كما هو مفاد سوره الممتحنه(١).

ص: ٣٥٩

وقال الشيخ فى التبيان (١): (الذى عليه الاجماع والمفسرون بأن بر الرجل من شاء من أهل دار الحرب قرابه كان أو غير قرابه ليس بمحرم)، وقد تعرض الأصحاب إلى حكم ذلك فى بحث الوقف عليهم، فلك ان تقول أن الموائه بالمرتبه النازله جدا من جهه غير دينيه بل انسانيه سائغه.

وروايات هذه الطائفه هي:

الاولى: صحيح العيص قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن مؤاكلة اليهودى والنصرانى والمجوسى، أفأكل من طعامهم؟ قال: لا) (٢)، وصدر السؤال وان كان يومى إلى حكم العشره معهم، الا ان تخصيص النهى بطعامهم مع كونه يعم المشتمل على اللحم وغيره من المطبوخ المباشر بأيديهم يكون بذلك قوى الظهور فى النجاسه لوحده النهى المتعلق بطبيعى الطعام سواء غير المذكى أو غيره من المطبوخ.

ونظيره صحيحه هارون بن خارجه (٣) وموردها المجوس.

الثانيه: صحيح على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن (عليه السلام) قال: (سألته عن مؤاكلة المجوسى فى قصعه واحده، وأرقد معه على فراش واحد، وأصافحه؟ قال: لا) (٤)، والقصعه وعاء يؤكل فيه ويثرد، وكان يتخذ من الخشب غالبا كما فى المعجم الوسيط، والروايه وإن اشتمل السؤال فيها عن المعاشره إلا انها مشتمله أيضا على نجاسه أبدانهم كما يشير إليه فرض

ص: ٣٦٠

١- (١) التبيان فى تفسير القرآن، ج ٩، ص ٥٨٣، تفسير الآيه ٨ من سوره الممتحنه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢٤، ص ٢٠٩، باب ٥٣ من ابواب الاطعمه، ح ٣.

٣- (٣) المصدر، باب ٥٢، ح ٢.

٤- (٤) المصدر، ح ١.

وحدّه وعاء الأكل.

ومثله صحيح على بن جعفر الآخـر المروى بطريق آخر الا- أنّ فيه (أوفى المسجد أو يصاحبه)(1)، ولا- يخفى ظهور السؤال عن العناوين المتعدده فى استقذارهم وفى المباعده عنهم لدى الراوى.

الثالثه: صحيح محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر(عليه السلام) عن آنيه أهل الذمه والمجوس؟

فقال: لا- تأكلوا فى آنيهم، ولا من طعامهم الذى يطبخون، ولا فى آنيهم التى يشربون فيها الخمر)(2)، ووحده السياق ظاهره بقوه فى النجاسه كما هو مقتضى آنيه الخمر وآنيه الطعام بالتقريب المتقدم.

فهى تردف الملاقاه لابدانهم ولذبائحهم وللخمر فى نهى واحد عن استعمال الملاقى لها، ثم ان تقييد النهى الثالث عن الآنيه بالتي يشرب فيها الخمر فيه رائحه التقيه من العامه إذ بعد اطلاق الآنيه فى النهى الأول الدال على نجاسه أبدانهم يكون التقييد المزبور من قبيل تعليل النهى والنجاسه بالأمر العارض مع وجود ما هو كالذاتى الغالب.

وهذا النمط من التقيه قد تكرر فى الروايات الوارده فى النهى عن ذبائحهم، إذ هى تاره تصرح بحرمة ذبائحهم سموا أم لم يسموا، واخرى تعلق بأنهم لا يسمون بل يذكرون اسم المسيح، وثالثه بأن الاسم لا يؤمن عليه غير المسلم وغير ذلك من التعليل بالأمر العرضى بدلا عما هو كالذاتى وهو كون الذابح من أهل الكتاب.

ص: ٣٤١

١- (١) المصدر، ح ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤١٩، باب ٤ من ابواب النجاسات، ح ١.

وهو يظهر تشابه منشأ التقية فى البابين وهو فهمهم الخاطيء لآيه حل الطعام فتشابه لسان التقية لذلك، وهو نظير التعليل المحكى عن مالك فى الانتصار أن سؤر النصرانى والمشرک لا يتوضأ به وان ذلك على سبيل الكراهه لا التحريم لاستحلالهم الخمر والخنزير من دون القطع بنجاسته.

الرابعه: صحيحته الاخرى عن أبى جعفر (عليه السلام) فى رجل صافح رجلا مجوسيا، قال: (يغسل يده ولا يتوضأ) (1)، وهو ظاهر فى النجاسه كما انه يعين دلاله ما سبق من الروايات الناهيه عن المصافحه فى النجاسه أيضا.

والتأمل: فى دلالتة لاطلاق الأمر بالغسل لصوره الجفاف.

مدفوع: بآته نظير ما ورد مما تقدم فى نجاسه الآدمى بالموت من اطلاق الأمر بالغسل بمماسته باليد كما فى روايه التوقيعين الوارده فى موت امام الجماعه فى الاثناء، حيث قد ذكرنا أن فى طبيعه بلد الراوى الحاره تكون اليد فى الغالب رطبه بالعرق لاسيما وان المماسه بالمصافحه توجب مزيدا من الحراره كما هو مجرب.

مضافا إلى أن الأمر بالغسل مع الجفاف لو سلم وكان نديبا فهو لا يندب له الا فى ملامسه الأعيان النجسه كما ورد فى الكلب ونحوه.

ثم ان ذيل الروايه يفيد وجود توهم ان مماسه أبدانهم توجب الحدث وكأن نفى الوضوء لذلك، وهو يعطى أن نجاسه أبدانهم كادت تعدّ وتقاس فى ارتكاز المتشرعه كبدن الميت من حيث ايجاب الحدث بعد اتحادهما فى نجاسه البدن.

فالصحيحه على هذا من الروايات الناصه على نجاستهم، كما أنّها

ص: ٣٦٢

تدل على مدى النفرة والاستخبات لهم لاسيما ان السائل هو مثل محمد بن مسلم من كبار فقهاء أصحابه (عليه السلام)، واين هذا الارتكاز الذي هو على طرف نقيض من فتوى العامه قاطبه فقهاءهم وحكامهم القائلين بطهاره أبدانهم وحل طعامهم ومؤاكلتهم.

الخامسه: مصحح أبي بصير عن أحدهما (عليه السلام) في مصافحه المسلم اليهودى والنصرانى، قال: (من وراء الثوب، فإن صافحك بيده فاغسل يدك) (1)، وهى وان احتملت ورودها فى حكم العشره معهم وان ذلك نحو من التنفر منهم، إلا- أن الجواب صريح فى حكم الملاقاه لأبدانهم، مع انه تقدم أن تعرّض الروايه لحكم التعامل معهم غير صارف للأمر بالغسل عن الدلاله على النجاسه.

وهذا المصحح شاهد على ما تقدم من أن أحد وجوه الحكمه فى الحكم بنجاستهم هو المباعده والنفرة عنهم، كما انه شاهد على أن ما تقدم من النهى عن مصافحتهم فى الروايات متضمن للدلاله على نجاستهم.

وأمّا الاشكال فى الدلاله: بأن التفرقه بين الملاقاه باليد أو الثوب ليدهم إذا كانت رطبه لا مجال لها مع نجاسه أبدانهم، فهى حينئذ شاهد الطهاره والتنزه.

فمدفوع: بأن المصافحه باليد أدعى للحراره وبالتالي للعرق من الملامسه بالثوب كما هو مجرب، ولا- يخفى أن السؤال عن المصافحه والتخرج منها شاهد على ارتكاز النجاسه الذاتيه لدى الرواه - لاسيما من مثل أبى بصير - كالروايه السابقه.

ص: ٣٤٣

السادسه: صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن فراش اليهود والنصراني ينام عليه؟ قال: لا بأس، ولا يصلّى في ثيابهما وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسى فى قصعه واحده ولا يقعد على فراشه ولا مسجده ولا يصفحه، قال: وسألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدري لمن كان، هل تصح الصلاه فيه؟ قال: ان اشتراه من مسلم فليصل فيه، وان اشتراه من نصراني فلا يصلى فيه حتى يغسله) (١).

فان النهى عن الصلاه فى ثيابهم فى الصدر والذيل حتى يغسله لكثره وغلبه تلوثها بابدانهم فكانت أصلا محرزا للنجاسه فى ثيابهم واماره فعليه كما هو الحال فى النهى عن أوانيهم، مع أن الأصل فى باب الطهاره هو البناء عليها عند الشك، فكان الأصل فى الاشياء التى لها تعلق وتناول كثير منهم هو النجاسه لنجاسه ظاهر ابدانهم الذاتيه لا العرضيه كما قد يرتكب جمعا مع ما استدل به على طهارتهم، فان تلك الأدله على فرض التسليم بتماميتها تدل على أصاله الطهاره فى الاشياء المتعلقة بهم أيضا.

بل ان مساوره ثيابهم لابدانهم مع الرطوبه هى الغالبه إذ هم يحافظون على نظافتها من فضلات أكلهم ومشروباتهم، وأما النهى عن الأكل معهم فى قصعه واحده فقد مرّ تقريبه ونكته التقييد بالقصعه الواحده ناصه فى أن وجه النهى هو النجاسه لا أنه من حكم المعاشره معهم.

وأما النهى عن اقعاده على الفراش والمسجد الذى هو مكان صلاته فى البيت وعن المصافحه معه فهو وان ظهر فى حكم المعاشره معهم إلا انه

ص: ٣٦٤

مع عدم منافاته لحكم ظاهر أبدانهم، أن ظهوره في استقذارهم والتحرز عن التلوث بهم كالتحرز عن الكلب والخنزير قوى جدا لا يخفى على المتمعن المتأمل في تعاقب النواهي المزبوره عن موارد ومرافق قريبه لما يؤكل أو يصلى فيه مما يشترط فيه الطهاره، وليس النهى عن مطلق المعاشره معهم ولولم توجب تلوث البيئه المحيطه بالمكلف.

وبهذا التقييد لموارد النهى يتضح قوه دلالتها على قذارتهم.

السابعه: مصحح زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى آنيه المجوس، قال: إذا اضطررتم إليها فاعسلوها بالماء (١).

واطلاق الآنيه شامل لآنيه الشرب والأكل، ولما يوضع فيه عين نجاسه ولما لا يوضع فيه ذلك كآنيه شرب الماء وآوانى الفاكهه الجافه ونحوها.

ومن هنا حمل بعض متأخرى العصر (٢) - ممن يقول بالطهاره الذاتيه - الروايه على أصاله النجاسه العرضيه فيهم عند الشك، وكذا اطلاق النهى أو الأمر بالغسل السابق.

لكنك عرفت قرائن قوه ظهورها فى النجاسه الذاتيه فان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهرى فى استعمال واحد - كما فى ارداف الخمر والطعام الشامل لغير المذكى - وان لم يكن ممتنعاً إلا انه محتاج إلى قرينه ودلاله على أخذ الشك فى الموضوع، فالظهور وقوته على حالهما.

الثامنه: مصحح إسماعيل بن جابر قال: قال لى أبو عبد الله (عليه السلام) (لا

ص: ٣٦٥

١- (١) المصدر، ح ١٢.

٢- (٢) منهاج الصالحين (السيد الحكيم) ج ١، ص ١٥١ وغيره.

تأكل ذبائحهم، ولا- تأكل في آنتهم، يعنى أهل الكتاب(1)، ومثله مصححه الآخر(2) إلا- أن فيه لا- تأكل ذبيحه اليهودى ولا تأكل في آنته.

وهذه الروايه شاهد على ما ذكرنا فى صدر هذه الطائفه من أنها للتعريض بالعامه القائلين بحليه ذبائحهم وطهاره أبدانهم بدلاله اطلاق آيه حل الطعام، فمن البعيد أو الممتنع بعد ذلك حمل النهى على التنزيه لوجود معارض دال على الطهاره على فرض التسليم بدلالته، حيث ان مقتضى الصناعه هو حمل المعارض على التقيه، لكون المصحح دالا على كون الطهاره من فتوى العائمه نظير فتواهم بحليه الذبائح، وعلى خطائهم فى ذلك ومن ثم يدل المصحح على كون روايات الطائفه الثانيه بأسرها ناظره إلى ذلك حيث انها تردف النهى عن آنتهم بالنهى عن طعامهم.

كما يتضح بذلك أنها على نسق مفاد الطائفه الأولى، وأن منشأ قولهم وذهابهم إلى طهاره أهل الكتاب هو خطائهم فى فهم آيه حل الطعام وحملهم آيه النجس على الخبائث المعنويه.

الطائفه الثالثه من الروايات:

ما ورد فى نجاسه أسنارهم بالمعنى الاعم للسؤر وهى مختلفه فى درجات ظهورها، من هذه الروايات:

الأولى: صحيحه سعيد الأعرج قال: (سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن سؤر اليهودى والنصرانى فقال: لا)(3) وهى وان كانت ظاهره محمولاً

ص: ٣٦٦

١- (١) وسائل، ج ٣، ص ٥١٨، باب ٧٢ من ابواب النجاسات، ح ٣.

٢- (٢) وسائل، ابواب الاطعمه المحرمه باب ٥٤، ح ٧.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٢٢٩، باب ٣ من ابواب الأسنار، ح ١.

إلا أنها كالصريحه فى الموضوع وانه عنوان ذواتهم بما هى لا الامر العارض.

الثانيه: صحيح الوشاء عمن ذكره عن أبى عبد الله (عليه السلام) انه كره سؤر ولد الزنا، وسؤر اليهودى والنصرانى، والمشرك، وكل ما خالف الاسلام، وكان أشد ذلك عنده سؤر الناصب (١).

والكراهه فى الروايات تستعمل فى الحرمة كثيرا، وخروج ابن الزنا بدليل غير رافع للظهور فى الحرمة، لاسيما وان الموضوع العام فيه هو كل ما خالف الاسلام ويندرج فيه كل العناوين فى الروايه ما عدا ابن الزنا وهو قرينه تغاير الحكم، واندرج الناصب تحت العنوان العام للموضوع يعين الكراهه فى الحرمة، وهو يوافق مفاد الآيه المتقدم.

الثالثه: صحيح على بن جعفر انه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام، قال: (إذا علم انه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام، الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل، وسأله عن اليهودى والنصرانى يدخل يده فى الماء أيتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا، الا أن يضطر إليه) (٢).

والاقرب فى مفاد السؤال الأول هو اراده ماء الأحواض الصغار الذى ينفعل بالنجاسه عند انقطاع الماده عنه، فاذا اغتسل فيه النصرانى اغتسل بغيره من أحواض بيوت الحمام، الا ان يدع النصرانى يغتسل وحده فلا يغتسل المسلم معه، ثم يغسل الحوض المزبور فيطهره بوصله بالماده ثم يغتسل، فيكون مقتضى هذا التأكيد ناصا على نجاسه الماء الملاقى لهم، نعم

ص: ٣٦٧

١- (١) المصدر، ح ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤٢١، باب ١٤ من ابواب النجاسات، ح ٩.

فى كون ذلك الانفعال بسبب نجاستهم أبدانهم الذاتيه هو بنحو الظهور.

فان قلت: ان ما ورد فى الجنب نظير ذلك يستشف منه النجاسه العرضيه لا الذاتيه.

قلت:

أولاً: قد افترق اللسان الوارد فيهما حيث ان فى الجنب قد ورد نفى البأس عن القطرات المنتضحه من جسده إذا طهر فرجه ويديه عن القذاره، وهذا بخلاف ما ورد فى أهل الكتاب فانه لم يستثن.

ثانياً: إلى أن روايات الحمام قد ورد فيها عدّه من العناوين الأخر وهى ابن الزنا والناصب والزاني، فبعضها بلحاظ العناوين الذاتيه وبعضها بلحاظ العناوين العرضيه.

ثالثاً: انه لو كان جهه النهى فى الماء الملاقى لبدن أهل الكتاب هو النجاسه العرضيه لما كان وجه لتخصيصهم بالذكر فى قبال الجنب والحائض وغيرهما ممن هو متلوّث بالنجاسه العرضيه.

وأما السؤال الثانى فالنهي ظاهر فى النجاسه، وأما الاستثناء فى حاله الاضطرار فنظيره قد ورد فى الماء القليل الملاقى لليد القدره بالجنبه كحسنه محمد بن ميسر(١)، ومثل ما رواه على بن جعفر أيضاً فى الجنب الذى أدخل يده القدره واضطر إلى الاغتسال بذلك الماء(٢)، فهو مطرح بعد البناء على الأصح الاقوى من انفعال الماء القليل وبعد معارضه الترخيص المزبور بالخصوص بالنهي(٣) عن استعماله والتيمم، فلا دلاله له على التنزيه كما قد قيل.

ص: ٣٤٨

١- (١) وسائل، ج ١، ص ١٥٢، باب ٨ من ابواب المطلق، ح ٥.

٢- (٢) بحار الانوار، ج ٨، ص ١٤.

٣- (٣) وسائل، ج ١، باب ٨ من الماء المطلق، ح ٤، ١٤، ١٠.

الرابعه: موثقه عبد الله بن أبى يعفور عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث قال: (وإِيَّاكَ ان تَغْتَسِلَ مِنْ غَسَالِهِ الْحَمَامُ فِيهَا تَجْتَمِعُ غَسَالُهُ الْيَهُودَى وَالنَّصْرَانَى وَالْمَجُوسَى وَالنَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَهُوَ شَرُّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا أَنْجَسَ مِنَ الْكَلْبِ وَإِنَّ النَّاصِبَ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ لِأَنْجَسَ مِنْهُ) (١).

وفىها التصريح بالنجاسه وأن الشريه المتكرر ورودها فى روايات غساله الحمام من أهل الكتاب والناصب هى القذاره.

وما يقال: من عدم ظهور النجاسه فى الحكميه للتعبير بالشريه المناسبه للمعنويه، ومقتضى التناسب بين التعليل والمعلل هو كون التعليل بالنجاسه والحرازه المعنويه ولا أقل من الاجمال (٢)، بل هى لا تصل إلى حد الدلاله على النجاسه ولو سلم فتحمل على الكراهه كما فى ولد الزنا حيث ورد فى بعضها انه لا يطهر الى سبع آباء، أو على ابتلائهم بالنجاسات (٣).

فضعيف: فإن النجاسه فى الكلب لا محمل لها على المعنويه بل هى البدنيه فهى صريحه فى ذلك، نعم هى ظاهره كما تقدم فى الآيه فى كون الموجب لنجاسه بدن الناصب وأهل الكتاب هو اعتقاداتهم المنحرفه، ولو كانت معنويه فأى ربط لها بانفعال الغساله المائيه، واشتمال بعضها الاخر على ابن الزنا أو الزانى مع انه غير متضمن لأهل الكتاب ليس بمضر بالدلاله فى الموثقه بعد خلوها منهما، وبعد قيام الدليل التام فى شرائط الحجيه سندا وجهه ودلاله على الكراهه فى الأول بخلاف أهل الكتاب كما

ص: ٣٦٩

١- (١) وسائل، ج ١، ص ٢٢٠، باب ١٢ من ابواب المضاف، ح ٥.

٢- (٢) بحوث فى شرح العروه للشهيد الصدر، ج ٣، ص ٢٨٦.

٣- (٣) كتاب الطهاره، للسيد الخمينى، ج ٣، ص ٣٠٥.

يأتي بيان ضعف ما دل على الطهاره، وأمّا الثاني فالمشهور ذهبوا إلى نجاسه عرقه.

ثمّ انه لا يخفى لحن التغليظ الشديد في الحكم بالنجاسه من عده وجوه، كالتعبير بأفعل التفضيل الدال على ثبوت ماده المفاضله في الجميع وانها الشريه الماديه المعلوله للوصف والعناوين، والتأكيد باللام الداخلة على الخبر، مع البدء بأن التحقيقه، مضافا إلى التشبيه والمفاضله على نجاسه الكلب الموازيه للمفاضله على أهل الكتاب، مضافا إلى بيان كون المفضول وهو الكلب من أشد النجاسات على الاطلاق بعباره النفي المطلق المؤكد بالمصدر.

فهذه الغلظه في الحكم كيف تتلائم مع الحمل على الاستحباب ونحوه، كالعفو عن النجاسه كما في الحديد، أو التجنب من باب الاحتياط، أو النجاسه العرضيه مع أن المفاضله قائمه على النجاسه الذاتيه الخلقيه، وغير ذلك من المحامل المخالفه لصريح الدلاله، فالحق أن الموثقه من الادله الصريحه الآيبه عن التأويل.

الخامسه: الصحيح إلى أبي يحيى الواسطي عن بعض اصحابه عن أبي الحسن الهاشمي قال: (سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحمام، لا- أعرف اليهودى من النصراني، ولا- الجنب من غير الجنب؟ قال: تغتسل منه ولا تغتسل من ماء آخر فانه طهور)(1).

ونظيرها مصححه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله(عليه السلام) قال: (قلت: أخبرني عن ماء الحمام، يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني

ص: ٣٧٠

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٤٩، باب ٧ من ابواب الماء المطلق، ح ٦.

والمجوسى؟ فقال: ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا(١).

فإن ظاهر جوابه(عليه السلام) تقرير ما فى السؤال من نجاسه أهل الكتاب بعنوانهم لا بالنجاسه العرضيه وإلا لكان حالهم حال الجنب أو الصبى فى ذلك ولم يكن موجب لا فرادهم بالذكر، والاجابه باعتصام ماء الحمام المراد به الحوض الذى له ماده لا الاحواض الصغار حال انقطاعها عن ماده.

والظاهر أن السائل فى الروايه الأولى اما هشام بن سالم إما حماد بن عثمان، إذ هما المصرح بهما فى ما يسنده الواسطى فى طرق اخرى وان كان الغالب فى ما يسنده التعبير المزبور، فمثل أحدهما مع ابن أبى يعفور مرتكز لديهم النجاسه الذاتيه لأهل الكتاب.

السادسه: صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر(عليه السلام) فى حديث قال: (سألته عن الصلاه على بوارى النصارى واليهود الذين يقعدون عليها فى بيوتهم أتصلح؟ قال: لا يصلى عليها)(٢).

وهى ظاهره أيضا فى النجاسه، والروايه وان سبق فيها نفي البأس عن الصلاه على البوارى التى أصابها البول بعد ما يجف، الا انها داله على تنجسها بالملاقاه لابدانهم حيث ان النهى وان كان تنزيها عن الصلاه عليها إلا انه فى مورد تنجس البوارى بنجاسه أشد من البول بمقتضى الحكم السابق فى تنجسها بالبول، وعلى ذلك تزداد قوه دلالتها على النجاسه.

السابعه: صحيح زراره ومحمد بن مسلم عن أبى جعفر(عليه السلام) قال: (انما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه، وان

ص: ٣٧١

١- (١) المصدر، ح ٧.

٢- (٢) الوسائل، ابواب النجاسات باب ٧٣، ح ٤.

المؤمن لا- ينجسه شيء، انما يكفيه مثل الدهن(١)، ونظيره مروى بطرق مستفيضه عند العامه كما مر، فقد استدل بمفهومها العلامه فى النهايه وان الوصف مشعر بالعليه، لكن التقريب الأول دال على المطلوب.

وأما الثانى فهو يعطى أن الحدث ينجس أبدانهم، غايه الأمر الحدث لا يرتفع لتوقفه على النيه التى لا تصح منهم، نظير الحال فى عرق الجنب من الحرام على المشهور من النجاسه إذا لم يرتفع.

الثامنه: ما رواه درست بن أبى منصور فى كتابه عن أبى المعز عن سعيد الأعرج عن أبى عبد الله(عليه السلام) وأبى الحسن(عليه السلام) قال: (لا تأكل من فضل طعامهم ولا نشرب من فضل شرابهم)(٢)، وهى نص من حيث المورد حيث ان النهى من جهه الفضل والسؤر أى الملاقاه لابدانهم.

التاسعه: ما رواه فى الدعائم، قال: سئل جعفر بن محمد عليه السّلام عن ثياب المشركين أيصلىّ فيها؟ قال: لا ورخصوا (صلوات الله عليهم) فى الصلاه فى الثياب التى يعملها المشركون ما لم يلبسوها أو يظهر فيه نجاسه(٣).

العاشره: ما رواه الدعائم أيضا عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه نهى عن الصلاه فى ثياب اليهود والنصارى والمجوس، يعنى التى لبسوها(٤).

الحاديه عشر: موثقه - على الاصح - مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله قال: (قال أمير المؤمنين(عليه السلام): أيها الناس ان الله تبارك وتعالى أرسل

ص: ٣٧٢

١- (١) الوسائل، ابواب الوضوء، باب ٥٢، ح ١.

٢- (٢) مستدرک الوسائل، ابواب النجاسات، باب ١٠، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٢.

٤- (٤) المصدر، ح ٣.

اليكم الرسول صلى الله عليه وآله ... وأنتم أميون عن الكتاب ... على حين فتره من الرسل ... حيثهم أعمى نجس، وميتهم في النار مبلس(١)، وصفا للناس قبل بعثه الرسول صلى الله عليه وآله .

الثانية عشر: ما رواه في البحار عن الخرائج: روى عن الصادق(عليه السلام) انه قال: (لما قتل على(عليه السلام) عمرو بن عبد ودّ أعطى سيفه الحسن(عليه السلام) وقال: قل لأمك تغسل هذا الصيقل فردّه وعلى(عليه السلام) عند النبي صلى الله عليه وآله وفي وسطه نقطه لم تنق قال: أليس قد غسلته الزهراء؟ قال: نعم، قال: فما هذه النقطه؟ قال النبي صلى الله عليه وآله : يا على سل ذا الفقار يخبرك، فهزّه وقال: أليس قد غسلتك الطاهره من دم الرجس النجس؟ فانطق الله السيف فقال: بلى (...)(٢).

الثالثة عشر: ما رواه في العلل بسنده عن معاذ بن جبل في حديث خلقته وعلى(صلوات الله عليهما وآلهما) ... (ثم أخرجنا إلى أصلاب الآباء وأرحام الأمهات ولا يصيبنا نجس الشرك ولا سفاح الكفر...)(٣).

ولا تخفى ان الاصابه فى الروايه ماديه بلحاظ الاصلاب والارحام، وكذا الروايه السابقه حيث انه فى مقام بيان شده نجاسه الدم باضافته إلى نجاسه المشرك عمرو بن عبد ودّ، وكذا الروايه الأسبق عليهما، حيث ان وصف النجاسه للحى فى قبال الميت، أى بلحاظ البدن الحى بالروح وإلا فالنفس والروح هى قبل وبعد فلو كان الوصف لها دون البدن لم يقتصر الوصف على الحى.

ص: ٣٧٣

١- (١) الكافي، ح ١، ص ٤٩.

٢- (٢) بحار الأنوار، ج ٣٠، ص ٢٤٩.

٣- (٣) بحار الأنوار، ج ١٥، ص ٧. علل الشرائع، ص ٨٠.

الرابعة عشر: حسنه عيسى بن عمر مولى الانصار انه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يحلّ له أن يصافح المجوسى؟ فقال: (لا، فسأله أيتوضأ إذا صافحهم؟ قال: نعم، ان مصافحتهم تنقض الوضوء) (١).

المحمول على غسل اليد كما فى موثقه أبى بصير (من مسّ كلبا فليتوضأ) (٢) ونقضه للوضوء بمعنى طهاره اليد والسائل هو خادم للصادق (عليه السلام) سنيئا، وقد روى عنه منصور بن حازم وكذا سيف بن عميره فى طريق هذه الروايه، وعلى كل تقدير فى مفاد الروايه فانها تدل على ارتكاز التقدر لدى أصحاب الأئمه (عليهم السلام) من أهل الكتاب وانهم بمنزله الكلب أو الميت فى نجاسه أبدانهم.

الخامسه عشر: مصحح زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى آنيه المجوس فقال: (إذا اضطررتم إليها فاعسلوها بالماء) (٣)، فان تقييد الاستعمال بالاضطرار ثم اشتراط الاستعمال بالغسل، يظهر مدى التقدر من آوانهم سواء المستعمله فى الأكل أو الشرب أو غيرهما مما يلاقى أبدانهم ويساورونه.

السادسه عشر: ما رواه على بن إبراهيم فى تفسير الآيه أَنْ طَهَّرَا بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ (٤)، قال الصادق (عليه السلام): (يعنى نَحَّ عنه المشركين، وقال: لما بنى إبراهيم عليه السلام البيت وحج الناس شكت الكعبه إلى الله تبارك وتعالى ما تلقى من أيدي المشركين وانفاسهم، فأوحى

ص: ٣٧٤

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٢٧٥، باب نواقض الوضوء، باب ١١، ح ٥.

٢- (٢) المصدر، ح ٤.

٣- (٣) الوسائل، ابواب الاطعمه المحرمه، باب ٥٤، ح ٨.

٤- (٤) سوره البقره، الآيه: ١٢٥.

الله اليها قرى كعبتي فاني أبعث في آخر الزمان قوما يتنظفون بقضبان الشجر ويتخللون(١).

وتخصيص المشركين بالتنحيه - مع اطلاق الأمر بتنحيتهم من دون التقييد بحال شامل لحال تنظفهم من القذارات العارضة، كما ان كون الشكوى من ملاقاه أيديهم - مع كونها تغسل من القذارات العارضة عادة - دال على كون النجاسه ذاتيه.

السابعه عشر: ما رواه السيد بن طاووس في مصباح الزائر عنهم(عليهم السلام) من زياره الجامعه للائمه عليه السلام وفيها في وصف أعدائهم (والقلوب المنتنه من قدر الشرك والأجساد المشحنه من درن الكفر).

الاستدلال بالسنة على الطهاره:

هذا: وقد اعترض على الاستدلال بالطوائف المزبوره بروايات داله على الطهاره، إلا- أنّ الصحيح جعل العديد منها دالا على النجاسه وبعضها الآخر لا دلاله له، وهى.

الأولى: صحيحه الكاهلى قال: (سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسى أيدعونه إلى طعامهم، فقال: أما أنا فلا أواكل المجوسى، وأكره أن أكرم عليكم شيئا تصنعونه فى بلادكم)(٢).

فان الطعام يتلوث لو كان حكم أبدانهم النجاسه فيوجب الحرمة

ص: ٣٧٥

١- (١) تفسير القمى، ح ١، ص ٥٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ابواب النجاسات، باب ١٤، ح ٢.

فعدمها يلازم الطهاره، وأما عدم مؤاكلته هو عليه السلام فلمقامه الشريف ومنصبه في الدين.

وفيه:

أولاً: كونها متعرضه لحكم العشره معهم، الذي لا يرتضى القائلون بالطهاره انسجامه وارتباطه مع حكم ابدانهم وان كان الصحيح ارتباطه كما تقدم، بل ودلالته على ارتكاز التقدر منهم لدى الراوى حيث عن سؤاله عن المؤاكلة معه مع كون الطعام من المسلم انما هو لاجل التخرج منهم لقذارتهم.

ثانياً: قد فرض فيها الطعام من المسلمين لا من أهل الكتاب كى ينافى ما تقدم من النهى عن مطلق طعامهم المباشر بأبدانهم.

ثالثاً: لم يفرض فى الروايه الاكل فى قصعه واحده كما تقدم النهى عن خصوص ذلك فى أدله النجاسه فغايه الأمر الاطلاق فى هذه الصحيحه يقيد بما تقدم من النهى المزبور.

رابعاً: أنّ المؤاكلة ان كانت حراماً فلا مجال لكرهته (عليه السلام) الحكم بالتحريم، وان كانت حلالاً فلا حرمة فى البين كى يكره (عليه السلام) الحكم بها.

فظاهر الكلام لا يستقيم الاخذ به إلا بحمل تعليل عدم التحريم على عدم بيان الحرمة لأجل التقيه والخشيه على الراوى بعد كونه من شيعه الكوفه ويخشى عليهم الاشتهار بذلك كما يشير اليه قوله (عليه السلام) (تصنعونه)، بعد بناء العامه على حلّ مطلق طعامهم ولو المباشر بأبدانهم استناداً إلى خطائهم فى فهم آيه المائده، أى لان الاكل معهم شىء شائع يصنع فى الكوفه فتحريره على الشيعه موجب لاشتهارهم بذلك وتميزهم

ص: ٣٧٦

عن العامه (١).

وحمل: التحريم على منصب الولاية والطاعه لا على العنوان الأولى فيستقيم الظاهر حيثند (٢).

بعيد: بعد كون السؤال عن الثانى وهو الظهور الاولى فى البيانات الشرعيه، فالاصح عدّ الروايه من أدله النجاسه.

الثانيه: موثقه خالد القلانسي قال: (قلت لأبى عبد الله (عليه السلام) ألقى الدمى فيصافحني، قال امسحها بالتراب وبالحناء. قلت: فالناصب؟ قال اغسلها) (٣)، فان المسح فى الأول هو لظهار النفره منهم لا للتطهير بخلاف الثانى، فهى مصرحه بطهارتهم بخلاف صحيح مسلم - المتقدم فى الأمر بالغسل بالمصافحه - فانه ظاهر فى النجاسه فيحمل على التنزيه.

وفيه:

أولاً: ان الأمر بالمسح بالتراب وبالحناء يحتمل كونه توطئه للغسل كما فى قول الراوى (انى أغدو الى السوق فأحتاج إلى البول وليس عندى ماء، ثم أتمسح وانتشف ييدى ثم أمسحها بالحناء وبالارض، ثم أحك جسدى بعد ذلك؟ قال: لا) (٤).

وكما فى قول الآخر (أبول فلا- أصيب الماء وقد أصاب يدي شىء من البول فأمسحه بالحناء والتراب ثم تعرق يدي ... الحديث) (٥)، وكما فى

ص: ٣٧٧

١- (١) مصباح الفقيهه للمحقق الهمداني.

٢- (٢) غير واحد من المتأخرين.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ٤٢٠، باب ١٤ من ابواب النجاسات، ح ٤.

٤- (٤) المصدر، باب ٢٦، ح ١٣.

٥- (٥) المصدر، باب ٦، ح ١.

قوله (عليه السلام) في موثق عمار (قال سألته عن الدملى يكون بالرجل فينفجر وهو فى الصلاة؟ قال: يمسحه ويمسح يده بالحائط أو بالأرض، ولا يقطع الصلاة)(١).

وهو للتخلص من عين النجس وازالته كى يتخفف حكم الموضع الملاقى فى التطهير والآثار، فىكون على هذا كناية عن الأمر بالغسل ومن التنوع فى التعبير أو التشدد فى ازاله ما علق بسبب المصافحه، فالتنظيف بالتراب عنوانه فى عرف الروايه كالتنظيف بالصابون فى عرفنا يكون توطئه للغسل بالماء، ولا ينافى ما تقدم من انجسيه الناصب، حيث ان الأمر فى المقام مضمن لحكم العشره أيضا من دون تدافع بينهما كما تقدم، فالاقرب جعل الروايه من أدله النجاسه وانها شاهده على ارتكاز النجاسه لدى الرواه.

ثانيا: يحتمل فرض عدم الرطوبه والأمر بالمسح والغسل على الاستحباب فلا ينافى صحيح ابن مسلم المتقدم المحمول على فرض الرطوبه كما ذكره صاحب الوسائل، لاسيما وان القائلين بالطهاره يبنون على تباين لسان حكم العشره معهم مع لسان حكم أبدانهم إذ هم يحملون الأمر بالمسح على اظهار النفره منهم، لكن الاحتمال الأول أقرب.

الثالثه: صحيح على بن جعفر المتقدم حيث فيه (وسأله عن اليهودى والنصرانى يدخل يده فى الماء أيتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا، الا ان يضطر إليه)(٢) حيث ان الترخيص عند الاضطرار دال على الطهاره والا لم يصح

ص: ٣٧٨

١- (١) المصدر، باب ٢٢، ح ٨.

٢- (٢) المصدر، باب ١٤، ح ٩.

أولاً: ما تقدم من ورود نظير هذا الاستثناء في الجنب الذي غمس يده القذره في القليل فدلالته على عدم انفعال القليل اشبه من طهاره المنى وأهل الكتاب، لكنه مطرح لما دل على انفعاله، بل كما دل بالخصوص بالنهى عن استعماله والتيمم فلاحظ.

ثانياً: ان انحصار الماء به لا يصح صدق الاضطرار إلى التوضؤ منه بعد امكان التيمم، وبعبارة أخرى ان الظاهر من النهى المتقدم كونه قرينه على معنى الاضطرار من انه اضطرار لمخالفه النهى ومنشئه وهو التقيه كما استظهره الشيخ.

ويشهد لذلك ان عنوان الاضطرار في الروايات معهود بكثره في الاضطرار الراجع (كل شىء اضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله)، وهذا يعين اراده اضطرار التقيه، بينما قد كثر التعبير بالانحصار في روايات الماء المكروه التوضوء به ب-- (يتوضأ منه الا ان تجد ماء غيره فتنزه عنه) كما في صحيح الحلبي (١)، أو (ليس يقدر على ماء غيره) كما في موثقتي سماعه (٢) وعمار (٣)، نعم في مصحح زراره المتقدم في آنيه المجوس التعبير ب-- (إذا اضطررت إليها فاغسلوها بالماء) (٤).

والاشكال: بأن التقيه رافعه للتكليف لا للوضع فكيف يصح

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٢٨، باب ٢ من ابواب الماء المطلق، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، باب ٨، ح ٢.

٣- (٣) المصدر، ح ١٤.

٤- (٤) الوسائل، باب ١٤ من ابواب النجاسات، ح ١٢.

وضوؤه وصلاته وتتوفر طهاره أعضائه وثيابه.

مدفوع: بإمكان الالتزام بالعتفو عن نجاسه أهل الكتاب عند الاضطرار بالتقيه أى عن انفعال الماء بهم، كما ورد نظيره فى الخمر بل سيأتى فى بقيه روايات المقام كروايه زكريا العفو عن نجاسه ذبائهم، ونجاسه الخمر فى مورد الاضطرار وكما هو الحال فى تسويغ تغسيلهم للمسلم عند خصوص عدم المماثل المسلم لا مطلقا من كونه من باب العفو عن نجاستهم كما هو أحد وجوه الحكم المزبور.

ثالثا: ما ذكره صاحب الوسائل وهو قريب أيضا من الحمل على كراه الماء أو ما فى حكمها من الاتصال بالماده فى ماء الحمام، ووجه القرب ان ما تقدم فى السؤال هو عن اجتماع النصرانى مع المسلم فى الحمام والامر بالاعتسال بغير الذى اغتسل النصرانى فيه من الماء القليل الذى فى الاحواض الصغيره الا ان يغسل الحوض ثم يغتسل.

الرابعه: صحيحه إبراهيم بن أبى محمود قال: (قلت للرضا (عليه السلام): الجاربه النصرانيه تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانيه لا تتوضأ ولا تغتسل من جنبه، قال: لا بأس، تغسل يديها)(١).

وتقريب دلالتها أن السؤال سواء كان عن الفرض الكلى بتمثيل كاف الخطاب عن مطلق المكلف كما فى قول الراوى نفسه فى روايه الآتية (وأنت تعلم...)، وكما فى قوله (عليه السلام) (فإن صافحك بيده فاغسل يدك)(٢) بصوره كاف الخطاب مع أن السائل تعبيره بصوره الفرض الكلى (فى)

ص: ٣٨٠

١- (١) المصدر، ح ١١.

٢- (٢) المصدر، ح ٥.

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

نجاستها مع عدم الاشارة فى النصوص المزبوره الى ذلك.

وفيه:

أولاً: ان المشهور على عدم جواز العقد الدائم بها كما لعله الأقوى، كما أشرنا إلى وجهه فى آيه الطعام، بل خصوص المنقطع الذى هو قضاء وطروليس باستقرار.

ثانياً: لو بنى على جواز الدائم فإن عدم اشارة وتعرض النصوص هو لعدم كونها فى صدد البيان من هذه الجهة كما هو الحال بالنسبة إلى النجاسات العينيه العرضيه التى يدمن أهل الكتاب مساورتها والتلوث بها كشرب الخمر واكل الخنزير، مضافاً إلى تقييدهم بأكل ذبائحهم، وكذا عدم توضائهم فى الخلاء وعدم اغتسالهم من الجنابه، وكذا الحيض واخواه، وكذا عدم توقيهم من النجاسات الاخرى كالكلب وغيره، فهل سكوت الروايات عن كل ذلك دال على طهارته أو العفو عنه، أو ان جواز النكاح بهم يتدافع ويتهافت مع نجاسه تلك الأعيان.

وهذا هو الحال فى روايات جواز بيع كلب الصيد أو آيه حلّ الصيد بالكلب ورواياته، أو روايات جواز بيع لحم الميتة المختلط بالمذكى على من يستحلّه، أو روايات استحباب الحجامة والفضد وغيرها من الروايات فى الابواب المختلفه إذ بقيه الجهات تتكفلها أدله أخرى.

ثالثاً: ان فى الروايات المزبوره نحو اشارة كما فى صحيح معاويه بن وهب (واعلم أنّ عليه فى دينه غضاضه) (1)، وكما فى مصحح يونس (لا

ص: ٣٩٧

ينبغي له ان يتزوج امرأه من أهل الكتاب الا في حال ضروره حيث لا يجد مسلمه حره ولا أمه(١)، وغيرهما سواء كان مفادها إرشادا إلى ذلك وغيره أو الكراهه، فانه على الثاني أيضا الحكمه محتمله لذلك.

وكذا ذيل آيه حل المحصنات من أهل الكتاب وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢) حيث انه وان كان في صدد التحذير من المواده بالزواج منهم والمصاهره والتمادى فى العشره معهم حتى يؤول الأمر إلى الكفر مثلهم، إلا انه يفيد طلب التجنب من مصاهرتهن، فلا يستفاد من جواز التزويج اطلاق العنان كى يكون مقتضاه طهارتهن، بل هو مع التنفير من اتيانه والترغيب عنه.

هذا عمدته ما استدل به على الطهاره وقد تبين وجوه الخلل:

إما: فى الجبهه كما فى العديد منها حيث انها تضمنت قرائن التقيه، وان العمده فى وقوعها بناء العامه على استظهار حليه ذبائح أهل الكتاب وما باشروه بابدانهم من الطعام المطبوخ من اطلاق الطعام فى آيه هل طعامهم، ويظهر من روايات الذبائح بشده التقيه فى ذلك ولعله لزعمهم الاستناد إلى القرآن، فالحال فى البابين واحد.

كما انه اتحد نمط التلويح بالتقيه فيهما والتخالف فى اللسان بدوال متدافعه، وكذلك التعليل للذاتى بالأمر العرضى فى روايات البابين، وهو نظير ما يحكى عن مالك، قال فى الانتصار (وحكى الطحاوى عن مالك فى سؤر النصرانى والمشرک انه لا يتوضأُ به ووجدت المحصلين من أصحاب

ص: ٣٩٨

١- (١) المصدر، ح ٣.

٢- (٢) سوره المائده، الآيه: ٥.

مالك يقولون ان ذلك على سبيل الكراهيه لا التحريم لأجل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع على نجاسته، فترى ان مذهبه التنزه لكونهم فى معرض النجاسات العرضيه وهو شاهد ان التعليل المزبور موافقه لهم، بل ان فى العديد من الروايات التعرض فى جواب واحد لكل من الذبائح وحكم اسئارهم وأبدانهم.

وإما: الخلل فى الدلاله كما اتضح مفصلا.

وأما كونها أقرب فى الدلاله على النجاسه منها فى الدلاله على الطهاره، فما دل على الطهاره فى نفسه غير تام، فضلا عن معارضته لأدله النجاسه التى تقدم وجود الصريح فيها بكثره والقوى الظهور، حتى أن بعض القائلين بالطهاره من هذا العصر لم يجد بدا من حملها على أصاله النجاسه عند الشك تخصيصا لأصاله الطهاره، وهو شاهد على استظهار اللزوم منها.

فارتكاب الجمع بالحمل لها على التنزه طرح لها لا جمع دلالى، بل المتعين جعل أدله النجاسه قرينه على جهه الصدور فى أدله الطهاره مع غض النظر عن قرائن التقيه التى تضمنتها ادله الطهاره هى فى نفسها.

العلاج على تقدير التعارض:

ولو غض الطرف عن ذلك ووصلت النوبه للتعارض المستحكم، فالترجيح لأدله النجاسه لموافقته للكتاب كما تقدم تماميه دلاله الآيه الأولى على النجاسه فى عموم الكافر، بل وكذا الثانيه.

ولمخالفتها للعامه أيضا، حيث انهم ذهبوا إلى الطهاره حتى فى المشرك، وارتكبوا التأويل والتحوير فى الآيه فى المسند اليه عنوان النجاسه

تاره النفس واخرى القذارات التي يتلوّث بها المشركون، والباعث لهم على ذلك هو حسابهم دلالة آيه حل الطعام وهي من سورة المائدة فلا بد أن حكم أبدانهم هو بمقتضى الآيه المتأخره نزولا، ومن جهه أخرى لا يمكنهم رفع اليد عن الحكم فى آيه فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسِيحَ الْحَرَامَ فَارْتَكَبُوا التَّأْوِيلَ تَفَادِيًا لِلنَّسْخِ، وهذا الذى تشير وتومى اليه كل من روايات النجاسه وروايات المستدل بها للطهاره.

وهذا هو وجه اطباق المتقدمين والمتأخرين على النجاسه إلا ما شدّ على تقدير صحه نسبه الخلاف التى فى كلمات متأخرى الأعصار.

واستبعاد: التقيه فى العديد من الروايات سواء فى مقام الحكم والاخبار لبعده تواجد من يتقون منه فى كل مجالسهم، أوفى مقام العمل إذ لم ينبهوا(عليه السلام) على الآثار الوضعيه لتمكن المكلفين من العمل على طبق الواقع ولو عند الرجوع إلى المنازل كما فى روايات الائتمام بالعامه.

فى غير محله: إذ أولاه: الكلام بعينه من روايات حلّ ذبائهم الكثيره مع كونها ميته نجسه وروايات طهاره الخمر العديده، وروايات جواز الصلاه فى بعض أصناف ما لا يؤكل لحمه كالثعالب والسمور والفنك والارانب ونحوها، وغيرها من الروايات فى الأبواب.

ثانيا: انه كفى فى التنبيه روايات النجاسه التى عرفت صراحه العديد منها، حتى ان عده من الرواه لبعض ما يوهم الطهاره هو راوى روايات النجاسه أيضا.

ثالثا: ان بعض موارد التقيه لا- تدرج فى القسمين المزبورين، إذ هو من التقيه على مجموع الطائفه لا خصوص السائل فى مقام العمل، فلكى لا يشهر على الشيعه والمذهب، يجيبون (عليهم السلام) بما يوافق العامه أو بما يقرب منه،

ثم إذا توفرت الظروف لتبيان الواقع تصدر الاجابه بما هو الواقع، كما فى جمله من الأحكام التى بينها متأخرو الأئمه (عليهم السلام) فى حين ان الروايات الصادره من الصادقين عليهما السّلام هى بما يوافق العامه، والظاهر ان مثل هذا النمط من التقيه هو أحد علل التدرج فى بيان الأحكام.

هذا: وأما دعوى ان الارتكاز عند الرواه هو طهاره أهل الكتاب كما يوحى بذلك بعض اسئلتهم فقد تقدم الجواب مفصلا - فى ذيل الروايه التاسعه مما استدل به على الطهاره - وان الارتكاز لدى اكثرهم فى كثير من الروايات على النجاسه الذاتيه، وأن ذكر النجاسه العرضيه فى رديف الذاتيه هو لشدتها فى الآثار واسرعيه التلوّث بها، فراجع.

ثم انه قد تقدم ان موضوع الأدله سواء فى الآيتين أو الروايات هو الكافر مطلقا، أما فى الآيه الأولى فعده من الشواهد المتقدمه على اراده الكافر منها فلاحظ، وأما الآيه الثانيه فموضوعها الذين لا يؤمنون ولا يسلمون أى الكافرين،.

وأما الروايات فقد ورد فيها عدّه بعنوان المشرك، وكذا أهل الكتاب وهو الأكثر، وكل ما خالف الاسلام، ومفهوم المؤمن وهو الكافر، كما ورد فى سياق واحد الناصب وأهل الكتاب مما يعطى ان الجامع الموضوع هو الكافر، كما قد ورد النهى عن ذبائح أهل الكتاب فى سياق واحد مع النهى عن مساورتهم، مما يدل على وحده الموضوع فى العديد من الروايات مع أنه عللّ تحريم ذبائحهم بأن الحليه فيها مناطها الاسلام وأهل التوحيد، ومع انه ورد النهى عن ذبيحه الناصب والخوارج والمجسمه والمشبّهه.

فمن مجموع ذلك يظهر وحده الموضوع فى البابين، بل وباب النكاح أيضا غايه الأمر انه استثنى أهل الكتاب فى المنقطع عند المشهور أو الدائم أيضا عند متأخرى العصر.

حكم المرتد:

قد ظهر عموم ما اطلقه المشهور من نجاسه كل كافر سواء في الآيتين أو الروايات بعد تعدد العناوين المشتركة في عنوان الكفر، بل ودلاله بعضها عليه بالذات، مضافا إلى أرداف أحكام أخرى مع الحكم المزبور من حرمة الذبيحه والمناكحه التي هي مترتبة على عنوان الكفر.

اما المقام الثانى وهو البحث فى الموضوع فقد جعلناه قاعدةً مستقلةً آتية.

ص: ٤٠٢

(وهي بمثابة الموضوع للقاعده السابقه)

ص: ٤٠٣

إشارة

(وهى بمثابة الموضوع للقاعده السابقه)

المراد من الكافر من كان منكرا للألوهيه او التوحيد او النبوه بلا- خلاف فيه بين المسلمين وسواء رجع الانكار فى الأول الى الذات أو الصفات اجمالاً، وسواء كان انكار التوحيد فى المذكورين أو فى الأفعال أو فى العباده، وسواء كان الانكار للرساله العامه أو الخاصه وكذا انكار أبديتها إلى يوم الحساب، أو انكار شموليتها لكافه البشر، وأفرد جماعه انكار عدله وهو يندرج فى انكار الصفات.

قال الشيخ الكبير فى أقسامه:

أولها: كفر الانكار بانكار وجود الآلهه أو اثباه أن غير الله هو الله أو بانكار المعاد أو بنبوه نبينا، شرف العباد.

ثانيها: كفر الشرك باثبات الشريك للواحد القهار أو فى نبوه المختار.

ثالثها: كفر الشك بالشك فى احدى الثلاثه التى هى اصول الاسلام.

رابعها: كفر الهتك بهتك حرمة الدين بالبول على المصحف أو فى

الكعبة أو سب خاتم النبيين صلى الله عليه وآله .

خامسها: كفر الجحود بأن يجحد باللسان أصول الاسلام ويعتقدها بالجنان قال تعالى وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (١).

سادسها: كفر النفاق بأن ينكر في الجنان، ويقرّ في اللسان كما قال تعالى وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (٢).

سابعها: كفر العناد بأن يقرّ بلسانه، ويعتقد بجنانه ولم يدخل نفسه في ربه العبوديه بل يتجرى على الحضرة القدسيه كإبليس.

ثامنها: كفر النعمه بأن يستحق نعمه الله، ويرى نفسه كأنه ليس داخلا تحت نعمه الله.

تاسعها: كفر الانكار للضرورى.

عاشرها: اسناد الخلق إلى غير الله على قصد الحقيقه (٣) انتهى.

وفيه مواقع للبحث:

اولا: عده انكار المعاد من القسم الأول بناءً على دخول الاقرار بالمعاد فى حدّ الاسلام الآتى الكلام فيه، وكذا جعل الاصول
ثلاثه فى القسم الثالث والخامس.

ثانيا: تخصيص كفر الجحد بحاله اليقين الجنائى وهو محلّ نظر كما يأتى.

ثالثا: ان كفر الهتك هو ما يطلق عليه كفر الفعل وهو دال واماره على الكفر والردّه لا- انه بنفسه كفر، وقد تأمّل جماعه منهم
المجلسى (قدس سره) (٤) فى

ص: ٤٠٦

١- (١) سورة النحل، الآية: ١٤.

٢- (٢) سورة البقره، الآية: ٨.

٣- (٣) منهج الرشاد، ص ٧٨، الطبعة الحجرية.

٤- (٤) رساله فى الحدود والقصاص والديات، ص ٥٠، الطبعة الحجرية.

حصول الردّه به وان كان حدّه القتل، ونصّ بعضهم بعدم كفر السابّ لله تعالى وللنبي صلى الله عليه وآله وإن وجب قتله، لكنه خلاف ظاهر ما يأتي من الروايات.

نعم يظهر من بعضها التقييد بما إذا فعله عنادا ومكابره فيكون بنفسه إنشاءً للكفر لا- انه اماره، ثم ان هذا الكلام فيما كان يستوجب القتل وأما بقيه درجات الهتك التي توجب التعزير فلا كما في تمثيل الروايه بالبول في المسجد الحرام.

رابعا: ان كفر النفاق هل هو الكفر الأكبر الذي ترتب عليه الأحكام الدينيه أو انه أحد الدرجات الاخريه الذي هو كفر باطنى واخروى، وهو مترتب على الاقوال فى الاقرار اللسانى بالشهادتين.

خامسا: ان كفر العناد المعروف بكفر إبليس، هل هو مجرد ترك الطاعه والعمل عن عمد، أو إذا كان ناشئا عن الاستخفاف والتهاون الذى يؤول أو يتفق مع كفر الهتك، أو انه مع اعتقاد لغويه الأمر والنهى الالهى وعدم حكمته والعياذ باللهمع الامتناع تكبرا وردا على الله تعالى مع الاستخفاف بنبي الله والازدراء به كما هو الحال فى كفر ابليس لعنه الله تعالى.

سادسا: ان كفر النعمه وبمعناه الوضيع ليس من الكفر الأكبر إلا إذا آل إلى اعتقاد باطل.

سابعا: ان الظاهر من ما فى كشفه (قدس سره) ان كفر انكار الضرورى من باب الاستلزام لانكار اصول الاسلام وهذا يخالف تقسيمه ههنا ظاهرا.

ثامنا: ان ما ذكره من القسم الأخير هو انكار التوحيد فى الأفعال، وقد تقدم ان اقسام الانكار اكثر من ذلك.

ثم انه بالتدبر والنظر يظهر حال الفرق والملل الكثيره من جهه حقيقه

اعتقاداتهم، انها هل ترجع إلى انكار التوحيد في المقامات الأربعة، وأولى انكار الرساله من أحد جوانبها المقومه لها أم لا، وبسط ذلك تتكفله عدده رسائل وضعها غير واحد من الفقهاء والمتكلمين ويأتي شيء من التفصيل لاحقاً.

ثم ان الشيخ في الاقتصاد ذكر في تعريف الكفر (هو ما يستحق به عقاب عظيم وأجريت على فاعله أحكام مخصوصه)، وفي تمهيد الأصول (ما يستحق به العقاب الدائم الكثير ويلحق بفاعله أحكام شرعيه نحو منع التوارث والتناكح)، وهو بلحاظ المقصر دون القاصر المستضعف في الاستحقاق كما عرّفه جماعه (بالاخلال بالمعرفه الواجبه في الأصول) وهو غير مانع كما سيتضح.

أخذ المعاد في حد الإسلام:

ثم ان في كلمات المشهور من كتب الأصول والفروع أخذ الاقرار بالمعاد في حدّ الاسلام بخلاف جماعه منهم الماتن، فانهم اعتبروا الاصلين فقط مع اشتراط عدم انكار الضرورى حينئذ فيندرج في الشرط المزبور، غايه الأمر حقيقه الشرط اما بأخذه بنفسه في الحدّ، وسببها الانكار المزبور بنفسه للكفر، أو لاستلزام انكار الاصلين.

ووجه الثانى: ان الاسلام كما حدّ في كثير من الروايات هو الشهادتان كما في موثق سماعه عن الصادق (عليه السلام) (الاسلام شهاده ان لا اله إلا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه و آله به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعه الناس) (١)، وغيرها من الروايات (٢)، واطلاق

ص: ٤٠٨

١- (١) اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٥.

٢- (٢) اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٤-٢٧.

هذه الروايات لم يقيد بشيء عدا ما يأتي من جحد الضروريات.

وأما وجه الاول: فقد استدل عليه بما جاء متكاثرا في الآيات من قرن الايمان بالله سبحانه مع الايمان بالمعاد واليوم الآخر(1).

ولكن: قد يشكل على هذا التقريب بأن مجرد القرن في الايمان لا يدل إلا على وجوب ذلك الاعتقاد لا على أخذه في حدّ الاسلام، كما هو الحال في الايمان بكتبه وملائكته ورسله وآياته تعالى، لا سيما وأنه مذكور في كثير من الآيات بما هو منشأ للعمل والطاعات فهو دخيل في درجات الايمان.

نعم بعد قيام العلم به يلزم الاعتقاد به وانكاره موجب للكفر للاستلزام كما في بقيه الضرورات الاعتقادية، فالمراد من عدم دخولها في الحدّ هو كفايه الشهاده الاجماليه بما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله من دون لزوم التفصيل في تحقق الاسلام.

فالأولى تقريب أخذه في الحدّ: ان في العديد من الآيات تارة الاشارة إلى الكفار بالأصلين الأولين بعنوان الذين لا يؤمنون بالآخر الظاهر منه ان انكاره موجب للكفر الأكبر وأنه داخل في الحدّ، وأخرى بيان التلازم والتعليل للكفر بالأصلين بالكفر به، وثالثه أن منشأ الجحد واللجاج من الكفار هو عدم الايمان بالآخره، ورابعه انذار الكافر به بالعذاب المتوعدّ به في الكفر الأصلي، وخامسه التعبير عن انكاره بالكفر به.

وماده الكفر وان كان الاستعمال القرآني على معانٍ متعدده بحسب درجات الكفر ولكن الاطلاق ينصرف إلى الكفر الاصطلاحي، لا سيما

ص: ٤٠٩

وان اطلاقه على الكافرين بالأصلين.

فمن الأول: قوله تعالى وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسِيئًا تَوْرًا (١)، وقوله إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةً الْأُنثَى (٢).

ومن الثاني: قوله تعالى إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ (٣)، وقوله وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ ... وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ (٤)، وقوله وَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ (٥).

ومن الثالث: قوله وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبْبِئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزِّقٍ إِنْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَ الضَّلَالِ الْبَعِيدِ (٦)، وقوله وَ دَخَلَ جَنَّتَهُ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَ مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَ لَنْ رُدُّدْتُ إِلَى رَبِّي لِأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ أَ كَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ (٧)، وَ كَأَن الزَّامَةَ بِالْكَفْرِ بِالْخَالِقِ لِتَلَازِمِ امْكَانِ وَقُوعِ الْعُودِ مَعَ وَقُوعِ الْبَدْءِ فَانْكَارِهِ انْكَارًا لِلْمَبْدَأِ.

بل ان الدعوه من الانبياء والرسول مبتدأه بالانذار والبشاره بالآخره،

ص: ٤١٠

- ١- (١) سورة الاسراء، الآية: ٤٠.
- ٢- (٢) سورة النجم، الآية: ٢٧.
- ٣- (٣) سورة النحل، الآية: ٢٢.
- ٤- (٤) سورة الانعام، الآية: ٩٢.
- ٥- (٥) سورة الزمر، الآية: ٤٥.
- ٦- (٦) سورة سبأ، الآية: ٧-٨.
- ٧- (٧) سورة الكهف، الآية: ٣٧.

ولذلك قال النراقي (قدس سره) وغيره ان المعاد يقَرّ به كل الملبين وأصحاب الشرائع بل وبعض الملاحده والدهريه (١)، وعن المحقق الدواني فى العقائد العضديه ان من انكره يكفر باجماع أهل الملل الثلاثه، وكذا توصيفه صلى الله عليه وآله بالبشير النذير وكذا ابتداء الدعوه به منه صلى الله عليه وآله بل ان الدعوه للالتزام بالرساله متقومه بالاقرار باليوم الآخر.

وكذا المؤدى الذاتى للرساله هو كونها طريق السلامه فى الآخره وهو الغايه من البعثه وهو معنى الالتزام بالرساله والاسلام كدين ذى حدود شرعيه منجزه على العباده أى انهم مأخوذون بالعقوبه الاخرويه على تركها، ولذلك استهلّ الرسل الانذار به فى الدعوه، وعلل الكفر بالاصلين بالكفر به، وهذا هو التفسير للقرن الكثير بين الاعتقاد به وبين الأصلين.

ومن الرابع: قوله إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ (٢)، وقوله وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (٣).

ومن الخامس: قوله إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (٤)، وقوله الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (٥)، وقوله الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (٦)، وقضيه الوجوه المزبوره اخذه فى الحد بل فى حد

ص: ٤١١

١- (١) أنيس الموحدين، ص ٢٢٨.

٢- (٢) سورة النمل، الآية: ٥.

٣- (٣) سورة الاسراء، الآية: ١٠.

٤- (٤) سورة يوسف، الآية: ٣٧.

٥- (٥) سورة فصلت، الآية: ٧.

٦- (٦) سورة الاعراف، الآية: ٤٥.

إلا- ان الشهيد الثانى وجماعه عبروا عنه بضرورى الدين وان منكره فى رتبه الكفر وخارج عن عداد المسلمين، ويمكن توجيه التعبير بأن الضروريات متفاوتة الدرجه فى البداهه والوضوح كما يأتى، والمعاد لوسلم عدم تقوم معنى الرساله به فلا ريب فى كونه أبده الضرورات الدينيه التى لا- يتعقل خفاؤها على أى سامع بالأديان السماويه، فمن ذلك اختلف حاله عن باقى الضرورات.

دخول الضرورى فى حد الإسلام:

اختاره اكثر متأخرى المتأخرين وأن تحقق الكفر به من جهه الاستلزام لانكار الرساله، وذلك مع العلم بكونه مما جاء به صلى الله عليه و آله وعلى ذلك فلا يخص بالضرورى على هذا القول.

والقول الآخر: الذى نسبه فى مفتاح الكرامه إلى المشهور أن انكاره بنفسه سبب لتحقيق الكفر، وهو ظاهر الكلمات حيث قيدوا بالضرورى دون مطلق المعلوم انه من الدين والنسبه من وجه.

والثالث: انه اماره على انكار الرساله.

والرابع: ما ذكره شيخنا الانصارى من التفصيل بين المقصير والقاصر فهو سبب فى الأول خاصه، أو التفصيل بينهما فى الأحكام العمليه دون الاعتقاده.

والخامس: التفصيل فى ترتيب آثار الكفر بين الجاهل البسيط المعذور وغيره مع تحقق الموضوع فى كلا الصورتين.

اقسام منكرى الضرورى:

والصور المهمه التى يمكن ان يشملها محل البحث:

الاولى: الداخلى لتوه فى الاسلام ممن لم يطلع على الدين.

الثانيه: صاحب الشبهه والتأويل، وهو على اقسام:

فتاره: ينكر ضرورى من الدعائم. وأخرى: من غير الدعائم.

وثالثه: ضروره واحده.

ورابعه : مجموعه كبيره من الفرائض، كما فى بعض الصوفيه المتأولين لليقين المجعول غايه للعباده فى الآيه بغير الموت فليس للواصل باصطلاحهم فريضه واجبه على الجوارح سوى ذكر القلب.

وخامسه: فى فتره البحث والتنقيب والفحص فهو كالشاك.

وسادسه: يقيم على الانكار ويتدين به أو يتدع طائفه على ذلك الانكار.

وسابعه: قد وصلت إليه الحججه والبيان لكنه يتأولها ويقصر فى موازين الاستدلال.

وثامنه: وأخرى قاصر فى ذلك.

ويقع الكلام تاره فى مقتضى القاعده، وأخرى فى الأدله الخاصه، وحرى تقديم بعض الكلمات فى انكار الضرورى عن شبهه فى نظائر المقام.

كلام الاعلام فى منكرى الضرورى:

قال المفيد فى أوائل المقالات: واتفقت الاماميه على ان أصحاب البدع كلهم كفار، وان على الامام ان يستتيبهم عند التمكن بعد الدعوه لهم واقامه البيئات عليهم فان تابوا عن بدعهم وصاروا إلى الصواب، والا

قتلهم لردتهم عن الايمان، ثم نقل عن المعتزله انهم فساق وليسوا بكفار(١).

وما ذكره المفيد من استتابتهم ووجوب رفع شبهتهم بمقدار اقامه ما هو متعارف من البيئات مع حكمه بكفرهم يحتمل التفصيل بين الحكم بكفرهم وبين ترتب احكام الكفر من القتل وغيره وهو الذى يظهر من عدة من روايات(٢) الحدود.

أو يحتمل ذهابه إلى قول ابن جنيد فى المرتد سواء كان فطريا أو مليا من استتابته وإلا فيقتل، ومال إليه الشهيد فى المسالك فى قبول توبته، والمجلسى فى البحار وحق اليقين كما انه يظهر منه انه بعد قيام البيه لا يعذر ولو كان فى الظاهر على الشبهه.

وقال فى الكتاب المزبور أيضا (واتفقت الاماميه على أن الناكثين والقاسطين من أهل البصره والشام أجمعين كفار ضلال بحربهم أمير المؤمنين (عليه السلام) وانهم بذلك فى النار مخلدون)، ثم نقل عن المعتزله انهم فساق أيضا ليسوا بكفار، ثم حكى اتفاق الاماميه على ان الخوارج المارقين عن الدين كفار بخروجهم على أمير المؤمنين (عليه السلام) وانهم بذلك فى النار مخلدون.

وفى المنقذ من التقليد للحمصى فى محاربه على (عليه السلام) قال: فان قيل لو تساوى حكم الحرين - أى حرب الرسول وحرب الأمير (عليه السلام) - لغنم مال كل واحد منهما و...

قيل: الظاهر يقتضى ذلك لكن علمنا بالدليل اختلافهما فى بعض

ص: ٤١٤

١- (١) اوائل المقالات.

٢- (٢) الوسائل، ابواب حد المرتد، باب ٩، ح ١. وابواب احكام شهر رمضان، باب ٢، ح ٣ وباب ٦، ح ٣.

الاحكام فأخرجناه بالدليل وبقي ما عداه، ثم يقال للمعتزله أستم تحكمون بكفر المجبره والمشبهه؟

أفيلزمكم ان يجرى عليهم حكم الكفار من أهل الحرب؟ وبعد فان أحكام الكفار مختلفه ألا- ترى ان الحربى حكمه مخالف لحكم الذمى، والمرتد يخالف حكمه حكمهما وإذا كان أحكام الكفر مختلفه لم يمتنع ان يكون احكام البغاه مخالفه لأحكام سائر الكفار)، والذي ذكره مضمون ما ذكره الشيخ فى الاقتصاد.

والذى يظهر من الكلمات فى باب الجهاد ان البغاه على الامام يجرى عليهم فى دار الهدنه حكم المسلمين حتى تظهر دوله الحق فيجرى عليهم حكم الكفار الحربيين.

نعم قد روى انه (عليه السلام) قال يوم البصره واللهما قوتل أهل هذه الآيه حتى اليوم وتلا يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَزِدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ (١).

وقال فى كشف الغطا فى عداد الكفار: وكل مسبوق بالشبهه مع العذر فانكر والمتردد فى مقام النظر فى أمر اصول الدين يجرى عليه أحكام النجاسه وان كان معذورا فى الاخره وغير المعذور يحكم عليه بالكفر الاصلى فى مقامه والارتدادى فى مقامه وما كان من القسم الثانى وهو ما تضمن انكار الضروره فقط فغير المشتبته الخالى عن العذر كافر أصلى أو مرتد، ومن كان معذورا للشبهه لا يحكم عليه بالكفر بقسميه، وغير

ص: ٤١٥

المعذور منه ككثر المتصوفه يحكم عليهم بالتعزير والتغريب لئلا يفسدوا العباد والبلاد ولا يحكم عليه بالارتداد فتقبل توبتهم).

وقال فى منكر(1) الضروره (وهذه ان صرح فيها باللوازم أو اعتقدها كفر وجرى عليه حكم الارتداد الفطرى، وإلا فان يكن عن شبهه عرضت له واحتمل صدقه فى دعواها استتيب وقبلت توبته ولا- يجرى عليه حكم الارتداد الفطرى، وان امتنع عزز ثلاث مرات وقتل فى الرابعه وان لم يمكن ذلك وترتبت على وجوده فتنه العباد وبعثهم على فساد الاعتقاد أخرج من البلاد ونادى المنادى بالبراءه منه على رؤوس الاشهاد ويجرى نحو ذلك فى حق المبدعين فى فروع الدين).

وفى مسأله من شرب الخمر مستحلا (استتيب فان تاب أقيم عليه الحد وان امتنع قتل كما عن المقنعه والنهائيه والجامع وجماعه، وعلل لامكان الشبهه).

وقال شيخنا الانصارى - فى الطهاره(2) - فى معرض الاشكال على سببيه انكار الضرورى: انه لا وجه حينئذ لما اشتهر من اخراج صوره الشبهه فيظهر من الكلمات المتقدمه القول بإماريه انكار الضرورى، ولذا أخرجوا صوره الشبهه عن الحد.

لكن قال فى الجواهر(3): لو أصرّ بعد الظهور والاطلاع وان كان لشبهه ألجأته اليه حكم بكفره، لعدم معذوريته، وظهور تقصيره فى دفع تلك الشبهه كمن انكر النبى صلى الله عليه وآله لشبهه.

ص: ٤١٦

١- (١) كشف الغطاء، ج ٢، ص ٣٥٦. ط الحديثه.

٢- (٢) كتاب الطهاره، ج ٥، ص ١٣٣.

٣- (٣) جواهر الكلام، ج ٦، ص ٤٩.

فلعل المشهور يفصلون في صاحب الشبهه بين من قامت لديه الحجه والبيان وبين من لم تقم، فيكون التعبير بالعدر وعدمه اشاره الى ذلك، وكذا التعبير والتقيد بالعلم بمجى الرسول صلى الله عليه وآله به وعدمه اشاره الى قيام البيه وعدمها، لا الاشاره الى صفات الادراك النفسيه إذ بذلك يكشف عناده وجوده.

وفي مسأله حكم من هو في زمان مهله النظر، فعن السيد انه جزم بكفره، واستشكله جماعه منهم الشهيد الثانى باعتبار تكليف ما لا يطاق فكيف يخلد في النار، واجيب بالفرقه بين الحكم بالكفر وبين ترتب العقوبه، وذهب الشهيد الى ان حكمه حكم التابع كالاطفال أو الصبى المميز.

مقتضى القاعده فى منكر الضرورى:

فاللازم بيان حدّ الاسلام كى يتضح انه متى يكون المنكر المزبور خارجا عن ذلك الحد.

ففى الاطلاق اللغوى هو التدين والانقياد بالدين والشريعه كمجموع مسمى الاسلام إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ولو اجمالا، وما تقدم من الروايات الجاعله للشهادتين حدا للدخول فى الاسلام مطابقا لذلك، إذ الشهاده الأولى عباره عن الاذعان بالتوحيد، والثانيه عباره عن الاقرار برسالته والالتزام الاجمالي بما جاء به صلى الله عليه وآله من الشريعه.

ومقتضى هذا الالتزام هو الاقرار تفصيلا بكل ما علم تفصيلا من تفاصيل الشريعه بعد قيام العلم المزبور، ولذلك جاء فى عدّه من الروايات فى حدّه زياده اقامه الفرائض وهو كناية عن الاقرار بها، إذ الايمان اقرار

وعمل والاسلام اقرار بلا عمل، كما فى صحيح محمد بن مسلم (١).

كما يدل عليه ذيل روايه سفيان السمط عن أبى عبد الله (عليه السلام) (الاسلام هو الظاهر الذى عليه الناس: شهاده أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له وان محمد عبده ورسوله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاه وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام، وقال: الايمان معرفه هذا الأمر مع هذا، فان أقرّ بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً وكان ضالاً) (٢).

وروايه أبى بصير عن أبى جعفر (عليه السلام) (من شهد ان لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَقْرَبَ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَصَامَ شَهْرَ رَمَضَانَ وَحَجَّ الْبَيْتَ فَهُوَ مُسْلِمٌ) (٣).

وروايه تحف العقول عن الصادق (عليه السلام) (وأما معنى الاسلام فهو الاقرار بجميع الطاعة الظاهر الحكم والأداء له، فإذا أقرّ المقر بجميع الطاعة فى الظاهر من غير العقد عليه بالقلوب فقد استحق اسم الاسلام ومعناه، واستوجب الولايه الظاهره واجازته شهادته والمواريث وصار له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين) (٤).

فليس مجرد الشهادتين حدّاً لحدوث الاسلام، أوهما مع بقيه الضرورات للحدّ بقاء، بل تدور مدار تحقق العلم التفصيلي وعدمه، وقد عرّفه بذلك الشيخ فى الاقتصاد.

وعلى ذلك الحدّ فالمنكر للضرورى مع الجهل المركب داخل فى الحدّ

ص: ٤١٨

١- (١) الوافى، ج ٧٩/٣، ط الحديثه.

٢- (٢) الكافى، ج ٢، ص ٢٤.

٣- (٣) البحار، ج ٦٨، ص ٢٧٠.

٤- (٤) البحار، ج ٦٨، ص ٢٧٧.

بعد عدم منافاه الانكار للالتزام والتسليم الاجمالي، لكن ذلك لو كان بحيث لو كان بحيث لو علم لرجع عن انكاره وأما لو لم يكن كذلك فالمنافاه متحققه كما في كليه موارد قصد المتنافيين، ومثاله من كان حديث الدخول في الاسلام، أو بعيد المسكن عن الحواضر الدينيه.

وأما الجاهل البسيط فقليل بعدم المنافاه أيضا ما لم يحصل العلم التفصيلي، وفي اطلاقه نظر، لأن الانكار ان كان مستندا إلى ما يراه دليلا- وحجه ولو كان ظنيا، وبعبارة جامعه ما كان معذورا من الحالات والصوره المختلفه - والمراد من المعذوريه الاشاره إلى عدم قيام الحججه والبيان أو عدم القدره عليه - فعدم المنافاه واضحه.

وأما إذا كان الانكار مع عدم المعذوريه أو القدره على الفحص وتحصيل الواقع - والمراد الاشاره إلى البيان الواصل أو القدره على تحصيله - فان كان ناشئا من العناد أو الاستخفاف والاستهانه فهولا يلتزم مع الاقرار الاجمالي بمجموع الرساله المقتضى للالتزام الاحتمالي في الاطراف المحتمله لدائرته الشريعه، لاسيما في الموارد التي يقيم فيها على الانكار ويتدين به.

وتشير إلى ذلك صحيحه عمر بن يزيد قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أرأيت من لم يقرّ بما يأتيكم في ليله القدر كما ذكرت، ولم يجحده؟ قال: أما إذا قامت عليه الحججه ممن يثق به في علمنا فلم يثق به فهو كافر، وأما من لم يسمع ذلك فهو في عذر حتى يسمع ثم قال أبو عبد الله يؤمن باللّهويؤمن المؤمن(1))، فهي وان كانت في الكفر مقابل الايمان الا انه يتضح منها ضابطه تحقق الكفر من أي درجه كانت مع قيام ما هو حججه

ص: ٤١٩

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٣٨، ابواب العبادات، باب ٢، ح ١٩.

وان لم تسكن اليه نفسه.

ثم ان المراد من الجهل هو عدم وصول البيان والدلائل المتعارفه، لاحاله عدم الاذعان وعدم السكون النفسى، وبذلك يتضح الحال فى صاحب الشبهه انه غير خارج عن التقسيم، ففى موارد عدم المعذوريه فى المعنى المزبور لاسيما فى صورته انكار جملة من الفرائض الضروريه عن عامه المسلمين مع الاقامه على فالمنافاه جليه.

هذا ويمكن استجلاء المنافاه فى صورته الاقامه على جملة من الفرائض بأن باب التذرع بالشبهه والتأول لو فتح لتأتى فى مجموع الضروريات ولما بقى للدين رسمه، مع ان فى العديد من الروايات (١) جعل بعض الضروريات دعائما واثافيا للاسلام، ففى بعضها انه بنى على عشره أسهم، ومقتضى الدعامه والركنيه هو التلازم وعدم امكان التفكيك فى الاقرار بهما، ويؤيد ذلك كله الحكم بكفر الخوارج ونحوها من الفرق مطلقا كما ذكره فى الجواهر.

ويمكن تفسير المنافاه بما ذكر فى تعريف المرتد من انه من قطع الاسلام بالاقرار على نفسه بالخروج منه، حيث ان الارتداد هو اقرار مخالف مضاد للاقرار الأول، وانكار الاركان يعدّ اقرارا بالخروج عن الدين فى العرف المتشرعى.

فظهران مقتضى القاعده التفصيل بين الجهل وعدمه بالمعنى المزبور وبين كون الانكار لجملة منها وعدمه مع الاقامه وعدمها، وهو تحديد اجمالى لموارد المنافاه وتقريب للسببيه فى الجملة.

ص: ٤٢٠

١- (١) الكافى، ج ٢، ص ١٨، وسائل الشيعه، مقدمات العبادات، باب ١.

فلا بد قبل ذكر الروايات من التنبيه إلى نكته ذكرها أكثر المحققين المتأخرين، وهي أن كلا من الاسلام والايمن على درجات، ولذلك تتعدد اطلاقاتها الاستعمالية وكذلك مقابلهما وهو الكفر فقد يطلق على جحد لأصلين وعلى من ترك الطاعة كقوله فى فريضة الحج وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (١)، وقوله إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (٢)، وقوله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (٣).

وأول درجات الاسلام وهو الانقياد الظاهر اللسانى دون الجنانى وسيأتى تحقيق الكلام فيه، وأول درجات الايمان قد يطلق على ذلك أيضا وقد يطلق الاقرار القلى بالشهادتين اجمالا.

وكقوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً (٤)، المراد منه الدرجه الثانيه أوما فوقها من التسليم والانقياد، وكذا قوله الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِينَ (٥)، حيث ان التسليم فيهما بعد الايمان ومن ذلك قوله (عليه السلام) (لأنسبن الاسلام نسبه لم ينسبه أحد قبلى ولا ينسبه أحد بعدى: الاسلام هو التسليم والتسليم هو التصديق والتصديق هو اليقين واليقين هو الاداء والاداء هو العمل) (٦) ولعله أكملها، وكقوله تعالى إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ

ص: ٤٢١

١- (١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

٢- (٢) سورة الانسان، الآية: ٣.

٣- (٣) سورة الحجرات، الآية: ١٤.

٤- (٤) سورة البقره، الآية: ٢٠٨.

٥- (٥) سورة الزخرف، الآية: ٦٩.

٦- (٦) البحار، ج ٦٨، ص ٣٠٩.

أَسْلِمَ ، قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (١).

وكذلك الشرك كقوله وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ ، وكما ورد في المرائي انه مشرك كافر (٢)، وكذلك العباده كقوله تعالى أَمْ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ٣ وَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ (٣)، وحيث كثر الاطلاق على الدرجات المختلفه فى لسان الشرع فلا يمكن الاعتماد على اطلاق الكفر أو الشرك فى الأدله ما لم تقم قرينه على اراده الكفر الأكبر.

أما الروايات فعمدتها طوائف:

الطائفة الاولى:

كصحيح أبى الصباح الكناني عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: (قيل لأمير المؤمنين (عليه السلام) من شهد ان لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله كان مؤمنا؟ قال: فأين فرائض الله؟ قال:

وسمعتة يقول: كان على (عليه السلام) يقول لو كان الايمان كلاما لم ينزل فيه صوم ولا صلاة ولا حلال ولا حرام، قال قلت لأبى جعفر (عليه السلام) ان عندنا قوما يقولون إذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فهو مؤمن قال: فلم يضربون الحدود ولم تقطع أيديهم وما خلق الله عز وجل خلقا أكرم على الله عز وجل من المؤمن لان الملائكة خدام المؤمنين

ص: ٤٢٢

١- (١) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

٢- (٢) الوسائل، ج ١، ابواب العبادات، باب ١١.

٣- (٤) سورة التوبه، الآية: ٣١.

وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافرا(١).

بتقريب: ان التشريع والتدين بالفرائض قد أخذ في الايمان بمعنى الاسلام.

واشكال: بأن الايمان فى الروايه بقرينه ذكر العمل وثوابه ومقام من اتصف به بمعنى الاقرار القلبي.

إلا انه: لا يبعد أن يكون ابتداء كلامه (عليه السلام) فى الايمان المرادف للاسلام بقرينه ذيل الروايه حيث ذكرت الجحود، غايه الأمر انه فى الفقره المتوسطه والحكايه الثانيه عن على (عليه السلام) هى فى الاقرار القلبي، وعلى أية حال فدلالته بمقدار أخذ عدم الجحود وسيأتى الكلام فيه.

الطائفة الثانية:

ما أخذ فيه عنوان الجحد، كصحيحه عبد الرحيم القصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى حديث قال: (الاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان، فإذا أتى العبد بكبيره من كبائر المعاصى أو صغيره من صغائر المعاصى التى نهى الله عنها، كان خارجا من الايمان، وثابتا عليه اسم الاسلام، فان تاب واستغفر عاد إلى الايمان، ولم يخرج به إلى الكفر والجحود والاستحلال، وإذا قال للحلال: هذا حرام، وللحرام هذا حلال، ودان بذلك فعندها يكون خارجا من الايمان والاسلام إلى الكفر، وكان بمنزله رجل دخل الحرم ثم دخل الكعبة فأحدث فى الكعبة حدثا فأخرج عن الكعبة وعن الحرم

ص: ٤٢٣

ولعل العبارة مصحفه من النساخ (ولم يخرجها الى الكفر إلا الجحود والاستحلال)، أو أنها (إلى الكفر والجحود إلا الاستحلال)، والقرينه على ذلك انه لو كانت الجملة مرتبطة بما قبل من أن العصيان لا- يخرج إلى الكفر وانما يخرج عن الايمان، لم يكن لنفى الخروج إلى الجحود والاستحلال معنى، وربما تكون الواو زائده التي بين لفظه (الاستحلال) وكلمه (إذا) فيكون نفي الكفر مرتبطاً بما قبل وعطف الجحود والاستحلال للاستئناف وما بعد تمثيلاً لهما، والذي يهون الخطب أن نسخه الكافي وهي غير ما في التوحيد والوسائل، حيث تضمنت لفظه (إلا) قد اطلعت بعد ذلك عليها.

وعلى أية حال فيكون المتيقن المحصل من مفادها هو كفر الجحود، والمعروف من كلمات اللغويين أن الجحود هو الانكار مع العلم، إلا- ما ذكره في تاج العروس انه قد يطلق على مطلق الانكار، ويؤيد ما حكاه ان الجحود يقال له المكابر أى الانكار الناشئ عن ذلك، وهو متصور متحقق في حالة الشك فيما يكون الانكار الناشئ عن تقصير عن مكابره وتأول فيها.

واستدل لذلك بقوله تعالى وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ، وفيه نظر لأن التقييد باليقين لا يدل على عدم الاستعمال في حالة الشك، بل ان في التقييد ايماء على الاعميه كى يصح التقييد لاسيما وأنه بالواو للحال، نعم في روايه ابى عمرو الزبيرى عنه(عليه السلام) (فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبيه والجحود على معرفه وهوان يجحد وهو يعلم انه حق قد استقر

عنده وقد قال الله تعالى وذكر الآيه المتقدمه (...)(١)، لكنه يحتمل الاختصاص بجحود الربوبيه حيث ان المعرفه بها ضروره فطريه.

ويشهد للاستعمال فى الأعم قوله عليه السلام فى صحيح محمد بن مسلم: (كنت عند أبى عبد الله عليه السلام) جالسا عن يساره وزراره عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فى من شك فى الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد قال: فشك فى رسول الله؟ فقال: كافر ثم التفت إلى زواره فقال: انما يكفر إذا جحد)(٢)، فانه استعمل الجحد فى الإنكار مع الشك.

وقوله (عليه السلام) فى معتبره زواره (لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا)(٣)، فإنه اطلق الجحد على الإنكار فى ظرف الشك، إذ المراد بالجهل البسيط بقريته القدره على التوقف عن الإنكار، المتحققه فى ظرف الالتفات واحتمال الخلاف، وكذا ما تقدم من صحيحه عمر بن يزيد حيث استعمل الجحد فى مطلق الإنكار مقابل الأقرار.

ويؤيد ذلك استعمال الماده المزبوره فى موارد العلم العادى الذى هو فى الواقع ظن تسكن إليه النفس، نعم تختص موارد استعمالها بما إذا لم يكن هناك جهل مركب ولم يكن احتمال الواقع ضعيف جدا لا يعنى به، بخلاف موارد الاحتمال المعتد به.

ويزيد ذلك وضوحا التمثيل بكفر الفعل والهتك فى ذيل الروايه الذى يتحقق الكفر به مطلقا بمقتضى ظاهر النصوص، لانه من جهه

ص: ٤٢٥

١- (١) وسائل ج ١ باب ٢ ح ٩

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢٨، ص ٣٥٦، باب ١٠ من ابواب حد المرتد، ح ٥٦.

٣- (٣) وسائل، ج ٢٧، ص ١٥٨، باب ١٢، ح ١١.

الاستلزام لانكار النبي صلى الله عليه و آله الذي هو منفي مع الجهل كما تبّه على ذلك في الجواهر.

ومن تلك النصوص التي في الفعل صحيحه أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (ما تقول فيمن أحدث في المسجد الحرام متعمدا قال: قلت يضرب ضربا شديدا قال: أصبت قال: فما تقول في من أحدث في الكعبة متعمدا؟ قلت: يقتل قال: أصبت الحديث) (١).

ونظير ذلك قوله (عليه السلام) في موثقه سماعه (ولوان رجلا دخل الكعبة فبال فيها معاندا اخرج من الكعبة ومن الحرم وضربت عنقه) (٢)، نعم قد يفرق بين القول والفعل بأن الثاني بلحاظ مورده مع فرض الالتفات، والعمد لا تدخله الشبهه بخلاف القول، على انه لو سلم أخذ العلم في الجحود فهل العلم الاجمالي بمجيئه صلى الله عليه و آله بجمله من الأحكام - يقع المشكوك في دائرته كما في موارد بالجهل البسيط التفصيلي - غير كاف في تحقيق العنوان المزبور لا سيما في صاحب الشبهه الواصل لديه البينه والدلاله.

فالمحصل من مفاد العديد من الروايات الآخذة لعنوان الجحد سببا للكفر هو ما تقدم من مقتضى القاعده من تحقق المنافاه بين الانكار والاقرار بالشهادتين في موارد عدم العذر بالمعنى المتقدم، لا سيما في صاحب الشبهه الذي قامت لديه الحججه والبينه وبقي مصرا عليها.

ومثلها مصحح داود بن كثير الرقي عنه (عليه السلام) (فمن ترك فريضه من

ص: ٤٢٦

١- (١) الكافي، ج ٢، ص ٢٦.

٢- (٢) الكافي، ج ٢، ص ٢٨.

الموجبات فلم يعمل بها وجحدتها كان كافرا(١)، كما ان مواردها في دائره الضروريات بقريته عنوان الكبيره التي هي كذلك في الغالب وان الانكار للحكم بعنوانه لا مصاديقه.

الطائفه الثالثه:

ما أخذ فيه عنوان استحلال الحرام كصحيحه عبد الله بن سنان، قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرتكب الكبيره فيموت هل يخرج من ذلك من الاسلام؟ وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين أم له مده وانقطاع؟ فقال: من ارتكب كبيره من الكبائر فزعم انها حلال أخرجه ذلك من الاسلام، وعذب أشد العذاب، وان كان معترفا انه ذنب، ومات عليها أخرجه من الايمان ولم يخرج من الاسلام، وكان عذابه أهون من العذاب الأول(٢).

ومثلها موثقه مسعده بن صدقه وفيها: (يخرج من الاسلام إذا زعم انها حلال ... وان كان معترفا بانها كبيره فإنه معذب عليها وهو أهون عذابا من الأول ويخرجه من الايمان ولا يخرج من الاسلام(٣)، والتقريب فيهما ان الموضوع مطلق سواء كان عن علم بالضروره والاستلزام أم لا فيكون انكار الضرورى بنفسه سببا.

واشكل على الدلاله تاره: بأن العمل بالإطلاق غير ممكن وإلا لحكم بكفر المجتهدين فيما لو أخطأوا الواقع، وحينئذ فلا بد من التقييد اما

ص: ٤٢٧

١- (١) وسائل، ج ١، ابواب العبادات، باب ٢، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، ح ١١.

٣- (٣) المصدر، ح ١٢.

بالضرورة أوبالعلم وليس الاول أولى من الثانى(١).

وأخرى: بأن الكفر فيهما بعد شيوع استعماله فى الدرجات المقابله للايمان فحمله على مقابل الاسلام محتاج إلى قرينه مفقوده فى المقام(٢).

وثالثه: بأن ذكر العقوبه قرينه على التنجيز الذى هو فى مورد العلم(٣).

وفيه: أن الظاهر من عنوان الكبيره هى المنصوص على عقوبتها والمتوعد عليها النار فى القرآن أو السنه والمغلظه النكير عليها فى بيانات الشرع، فهى مساوقه لضروريات الشرع فى الأعم الأغلب، ولاسيما وأن الزعم للمرتكب واستحلالها بعنوانها لا بمصاديقها وتشقيقاتها التى هى نظريه محط الأنظار الاجتهاديه، وانهما ناصتان على الخروج عن الاسلام لا على عنوان الكفر، لاسيما الثانيه التى قابلت بينه وبين الايمان، وأن التنجيز أعم من العلم التفصيلى ومن التقصير فى الملتفت الشاك فغايه الأمر خروج الجاهل المركب كما استثناء المشهور.

هذا: وقد ذكر بعض المحققين (قدس سره) تقريبا آخر للاستدلال بهذه الروايات يقرب مضمونه مما تقدم، وهو ان اسناد حرمه الفعل إلى الدين أو الوجوب إلى الشريعة بقول مطلق لا يكون إلا فى البديهيات والضروريات غير المختلف فيها، وإلا فالنظريات ذات الاراء المختلفه لا تسند كحكم للشريعة بقول مطلق، بل مع التقييد وعند الاماميه أو عند المذهب الفلانى(٤).

ص: ٤٢٨

١- (١) المستمسك، ج، ص ٢١٩. للسيد محسن الحكيم.

٢- (٢) التنقيح، ج ٣، ص ٦٣، تقريرات ابحاث السيد الخوئى.

٣- (٣) بحوث فى شرح العروه، ج ٣، ص ٢٩٥ للسيد الصدر.

٤- (٤) كتاب الطهاره، للشيخ الاراكى.

قال: فإطلاق الاسناد في الطائفة المزبوره دال على اختصاص موضوع الإنكار بالضروري، كما ان ماده الزعم تستعمل في اظهار الاعتقاد وابراره لا في الاعتقاد نفسه، وهي اما منحصر استعمالها في موارد الجهل بقسميه أو ما يعمه، كما يقال للذى يتخيل أمرا فيخبر عنه انه قد زعم ذلك الأمر فشموله له يقينى، فحيث تدل هذه الروايات على كفر المنكر للضرورى كسبب موضوعى مستقل، انتهى.

وما أفاده متين اجمالا ويأتى له نحو توصيف، ومن ذلك يتضح مطابقه مفادها مقتضى ما تقدم فى روايات الجحود والقاعده الاولى غايه الأمر فى خصوص الضرورى.

الطائفة الرابعه:

ما ورد فى متفرقات بعض الأبواب فى منكر الاحكام الضروريه: كصحيح بريد العجلي عن أبى جعفر فى من أفطر فى شهر رمضان، قال يسأل هل عليك فى إفطارك اثم فان قال: لا، فان على الامام أن يقتله(١).

وصحيح على بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (ان الله عز وجل فرض الحج على أهل الجده فى كل عام، وذلك قوله عز وجل وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ .

قال: قلت: فمن لم يحج منّا فقد كفر؟ قال: لا ولكن من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر(٢).

ص: ٤٢٩

١- (١) وسائل الشيعه، ابواب احكام شهر رمضان، باب ٢، ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ابواب وجوب الحج، باب ٢، ح ١.

فانهما اطلقتا موضوع الحكم بالكفر، وهو انكار فريضة الصيام أو الحج، غايه الأمر قد خصص هذا الاطلاق في الجاهل المركب كما في حديث العهد بالدخول في الاسلام.

نعم قد يحمل مفادهما على اماريه انكار الفريضة الضروريه على الكفر، والوجه في ذلك ان الاسلام الذى هو مدار الاحكام الظاهريه حيث كان عباره عن اقرار، كان التلفظ بالانكار اقرار على النفس بالخروج منه.

قال فى الدروس فى تعريف المرتد: وهو من قطع الاسلام بالاقرار على نفسه بالخروج منه، أو ببعض أنواع الكفر سواء كان مما يقر أهله عليه أولاً أو بانكار ما علم ثبوته من الدين ضروره، أو باثبات ما علم نفيه كذلك، أو بفعل دال صريحا كالسجود للشمس والصنم والقاء المصحف فى القدر قصدا والقاء النجاسه على الكعبه أو هدمها واظهار الاستخفاف بها.

وفى ما ذكره من كفر الهتك الحاصل بالفعل تقريب للاماريه حيث ان الفعل ليس بنفسه كفر وانما هو دال عليه، وحينئذ يكون التلفظ بالانكار ممن نشأ فى دار الاسلام وترعرع فى الحاضره الاسلاميه اقرارا عرفا بالرده والخروج من الاسلام.

حقيقه الشهادتين:

اشاره

هذا ولكن الصحيح سببيه الانكار للكفر على نسق سببيه الشهادتين للاسلام، حيث ان التشهد بهما اقرار وهو نحو وجود انشائي باللفظ بداعى الحكايه عن الواقع، فالالتزام بالدين منشأ بالتشهد المتضمن

للحكايه، فكما ان الاسلام الذى هو مدار الاحكام الظاهريه هو الالتزام بالدين - نحو الالتزام بالعقود - واقرار بالطاعه متضمن
للاماريه والاخبار عن المشهود به كما فى بقيه الاقرارات.

ولذلك قال (عليه السلام) فى روايه تحف العقول (وأما معنى الاسلام فهو الاقرار بجميع الطاعه الظاهر الحكم والاداء له، فاذا اقرّ
بجميع الطاعه فى الظاهر من غير العقد عليه بالقلوب فقد استحق اسم الاسلام ومعناه واستوجب الولايه الظاهره)^(١).

ولذلك عبّر فى عدّه من الكلمات بأنه بهذا المعنى حقيقه اعتباريه أى انشائيه، وحينئذ لا يكون التلفظ بالشهادتين مجرد اخبار
عن الدرجات الاخرى للاسلام التى

هى وجودات تكوينيه عباره عن عقد القلب والتسليم الباطن والاذعان الجنانى، فكذلك ما يقابله من الكفر الأكبر عباره عن
الاقرار بالخروج منه، وهو نحو من الوجود الانشائي لا انه مجرد اخبار عن الوجود التكويني للكفر الذى هو التغطيه وستر القلب
عن حقيقه الحقائق وخالق المخلوقات وبعثه رسله.

وما تقدم تقرّبه عن الشهيد أدلّ على الانشائيه منه على مجرد الاخبار، وسيأتى فى التنبيه الثانى تقرّبه اندماج المضمونين فى
التشهد بهما، حيث ان بالاقرار ينشأ تعهد المقرّ بما أقرّ به والمفروض انه اقرّ بالخروج وقد كان أقرّ بالدخول وما يترتب عليه من
حكم الخروج.

وبذلك يمكن تخريج انكار الضرورى انه اقرار مضاد فى المفاد

ص: ٤٣١

العرفى، وان وجه أخذ الضرورى فى كلام الأصحاب هو انه بذلك القيد يتحقق انشاء الاقرار بالخروج بالتلفظ بالانكار عرفا، وبذلك يمكن صياغه هذا وجها على حده والظاهر ارشاد بقيه الوجوه إلى ذلك فمن الغريب الالتزام بسببيه الشهادتين الموضوعيه مع اماريه انكار الضرورى(١).

ثم انه يتضح بذلك أيضا وجه التفصيل بين القاصر والمقصر فى انكار الضرورى بعد استغرابه فى بادئ النظر، حيث أن الشيء المأخوذ جزءا فى حدّ الاسلام لا يفرّق فيه بين القاصر والمقصر والجاهل والعالم كما هو الحال فى الشهادتين.

وجه الوضوح واندفاع الاستغراب هو أن انكار الضرورى حيث ان اعتبار عدمه فى الحدّ من جهه منافاته للاقرار بالأصلين، ومن الواضح ان المنافاه تتحقق فى صورته التقصير خاصه فى مورد الضروريات والدعائم مع أن الدليل التعبدى من الروايات المتقدمه انما اقتصر فى أخذ عدم الانكار فى الحد على ذلك خاصه والحد تعبدي.

الطائفة الخامسة:

قوله (عليه السلام) فى معتبره زواره (لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا)(٢)، ويظهر وجه دلالتها مما تقدم - الذى هو فى الجهل البسيط - حيث ان الانكار اللسانى مؤثر فى الكفر الأكبر الاقرارى دون الجنائى.

فحصل ان مفاد هذه الطائفة من الروايات نظير ما تقدمها، غايه الأمر استثناء الجاهل المركب والقاصر المعذور بمقتضى روايات المعرفة(٣)،

ص: ٤٣٢

١- (١) الترم بذلك السيد الكلبيكانى فى تقرير ابحاثه (نجاسه الكفار).

٢- (٢) وسائل، ج ٢٧، ص ١٥٨، باب ١٢، ح ١١.

٣- (٣) الكافى، ج ١، ص ١٦٢-١٦٤.

وما ورد فى الحدود من دفعها عن الجاهل (١) ومن لم يكن قد أقرّ بحرمتها مما يدل على تقرير اسلامه لا خصوص عدم عصيانه وإلا فعدم العصيان قد يتأمل فى ملازمته لعدم الكفر.

تنبيهات القاعده

الاول: الوفاق بين ادله الشهادتين وانكار الضرورى:

انه لا- معارضه بين مطلقات حصول الاسلام بالشهادتين وما دل على كفر منكر الضرورى المقصر الملتفت ولو التفاته احتماليه معتد بها، كما تقدم فى مقتضى القاعده كى يتمحل الجمع بينهما، وليس الموضوع فيهما متعدد بأن الاولى فى من كان مليا والثانيه فى الفطرى بل موضوعهما واحد، كما أن ليس إنكار اماره على انكار الاصل الثانى، غايه الأمر أن الالتزام والاقرار بجميع الاحكام واجب عند قيام العلم التفصيلى بل قد تقدم تقريبا ان الالتزام الاجمالى ينجز الاطراف الاحتماليه فينافيه الانكار.

الثانى: حقيقه درجات الاسلام:

قال الشهيد الثانى فى حقائق الايمان بعد ما ذكر أن الاسلام الذى هو مدار الاحكام الظاهريه من الحقائق الاعتباريه للشارع (لوعلم عدم تصديق من أقر بالشهادتين لم يعتبر ذلك الاقرار شرعا، ولم نحكم باسلام فاعله، لانه حينئذ يكون مستهزئا أو مشككا وانما حكم الشارع باسلامه ظاهرا فى صوره عدم علمنا بموافقه قلبه للسانه بالنسبه اليها تسهلا ودفعنا للخرج عنا حيث لا يعلم السرائر الا هو وأما عنده تعالى فالمسلم من طابق

ص: ٤٣٣

قلبه لسانه، كما قال تعالى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ مع أن الدين لا يكون الا مع الاخلاص لقوله تعالى وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ فَالْإِسْلَامُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الْإِخْلَاصِ أَيْضًا).

ثم ذكر ان الاسلام والايمن لا يجتمع مع ضده الذي هو الكفر، مع أنّ الاقرار اللسانى يجتمع مع الكفر فلا يكون اسلاما حقيقه، ولذلك أحيل إلابار بالاسلام على قول الاعراب دون قوله تعالى، وأمره لهم بالقول ارشادى بأن يخبروا بالاسلام الظاهرى.

وربما استدل على لزوم المطابقه أيضا بقوله صلى الله عليه و آله المروى عند العامه لأسامه لما قتل من تشهد بالشهادتين ظنا منه ان ذلك للتخلص (هلا شققت قلبه)(١).

الدرجه الاولى لكن قد تقدم ان الاسلام ذو درجات كما هو الحال فى الايمان والكفر، وأن أولى مراتب الاسلام هو الوجود الانشائى الحاصل بالاقرار بالشهادتين والطاعه، والوجه فى ذلك ما أشارت اليه الروايات المتقدمه فى حد الاسلام من أن الشهادتين اقرار بالطاعه.

وتفسيره ان الشهاده كما هو محرّر فى بابه متضمنه لامور:

الاول والثانى: الاخبار والانشاء معا فالمشهود به مخبر عنه، والشهاده كفعل يؤدى امر انشائى هذا فى كليه موارد الشهاده.

الثالث: عند ما يكون المخبر به يترتب عليه آثار يلزم بهما المخبر يكون ذلك الخبر اقرار، والمفروض أن الشهاده والابار بوحدانيه الرب، وبالشهاده بالرساله يلزمه الطاعه فيما جاء به صلى الله عليه وآله من عند الله

ص: ٤٣٤

تعالى، فالمتشهد مأخوذ باقراره حيث انه ينشأ به الالتزام.

الرابع: للشهادة والاخبار مفاد ومدلول رابع هو الاخبار عن العلم والاذعان بالمخبر به، إذ الاخبار عن الشيء اخبار عن العلم به أيضا فكيف بالشهادة به، وبلحاظ ذلك المدلول قال تعالى في شهادة المنافقين وَ اللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ (١) فكذبهم في الاخبار عن الباطن لا ينافي قبول شهادتهم بلحاظ الالتزام الانشائي، ولذا يسمى بالظاهر لانه ليس بوجود حقيقى واقعى.

نعم يشترط فى هذه الدرجه شرائط الانشاء والقرار الجدى بحسب الأصول اللفظيه الظاهريه، وعدم نقض هذا الالتزام والقرار باقرار الخروج منه.

الدرجه الثانيه وثانى درجاته التسليم والانقياد القلبى والاذعان بمضمون الشهادتين، وهوما يعبر عنه فى الروايات بثبوت صفه الاسلام فى القلب، وهو أول درجات الايمان على بعض الاطلاقات، وهو الذى تشير اليه روايه سفيان بن السمط عنه (عليه السلام) (الاسلام هو الظاهر الذى عليه الناس ... فان أقر بها ولم يعرف هذا الأمر كان مسلماً وكان ضالاً) (٢).

وموثقه سماعه عنه (عليه السلام) (الاسلام شهاده ... به حققت الدماء ... وعليه ظاهر جماعه الناس، والايمان الهدى وما يثبت فى القلوب من صفه الاسلام، وما ظهر من العمل به ... ان الايمان يشارك الاسلام فى الظاهر والاسلام لا يشارك الايمان فى الباطن وان اجتماعاً فى القول والصفه) (٣).

ولذلك قال (عليه السلام) فى صحيح أبى بصير قَالَتْ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ

ص: ٤٣٥

١- (١) سورة المنافقون، الآية: ١.

٢- (٢) الكافي، ج ٢، ص ٢٤.

٣- (٣) المصدر، ص ٢٥.

تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلِمْنَا فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ آمَنُوا فَقَدْ كَذَبَ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُمْ لَمْ يَسْلَمُوا فَقَدْ كَذَبَ (١)، ولا يخفى ركاكه توجيه الشهيد (قدس سره) لمفاد الآيه ولذلك اضطر إلى تفسيره بالاسلام الظاهري أى الانشائي والالتزامى والاقرار اللسانى دون الوجود الحقيقى.

نعم هذه الدرجه من الاسلام - الاولى - ليس لها إلا حظ دنيوى فى ترتيب بعض الآثار وأمدّها مغيبى بظهور دوله الحق كما اشار اليه (عليه السلام) (وان الدار اليوم دار تقيه وهى دار الاسلام لا دار كفر ولا دار ايمان) (٢)، فلا يترتب عليه نفع آخرى كما فى روايات مستفيضه (الاسلام يحقن به الدم وتؤدى به الامانه وتستحل به الفروج والثواب على الايمان) (٣).

ثم ان من لم يتمكن من اظهار الشهادتين إما للخوف أو لعدم وجود سامع أو لغير ذلك مع تسليمه وانقياده قلبا واقامته للفرائض فهو مسلم حقيقه، إما لانصراف عموم الشهادتين للقادر على ادائهما حيث لا يكلف الله نفسا الا - وسعها، أو لشمول تلك العمومات لابرار الشهادتين خفيه مع قصد التوجه بهما إلى الله تعالى سامع الخفيات.

التنبه الثالث: إنكار الضروريات عن غضب:

انه لا عبره بالانكار الصادر عن غضب خارج عن الاختيار، وهذا الحدّ موضع وفاق، إلا ان فى فتاوى بعض أكابر العصر انه لا عبره بالانكار الصادر عن غضب مطلقا (٤)، بتوجيه عدم الاراده الجديه.

ص: ٤٣٦

١- (١) المصدر والصفحه.

٢- (٢) عيون اخبار الرضا (عليه السلام)، ج ٢، ص ١٢٤.

٣- (٣) الكافي، ج ٢، ص ٢٥.

٤- (٤) السيد الخوئى (قدس سره).

ويمكن تقريبه: بأنه لا- يكفى فى الانكار الاراده العمديه الاختياريه إذ هى تتلائم مع الاراده الاستعماليه والتفهيميه دون الاراده الجديه كما فى الهازل، فلا بد من الاراده الجديه أيضا دون الغصبيه أوالهزليه فهما لا يريدان الانشاء الجدى لترتيب الآثار.

وهو: وان تمّ فى الانكار فلا- يتم فى ما يستوجب كفر الهتك من قول أو فعل كالسبّ الذى يرتكبه كثير من العوام فى بعض الامصار، إلا أن يقال ان الهتك كالسب على قولين فى ايجابه الكفر، بل يظهر من رواياته المشار اليها فيما تقدم أخذ العناد فى ايجابه للكفر فيكون هو حيثئذ انشاء بنفسه للكفر لا انه اماره عليه، لكن بشرط قصد المكابره فيؤخذ فيه شرائطه، نعم يجب حدّ القتل فقط على القول بعدم ايجابه الارتداد.

التنبيه الرابع: انكار ملازم الضرورى:

أن ما ذكر فى انكار الضرورى لا- يترتب على انكار شىء يلازم انكار الضرورى، وذلك لعدم تأتى الوجوه السابقه فيه سواء الادله الخاصه للضرورى بعنوانه، أولكونه منافيا للاقرار بالاصلين، لكون الضرورى ركنا لا ينفك عن الاقرار بالاصل الثانى، كما لا يخفى ذلك وحيثئذ لا يكون مستلزما إلا مع العلم الظاهر الموجب لظهوره فى الملازمه.

التنبيه الخامس: انتفاء آثار الايمان بانكار الضرورى:

انه بناءً على قول متأخرى الأعصار- من عدم كون الانكار سببا بنفسه للكفر الا بالملازمه، لكنه سبب لعدم الايمان على كل حال- فلا تترتب الآثار الشرعيه عليه دون مجرد الاسلام، كصححه صرف الزكاه وصحه النيايه فى العبادات ونحوها من الاحكام المأخوذه فيها الايمان.

التنبیه السادس: حکم منکر ضروری المذهب:

ذهب المجلسی والقمی الى ردّه منکر ضروری المذهب اذا كان في السابق من أهل المذهب (1)، وذلك بمقتضى ما ذكر في وجه ردّه منکر الضروری من الاستلزام، حيث ان من كانت تلك حالته فهو يعتقد بكونه من ضروريات الدين.

والصحيح انه على القول بأن الرده للاستلزام فلا يفرق بين ضروری المذهب والدين وغير الضروری أيضا عند العالم العامد الملتفت أو عند مطلق الملتفت المقصر حسب ما تقدم، وأما على القول بالسببيه فالفرق متجه حيث ان الأدله الخاصه موضوعها انكار ضروری الدين.

وقد يقال: ان انكار ضرورات المذهب لا توجب الرده وإلا لحکم بّردّه كثير من العامه ممن هو ملتفت مقصر منذ الصدر الأول إلى الآن، مع أن السيره الجاريه من المعصومين (عليهم السلام) على معاملتهم بحکم ظاهر الاسلام، وان لم ينفع ذلك في الحكم بالاسلام والايمان الحقيقيين، وبعباره أخرى لم لا يكون منکر الولايه التي هي من أهم الاركان كما في المستفيضه بل المتواتر كمنکر بقيه الضرورات.

وفيه: انه على الاستلزام عند العلم سواء القول به في خصوص العالم العامد أو القول به في مطلق الملتفت المقصر، ينافى الانكار المزبور الالتزام الاجمالي بالرساله، وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تكذيبا للرسول صلى الله عليه و آله واما جحودا للأداء في المورد وكلاهما ردّه وخروج عن المله.

وأما حال الكثير من العامه لاسيما الطبقة الأولى منهم فقد قال

ص: ٤٣٨

الشيخ: (ان الناس لم يكونوا بأسرهم دافعين للنص وعاملين بخلافه مع علمهم الضرورى به، وانما بادر قوم من الانصار-- لما قبض الرسول صلى الله عليه و آله - إلى طلب الامامه واختلفت كلمه رؤسائهم واتصلت حالهم بجماعه من المهاجرين فقصدوا السقيفه عاملين على ازاله الأمر من مستحقه والاستبداد به، وكان الداعى لهم إلى ذلك والحامل لهم عليه رغبتهم فى عاجل الرياسه والتمكن من الحل والعقد)(١).

ثم ذكر الدواعى الأخر من الحسد والعداوه ودخلت الشبهه بفعلهم على بقيه الناس عدا جماعه بقوا على الحق واستقاموا، على انه لا استبعاد فى حصول الرده من الامه وقد ارتدت أمه موسى (عليه السلام) بعد مفارقتها، وقد اخبر تعالى بانقلابهم على اعقابهم بعد الرسول صلى الله عليه و آله .

وعلى أية حال فقد يثار التساؤل حول اسلامهم بعد كون الولايه أيضا من أركان الاسلام ودعائمه وبنيته كما فى الروايات المستفيضه وحينئذ يشمله الوجه المتقدم فى انكار الضرورى.

التنبیه السابع: اختلاف الكافر والمرتد فى الاحكام:

عنوان الكافر تترتب عليه آثار متعدده فى الأبواب من النجاسه وحرمة النكاح والمنع فى الارث واحكام كيفيه الجهاد والقتال وغيرها من الأحكام النظاميه السياسيه، لكن الظاهر أن الاحكام الثلاثه الأولى ونحوها مترتبه على مطلق الكفر ولو من منتحلى الاسلام من الفرق.

بخلاف أحكام باب الجهاد والقضاء والحدود عند ارتكاب الموجب من أفرادهم أو عند ارتداد المسلم أو المؤمن الى القول بعقيدتهم كما يشهد

ص: ٤٣٩

١- (١) المفصح فى امامه امير المومنين والأئمه، ص ١٢٦.

لذلك سيره الأمير (عليه السلام) معهم في الحرب والسلام، ونحو ذلك فانها في الكفر الاصلى لا في منتحلى الاسلام من الفرق وان كانت كافره، وهذه ثمره انتحال الاسلام كما عبر به في بعض الكلمات.

التنبيه الثامن: اختلاف الضرورى زمانا ومكانا:

ان الضرورات بحسب تطاول الأزمان في تكثر واتساع وبعضها في اندراس والعياذ باللّه تعالى، وذلك بحسب الجهود المبذوله في نشر معالم الدين وأحكامه، ومثال الأول نفى الحيز والحدّ عنه تعالى فقد كان في الصدر الأول نظرى الا انه في هذه الازمان أصبح يعدّ من الضروريات، نعم عدّه البعض من ضروريات المذهب دون الدين فلا يكون مما نحن فيه ومثال الثانى ولايه أمير المؤمنين (عليه السلام) بالنسبه للطبقات المتأخره من العامه.

وحيث أن يكون الموضوع على الأول متحققا وان لم يكن كذلك في الزمن الأول، ولا امتناع في ذلك بعد عدم كون الحكم مختلفا فيه منذ الصدر الأول إلى حين انتشاره وتحقق ضرورته فليس هو بنظري، غايه الأمر الانتشار والشيوع للاحكام تدريجى.

وأما المثال الثانى ففيه تأمل لا سيما فيما هو من الاركان لتأتى بعض الوجوه المتقدمه فيه من جهه ركنيته وان فرض طروالشبهه فيه من الضلال، نعم ما كان من غير الاركان موضع توقف بعد صدق الاسناد المطلق انه من الدين والشريعه من دون تقييد بفرقه ومذهب خاص فيتناوله عموم موضوع روايات الاستحلال.

التنبيه التاسع: حكم الشك في الضرورى:

ان مجرد الشك من دون النفى والانكار ليس يندرج في موضوع

الجحد أو الاستحلال أو المنافاه ما دام لا يعقد البناء على النفى، بل يكون موطننا نفسه على تحرى الواقع والحقيقه، نعم الاقامه على الشك بنحو يؤدي فى البناء العملى مؤدى الانكار بذريعه عدم ثبوت ذلك لاسيما مع توفر القدره على تحصيل الأدله أو تدبرها مع وصولها، فانه يعدّ والحال ذلك من الانكار.

التنبيه العاشر: دائره الضروره فى المعاد:

أن ما تقدم من كون المعاد مأخوذاً فى حدّ الاسلام على حدّ ما عبّر فى الكلمات انه من أصول الدين، وهذا بالنسبه الى أصل المعاد وأما كونه جسمانياً بعين مواصفات وهيئه هذا الجسم فهو من الضروريات فيأخذ حكم بقية الضرورات الدينيه، لما تضافرت الآيات والروايات فى جسمانيته.

وأما خصوصيات وتفصيل الجسم من كونه الطف من الجسم الدنيوى أو بنفس الكثافه التى عليها، وكذا الحال فى الجسم البرزخى ونسبته مع الجسم الأخرى فى يوم القيامه ونسبتهما مع الجسم فى الجنه، فهذه لا يشملها دائره الضروره كما ذكر غير واحد من الأعيان كالشيخ الكبير فى كشفه قال: (والمقدار الواجب بعد معرفه أصل المعاد معرفه الحساب وترتب الثواب والعقاب ولا يجب معرفه على التحقيق التى لا يصلها الا صاحب النظر الدقيق كالعلم بأن الابدان هل تكون بذواتها أو انما يعود ما يماثلها بهيئاتها).

نسب إلى المشهور المنصور تكليف الكفار بالفروع (١)، واستدل على القاعده بعده أدله منها:

الدليل الأول:

إطلاق الخطابات القرآنيه وإن قيّد بعضها بـالَّذِينَ آمَنُوا أو بكاف الخطاب إلّا أنّ هناك ما يماثلها من الأمر بتلك المتعلقات بنحو مطلق نظير الخطاب في قوله تعالى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (٢) المؤكّد عمومه بذيل الآيه عَنِ الْعَالَمِينَ.

ص: ٤٤٥

١- (١) بل ادعى عليه الاجماع في بعض كلمات علمائنا، واما اهل الخلاف فوقع الخلاف بينهم في تلك المساله، نعم خالف في هذه المساله بعض علمائنا المتأخرين كصاحب الحدائق والشهيد قبله حيث توقف بالمساله ومال صاحب الرياض الى ذلك ايضاً فقال (ظاهر شيخنا الشهيد في المسالك والروضه التوقف في المساله ولا يخلو عن حجه مع انه احوط بالفتوى بلا شبهه) كما خالف في المساله من المتأخرين السيد الخوئي في غير موضع من كتبه الفقيهيه، منها ما في معتمد العروه، ج ١، ص ٢١٠، المجلد ٢٦، من موسوعته الفقيهيه.

٢- (٢) سورته آل عمران، الآيه: ٩٧.

و كذلك قوله تعالى وَ أَدْنُ فِي النَّاسِ بِالْحَيِّجِ يَا تَوَكَّرَ رَجَالاً وَ عَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (١) وهى بنحو القضييه الحقيقه التى لم يخصَّص الخطاب فيها بخصوص الكافر كى يستشكل بمانعيه الغفله مع أنه لو تم فهو وارد فى العصاه من المسلمين غير المباين بالدين.

كما يستشهد لعموم التكليف بالعديد من الآيات الدالّه على مؤاخذه الكفّار بالفروع كالاصول والتى منها قوله تعالى وَيَلُّ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (٢) وقوله تعالى فَلَا صَدَقَ وَ لَا صَلَّى (٣) وقوله تعالى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَ لَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ وَ كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ (٤) وغيرها (٥).

الدليل الثانى: الروايات:

وهى طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات الداله على كون التكليف للعباد بمجموع الأركان ومن ضمنها الشهاداتتين.

والتى منها: (روايه سَيْلِمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَخْبِرْنِي عَنِ الْفَرَائِضِ الَّتِي فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ مَا هِيَ قَالَ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ

ص: ٤٤٦

١- (١) سورة الحج، الآية ٢٧.

٢- (٢) سورة فصلت، الآية ٦-٧.

٣- (٣) سورة القيامة، الآية: ٣١.

٤- (٤) سورة المدثر، الآية: ٤٢-٤٦.

٥- (٥) سورة الانفال، الآية ٣٨. سورة التكوير، الآية: ٨. سورة الحجر، الآية: ٩٢-٩٤. سورة آل عمران، الآية: ٨٥.

إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَالْزَّكَاةِ وَحِجُّ الْبَيْتِ وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالْوَلَايَةُ فَمَنْ أَقَامَهُنَّ وَسَيَدَّدَ وَقَارَبَ وَاجْتَنَبَ كُلَّ مُسِيئَةٍ دَخَلَ الْجَنَّةَ (١) ورواه (علي بن أبي حمزة عن أبي بصير قال سئله عن أبي عبد الله عليه السلام) عن الدين الذي افترض الله عز وجل على العباد ما لا يسئهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً وصوم شهر رمضان والولاية (٢).

الطائفة الثانية: بما دل من حديث الجب (الإسلام يجب ما قبله) (٣) المعبر عنها ب- (قاعده الجب) (٤) مما يقتضى ثبوت التكليف عليه في السابق وإلا فماذا يجب.

الطائفة الثالثة: الروايات الواردة من أن الناصب والضال لا يعيد أعماله السابقة وما قد سماه بعض مشايخنا من الساده الجب الصغير مع أن الناصبي كافر واقعا وظاهرا، فهذه الأحاديث الدالة على الجب بعد استبصاره دالة بالالتزام على فعلية التكليف بالفروع، ومن تلك الروايات

ص: ٤٤٧

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٢٠، باب من ابواب العبادات، ح ١٧.

٢- (٢) المصدر، ح ١٢.

٣- (٣) ورد هذا المضمون في روايات كثيرة منها ما في مستدرک الوسائل، ج ٧، ص ٤٤٨. وبحار الانوار، ج ٩، ص ٢٢٢، تفسير القمي، ج ٢، ص ٢٦، عوالي اللآلي، ج ٢، ص ٥٤.

٤- (٤) للاطلاع على تفاصيل القاعده، راجع كتب القواعد الفقيهيه والاستدلاليه، منها عناوين الاصول، ج ٢، عنوان ٦٧، القواعد الفقيهيه للشيخ اللكراني، ج ١، ص ٢٥٧، القواعد الفقيهيه للسيد البجنوردی، ج ١، ص ٦٤، القواعد الفقيهيه للشيخ مكارم الشيرازي، ج ٢، ص ١٧١. وغيرها.

روايه (بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعَجَلِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي حَدِيثٍ قَالَ كُلُّ عَمَلٍ عَمِلَهُ وَهُوَ فِي حَالِ نَصَبِهِ وَضَلَّالَتِهِ ثُمَّ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَرَفَهُ الْوَلَايَةَ فَإِنَّهُ يُؤَجَّرُ عَلَيْهِ إِلَّا الزَّكَاةَ فَإِنَّهُ يُعِيدُهَا لِأَنَّهُ وَضَعَهَا فِي غَيْرِ مَوَاضِعِهَا لِأَنَّهَا لِأَهْلِ الْوَلَايَةِ وَأَمَّا الصَّلَاةُ وَالْحَجُّ وَالصِّيَامُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ) (١).

الطائفة الرابعة: روايات التعلّم التي بعضها بلسان (هلا تعلّمت) والتي منها روايه هارون عن ابن زياد قال (سمعت جعفرَ بنَ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَكُنْتَ عَالِمًا فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَإِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَفَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيُخَصِّصَ لَهُ وَذَلِكَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) (٢) اذ انها لم تقيد بالمسلم.

الدليل الثالث: الاجماع:

ويدلّ على ذلك أيضا الإجماع المنقول على أنّ المرتدّ مكلف بالفروع، مع أنّ القول بأنّ الكفّار مكلفون بالشهادتين فقط دون الفروع لا محصل له بالتدبير؛ لأنّ الإلزام بالإقرار برسالة النبي صلى الله عليه وآله و بما جاء به صلى الله عليه وآله ليس إلّا إلزاما بكلّ ما جاء به ولا محصل للتفكيك بين الإلزام بالاقرار بما جاء به إجمالا وتفصيلا مع عدم إلزامه بما جاء به.

الروايات المعارضة (النافيه للقاعده):

وأما ما استدللّ بما يعارض ذلك :

ص: ٤٤٨

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٢٥، باب ٣١ من ابواب مقدمات العبادات، ح ١.

٢- (٢) بحار الانوار، ج ١، ص ١٧٧.

أولاً: من الروايات الواردة(1) الدالّة على أنّ الكافر لا- يؤمر بأركان الفروع إلّا بعد أن يؤمر بالتوحيد و الشهاده، الثانيه وأنّه لا يجب عليه الفروع إلّا بعد إيجاب الاصول وامثاله للاصول.

وثانيا: أنّه كيف يخاطب بها وأنّه لم يسلم؟

وثالثا: بأنّ روايات وجوب التعلّم مقيدة بالمسلم.

وفيه أنّ غايه تلك الروايات على الترتّب فى الخطاب بلحاظ الترتّب فى الامتثال لا- تقيّد الخطاب بالفروع بمن امتثل خطاب الاصول نظير ترتّب الخطاب بصلاه العصر على من امتثل صلاه الظهر أو ترتّب الخطاب بالركعات المتأخّره فى الصلاه على من أتى بالركعات الاولى والقرينه على ذلك أنّ العله المذكوره فى تلك الروايات من عدم قدرته لعدم معرفته أو من عدم إزمه بما يتفرّع على شىء لم يلتزم به أنّ الترتّب واقع بين الشهاده الثانيه والاولى أيضا ممّا يدلّ على أنّ المحظور فى عدم عرضيه الخطاب هو لزوم اللغويه ونحو من القيود العقلية للحكم لا الشرعيه.

تنبيه:

هذا ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ النزاع فى تكليف الفروع لا يشمل الأحكام الشرعيه الموازيه للأحكام العقلية المستقله و الظاهر عدم النزاع فى تكليفه بها.

وما قد يعبر عنه بأنّه يؤاخذ بأحكام الدين التى هى من أحكام الفطره.

ولا- يبعد أيضا عدم الخلاف فى شمول الأحكام المرتبطه بباب الجنائيات ولواحقها وباب المعاملات أيضا، كما أنّ الظاهر لا خلاف فى

ص: ٤٤٩

١- (١) الكافى، ج ١، ص ١٨٠. تفسير القمى، ج ٢، ص ١٦٢. الاحتجاج، ص ٣٧٩.

اختصاص أحكام النكاح ونحوها بالمسلم بعد ورود (لكل قوم نكاح) (١).

وبعبارة: أنّ النزاع إنّما هو فى التكاليف الفردية كالعبادات وأما التكاليف الاجتماعية و السياسية فأما معلومه الشمول أو معلومه الاختصاص، ولك أن تقول: بأنّ الأحكام الشرعية الفرعية المرتبطة بالآخرة هو مورد النزاع، و أما الأحكام الشرعية الفرعية التى ترتبط بعقد المدينة فلا ترديد فيها.

وقفه مع حديث الاسلام يجب ما قبله:

اشاره

روى هذا الحديث فى مستدرک الوسائل والى وغيرهما (كما أشرنا). فإن بنى على تمام السند و لو بالانجبار بعمل القدماء، و قيل إنه لم يرد فى ألفاظ عبائهم فإن تمّ وإلا فالسيره القطعية على عدم مؤاخذه من أسلم بقضاء ما فات من الأعمال حتى فى مثل الزكاه والخمس. نعم بالنسبه إلى الأبواب الاخرى من نمط التكاليف غير الفردية المرتبطة بالمعاملات بالمعنى الأعمّ ثبوتها محلّ تأمل سوى الحدود فإنّها أيضا ملحقه بالتكاليف الفردية فى عدم استتباعه بها. سوى ما استثنى.

نعم الكلام يقع فى أنّ حدود ما هو فى السيره هو عدم الاستتباع بقضاء الفوائت فقط أم عدم استتباعه بكلّ سبب تكليف وقع فى حال كفره و لم يبق إلى ما بعد إسلامه نظير ما ذكرناه من قيامها فى عدم استتباعه بالزكاه والخمس، ولعلّ الأقوى كون السيره على الثانى أيضا ولا يتوهم من شمول ذلك للأحكام الوضعيه؛ إذ هى خارجه عن مقتضى الجبّ كما لا يخفى.

ص: ٤٥٠

١- (١) التهذيب، ج٧، ص ٢٧٤، حيث روى ابو بصير قال سمعت ابا عبد الله (عليه السلام) يقول (نهى رسول الله من ان يقال للاماء يا بنت كذا كذا وقال لكل قوم نكاح).

إذ الموضوع فى الأحكام الوضعيه قائم بحاله بالاضافه إلى ما بعد إسلامه، ومن ثم يتأمل فى استقرار الحجّ عليه بعد فرض انتفاء الاستطاعه وإن أشكل بعض المحشين على العروه من أنّ وجوب الحجّ بعد الاستطاعه هو نظير ما إذا أسلم فى وقت الفريضة اليوميّه، فإنّه يلزم بأدائها إذ لا وقت محدّد للحجّ وإن كان فورياً.

وما أفيد متين لو لا الالتفات إلى أنّ استقرار الحجّ بعد فرض انتفاء الاستطاعه إنّما هو فى موارد عدم كون الترك عذرياً شرعياً والمفروض أنّه باسلامه يعذر فيما قد ترك. فبانتهاء الاستطاعه ينتفى الوجوب حينئذ، وإن كان حكم استقرار الحجّ ليس حكماً آخر قضائياً بل بقاء نفس الحكم لكنّه فى المقام لا بقاء له لما ذكرناه.

اشكال ودفعه:

قد يقال بعدم معقوليه الوجوب على الكافر؛ لعدم صحه أعماله .

وأجيب عنه بوجوه:

الأول: هو ما ذكرناه من أنّه لا امتناع للتكليف من ناحيه القدره و إن سقط عنه بعد إسلامه حيث أنّه نحو من التخفيف لا امتناع الامتثال. هذا إذا كان المراد عدم صحه التكليف لعدم القدره وإن كان المراد من الإشكال لغويه التكليف فهى مدفوعه بترتب تسجيل العقوبه عليه فى ما لو لم يسلم. ولكن يتوهم أنّ الغرض من التكليف هو البعث و التحريك، و فى المقام ممتنع فإنّه يجاب بأنّ البعث و التحريك اللّازم فى التكليف هو بنحو الإمكان لا بدرجه الفعلية وإلّا لانتقض فى عصاه المسلمين أيضاً.

وكفى تحريكا فى المقام أنّه يدعو إلى امتثال مقدّمات الواجب وهو

الاقرار بالإسلام وإن خفف عنه بالسقوط فيما بعد ذلك.

الثانى: ما ذكره السيّد البروجردى (1) (قدس سره) فى الحاشيه من أنّ قاعده الجبّ بعد جريانه بلحاظ التكاليف الفائته فلا يتحقّق موضوع لوجوب قضاء الفوائت.

وبعباره اخرى: أنّ جريان الجبّ بلحاظ أداء التكاليف يتدارك الفوت فلا يجب القضاء. ولا يخفى أنّه مع تماميه هذا الجواب لا تصل النوبه إلى سائر الأجوبه.

الثالث: ما ذكره السيّد الخوئى (قدس سره) فى المستند من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فإنّه فى ظرف الأداء التكاليف كان قادرا مختارا على أدائها وامتثالها إلّا أنّه بترك امتثال الأداء أوقع نفسه بالاختيار فى ذلك الامتناع الذى ذكره المستشكل فتصحّ العقوبه عليه.

الرابع: ما ذكره السيد اليزدى من كون وجوب القضاء بنحو الواجب التعليقى أو المشروط بشرط متأخر أى أن يؤخذ الفوت إمّا قيّدا فى الواجب المعلق أو شرط الوجوب شرطا متأخرا وهو مع أنّه خلاف الظاهر من أدلّه القضاء من أنّ كون الوجوب بنحو الشرط المقارن لا يدفع الإشكال ما لم يرجع إلى الجواب الثالث.

ص: ٤٥٢

١- (١) العروه الوثقى مع تعليقات الفقهاء، ج ٤، ص ٤٤٦، ط جماعه المدرسين.

دعوى الاجماع على القاعده:

ادعى الاجماع على نجاسه ولد الكافر بالتبع (1) فى كتاب الطهاره (بحث تبعية ولد الكافر لابييه فى النجاسه) وفى كتاب الجهاد وفى كتاب المواريث، فلا- ينافيه عدم وجود المسأله فى كتاب الطهاره فى عده من كتب المتقدمين، نعم عن علامه فى النهايه (2) التعبير بالأقرب المحتمل لوجود خلاف (3)، لكن قد تأمل غير واحد من متأخري الأعصار (4) فى اطلاق معقد الاجماع على التبعية بنحو يشمل المقام.

الأقوال فى المسأله:

وعلى أية حال القدر المتفق عليه بين القائلين بالحكم هو فى الجملة،

ص: ٤٥٥

١- (١) قال فى معالم الدين (قسم الفقه)، ج ٢، ص ٥٣٩، ظاهر كلام جماعه من الأصحاب ان ولد الكافرين يتبعهما فى النجاسه الذاتيه بغير خلاف ...).

٢- (٢) نهايه الاحكام، ج ١، ص ٢٧٤.

٣- (٣) نعم عبّر فى التذكره، ج ١، ص ٦٨ (أولاد الكافر حكمهم حكم آبائهم) بدون الاشاره الى وجود خلاف او تردد.

٤- (٤) كما يظهر من كلام السيد الصدر فى بحوث العروه، ج ٣، ص ٣٧٦.

إذ هناك اختلاف فى صور.

قال فى ارث الجواهر(١) (ولا- فرق فى ذلك وغيره بين المميز وغيره والمراهق وغيره لعموم أدله التبعية من الاجماع وغيره، فولد الكافر كافر نجس تجرى عليه أحكام الكفار وان وصف الاسلام واستدل عليه بالأدله القاطعه وعمل بأحكامه، وولد المسلم تجرى عليه أحكام المسلمين وان اظهر البراءه من الاسلام واستدل على الكفر وشيّد أركانها، ودعوى بعض الأجلاء ان ذلك مناف لقاعده الحسن والقبح كما ترى).

قال: (نعم عن الشيخ قول بصحة اسلام المراهق، بل عنه يحكم باسلامه اذا بلغ عشرا، بل قيل: انه قطع كالعلامه فى التحرير بأنه اذا وصف الاسلام حيل بينه وبين متبوعه، لكن ذلك كله مناف لما هو كالضرورى من الدين من كون الصبى قبل البلوغ مرفوع القلم عنه، لا- عبره بقوله فى اسلام وكفر وعقد وايقاع وليس اسلامه وكفره الا- تبعيا كما لا- يخفى على من له أدنى خبره بكلام الأصحاب فى جميع المقامات) انتهى كلامه رفع مقامه.

وقد ذهب جملة من متأخرى العصر منهم صاحب العروه(٢) الى تحقق الاسلام والكفر من المميز الصبى، وفصل بعض آخر بين تحقق الاسلام وعدم تحقق الكفر كما يأتى.

وهل الحكم بالتبعية فى مطلق الكافر كالنابى والخارجى وغيرهم

ص: ٤٥٦

١- (١) جواهر الكلام، ج ٣٩، ص ٢٤.

٢- (٢) العروه الوثقى، كتاب الطهاره، الثامن من الاعيان النجسه (الكافر)، فقال (وولد الكافر يتبعه فى النجاسه الا اذا اسلم بعد البلوغ او قبله مع فرض كونه عاقلاً مميزاً وكان اسلامه عن بصيره على الاقوى).

من الفرق المنتحله للاسلام أو يقتصر على المشرك والكتابي ونحوهما، أو يفصل بين ما اذا كان الكافر المنتحل وولده في دار الاسلام التي يقطنها المسلمون، وبين ما اذا كان في دار لا يقطنها إلا الفرقة المنتحله بناء على كون التبعية غير ناشئه عن التولد بل عن حكم المحيط والوسط المصاحب، نعم بناء على هذا المعنى في التبعية فلا يحكم على الولد بتبع والديه إلا اذا كان مصاحبا لهما أوفى دار ملتتهما دون ما اذا انفصل عنهما أوى عن دارهما.

أدله القاعده:

ويستدل على التبعية بأمر:

الأول: خبر حفص بن غياث - بل معتبرته على الاصح - قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل من أهل الحرب اذا أسلم في دار الحرب فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال: اسلامه اسلام لنفسه ولولده الصغار وهم أحرار، وولده ومتاعه ورقيقه له، فأما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين الا أن يكونوا اسلموا قبل ذلك ... الحديث) (١).

بتقريب ان التبعية كما هي مدلول عليها في المنطوق - وهي في الاسلام كذلك - قد دلت عليها في المفهوم بمقتضى تعليق الحكم باسلام الصغار على اسلام الاب، ويعضد ذلك المفهوم تفصيل الروايه بين عدم استرقاق الصغار معلقا على اسلام الاب واسترقاق الولد الكبار، حيث فيه دلالة على صحه استرقاقهم بكفر الاب أي الحكم بكفرهم.

كما أن تفرغ حريتهم على اسلامهم التبعية دال على التبعية بالذات وان عدم استرقاقهم أثر لها، وكذا في العكس وهكذا حرمه أموالهم

ص: ٤٥٧

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٥، ص ١١٧، باب ٤٣ من ابواب الجهاد، ح ١.

وعدمها، ومنه يستفاد بقيه الآثار بعد وضوح ترتب بقيه الآثار من جواز النكاح والارث ونحوهما على تحقق الموضوع تبعاً وعدمها على تحقق الموضوع المقابل تبعاً.

التبعيه حكم لا تنزيل:

التبعيه حكم لا- تنزيل فلا يصغى الى التأمل فى عموم التنزيل بعد ما تقدم مفصلاً فى مبحث الميته(1)، من الفرق بين التنزيل اللفظى الدلالى وبين الحكومه فى الجعل والحكم بتحقيق الموضوع، من أن الاول شأن فى الدلاله فيكون تاره تشبيهاً بلحاظ بعض الآثار وأخرى بلحاظ اكثرها، وهذا بخلاف الحكومه والحكم بالموضوع فانه تحقق للموضوع فى عالم الجعل فتترتب جميع آثاره، ويظهر ذلك بوضوح فى ما كان الموضوع حكماً وضعياً كالملكيه والزوجيه ونحوها.

وما نحن فيه وهو الاقرار بالاسلام أو الكفر قد تقدم انه عنوان وضعى انشائى هو أول درجات الموضوعات وان كان لهما درجات أخرى تكوينيه حقيقه.

ونظير هذه الروايه خبر زيد بن على عن آباءه عن على (عليه السلام) قال: (إذا أسلم الأب جرّ الولد الى الاسلام، فمن أدرك من ولده دعى الى الاسلام، فان أبى قتل، فإذا أسلم الولد لم يجرّ أبويه، ولم يكن بينهما ميراث)(2)، والتقريب ما تقدم وفيها تصريح بأثر آخر وهو الارث وعدمه والتعبير عن التبعيه بالجرّ الصريح فى اعتبار الموضوع.

ص: ٤٥٨

١- (١) سند العروه الوثقى (للشيخ الأستاذ محمد السند)، ج ٢، ص ٤٩٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢٣، ص ١٠٧، باب ٧٠ من البواب العتق، ح ١.

الثانى: بما ورد فى أجزاء عتق الطفل فى الكفارات (١) غير كفاره القتل الدال على التبعية فى كلا الحالتين بالمنطوق والمفهوم، مثل صحيحه معاويه بن وهب قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) - فى حديث فى الظهار - قال (والرقبه يجزى عنه صبي ممن ولد فى الاسلام) الظاهر فى ترتيب آثار الموضوع الذى هو أجزاء العتق بتبع التولد، والمفهوم منه عدم ترتب الاثر بتبع انتفائه ومع ضميمه انتفاء الواسطه بينه وبين مقابله يستشعر تحقق الموضوع المقابل تبعا.

الثالث: وبنفس التقريب تدل صحيحه عبيد بن زراره عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى الصبى يختار الشرك وهو بين أبويه قال: (لا يترك وذاك إذا كان أحد أبويه نصرانيا) (٢)، وموثق أبان بن عثمان عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى الصبى اذا شبّ فاختر النصرانيه وأحد أبويه نصرانى أو مسلمين قال: (لا يترك، ولكن يضرب على الاسلام) (٣).

حيث ان مفادهما المطابقي وان كان فى تبعيه الولد لأشرف الابوين فى المله الا انهما تدلان أيضا بالمفهوم ونحوه على التبعية أيضا فى حاله عدم اختلاف مله الأبوين فى النصرانيه ونحوها.

الرابع: وكذا صحيح هشام بن سالم عن عبد الملك بن أعين و(أو) مالك بن أعين جميعا عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن نصرانى مات وله ابن أخ مسلم، وابن أخت مسلم وله أولاد وزوجه نصارى، فقال: أرى ان يعطى ابن أخيه المسلم ثلثى ما تركه ويعطى ابن أخته المسلم ثلث ما ترك ان

ص: ٤٥٩

١- (١) وسائل، ج ٢٢، ص ٣٦٠، باب ٧ من ابواب الكفارات، ح ٣.

٢- (٢) وسائل، ج ٢٨، ص ٣٢٦، باب ٢ من ابواب حد المرتد، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٢.

لم يكن له ولد صغار، فان كان له ولد صغار فان على الوارثين أن ينفقا على الصغار مما ورثا عن أبيهم حتى يدركوا، ... قيل له: فإن أسلم أولاده وهم صغار؟ فقال:

يدفع ما ترك أبوهم الى الامام حتى يدركوا، فان أتموا على الاسلام اذا أدركوا دفع الامام ميراثه اليهم وان لم يتموا على الاسلام اذا أدركوا دفع الامام ميراثه الى ابن أخيه وابن أخته المسلمين ... الحديث(١).

حيث قد عمل بمضمونه جماعه كثيره لاسيما المتقدمون، وبحكم تقابل الصورتين المفروضتين يظهر أن عدم إرثهم مع الوارث المسلم من الطبقة الثانيه فى الصوره الاولى للحكم عليهم بالكفر تبعاً للأب الميت بخلاف الصوره الثانيه حيث أظهروا الاسلام.

الخامس: بما ورد فى حدّ المرتد من أن المولود على غير المله الحنيفيه مرتد ملئ يستتاب بخلاف المولود على الفطره(٢)، مثل مرفوعه عثمان بن عيسى قال: (كتب عامل أمير المؤمنين (عليه السلام) إليه: انى أصبت قوما من المسلمين زنادقه، وقوما من النصارى زنادقه، فكتب اليه: أما من كان من المسلمين ولد على الفطره ثم تزندق، فاضرب عنقه، ولا تستتبه، ومن لم يولد منهم على الفطره فاستتبه، فان تاب، وإلا فاضرب عنقه ... الحديث(٣).

حيث ان التقسيم فى الموضوع ناظر الى تبعيه المولود للأبوين فى المله، ولذلك كان الاعتبار فى هذا التقسيم فى ذلك الباب بلحاظ مله الابوين

ص: ٤٦٠

- ١- (١) وسائل، ج ٢٦، ص ١٨، باب ٢ من ابواب موانع الارث، ح ١.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢٨، باب ٣ من ابواب المرتد، ح ٣.
- ٣- (٣) وسائل، ج ٢٨، ص ٣٣٣، باب ٥ من ابواب المرتد، ح ٥.

حين انعقاد النطفه أو الولاده لا يلحظ مله الولد نفسه حين بلوغه، فلو كان قبل بلوغه على الاسلام حتى بلغ وارتد مع فرض انه ولد على غير الفطره فهو مرتد ملئ، أى ان حكمه وهو طفل يتبع ابويه على غير الفطره، وقد تقدم ان اعتبار الموضوع ههنا ليس من باب التنزيل بل من باب الحكم والاعتبار للعنوان الوضعى.

وهذه الروايات معاضده لما استظهره جماعه فى كتاب الجهاد من استفاده التبعية مطلقا للابوين من الحديث النبوى (ما من مولود يولد الا على الفطره فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه)^(١)، بمعنى ان فطرته المخلوق عليها تهديه اقتضاءً الى دين الفطره الحنيفيه، الا- انه بكفر الابوين يحكم عليه تبعا بالكفر وان استشهد بالحديث المزبور فى الروايات الا-خرى لمعنى آخر وهو التسبب الحقيقى للتهويد والتنصير لا- الاعتبارى، ولا منافاه إذ لعله بيان لحكمه الاعتبار والحكم فى المعنى الأول لا انه يراد منه المعنى الثانى فتدبر.

ضعف الا-دله الا-خرى وأما الاستدلال عليها بما ورد من الحاق أولاد الكفار بأبائهم واولاد المؤمنين بأبائهم وان اولاد الكفار كفار يلحقون بأبائهم كما فى صحيح عبد الله بن سنان^(٢)، فمضافا الى كونها فى صدد بيان الاحكام الاخرويه ان - كما قال المجلسى (قدس سره)^(٣) - الا-ظهر حملها على التقيه لموافقته لروايات المخالفين واقوال اكثرهم، ثم ذكر جمله من أقوالهم ورواياتهم ثم قال (فظهر ان تلك الروايات موافقه لما رواه

ص: ٤٦١

١- (١) الوسائل، ابواب الجهاد باب ٤٨، ح ٣.

٢- (٢) الفقيه، ج ٣، ص ٣١٧.

٣- (٣) بحار الانوار، ج ٥، ص ٢٩٥.

المخالفون في طرقهم وقد أولها أئمتنا (عليه السلام) بما مرّ في الاخبار السابقه)، ويعضد ما ذكره (قدس سره) ان جمله منها لا يوافق ظاهرها مذهب العدل، نعم لو اغمض النظر عن ذلك لكان فيها اشعار وايماء بالتبعيه، وكذا حال الاستدلال بقوله تعالى وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فِجْرًا كَفَّارًا (١).

وكذا الاستدلال بانه متولد من نجسين كالتولد من الكلب والخنزير، حيث انه مع الفارق فان النجاسه في المقام بلحاظ الوصف وفي المثال ذاتي، مع انه قد اشترط فيه ايضا صدق العنوان، ولكن بتقريب قد تقدم أو الاستدلال بصدق الكفر لكونه السلب المطلق للاسلام، اذ من الواضح تقوّم الوصفين بالادراك والتمييز، وكذا الاستدلال بالاستصحاب بتقريبات ضعيفه لتبديل الموضوع.

ثم ان الاظهر ان التبعيه في الأدله المتقدمه هي التولّديه أي الناشئه من الولاده لا التربويه الناشئه من المحيط المصاحب المعاش.

هذا وقد يشكك في عموم نجاسه الكافر بمقدار يشمل المقام وان سلمت التبعيه المتقدمه في الموضوع الا انه لا عموم في دليل المحمول، لكن قد تقدم العموم في الآيات والروايات، ومن ثم كان الحكم بتحقيق الموضوع والذي هو من الاحكام الوضعيه كما تقدم ايجاد لفرد من موضوع العموم، اذ ليست التبعيه كما اتضح من باب التنزيل بل الحكم بالموضوع.

هل يعتد باسلام المميز؟

ادعى صاحب الجواهر الاتفاق أو الشهره على عدم الاعتداد باسلام المميز الصبي لو كان أبواه كافرين، ولا بكفره لو كان أبواه مسلمين أو

ص: ٤٦٢

أحدهما كذلك، لكنه حكى عن الشيخ قول بصره اسلام المراهق والمحكى انه عن الخلاف، وكذا العلامه فى التحرير وحكم بلزوم الحيلولة بينه وبين متبوعه، وفى الشرائع تردد فى قبوله فى كتاب الكفارات وذهب جماعه الى ان اسلامه مجازى غير حقيقى لا يعتد به حتى يبلغ، أى انه مراعى بالبلوغ كما هو مفاد الروايه المتقدمه فى ارث صبيه النصرانى اللذين اظهروا الاسلام مع وجود الوارث المسلم.

وذهب جمله متأخرى العصر الى صحة الاسلام من المميز، وكذا تحقق الكفر منه مستقلا عن متبوعه استنادا الى عموم الادله، وذهب بعض الى التفصيل بين تحقق الاسلام والى عدم الاعتبار بكفره مستقلا عن متبوعه استنادا الى رفع القلم عنه أوالى ان عمد الصبى خطأ.

اعتناق المميز قاطع للتبعيه:

وتحقيق الحال ان الاسلام والايمان كما مرّ على مراتب أولها المرتبه الانشائيه التى تتحقق بالاقرار اللسانى الانشائى، ومن ثمّ المراتب الأخرى القليه والعملية التى نحو وجودها حقيقى تكوينى، فالحال فى المرتبه الأولى هو الحال فى مطلق انشائيات الصبى من معاملاتة وإيقاعاته.

أدله بقاء التبعيه:

الدليل الاول: ذهب المشهور الى سلب عبارته استنادا الى عموم عمد الصبى خطأ، بتقريب ان مفاده سلب الاراده العمديه عن افعاله فلا- يتكون لديه قصد الى الافعال يعتد به، ذهبوا فى ظاهر عبارتهم فى المقام وكتاب الجهاد والارث الى عدم الاعتداد باقراره بالشهادتين.

الدليل الثانى: ما ذهب اليه الكثير منهم من عدم توجه قلم التكليف

عليه، فهو غير مخاطب بالاقرار المزبور، لكن حيث كان المحرر في محله عدم سلب عبارته في الانشائيات وان كان غير مستقل في التصرف وأما عمد الصبي خطأ.

ففيه:

أولاً: انه في باب القصاص والافعال التي هي من الجنائيات لا في عموم لابواب.

ثانياً: ان الخطأ في باب القصاص والديات ليس بمعنى سلب الاراده والقصد، بل الخطأ المزبور يعم موارد الاشتباه في التطبيق والمصداق والذي هو يلائم عدم استقلالته في التصرف لا عدم القصد منه في افعاله، وكذا الحال في رفع القلم حيث انه رفع قلم المؤاخذه بقرينه اردافه مع النائم والمجنون ذي الدرجه القابل معه الخطاب، والا- فذوالجنون غير القابل للتكليف عقلا لا رفع شرعى في حقه والا فالتكليف من جهه الموضوع فيهما فعلى إلا ان المؤاخذه والتنجز مرفوعان، وكذا قرينه الامتنان فانه في رفع المؤاخذه خاصه دون التشريع الذي هو لطف، وغير ذلك من القرائن، كان الصحيح هو صحه اقراره الانشائي بالشهادتين.

هذا: ولوسلم أن عمده خطأ بقول مطلق فيرد عليه ثالثاً: ان في الموارد التي يترتب على العمد آثار الزاميه يؤاخذ بها كالجنايه والمعاملات وغيرها، لا في مثل قبول الهديه والحيازه للمباحات والتشرف باعتناق المله الحنيفيه البيضاء ونحوها من الموارد التي يكون الاثر للعمد في نفع ومصلحه الصبي، نعم بناءً على العموم المزبور لا يعتد بكفر ولد المسلم.

محتملات قاعده عمد الصبي خطأ:

ان في قاعده عمد الصبي خطأ أربع محتملات هي:

ص: ٤٤٤

الأول: قول المشهور من ان اراده الصبى العمديه هي كلا اراده وكإرادته البهائم حتى في المميز، ومن ثم بنوا على سلب عبارته.

الثانى: تخصيص التنزيل المتقدم فى القول السابق بمراد التى يترتب ضرر أو إزام على الصبى أى يكون التنزيل امتنانيا ولا يشمل المراد التى فيها نفع الصبى.

الثالث: تخصيص التنزيل باب القصاص الذى هو مورد تطبيق القاعده فى الروايات ويشهد له ان اللاحق الموضوعى فيه ليس من باب الجعل فى الموضوع كى يكون الحاقا قانونيا عاما، بل هو الحاقا تنزيليا دلاليا يقتصر على القدر المتيقن، والقرينه على ذلك ان الموضوع تكوينى لا يدور وجوده مدار الاعتبار.

الرابع: تعميم القاعده غايه الأمر بمعنى نقصان الاراده العمديه للصبى لا إلغائها بالمره بقرينه ان فى الخطأ الاراده غير ملغاه وانما هي غير تامه، أى ليس كل مقدماتها عمديه ملتفت اليها كما هو الحال فى القتل الخطأ فى باب القصاص الذى نزل عمد الصبى خطأ فيه، وعلى ذلك لا تكون ارادته مسلوبه ولا عبارته كذلك، وانما هي ناقصه غير مستقلة فيوافق مفاد بقيه الادله الوارده فى حكم الصبى.

وقد عرفت ان الاقوى هو الوجه الثالث ثم الرابع ثم الثانى.

وعلى ما تقدم يتضح ان الكفر الانشائى أيضا يتحقق فى الفرض الآخر، الا انه لا يترتب حدّ الارتداد وان عزر كما فى السرقة.

الدليل الثالث: التأمل فى عموم سببه الاقرار بالشهادتين لتحقق الاسلام، فى شموله للمقام.

وهو: فى غير محلّه بعد عموم مثل قوله (عليه السلام) (الاسلام شهاده أن لا

إله إلا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله ، وقوله (الاسلام اقرار بلا عمل) وغيرهما، وهي وان كانت فى صدد تحديد الماهيه لا الموجب الا انه بعد كونه امرا انشائيا كانت شرائط الانشاء موكوله الى البناء العقلائي الجارى فى بابه.

الدليل الرابع: ان الاقرار إلتزام تترتب عليه إلتزامات كما فى بقيه الاقرارات وهى غير متصوره فى غير البالغ.

قلت: لا- ضمير فى ذلك بناء على الاصح فى حديث رفع القلم حيث انه رفع المؤاخذه لا- للتشريع والتنظير ببقيه الاقرارات مع الفارق لكونه تصرفا من التصرفات الماليه ونحوها وهو غير مستقل فى تلك التصرفات، كما لا ضمير لوبنى على عموم عمدته خطأ، حيث ان قسما آخر من آثار الاقرار بالشهادتين فى نفع الصبى من الارث وصحه النكاح وغيرهما.

وأما القسم الذى هو من قبيل الإلتزامات كالأحكام والتكاليف فعلى القول بان الكفار مكلفون بالفروع كالأصول، فتلك الآثار غير مترتبة على الاقرار المزبور، وأما على القول بعدم تكليفهم بالفروع وان الإلتزام بها مترتب على الاسلام والاقرار فأیضا مثل هذا الإلتزام الذى هو من حق الله لا من حق الناس، هولطف ومنه فى ترتبه لا فى ارتفاعه.

نعم تلك الإلتزامات التى من القبيل الثانى كما فى باب المعاملات والایقاعات وباب الاحكام فى الفقه فالمنه فى اعتبار فعله العمدى كالفعل الصادر خطأ، هذا بناء على عموم عمدته خطأ للابواب مع تفسيره بسلب القصد والاراده، والا فقد عرفت انه لوبنى على التعميم فالصحيح حينئذ فى مفاده عدم الاعتداد بارادته المستقله فى الفعل بل قدرته ناقصه تحتاج الى ضميمه اراده الولى.

هذا كله مقتضى القاعده فى المرتبه الأولى منهما وهى الانشائيه، وأما المراتب الاخرى وهى القلبيه والعملية التكوينييه فواضح انها مرهونه بالادراك والتميز والعقل التى قد تسبق البلوغ كثيرا ما وقد تتأخر عنه، ومن ذلك يتضح صحه القول بتحقيق المرتبه الأولى بعد كون الحكمه فيها الكشف عن المرتبه الواقعيه، فمع تحقق المنكشف لا محاله يكون الكاشف قابلا للتحقق أيضا.

الدليل الخامس: ما قد يستظهر من بعض الروايات ان اسلام الصبى مراعى بحاله عند البلوغ وكذا كفره، كما فى صحيح هشام بن سالم المتقدم عن عبد الملك بن أعين ومالك بن أعين جميعا، حيث فيه (فان اسلم أولاده - أى أولاد الميت النصرانى مع وجود وارث مسلم من الطبقة الثانيه - وهم صغار؟ فقال: يدفع ما ترك أبوهم الى الامام حتى يدركوا فان أتموا على الاسلام اذا أدركوا دفع الامام ميراثه اليهم، وان لم يتموا على الاسلام اذا أدركوا دفع الامام ميراثه الى ابن أخيه وابن أخته المسلمين ... الحديث)(1).

وكذا روايه زيد بن على المتقدمه (اذا اسلم الاب جزّ الولد الى الاسلام فمن أدرك من ولده دعى الى الاسلام فان أبى قتل)، حيث يظهر منها ان الاعتداد باسلامهم اذا ادركوا وهو البلوغ بقرينه القتل عند الإباء مضافا الى انه منصرف عنوان الادراك فى الروايات.

وكذا روايه الفضل بن المبارك عن أبيه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت له: جعلت فداك، الرجل يجب عليه عتق رقبه مؤمنه فلا يجدها كيف يصنع؟ قال: فقال: عليكم بالأطفال فاعتقوهم، فان خرجت مؤمنه فداك،

ص: ٤٦٧

والا لم يكن عليكم شيء) (١)، بتقريب مراعاة خروجها عند البلوغ مؤمنه كما هو منصرف التعليق المتأخر عن الطفوله.

وموثق أبان بن عثمان المتقدم عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الصبي اذا شبّ فاختر النصرانيه وأحد أبويه نصراني أو مسلمين قال: (لا يترك ولكن يضرب على الاسلام) (٢)، ومثله صحيح عبيد بن زرار (٣) المتقدم أيضا.

لكن: غايه ما يمكن دعواه من مثل هذه الروايات هو مراعاة بعض الاحكام كالارث واجزاء العتق باستمراره وبقائه على الاسلام الى حين البلوغ، لا- عدم تحقق الاسلام منهم بل ان التعبير فيها ب--(أتموا) شاهد على تحققه منهم وهم صغار، وكذا الأمر باعطاء التركة الى الحاكم وعدم توريث الطبقة المتأخره المسلمه دال على الاعتداد به والا فلو اسلموا بعد البلوغ فانهم لا يورثوا.

وأما عدم ترتب احكام الكفر أو الارتداد فلا يدل على عدم تحققه، غايه الامر مقتضى رفع القلم أو عمدته خطأ هو رفع آثار المؤاخذة والارتداد، بل ان التعزير شاهد على تحقق الكفر منه، والا فلو كان مسلوب العبارة فلا وجه له.

ثم: انه ربما يقال مع كل ما تقدم ان موضوع الحكم بالنجاسه هو التولد من الكافر في الصبي لا الكفر كي ينتفى باسلام الصبي، وحينئذ يبقى حكم النجاسه ولا أقل من الشك فيستصحب بعد بقاء الموضوع

ص: ٤٦٨

١- (١) الوسائل، باب ٧٠، من ابواب العتق، ح ٢.

٢- (٢) الوسائل، باب ٢، من ابواب حد المرتد، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٢.

وفيه: ان التبعية للولادة انما هي فى الموارد التى لا- استقلال للتابع فيها عن المتبوع والا- فتنفى، والتولد منشأ للتبعية فى ذلك المورد لا مطلقا وان امتنعت التبعية.

وبعبارة أخرى: ان التبعية موضوع ملحق بموضوع النجاسة أو الطهاره الأصيلى وهو الكفر أو الاسلام، فاذا تحقق ما هو أصل فلا مجال لللاحاق، هذا مضافا الى دلالة الروايات الخاصه المتقدمه الداله على اختلاف حكم الميت النصرانى عن صبيته الذين اظهروا الاسلام فى الحكم بتوريثهم غايه الأمر المراعى ببقائهم عليه حتى البلوغ.

لا فرق بين ابن الحلال وابن الزنا فى التبعية:

كما صرح به جماعه من متأخرى المتأخرين(1)، واستشكله آخرون منهم موضوعا لكون التبعية فى الحكم ناشئه من التولد والفرض عدم الاعتداد به شرعا، ومحمولا لكون مدرك الحكم فى ولد الكافر هو الاجماع وهو لا يعلم بشموله للمقام، ومن ثم لا يتمسك للتعميم له بالاولويه لخبائثه المولد، اذ الخبائثه المزبوره تغاير الخبائثه الذاتيه الناشئه من التولد، والفرض انه محكوم بالعدم، أى أن الخبائثه الأولى معدمه لمقتضى الخبائثه الثانيه.

والصحيح ما فى المتن، فأما الاشكال فى الموضوع فمن المناسب البحث فيما ادعى عليه الاجماع والتسالم من قطع النسب فى ولد الزنا، اذ الكلام آت كذلك فى ولد الزنا من المسلم .

ص: ٤٦٩

١- (١) كما فى العروه الوثقى، للسيد اليزدى واكثر المحشين والمعلقين عليها.

ولتحقيق الحال نورد اليك عزيزى القارئ (رساله فى نسب ابن الزنا وترتب أحكام الولد عليه)^(١) هل أحكام الولد تترتب على ولد الزنا مطلقاً، أم انها منتفيه مطلقاً، أو يقال بالتفصيل؟

لم يذهب الى الأول قائل، وكذا الثانى، وأما التفصيل فاختلفت كلماتهم فى مقداره، فمن قائل انه لم يتحقق النسب مطلقاً، وان انتفاء حقيقه شرعيه كنبوته فى المتولد من الحلال، وآخر الى انه معنى عرفى غايه الأمر ان الشارع نفى الارث عنه بلسان نفى الموضوع، وإلا فبقية الاحكام تترتب على العنوان العرفى، وثالث غير ذلك كما يأتى بسطه.

كلمات الاصحاب فى المقام:

وفى البدء نستعرض كلمات الاصحاب فى الابواب المختلفه:

قال فى الشرائع^(٢) فى باب اسباب التحريم من النسب: (النسب يثبت مع النكاح الصحيح ومع الشبهه ولا يثبت مع الزنا، فلو زنى فانخلق من مائه ولد على الجزم لم ينسب اليه شرعاً، وهل يحرم على الزانى والزانيه الوجه انه يحرم لانه مخلوق من مائه فهو يسمى ولداً له).

وقال فى القواعد^(٣): (والنسب يثبت شرعاً بالنكاح الصحيح والشبهه دون الزنا، لكن التحريم يتبع اللغه فلو ولد له من الزنا بنت حرمت عليه وعلى الولد وطى أمه وان كان منفياً عنهما شرعاً، وفى تحريم النظر اشكال

ص: ٤٧٠

١- (١) هذه الرساله كتبها سماحه الشيخ الاستاذ قبل اكثر من عشرين سنه جواباً على استفتاء رفعه اليه بعض المشايخ، ونحن اتماماً للفائده ولتحقيق الموضوع الحقناها بالقاعده.

٢- (٢) شرائع الاسلام، ج ٢، ص ٢٢٥.

٣- (٣) قواعد الاحكام فى معرفه الحلال والحرام، ج ٣، ص ٢٠.

وكذا فى العتق والشهادة والقود وتحريم الحليله وغيرها من توابع النسب)، ولعله يشير بالتوابع الاخرى الى شهاده الولد من الزنا على أبيه، وعدم قصاص الاب بقتل ابنه من الزنا وغير ذلك.

وقال فى كشف اللثام(١) استدلالا لكلام القواعد: (والدليل عليه الاجماع كما هو الظاهر، وصدق الولد لغيره، والاصل عدم النقل، وعلله ابن ادريس بالكفر، وفى تحريم النظر الى ابنته من الزنا أو نظر الابن من الزنا ... اشكال، من التولد حقيقه، وصدق الابن والبنت لغيره، مع اصاله عدم النقل، ومن انتفاء النسب شرعا، مع الاحتياط وعموم الأمر بالغض).

الى ان قال فى تفسير قول العلامة السابق - وغير من توابع النسب --: (كالارث وتحريم زوج البنت على أمها والجمع بين الاختين من الزنا أو أحدهما منه ... الاب فى دين ابنه ان منع منه، والأولى الاحتياط فيما يتعلق بالدماء أو النكاح، وأما العتق فالاصل عدم مع الشك فى السبب بل ظهور خلافه واصل الشهاده القبول).

وقال فى الجواهر(٢) فى ذيل كلام المحقق المتقدم: (لا ينبغى التأمل فى أن مدار تحريم النسب على اللغه، ولا يلزم منه اثبات أحكام النسب فى غير المقام الذى ينساق من دليله إرادته الشرعى لانتفاء ما عداه وهو قاض بعدم ترتب الاحكام عليه لان المنفى شرعا كالمنفى عقلا كما أوما اليه النفى باللعان، فما فى القواعد من الاشكال ... فى غير محله ... بل قد يتوقف فى جواز النظر بالنسبه الى من حرم نكاحه مما عرفت، لكن الانصاف عدم

ص: ٤٧١

١- (١) كشف اللثام والابهام عن قواعد الاحكام (للفاضل الهندى) ج٧، ص ١٢٥.

٢- (٢) جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، ج ٢٩، ص ٢٥٨.

خلو الحل من قوه، بدعوى ظهور التلازم بين الحكمين هنا).

وقال فى الشرائع (١) فى باب الارث: (وأما ولد الزنا فلا نسب له ولا يرثه الزانى ولا التى ولدته ولا أحد من انسابهما، ولا يرثهم هو وميراثه لولده ومع عدمهم فالامام (عليه السلام)، ويرث الزوج والزوجه نصيبهما الادنى مع الولد والاعلى مع عدمه، وفى روايه ترثه امه ومن يتقرب بها مثل ابن الملاعنه وهى مطرحه).

وكذا قال فى القواعد، وقال فخر المحققين فى ذيل كلامه (قدس سره) المتقدم فى النسب: (اجمع الكل على أن النسب الشرعى يثبت بالاولين - اى النكاح الصحيح والشبهه - ولا يثبت بالزنا شرعا، لكن يثبت تحريم الوطى تبعا للغه باجماع الاماميه، وهل يحرم النظر اشكال).

الى أن قال: (وأما فى العتق فسيأتى وأما الشهاده والقود وتحريم الحليله وغير ذلك من توابع النسب فمنشأه من ان لفظ الابن مثلا هل نقله الشارع أولا، يحتمل الأول لاشتراطهم اياه فى لحوق النسب ومن اصله عدم النقل والمجاز أولى، والاصح عندى انه لا يلحقه شىء من الاحكام غير التحريم أى تحريم من يحرم على الانسان نكاحه من جهه النسب وكذلك النظر اليهن، أما تحريم النكاح فلثبوت النسب حقيقه لغه وأما النظر لان الاصل تحريم النظر الى سائر النساء الا من يثبت النسب الشرعى الموجب للتحليل بينهما ولم يثبت والاصل بقاء ما كان على ما كان).

وقال فى التذكرة فى كتاب النكاح فى أسباب التحريم فى مسأله البنت المخلوقه من الزنا: (يحرم على الزانى وطؤها وكذا على ابنه وأبيه وجده

ص: ٤٧٢

وبالجملة حكمها في تحريم الوطى في حكم البنت عن عقد صحيح عند علمائنا أجمع وبه قال أبو حنيفة لقوله تعالى وَبَنَاتِكُمْ وحقيقته البنتيه موجوده فيها فان البنت هي المتكونه من منى الرجل، ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقته لان المنفى في الشرع هو تعلق الاحكام الشرعيه من الميراث وشبهه ولانها متخلقه من مائه في الظاهر فلم يجز له ان يتزوج بها لو وطئها بشبهه).

وقال السيد اليزدى في باب الزكاه من العروه فصل أوصاف المستحقين المسأله (١)٤: (لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين فضلا عن غيرهم من هذا السهم - أى سهم الفقراء الذى يشترط فيه الايمان - لعدم تبعيته في النسب ليتبعه في الحكم بالاسلام والايمان) وهو يغير ما يأتى في المقام من حكمه بالطهاره إلا ان يحمل على انه مقتضى الاصل لا التبعية.

وقال أيضا في المسأله ٢٣ من الفصل المزبور (٢): (يشكل اعطاء الزكاه غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا فالأحوط عدم اعطائه، وكذا الخمس فيقتصر فيه على زكاه الهاشمى).

واستشكل غير واحد من المحشين (٣) على الفرع الأول بانه لم يتضح اطلاق يتضمن انتفاء البنوه كى يعول عليه في المقام وانه مبنى على شرطيه الاسلام والا فلو كان الكفر مانعا فيجوز، وذكروا على الفرع الثانى بأن دعوى انصراف عموم حرمة الاعطاء عنه غير ظاهر ونفى ولد الزنا على نحو يشمل المقام غير متحصل اذ عدم التوارث أعم، وقاعده (الولد

ص: ٤٧٣

١- (١) العروه الوثقى مع التعاليق، ج ٤، ص ١٢٦. ط جماعه المدرسين بقم.

٢- (٢) المصدر ص ١٣٨.

٣- (٣) كالشيخ آقا ضياء الدين العراقى، وغيره، راجع تعاليق العروه، ج ٤، ص ١٢٦-١٢٧.

للفراش) قاعده ظاهريه لا مجال لها في ظرف العلم بالانتساب.

وقال في باب الزكاه أيضا في سهم الفقراء وولد الزنا من المؤمنين كولد من الكافرين لا تبعيه فيه لأحدهما، بناء على كونها في النكاح الصحيح فدفع الزكاه اليه حينئذ مبني على كون الايمان فعلا أو حكما شرطا فلا يعطى، أو أن الكفر فعلا أو حكما مانع فيعطى.

وقال في ملحقات العروه في كتاب الربا مسأله ٥١(١): (نفى الربا بين الولد والولد): ولا يشمل الولد الرضاعي وان احتمله بعضهم، وفي شموله للولد من الزنا اشكال.

وقال في كتاب النكاح في المحرمات بالمصاهره المسأله (٤٧): (لو كانت الاختان كلتاهما أو احدهما عن الزنا فالأحوط لحوق الحكم من حرمة الجمع بينهما في النكاح والوطى اذا كانتا مملوكين).

والمعروف عند متأخرى العصر ان الأقوى ثبوت النسب لانه لم ترد ولا روايه ضعيفه تنفى النسب عن المولود بالزنا، بل المذكور فيها نفى الارث خاصه وما ورد من قوله صلى الله عليه و آله (الولد للفراش وللعاهر الحجر)(٢) ناظر الى مقام الشك وبيان الحكم الظاهرى فلا يشمل صورته العلم والجزم بكون الولد للعاهر، فانه حينئذ لا يلحق بصاحب الفرash قطعاً، بل مقتضى ما يفهم من مذاق الشارع وظاهر الادله هو النسب العرفى.

هذا مجمل الكلمات فى الابواب وانما اطلنا نقلها ليتضح حال دعوى

ص: ٤٧٤

١- (١) العروه مع التعاليق، ج ٦، ص ٧٢. مسأله ٥١.

٢- (٢) ورد هذا المضمون فى روايات عديده منها فى الوسائل، ج ٢١، ص ١٦٩ و ١٧٣. و ج ٢٢، ص ٤٣٠. و ج ٢٦، ص ٢٧٤ وغيرها.

البدايه أو الضروره الفقهيه في نفى النسب شرعا.

تحقيق المسأله:

ينبغي البحث في مقامين:

الاول: عن مقتضى القاعده.

الثاني: الأدله الخاصه الوارده فيها.

المقام الاول: مقتضى القاعده فهو ترتب الاحكام والاثار المترتبه على الولد عليه إلا ما أخذ في موضوعها طهاره النسب وأنه من حلال بقرائن أو أدله خاصه، وذلك لكون النسب ليس من الأمور الاعتباريه والعناوين الوضعيه المتمحضه في الاعتبار، بل هو حقيقه خارجيه وهي تكوّن انسان من ماء انسان آخر كما تشهد به الضروره الوجدانيه والآيات الكريمه أيضا.

بل ان التوالد حقيقه تكوينيه في الحيوانات والنبات وكذا الجوامد فضلا عن الانسان، والنسب ما هو الا اخبار عن ذلك النشو والتوليد التكويني، وعلى ذلك فليس النسب حقيقه عرفيه أو لغويه في أفق الاعتبار العرفي كما قد يلوح من الكلمات المتقدمه بل هو حقيقه خارجيه تكوينيه.

ان قلت: أليس قد تعارف الناس على اتخاذ الابناء والتبني كما يشير الى ذلك قوله تعالى وَ مَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ (١) وكذا نفى الله تعالى عن اتخاذ ابنه أو الملائكه بناتا، ومن الواضح ان اتخاذ في كل هذه الموارد اعتباري لا حقيقي تكويني، وربما يشهد لذلك انتفائه باللعان وثبوته بالاقرار.

ص: ٤٧٥

قلت: وجود مثل هذا الاعتبار المأخوذ من الوجود التكويني الحقيقي المماثل له في المعنى والمغاير له، حيث ان الاعتبار لا وجود حقيقي له بخلاف الثاني لا- ينكر، وانما المراد اثباته هو كون هذا المعنى والماهيه سواء من مقوله الاضافه كانت أو من سنخ المفاهيم الوجوديه له وجود حقيقي خارجي لا انه اعتباري في الاصل.

واعتبار كثير من المعانى التى لها وجود حقيقي متعارف لدى العقلاء حسب حاجاتهم النظاميه والقانونيه، وأما قوله تعالى فهو يلغى اعتبارهم فى باب النسب ويثبت المعنى التكويني له، وأما انتفاؤه باللعان وثبوته بالاقرار فهو فى مورد الشك وكإماره نافية أو مثبتة لا- كسبب ثبوتى للنفى والتحقق كما صرح بذلك الاصحاب فى أحكام الاولاد، واتضح من ذلك أن النسب حقيقه خارجيه لا اعتباريه عرفيه أو شرعيه.

المقام الثانى: الأدله الخاصه:

اشاره

فقد يستدل على كون النسب اعتباره شرعياً بعده طوائف، جمله منها وردت فى باب الايرث وباب أحكام الأولاد وغيرها من الابواب:

الطائفه الأولى:

كصحيحه الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام): قال أيما رجل وقع على وليده قوم حراما ثم اشتراها فادعى ولدها فانه لا يورث منه شىء، فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا الا رجل يدعى ابن وليده، وأيما رجل أقر بولده ثم انتفى منه

ص: ٤٧٤

فليس له ذلك ولا كرامه، يلحق به ولده اذا كان من امرأته أو وليدته(١).

وتقريب الاستدلال بها: ان الولد مع كونه منه من الزنا، لكن نفى عنه شرعا لقوله صلى الله عليه وآله (الولد للفراش وللعاهر الحجر).

وفيه: ان مورد السؤال هو عن الوليد المملوكه لقوم آخرين والرجل وقع عليها حراما، فالولد الذى ادعاه مشكوك الانتساب له لا انه يعلم انه له، فهى وارده مورد الشك فى الانتساب، ولذلك قال(عليه السلام) انه لا يورث ولد الزنا إلا رجل يدعى ابن وليدته، أى الرجل المالك للوليد فهو يرث ابنها اذا ادعى واقر مالکها به لكونه صاحب فراش، فاذا زنى رجل آخر بهذه الأمه واحتمل كون هذا الولد منه وادعى مالکها الولد، فهو يلحق به وإن احتمل انه فى الواقع متولد من الزنا، فالمالك هو الذى يرثه كما فسر بذلك المجلسى(قدس سره) قوله(عليه السلام) (الا رجل يدعى ابن وليدته).

الطائفة الثانية:

كروايه على بن سالم عن يحيى عن أبى عبد الله(عليه السلام) فى رجل وقع على وليده حراما، ثم اشتراها، فادعى ابنها، قال: فقال: (لا- يورث منه، فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا الا رجل يدعى ابن وليدته)(٢).

وابن سالم يحتمل أن يكون البطائنى المعروف حيث انه اسم لابن أبى حمزه ويحتمل ان يكون أخ يعقوب وأسباط بنى سالم، وعلى الأول فيحیی هو أبى بصير ابن أبى القاسم الاسدى.

ص: ٤٧٧

١- (١) الوسائل، ج ٢٦، ص ٢٧٤، باب ٨ من ابواب ميراث ولد الملاعنه، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ح ٤.

إشارة

وأيا ما كان فدلاله الرواية متحده مع الرواية المتقدمه فى أن الولد غير محرز النسبه وموردا للشك، فهو للذى يملك النكاح شرعا المعبر عنه بالفراش، وأن العاهر أى الزانى محجور عليه النسبه للولد فى مورد الشك كما هو أحد محتملات (وللعاهر الحجر) وهو اول المحتملات.

الثانى: انه قد يقال ان قاعده الولد للفراش وللعاهر الحجر وان ورد تطبيقها فى مورد الشك بأن الولد لمن يملك النكاح الشرعى، وحينئذ يكون معنى وللعاهر الحجر انه لا ينسب للزانى عند الشك، ولكن ظاهر المشهور هو تفسيرها بأن العاهر أى الزانى مطرود ومقطوع عنه الولد مطلقا أى واقعا أيضا، خصوصا وان قوله (عليه السلام) (ولا يورث ولد الزنا) كالصريح فى ولد الزنا الواقعى، والتعبير بالحجر مستعمل فى القطع والمنع كما فى القول المعروف (حجر محجورا).

الثالث: أن المراد بالعاهر هو الزانى المحصن والحجر هو الرجم وينافيه اطلاق الزانى الأعم من المحصن وغير المحصن، ولاسيما مع الالتفات الى المقابله مع نسبه الولد لمالك النكاح شرعا.

الرابع: ان المراد هو عدم المهر للزانيه وأن الحجر كناية عن ذلك.

وهو ضعيف: اذ الظاهر تطبيق القاعده منه (عليه السلام) صدرا وذيلا فى مورد السؤال ولم يكن الاستفسار عن المهر.

وعن المجلسى فى البحار(1) انه روى قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فى جواب معاويه (وأما ما ذكرت من نفى زياد فانى لم أنفه بل نفاه رسول

ص: ٤٧٨

الله صلى الله عليه و آله اذ قال الولد للفراش وللعاهر الحجر).

وأيضاً كتب الحسن (عليه السلام) فى جواب زياد - لما كتب زياد اليه - من زياد بن أبى سفيان الى حسن بن فاطمه (عليه السلام) يريد بذلك اهانتة (عليه السلام): (من حسن بن فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه و آله الى زياد بن سميه، قال رسول الله صلى الله عليه و آله الولد للفراش وللعاهر الحجر) حيث ان سميه كانت زانيه معروفه فيظهر منها قوه الاحتمال الثانى ان لا نسبه من الزنا فتأمل.

هذا وقد ورد الاستدلال من الاصحاب على عدم المهر للزانيه ب--(للعاهر الحجر)، ويمكن توجيهه بأن الطرد والقطع لم يذكر متعلقه الآخر فيعمّ النسب والمهر وغير ذلك.

وكذلك قد وردت فى عده روايات فى مقام النزاع على الولد وانه يلحق بالمالك للنكاح شرعا بشروط اشترطها الاصحاب فى اجرائها من الدخول مضى أقل الحمل، وان لا يكون الوضع أكثر من اكثر الحمل، ولكن ذلك كله من الاستدلال بصدر القاعده لا- عجزها المربوط بما نحن فيه، حتى انه طبقت القاعده هناك فى موارد النزاع التى ليس فيها زنا، وليس ذلك الا لأن البحث عن صدر القاعده مع انه يمكن احتمال معنى آخر للصدر وهوان الولد للفراش بمعنى ان واقع النسبه لمالك النكاح لا للعاهر الزانى، وعلى ايه حال فقد ظهر قوه الاحتمال الاول وعدم تعيين الظهور فى الاحتمال الثانى.

الطائفة الثالثه:

كالصحيح عن محمد بن الحسن الاشعري قال: كتب بعض أصحابنا الى

أبى جعفر الثانى (عليه السلام) معى، يسأله عن رجل فجر بامرأه ثم انه تزوجها بعد الحمل، فجاءت بولد، هو أشبه خلق الله به، فكتب بخطه وخاتمه: (الولد لغيه، لا يورث) (١)، وقد رواه الشيخ بطريقين الى محمد بن الحسن الاشعري وكذا الكلينى ورواه الصدوق أيضا بطريقه اليه.

والظاهر ان محمد بن الحسن الاشعري حسن حاله فقد عدّه الشيخ من أصحاب الرضا (عليه السلام)، وقال الوحيد فى تعليقه انه يظهر من غير واحد من الاخبار كونه وصى سعد بن سعد الاشعري وهو دليل الاعتماد والوثوق وحسن الحال وظاهر فى العدالة، وفى وجيزه المجلسى قيل ممدوح وله روايات فى ميراث الاخوه مع الولد يظهر منها تشيعه.

وهذا ليس موردا للتريد، وروى فى الكافى سؤاله لابي جعفر الثانى (عليه السلام) عن روايه مشايخ الشيعة عن الصادقين وان التقيه كانت شديده فكتبوا كتبهم فلم تروعنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال (عليه السلام) (حدثوا بها فانها حق ثابت).

ونظير هذه الروايه صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله : (إذا رأيتم الرجل لا يبالي ما قال ولا ما قيل له فانه لغيه أو شرك شيطان) (٢). وروايه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله حرم الجنه على كل فحاش بنذى قليل الحياء، لا يبالي ما قال ولا ما قيل له فانك ان فتشته لم تجده الا لغيه أو شرك شيطان ... الحديث) (٣).

ص: ٤٨٠

١- (١) الوسائل، باب ٨، من ابواب ميراث ولد الملاعنه، ح ٢.

٢- (٢) الكافى، ج ٢، ص ٣٢٣.

٣- (٣) المصدر والصفحه.

وأما الدلالة فهي أحسن حال من الروایتين المتقدمتين من حيث مورد السؤال حيث انها عن المرأة الخلية والتي حملت من الفجور مع الرجل بها، وقد حكم على الولد بأنه لغيره - بالضم فالسكون - أى باطل ملغى النسب وكالعدم، فالانتساب والولديه ملغاه فلا يورث.

لكن يمكن ان يضاف بطلان الولد وخيئته الى حظّه وعاقبته، من انه لا يفلح كما ورد فى روايات ابن الزنا وحينئذ لا تدل على المطلوب.

وهذا كله على تحريك كلمه لغيره - بضم اللام - ليكون بمعنى الملغى، وإلا- فهو يحتمل معنى الخسّه قال فى القاموس (اللغاء كسماء التراب والقماش على وجه الارض، وكل خسيس يسير حقير والغيبى كالغنى: الدنى الساقط عن الاعتبار).

وأما على تحريكها بكسر اللام فيكون المعنى الولد لامرأه غيبه أى زنيه كما فى القاموس (وولد غيبه ويكسر زنيه) فلا يدل على المطلوب، وهذا الاحتمال هو الاظهر فى الروایتين الاخيرين.

هذا: وتوجد روايات معارضه لبعض مدلول هذه الروايات أى فى ناحيه ارث الام له:

منها: روايه يونس قال: (ميراث ولد الزنا لقرابته من قبل امه على نحو ميراث ابن الملا عنه)^(١)، وحملها الشيخ على أنها رأى ليونس، وهو فى محله لعدم اسناده القول للمعصوم ولو على نحو الضمير الغائب.

ومنها: ما عن حنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن رجل فجر بنصرانيه فولدت منه غلاما فأقرّ به ثم مات فلم يترك ولدا غيره أيرثه قال:

ص: ٤٨١

١- (١) الوسائل، باب ٨ من ابواب ولد الملا عنه، ح ٦.

نعم(١).

ومنها: موثقه حنان بن سدير قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل مسلم فجر بامرأه يهوديه فأولدها ثم مات، ولم يدع وارثا، قال: فقال: يسلم لولده الميراث من اليهوديه، قلت: فرجل نصراني فجر بامرأه مسلمه، فأولدها غلاما، ثم مات النصراني وترك مالا، لمن يكون ميراثه؟ قال يكون ميراثه لابنه من المسلمه(٢).

وفى هذه الروايه عدده دلالات منها تحقق الانتساب لاطلاقه (عليه السلام) البنوه عليه بالاضافه الى الاب والام وتبعيته فى المله للوالدين وان كان من زنا، وتبعيته لا شرف الابوين فى المله، وارث ابن الزنا من أبيه النصراني اما لقاعده الالزام أو لقصور دليل المنع عن هذا الفرض.

ومنها: موثق اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه (عليه السلام): (ان عليا (عليه السلام) كان يقول: ولد الزنا وابن الملاعنه ترثه امه، وأخواله، وأخواته لامه، أو عصبتها(٣).

وقد ذهب الى ارثه من الام ابن الجنيد والصدوق والحلبى، ولكن المشهور أعرضوا عنها.

الطائفة الرابعه:

عده من الروايات المستفيضه فى أن الناس لا يدعون بأسماء آبائهم يوم القيامة إلا الشيعة وقد عقد فى البحار(٤) بابا لذلك:

ص: ٤٨٢

١- (١) المصدر، ح ٧.

٢- (٢) المصدر، ح ٨.

٣- (٣) المصدر، ح ٩.

٤- (٤) بحار الأنوار، ج ٧، ص ٢٣٧.

منها: ما عن العلل للصدوق (قدس سره) (١) صحيحه أبي ولاد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ان الله تبارك وتعالى يدعوا الناس يوم القيامة اين فلان بن فلانه سترا من الله عليهم).

ومنها: ما عن أمالي الشيخ الطوسي (قدس سره) (٢) مسندا عن جابر الجعفي عن الباقر (عليه السلام) عن جابر بن عبد الله (الانصاري) قال: (سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول لعلي (عليه السلام): ألا أسرك؟

ألا أمنحك؟ ألا أبشرك؟ قال: بلى، قال: انى خلقت أنا وأنت من طينه واحده وفضلت منها فضله فخلق منها شيعتنا فاذا كان يوم القيامة دعى الناس بأسماء أمهاتهم سوى شيعتنا فانهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مولدهم).

ومنها: روايه المحاسن مثل صحيحه أبي ولاد الا انه فيها تعليل استثناء الشيعة (وذلك ان ليس فيهم عهر) (٣) وكذلك روايتي بشاره المصطفى الا ان فى احداها التعليل (لطيب مواليدهم)، وغيرها من الروايات.

والمتراى بدوا منها نفى النسبه ولكن امعان النظر يقتضى بخلافه وذلك لعدم نفى النسبه من طرف الام ولا قائل بالتفصيل، وأيضا التعليل بطيب المولد يعطى ان ما عداهم خبيث مولدهم لا أن الولاده والتوالد التكويني منفي.

ومنه يظهر العله فى عدم تسميه غيرهم بأسماء آبائهم هو حصول

ص: ٤٨٣

١- (١) علل الشرائع، ج ٢، ص ٥٦٤. بحار الانوار، ح ٧، ص ٢٣٨.

٢- (٢) بحار الانوار، ج ٧، ص ٢٣٧. امالي الطوسي، ص ٤٥٦.

٣- (٣) بحار الانوار، ج ٧، ص ٢٤٠.

العار عليهم حيث ينكشف ان النسب من طرف الاب هو غير ما كان يعرف به فى النشأه الاولى.

الطائفه الخامسه:

ما ورد مستفيضا فى علّه تحليل الخمس وابعثه للشيعه لتطيب ولادتهم وأن ما عداهم هالك فى بطنه وفرجه، وفى بعضها لتطيب موالدهم ولا يكون أولادهم أولاد حرام وأن ما عداهم أولاد بغايا(1).

مثل ما فى تحف العقول فى كلام الكاظم (عليه السلام) مع الرشيد - فى حديث طويل - قال هارون: من أين قاتم الانسان يدخله الفساد من قبل النساء ومن قبل الآباء لحال الخمس الذى لم يدفع الى أهله؟ فقال موسى (عليه السلام) (هذه مسأله ما سأل عنها أحد من السلاطين غيرك - يا أمير المؤمنين - ولا تيم ولا عدى ولا بنو أميه ولا سئل عنها أحد من آبائى فلا تكشفنيها).

والتقريب لدلالاتها ما مرّ والخذشه كذلك، بل ههنا قد فرض آباء وأبناء ولكن من حرام، وكذا التعليل كما فى بعضها ليزكوا أولادهم (أى الشيعه) فىكون المقابل لهم خبث أولادهم وعدم طهاره المولد.

الطائفه السادسه:

الاستدلال بالروايات الوارده فى كفره كالتى وردت فى نجاسته وفى عدم تصديه للمناصب المشترط فيها العداله وفى ان ديته كديه الكتابى وفى عدم دخوله الجنة، وعلى هذا فلا تبعيه لوالده المسلم الذى تولد منه وانتفاء

ص: ٤٨٤

التبعيه انتفاء للولديه والنسب.

وفيه: ان الاستدلال لكفره بما تقدم مخدوش لأعميه تلك الاحكام من الكفر، مع أن بعضها محل تأمل واعراض من المشهور كالحكم الاول والثالث، ولو سلم الكفر وعدم التبعيه فهو أعم أيضا من انتفاء الولديه والنسب، فلعلها مترتبه على طيب الولاده لا مطلق الولاده.

الطائفة السابعه:

ما ورد من اجتناب الرضاع منه^(١)، مما يدل على نجاسته وعدم تبعيته الكاشف عن انتفاء الولديه والنسب.

وفيه: مضافا الى ما تقدم في الجواب عن الطائفة السادسة، ان النهي عن الارتضاع منه ليس بكاشف عن النجاسه كما ان جواز الرضاع ليس بكاشف عن الطهاره، فليس المدار على ذلك بل لما ينتجه الرضاع من توريث الطباع والاخلاق، كما ورد انه لحمه ك لحمه النسب، ولذلك ذكرنا في نجاسه الكافر ان ما ورد من الاذن في ارتضاع اهل الكتاب غير كاشف عن الطهاره لوروده ايضا في المشركه على كراهه في الصنفين، حيث ان حكمه حكم البواطن كما تقدم فلذا لم يكن النهي عنه لذلك ايضا.

هذا ولو فرض بقاء التردد في عدم دلالة هذه الروايات على نفى النسب، أو انه نفى للاحكام الشرعيه المترتبه عليه في الجملة كما سمعته عن التذكره، فالمتعين في الاستظهار هو الثاني وذلك لعدم كون النسب من الامور الاعتباريه والعناوين الوضعيه المتوغله في الاعتبار، بل هو حقيقه خارجيه وهي تكون انسان من ماء انسان آخر، كما تشير اليه الآيات

ص: ٤٨٥

١- (١) الوسائل، ابواب احكام الاولاد باب ٧٦، ح ٦، و ح ٧.

ولذا ترى اجماع الكل على اجراء أحكام النسب فى النكاح وليس ذلك الوجوده الواقعي، وكذا بعض فتاواهم فى أبواب أخرى، فالنفي بتلك القرينه لا بد أن يكون بلحاظ الآثار والاحكام المترتبه على هذا العنوان، وحينئذ فليس فيه اطلاق بل هواما بلحاظ الاحكام التى للوالد والنفقه لا الاحكام التى عليه وبضرره كوجوب النفقه ولا الاحكام التى ليست عليه ولا له وغير ذلك وأما بلحاظ الارث وتوابعه.

والحاصل: ان التمسك فى الابواب المختلفه بعنوان النسب والذى هو امر تكويني لا اعتباري لا غبار عليه، غايه الامر لا بد من ملاحظه مناسبات الحكم والموضوع العرفيه فى كل باب فقهي ومراعاتها، فمثلا الاحكام التى تنشأ من الاحترام والعنايه الخاصه تختلف مع التى تنشأ من محض التولد، ففى الاولى ربما يكون الارتكاز موجبا لظهور النسب فى الناشئ من الحلال بخلاف الثانى فهو الناشئ من الحلال أو الحرام، أى من مطلق التولد.

فبعض الاحكام بمعونه الارتكازات العرفيه ظاهره فى ترتبها على النسب من الحلال وطيب الولاده وبعضها فى الاعم، وهذا بحسب الظهورات المستفاده من الادله، كما انه ربما تترتب الاحكام بتوسط عنوان على النسب، فلا بد من ملاحظه مناسبه الواسطه كما مرّ فى مسأله الخمس والزكاه فلاحظ.

فاتضح بذلك:

أن الاشكال من ناحيه الموضوع غير وارد حيث ان النسب وان خبث تابع للتولد التكويني لا لطيب الولاده، وأما الاشكال من ناحيه

المحمول فقد عرفت مما سبق في أدله التبعية أن العمده هي الروايات لا الاجماع كى يتمسك بالقدر المتيقن، وقد أخذ في موضوعها (الولد) وهو صادق حقيقه في الاعم كما عرفت وليس من قرائن صارفه له في النسب الطاهر والطيب الولاده، لاسيما وان هذا الحكم وهو التبعية في الكفر ليس من الاحكام الناشئه من الاحترام كى يصرف الى النسب الطاهر دون مطلق النسب.

تبعيات أخرى:

١ - قاعدة: تبعيه ولد الحلال لا شرف الابوين:

يدل عليها بالخصوص صحيحه عبيد بن زراره المتقدمه عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الصبى يختار الشرك وهو بين أبويه قال: (لا يترك وذاك اذا كان أحد أبويه نصرانيا) (١).

ومثلها موثقه أبان بن عثمان عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الصبى اذا شب فاختار النصرانية وأحد أبويه نصرانى أو مسلمين قال: (لا يترك ولكن يضرب على الاسلام) (٢).

والمراد من (أحد أبويه نصرانى) هو كون الآخر مسلما، وتقريب دلالتهما ان ضرب الصبى على الاسلام باعتبار ان تنصره أو شركه رده عن الاسلام المحكوم به عليه تبعا لأحد أبويه المسلم كما يشهد بذلك عطف صورته كون كلا الابوين مسلما حيث ان القلم مرفوع عنه حتى يبلغ، فهما تدلان على تبعيه الولد لا شرف الابوين فى المله.

ص: ٤٨٧

١- (١) الوسائل، ابواب حد المرتد، باب ٢، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ح ٢.

كما يدل عليه عموماً اطلاق معتبره حفص بن غياث (اسلامه - أى الاب - اسلام لنفسه ولولده الصغار وهم أحرار)^(١)، وكذا خبر زيد بن علي (إذا اسلم الأب جرّ الولد الى الاسلام)^(٢)، حيث انه شامل لصوره بقاء الام على النصرانية وبضميمه عدم القول بالفصل بين هذه الصوره وعكسها يتم المطلوب فافهم.

٢- قاعده تبعيه ابن الزنا لا شرف الابوين:

ثم انه يدل على التبعيه لا شرف الابوين ولومن الزنا موثق حنان بن سدير - المتقدم - قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل مسلم فجر بامرأه يهوديه، فأولدها ثم مات، ولم يدع وارثاً، قال: فقال: يسلم لولده الميراث من اليهوديه، قلت: فرجل نصراني فجر بامرأه مسلمه، فأولدها غلاماً، ثم مات النصراني، وترك مالاً لمن يكون ميراثه؟ قال يكون ميراثه لابنه من المسلمه)^(٣).

حيث انه فى الفرض الاول ورث الميت المسلم فيظهر منه الحكم باسلامه بالتبع، وفى الفرض الثانى ورث الميت النصراني دون بقيه ورثه الميت النصراني للحكم باسلامه تبعاً لأمه، لكن حملها الشيخ على الاقرار من الميت به، فإن لم يكن اعراض من المشهور عن العمل بها لكون الوارث ولد الزنا - ولو فى خصوص الفرض - فهو.

كما قد يظهر من الكليني فى الكافي، ومن قال بتوريثه فى الجمله كما فى

ص: ٤٨٨

١- (١) الوسائل، ابواب جهاد العدو، باب ٤٣، ح ١.

٢- (٢) الوسائل، ابواب العتق، باب ٧٠.

٣- (٣) الوسائل، ابواب ميراث ولد المملعه، باب ٨، ح ٨.

طرف الام، وإلا فيبتنى العمل بها على بقاء حجيه الدلاله الالتزاميه بعد سقوط المطابقه عن الحجيه فتدبر وتأمل.

ولا يخفى ان البحث عن التبعية أعم من البحث عن طهاره بدنه فلا يتحد البحث مع المسأله الاتيه عن طهاره ابن الزنا.

٣- للتبعيه الولد البالغ مجنوناً:

الظاهر عموم التبعية له بشهاده الحكم على انه منهم فى كتاب الجهاد، كما ورد من سقوط الجزية (١) عنه المبتنى على كونه منهم، وكذا فى النكاح والارث، وكذا الارتداد كما لو فرض جنونه منذ الولاده حتى البلوغ ثم أفاق واسلم وارتد فهو عن مله وقد تقدم ان صدق العنوان فى باب ليس من جهه التنزيل بلحاظ الآثار بل من الحكم بالموضوع.

٤- ما لو بلغ عاقلاً وكان فى فسحه النظر ثم جن:

فقد ذهب صاحب الجواهر الى طهارته استصحاباً لطهارته وقت الفسحه، وقد تقدم فى مسأله انكار الضرورى ان السيد المرتضى ذهب الى كفر الشاك فى زمن المهمله للنظر، وأن الشهيد الثانى ذهب الى الحكم بتبعيته كالصبي والمجنون، والصحيح ما ذهب اليه المرتضى ولا منافاه بين الحكم بكفره ومعذوريته، لان الكفر كما تقدم عدم الاقرار بالشهادتين، نعم من أقر بهما فلا يخرج الشك عن الاسلام الا الاقرار بالخروج منه وهو الكفر، وهذا لا ينسحب على من لم يدخل والفرق ظاهر.

وهذا مفاد روايه التميمي عن الرضا عن آبائه عن على (عليه السلام) قال:

ص: ٤٨٩

(قال النبي صلى الله عليه وآله أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله، فاذا قالوها فقد حرم على دماؤهم وأموالهم)(١).

وموثق مسعده عن جعفر عن أبيه (عليه السلام) انه قال له: (ان الايمان قد يجوز بالقلب دون اللسان؟ فقال له: ان كان ذلك كما تقول فقد حرم علينا قتال المشركين وذلك انا لا ندرى بزعمك لعل ضميره الايمان فهذا القول نقض لامتحان النبي صلى الله عليه وآله من كان يجيئه يريد الاسلام وأخذه اياه بالبيعه وشروطه وشده التأكيد... الحديث)(٢) وعلى ذلك لا تفترق هذه الصورة عن سابقتها.

٥- المسبى من ولد الكفار اذا كان منفردا عن أبويه:

فقد حكى اتفاق العامه على انقطاع تبعيته السابقه وحدوث التبعيه للسابى، وقد اختاره جماعه من القدماء منا، وتوقف فيه المحقق، واختار جماعه من المتأخرين بقاء التبعيه السابقه ولعله الاقوى نظرا لعموم أدله التبعيه المتقدمه وانها بمعنى الولاده لا المصاحبه والعشره كما تقدم، واختار جماعه من متأخري الاعصار الطهاره للاصل للشك فى بقاء التبعيه السابقه مع عدم البناء على عموم نجاسه الكافر.

نعم قد يظهر من صحيحه رفاعه النخاس تبدل التبعيه، قال قلت لأبى الحسن موسى (عليه السلام) ان القوم يغيرون على الصقاليه والنوبه فيسرقون أولادهم من الجوارى والغلمان فيعمدون الى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون الى بغداد الى التجار، فما ترى فى شرائهم ونحن نعلم انهم مسروقون انما

ص: ٤٩٠

١- (١) بحار الانوار، ج ٤٨، ص ٢٤٢.

٢- (٢) المصدر، ص ٢٤١.

أغار عليهم من غير حرب كانت بينهم؟ فقال لا بأس بشرائهم انما اخرجوهم من دار الشرك الى دار الاسلام(١)، فان التعبير بالاجراج من دار الى دار يلوح بذلك إذ هو لبيان ان فى السبى تلك الفائده فالكون فى دار الاسلام أنفع لهم وهو يقضى بالتبعيه حينئذ.

استطرد: ابن الزنا طاهر أو نجس:

اشاره

ذهب الفقهاء إلى طهاره ابن الزنا خلافا للمحكى عن الصدوق من تحريم سؤره، والمرضى من كفره، وابن ادريس من دعوى الاجماع على كفره، وردّه فى المعتبر بعدم تحققه، فالحكم بنجاسته تاره لدعوى كفره واخرى لقيام الادله الخاصه على ذلك.

نجاسه ابن الزنا لكفره:

واستدل للاول: بما ورد من نجاسته وسيأتى الكلام فى ذلك مع انه من أخذ المدعى فى دليله.

وبما ورد من عدم صلاحيته للتصدى فى المواضع والمناصب التى اشترط فيها العداله كالامامه فى الصلاه والشهاده، والقضاء ونحوها.

وفيه: ان عدم الصلاحيه أعم من الكفر والفسق ولذا ذكروا اشتراط طهاره المولد فى تلك المواضع زائدا على شرطيه العداله.

وبما ورد: من ان ديته كديه أهل الكتاب(٢)، وحكى عن الثلاثه (قدهم) العمل بمضمونها.

ص: ٤٩١

١- (١) الوسائل، ابواب جهاد العدو، باب ٥٠، ح ٦.

٢- (٢) الوسائل، ابواب ديات النفس، باب ١٥.

وفيه: انها معرض عنها بعد الحكم باسلامه.

وبما ورد: من انه لا يدخل الجنة وانه لا خير فيه ولا فى بشره ولا فى شعره ولا فى لحمه ولا فى دمه ولا فى شىء منه ومن انه لا ينجو(١).

وفيه: ان عدم دخول الجنة أعم من الكفر، بل من التعليل لذلك بعدم طيب الولاده يظهر عدم كفره كما نبه عليه صاحب الحدائق.

وأما: الاخبار الاخرى فالمحمل لها بما يوافق أصول العدليه هو بيان جهه اقتضاء الشرّ التي يرثها من خبث ولادته، ولذا ورد ان حب على(عليه السلام) علامه طيبه الولاده وبغضه علامه خبثها، لكن لا كليه فى العكس من أن كل من خبث ولادته يبغضه.

ولذلك وردت روايات تخالف هذا الظهور البدوى المترائى من الروايات المزبوره كمصححه ابن أبى يعفور قال: (قال أبو عبد الله(عليه السلام) ان ولد الزنا يستعمل، ان عمل خيرا جزى به، وان عمل شرا جزى به)(٢).

وصحيح أيوب بن حر عن أبى بكر (ولعله الحضرمى الثقه) قال: (كُنّا عنده ومعنا عبد الله بن عجلان فقال عبد الله بن عجلان ومعنا رجل يعرف ما نعرف ويقال: انه ولد زناء، فقال: ما تقول؟ فقلت: ان ذلك ليقال له، فقال: ان كان ذلك كذلك بنى له بيت فى النار من صدر يردّ عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه)(٣)، والمراد بصدر جهنم اعلاها أو انه مصحف صبر أى الجمد كما نبه عليه المجلسى (قدس سره).

ص: ٤٩٢

١- (١) بحار الانوار، ج ٥، ص ٢٨٥.

٢- (٢) المصدر، ص ٢٨٧.

٣- (٣) المصدر والصفحه.

هو عموم ما دل على تحقق الاسلام من المقرّ بالشهادتين كما تقدم تقرّبه في اسلام الصبى المميز، ولعل ما ورد مما قد ينافى ذلك ناظر الى مراتب الايمان العليا كما هو معهود في الاستعمال الشرعى، ويعضد ذلك قبول اسلام العديد من هذا الصنف المعروفين في صدر الاسلام، وقد ادعى الشيخ كما عن الخلاف الاجماع على وجوب تغسيله والصلاه عليه.

الروايات الخاصه فى نجاسه ابن الزنا:

وأما الثانى: وهى نجاسته بالروايات الخاصه.

فقد استدلل بمرسل الوشاء عمن ذكره عن أبى عبد الله (عليه السلام) انه كره سؤر ولد الزنا، وسؤر اليهودى والنصرانى والمشرک، وكل ما خالف الاسلام... الحديث (١) حيث انه ذكر فى سياق الكفار والناصب المعين لاراده الحرمة من الكراهه كما فى كثير من الاستعمالات الروائيه.

وروايه حمزه بن أحمد عن أبى الحسن الاول (عليه السلام) (ولا تغتسل من البئر التى يجتمع فيها ماء الحمام، فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم) (٢)، فانه توسط النهى عن غسالته بين الجنب والناصب، اذ الاول نجاسه غسالته بلحاظ خبث المنى أيضا، والشريه فى روايات غسله الحمام بمعنى النجاسه بقريته عدّ الكلب فى بعضها والانجسيه فى بعض آخر.

وأما اشمال بعض الروايات كروايه على بن الحكم على التعليل بأن

ص: ٤٩٣

١- (١) الوسائل، باب ٤٤٤، باب ٣، ح ٢.

٢- (٢) الوسائل ابواب الماء المضاف والمستعمل، باب ١١، ح ١.

فيه الغساله من الزنا فى سياق غساله ابن الزنا، فغير مضر اذ بناء على نجاسه عرق الجنب من الحرام يكون بدن الزانى متنجس بعرقه فتنفعل الغساله لاجل ذلك.

وأما مصحح ابن أبى يعفور المشتمل على التعليل للنهى عن غسالته بانه لا يطهر الى سبعة آباء فليس بقريته على التنزه بعد كون ما يتولد من ظهره ليس بنجس، وذلك لان جعل غايه التطهير الى سبعة ظاهر فى تخفف النجاسه والخباثه بالتدرىج حتى تزول الى سبعة، فعدم اشتراك البقيه معه فى الحكم لا ينافى التعليل، مع ان التعليل من قبيل الحكمه.

وروايه العلل بسنده عن محمد بن سليمان الديلمى عن أبيه رفعه الى الصادق (عليه السلام) فيه (أنت رّ الثلاثه أذنب والداك فنبت عليهما وأنت رجس، ولن يدخل الجنه الا- طاهر)^(١)، لكن الظاهر أن المراد من الرجس هو مرتبه تترتب عليها مثل هذا الحكم الاخرى فى مقابل الطهاره بتلك المرتبه، ولعل من ذلك مع ما سبق من التعليل بانه لا يطهر الى سبعة آباء مع ما فى ذكر الآباء من اجمال إذ لعلها مصحفه (أبناء) الظاهر فى قذاره خاصه لا الاصطلاحيه وان تترتب عليها درجه من انفعال الماء بحدّ الكراهه كما فى سؤر الحائض كما تقدم فى الآسار.

مع ما تقدم من حكايه الاجماع عن الشيخ على وجوب تغسيه، وملازمه قبول اسلامه للطهاره كان الاقوى طهارته وان ثبت له درجه من القذاره الشرعيه التنزيهيه الشديده لاقترانه فى السياق مع الاسار النجسه.

ص: ٤٩٤

إشاره

المشهور و المعروف بين الفقهاء عدم صحه عباده الكافر واستدلوا عليه بالقاعده المعروفه أنّ العباده لا تصحّ من الكافر.

أدله القاعده:

إشاره

ويستدلّ لهذه القاعده بوجوه:

الوجه الأول: عدم إمكان تمشّي قصد القربه منه و الإتيان بداعى الأمر فلا تقع منه عباده ومحصل هذا الوجه دعوى الامتناع فى مرحله الوقوع.

وأجيب عنه: بأنّه ليس مطلق الكافر ملحدا بالتوحيد، فمثل أهل الكتاب والفرق المنتحله للإسلام ممّا قد حكم بكفرها كالنواصب والخوارج يتأتى منهم داعويه قصد الأمر، لكنك ستعرف تماميه هذا الوجه وعدم ورود هذا الإشكال وإن اشتهر عند متأخرى المتأخرين.

الوجه الثانى: عدم حسن الفعل منه من حيث الاصدار و صدور الفعل عقلا، وهو شرط فى صحه العباده؛ إذ لا يكفى فيها الحسن الذاتى للفعل، بل لا بدّ من الحسن فى جهه الصدور، حيث أنّ العباده تتقوم بالتيه،

كما أنّ مقتضاها طوعا نيه المكلف لمولاه وكون ما يأتي به مقتضى للزلفى إليه. هذا من جهه الكبرى.

أمّا انتفاؤها صغرويا وعدم تحقّق الشرط فى عباده الكافر فيقرب أمّا بأنّ وصف الكفر والجحود والعناد يصادد تحقّق الطوعا نيه والانقياد اللازم فى حيثيه صدور الفعل ومن ثمّ لا تكون جهه صدور الفعل حسنه عقلا.

وإمّا يقرب: بأنّ الامتثال لا عن حجّه ومحرز معذر ومن دون اماره منصوبه من قبل المعبود ولو بحكم العقل، يستلزم عدم تحقّق الانقياد التامّ فى الفعل الصادر، وإن كان الفعل فى نفسه مطابقا للمأمور به فى الواقع، أى أنّ بدون الحجّه المحرزه لمحبوب المولى لا يكون هناك انقياد تامّ فى صدور الفعل.

و هذا نظير ما التزم به الميرزا النائى تبعا للميرزا القمى من عدم صحّه عباده تارك طريقى الاجتهاد والتقليد بما ذكره من تعدّد مراتب الامتثال وعدم تسويغ المرتبه اللاحقه مع إمكان المرتبه السابقه.

هذا وستعرف مزيد بيان وعمق لهذا الوجه فى الوجه الروائى.

الوجه الثالث: ما دلّ على عدم صحّه عبادات المخالف (1)، أى على شرطيه الولاية فى الصحّه فيدلّ على بطلان عبادات الكافر حينئذ لفقدان عبادته الشرط المزبور بالأولويّه.

وقد ذهب إلى اشتراط الصحّه جملة من المحدّثين ونسب إلى الشهره العظيمه.

ص: ٤٩٨

١- (١) عقد صاحب الوسائل باباً عنونه ب- (بطلان العباده بدون ولاية الائمة والاعتقاد بامامتهم) وذكر فيه تسع عشره روايه منها عن الامام الباقر (عليه السلام) مخاطباً شيعته (ما لله عز ذكره حاج غيركم ولا يتقبل الا منكم).

وستعرف أنّ فى الروايات الواردة التعرّض لشرطيه الإسلام فى صحّه العباده أيضا.

كما أنّ الروايات مشتمله على الإشاره إلى عدّه وجوه للبطلان.

وهى على ألسنه مختلفه:

اللسان الأول: ما كان نافيا للقبول:

وهى روايات مستفيضه بل متواتره (١) ففى صحيح زراره: (ما كان له على الله حقّ فى ثوابه) (٢)، و فى صحيح يونس قول أبى عبد الله (عليه السلام) لعبد بن كثير: (اعلم أنّه لا يتقبل الله منك شيئا حتى تقول قولاً عدلاً) (٣).

وفيهما: ما يتقبّل الله منهم، كما فيها الحديث المعروف: (إنّ أفضل البقاع ما بين الركن والمقام وأعظمها، ولو أنّ رجلاً عمّر ما عمّر نوح فى قومه ألف سنه إلّا خمسين عاماً يصوم النهار ويقوم الليل فى ذلك المقام ثمّ لقي الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئاً) (٤).

وتقريب الاستدلال فيها إجمالاً:

أنّ الظاهر من نفي القبول ليس نفيًا للصحة لتغيرهما وتعدّدهما، كما قد ورد أنّ شارب الخمر لا تقبل منه صلاه أربعين يوماً، وكذا عاقّ والديه، وكذا المرأة المسخّطه لزوجها (٥)، وكذا أنّ الصلاه التى لا يقبل المصلّى فيها

ص: ٤٩٩

١- (١) حيث تواترت الروايات تواتراً إجمالياً فى ذلك.

٢- (٢) وسائل، ج ١، ص ١١٩، باب ٢٩ ابواب مقدمات العبادات، ح ٢.

٣- (٣) المصدر، ح ٤.

٤- (٤) المصدر، ح ١٢.

٥- (٥) الكافى، ج ٥، ص ٥٠٧، عن أبى عبد الله الصادق (عليه السلام) (ثلاث لا تقبل لهم صلاه ... وامرأه باتت وزوجها عليها ساخط...).

بقلبه على ربه لا تقبل (١).

ولكن الصحيح تماميه دلالتها بتقريبين:

التقريب الأول: بالفرق بين نفي القبول المستند لوصف في العمل وبين نفي القبول بسبب عمل آخر ذي ماهية مباينه، فإنه في الأول دال بطبعه على مانعيه ذلك الوصف من الصحه أو فاقدتيه للشرط بخلاف الثاني، فإنه لا محصل لاحتمال أخذ ماهيه في ماهيه اخرى مباينه، ومن ثم بنوا على دلاله ما ورد في الرياء على البطلان مع أنه بلسان نفي القبول مثل ما في معتبره أبي الجارود: (لا يقبل الله عمل مراء) (٢) و(من عمل للناس كان ثوابه على الناس) (٣) وإلا لانتقض ذلك في الرياء أيضا.

ولا يتوهم أن استفاده البطلان في الرياء لارتباط الرياء بالتيه وشرائط قصد القربه، لا من جهة نفي القبول لوصف مانع في العمل.

وذلك لأن انضمام البطلان في الرياء لارتباط الرياء بالتيه وشرائط قصد القربه، لا من جهة نفي القبول لوصف مانع في العمل.

وذلك لأن انضمام داعي الرياء مع داعي القربه ليس إلا كانشمام الدواعي المباحه مع داعي القربه في قبول الاجتماع وإمكانه. غاية الأمر أن مثل تلك التيه استفيد عدم صحتها بعدم القبول المدلول عليه في تلك الروايات.

التقريب الثاني: ما ذكره السيد الشاهرودي في التقريرات من أن الصحه مرتبه من مراتب القبول، فالنفي المطلق للقبول - أي نفي مطلق

ص: ٥٠٠

١- (١) مستدرک الوسائل، ج ٥، ص ٤٢٩. وبحار الانوار، ج ٨١، ص ٢٥٢.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١، ص ٦٨. بحار الانوار، ج ٦٩، ص ٢٩٧.

٣- (٣) الكافي، ج ٢، ص ٢٩٣.

القبول - ناف للصحة أيضا.

أمّا أنّ الصّحّة مرتبه من مراتب القبول فلحكم العرف والعقل بما هم عقلاء من أنّ العبد إذا أتى بالمأمور به العبادى صحيحا و كان صحيحا عند مولاه يترتب عليه الحكم بحصول درجه من الزلفى والقبول عند المولى، وأنّها درجه من الطوعانيه.

هذا و يمكن أن يضمّ إلى ما ذكره أنّ مقتضى العباده حيث أنّها الماهيه المأتى بها بلون العباده، أى الماهيه التى أوجدت بتيه الخضوع والمتابعه. فالصّحّة فى العباده مشتمله على الخضوع وهو مرتبه من مراتب القرب والزلفى ففى مطلق القبول نفى للصّحّة.

فلا يقاس الصّحّة فى العبادات بالصّحّة فى التوصلات لكون بعض مراتب القبول لازماً ذاتياً للصّحّة فيها بخلافه فى التوصلات.

نعم قد يدلّ دليل خاصّ على أنّ نفى القبول إذا كان لوصف فى العمل كما فى عدم التوجه أثناء الصلاه بمبطل للعمل، وهذا لا ينافى ما ذكرناه إذ هو لأجل القرينه الخاصّه الدالّه على عدم انتفاء مطلق القبول، بل انتفاء القرب التامّ حيث عللّ بما مضمونه فى المثال بأنّه شديد ولا يطيقه أكثر الناس.

اللسان الثانى: ما دلّ على وجود النقص فى العمل:

مثل صحيح محمّد بن مسلم عنه (عليه السلام) حيث فيه (فأعمالهم التى يعملونها كرماد اشتدّت به الريح فى يوم عاصف لا يقدرّون ممّا كسبوا على شىء ذلك هو الضلال البعيد)^(١) فإنّ التمثيل بالرماد فيه عناية عدم المنفعه

ص: ٥٠١

وعدم السلامه وكذلك المشار إليه في اسم الإشاره، أمّا حالهم بلحاظ تلك الأعمال أو الأعمال وعلى كلا التقديرين: فهو دالّ على أنّ الأعمال قد أتى بها على غير الجاده الصائبه لوصف في ذات العمل نظير اللسان الذي ورد في العمل الريائي، وهذا التعبير متكرّر في الروايات ونظير هذا التعبير ما ورد في الصحيحه المزبوره أيضا (والله شانيء لأعماله) حيث أنّ الشنثان هو التوصيف بالنقص وإن كان يستعمل بمعنى البغض لملازمته للنفره من النقص، وعلى التقدير الثاني أيضا فإنّ منشأ البغض اسند إلى نفس العمل مما يدل على وجود وصف نقص في العمل الريائي لا من مثل عدم قبول الصلاه بدون الزكاه.

اللسان الثالث: ما ورد بلسان نفي ماهية العمل:

مثل لسان روايه إسماعيل بن نجیح: (الناس سواد وأنتم الحاج) (١) ولسان روايه الكلبي (ما يحجّ أحد لله غيركم) (٢) وروايه مفضل بن عمر (ليس له صلاه وإن ركع وإن سجد ولا له زكاه ولا حجّ وإنما ذلك كلّه يكون بمعرفه رجل من الله على خلقه بطاعته) (٣).

و دعوى أنّ النفي ههنا - وإن اسند إلى الماهيه - إلما أنّه في التقدير (القبول) بقريته الروايات الاخر كما في (لا صلاه لجار المسجد إلّا في المسجد) (٤) مدفوعه بأنّ نفي القبول لو سلم أنّه أعمّ كما هو مبني المستشكل فلا يعين مدلول الأخص بل يحمل على ما يكون أخصّ دلالة لا سيّما وأنّ

ص: ٥٠٢

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٢٠، باب ٢٩ من ابواب العبادات، ح ٧.

٢- (٢) المصدر، ح ٩.

٣- (٣) المصدر، ح ١٨.

٤- (٤) التهذيب، ج ١، ص ٩٢.

اللسان الرابع: ما دلّ على أنّ ولايتهم و معرفتهم قيد تحقّق العباده لله:

مثل مصحّح جابر قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: (إنّما يعرف الله عزّ وجلّ ويعبده من عرف الله وعرف إمامه ممّن أهل البيت، ومن لا يعرف الله وما يعرف الإمام ممّن أهل البيت فإنّما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالاً) (١).

ونحوه روايات اخرى لا- حظها في البحار، ولعلّ هذا اللسان هو أقوى ما ورد حيث إنّ يجعل الولاية نظير الخلوص قواما في عباديه العباده و التيه العباديه، وسيأتى التدليل بالبيان العقلى على ذلك في اللسان اللاحق.

اللسان الخامس: ما قيّد فيه العمل أن يكون بدالاتهم والأخذ عنهم (عليهم السلام).

مثل صحيح زراره: (لو أنّ رجلا قام ليله و صام ... و لم يعرف ولاية وليّ الله فيواليه و يكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان له على الله حقّ في ثوابه) (٢).

ومثل صحيح عبد الحميد بن أبي العلاء عنه (عليه السلام): (فلن يقبل الله لهم عملا ولم يرفع له حسنه حتى يأتوا الله من حيث أمرهم ويتولّوا الإمام الذى امروا بولايته ويدخل من الباب الذى فتحه الله ورسوله لهم) (٣).

ومثلها روايه مفضل بن عمر: (وإنّما ذلك كلّه يكون بمعرفه رجل

ص: ٥٠٣

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٢٠، ح ٦.

٢- (٢) المصدر، ح ٢.

٣- (٣) المصدر، ح ٦.

من الله على خلقه بطاعته وأمر بالأخذ عنه(١).

ومثلها روايه محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) حيث فيه (إنَّ عبدى أتانى من غير الباب الذى اوتى منه إنَّه دعانى وفى قلبه شكّ منك، فلو دعانى حتى ينقطع عنقه وتنتشر أنامله ما استجبت له ... كذلك نحن أهل البيت لا يقبل الله عمل عبد وهو يشكّ فينا)(٢).

تقريب دلالة هذا اللسان بالبيان العقلى:

أنَّه من الثابت المقرّر فى محلّه من مباحث النفس فى العقليات أنّ أى عمل هو متفرّع من مبدأ نظرى وأنّ العمل نحو متابعه من القوى العماله للقوى النظرية هذا من جانب.

فمقتضى ذلك أنّ أى عباده بحدّها الصحيح المرسوم فى التشريع الإلهى لا يمكن إصابتها إلّا بدلالة النبى صلى الله عليه وآله والأوصياء (عليهم السلام) فمن لا- يبنى على وساطتهم - ولو إجمالاً- لا- تفصيلاً، ولو رجاء واحتمالاً واحتياطاً - فإنّه سوف لن يدعن ولن بين نظرياً على لزوم تلك الحدود لماهية العمل العبادى فلن يأت بها، وبالتالي فهناك تلازم بين البناء ولو الرجائى الخوفى الاحتياطى الذى هو أضعف الإيمان - على وساطتهم و بين الإتيان بماهية العمل العبادى بحدودها وهو التلازم الذى بين تفرّع العمل على النظر كما أنّ النظر قد يتفرّع عن نظر أسبق منه، فمن ثمّ أشير فى روايات هذا اللسان إلى تفرّع الأخذ عنهم(عليه السلام) والعمل بدلالتهم على توليتهم و معرفتهم و يترتب على ذلك أنّ ما قد افترض فى الكلمات فى

ص: ٥٠٤

١- (١) المصدر، ح ١٨.

٢- (٢) مستدرک الوسائل، ج ١، ص ١٦٦.

نظائر المقام من البحث عن صحّه عباده الكافر وأنّه هل يحصل منه التقرب أو لا؟ فرض ممتنع فانه مع فرض مجيء الكافر بالعمل العباد على حدوده المستلزم لاحتماله وساطه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله حيث هو الدالّ على تلك الماهيه، يكون ذلك عين فرض إيمانه و لو بدرجه الخوف الاحتمالي، الباعث له على الاحتياط في العمل هذا بحسب القلب.

وأما بحسب القول و المبرز فإنّه يكتفى بما يتلفظه من الشهادتين إن فرض أنّها صلاه أو يكتفى بمبرزيّه العمل الجارحي العبادى كإنشاء عملي للالتزام بالرساله على من بنى على الاكتفاء بمطلق المبرز في الإسلام كما هو الحال في أولاد المسلمين عند البلوغ فإنّه قد اكتفى فيهم بمطلق المبرز العملي الدالّ على التزامهم بالرساله.

وهو ينسجم مع عموم تعريف (الإيمان ما وقّرتة القلوب و صدّقتة الأعمال) أو (إنّه إقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان)^(١) لو فسّر الإقرار بمطلق المبرز المؤدّى مؤدّى الشهاده والرساله، ولذلك صحّحوا عباده المرتدّ إذا تاب لقبول توبته بحسب الواقع وإن لم تقبل بحسب الظاهر ولم يحكم عليه بالإسلام. ولو بنى على قيديه الشهادتين اللفظيه فإنّ عمله هذا إنشاء عرفى للإسلام بناء على ثبوت الواسطه بين الإسلام والكفر كما عليه الشهيد الثاني.

وعلى أيّه حال فمع التحفّظ على فرض الكفر والعناد يمتنع تأتى العباده منه تقرّبا بحدودها وكذا الحال بنفس التقريب في ماهيته العمل

ص: ٥٠٥

١- (١) كما هو مضمون روايه مرويه في كتب عديده منها، الكافي، ج ٢، ص ٢٧. بحار الانوار، ج ٥، ص ٣٢. مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ١٤٣.

العبادى بحدودها عند ما يأتى بها المخالف للحقّ المسلم بدلاتهم واحتمال وساطتهم (عليهم السلام) حيّطه فإنّه نحو من الإيمان بولايتهم (عليهم السلام).

إن قلت: إنّه قد يفرض أنّ الكافر القاصر قد أطلعه أحد الأشخاص على صورته العبادى من دون أن ينسبها إلى النّبىّ صلى الله عليه وآله وكذا المخالف لو أتى بالعباده على طبق أحد المذاهب التى قد اتّفقت مطابقه صورته العمل فى فتواه لمذهب الإماميه فإنّ العمل العبادى حينئذ بحدوده، يكون قد فرض الإتيان به من دون البناء على وساطه الحجج (عليهم السلام) من العامل و هذا هو محلّ فرض المسأله.

قلت: إنّ هناك جانبا آخر ينضمّ إلى ما قدّمناه فيستوفى شقوق الفرض وهو لزوم الحسن العقلى فى صدور الفعل العبادى؛ إذ فى العبادى لا بدّ من حسنها الفعلى النفسى الذاتى وهو يتمّ بواجديتها لحدود الشرائط والأجزاء وهو الجانب الأوّل الذى قدّمناه آنفا.

كما لا بدّ من توفّر الحسن من جهه الصدور لا بمعنى الحسن الفاعلى كصفه من صفات الفاعل بل المراد الحسن الفاعلى فى حيثيه فاعليه و إيجاد الفاعل الذى هو عين فعله من جهه نسبه الفعل إلى الفاعل و مع فرض الآتى بالعباده معاندا أو غير مسلمّ لمعبوده فلا يكون فعله العبادى خضوعا و طوعا لمولاه.

وبعبارة اخرى: إنّ الامتثال للفعل العبادى إن لم يكن بوساطه حجّه معتبره، أى مع بناء المكلف على عدم الاعتماد على حجّه معتبره فى فراغ ذمّته، يكون حينئذ قائما مقام المتجرى غير الخاضع المستكين المتابع لطاعه مولاه، و من ثمّ استشكل غير واحد من الأعلام فى عبادته غير الموالين التاركين لطريق الاجتهاد و التقليد والاحتياط التام. هذا مع الالتفات إلى

اختلاف حجّيه الحجج شدّه و ضعفا و سبقا وتأخرا، كما فى الفرق بين حجّيه النبوه وحجّيه الإمامه وحجّيه فتوى الفقيه وإلى هذا الجانب الثانى يشير بعض تعابير هذا اللسان (حتى يأتى الله من الباب الذى أمره) فإنّ قوام العباديه به.

إن قلت: هذا فى ما إذا كان الكافر أو المخالف مقصرا وما ذا لو فرض قاصرا؟

قلت: إن القصور إنّما يستلزم العذر، وقد حرّرتنا فى محلّه أنّ الأحكام العقليه كالأحكام الشرعيه تتعدّد فيها المراحل الإنشائيه والفعليه والتنجزيه فغايه قصور القاصر عدم تنجز القبح الفاعلى أى القبح فى جهه الصدور عليه لا- عدم فعليه ذلك القبح الفاعلى فإنّ من جعل الوسيط بينه وبين مولاه من هو عدوّ المولى الصادّ عنه المتكبر عنه اللاحظ لنفسه باستقلال المستغنى بنفسه عن باريه تعالى، يكون متابعا حقيقه لذات الواسطه فيكون خاضعا و منصاعا لعدوّ المولى من حيث لا يشعر فهو وإن كان معذورا إلّا أنّه قد أتى بالقبح من جهه الصدور والايجاد الفاعلى وإن كان الفعل هو على الحدود التى رسمها المولى نظير ما إذا اعتقد القاصر حسن الرياء فأتى بالعمل رياءً فإنّ ما أتى به ليس عباده صحيحه و إن كان معذورا.

ونظير أيضا ما إذا اعتقد قصورا أنّ فعلا- محرّما هو حسن عند المولى فإنّ الفعل لا ينقلب عن قبحه الذاتى وإن كان معذورا. لاسيّما مع شدّه القبح كما هو الحال فى الواسطه و الحجّيه المتّبعه للدلاله على العباده فإنّ الواسطه إن لم تمحض فى العبوديه وكانت منصوبه من قبل ربّ العزّه فإنّ المتابعه لتلك الواسطه هى خضوع للكبر الموجود فى تلك الواسطه الذى

هو جذر الشرك لدعوى المتكبر الاستقلال عن البارى تعالى.

فتحصّل من هذا اللسان أنّ العباده لا- بدّ فيها من الحسن الفعلى بأن تكون مأتياً بها على حدودها كما أشارت إليه عدّه من الروايات وأن يكون فيها حسنا من جهة الصدور الفاعلى الذى لا يتحقّق إلّا بمتابعه الحجّه المنصوبه من قبل المولى، كى يكون حينئذ عباده أى خضوعه وتسليمه فى خصوص ذلك الفعل تامّاً وإلّا فلا- تتحقّق العباده بل تكون ممزوجه مع الجراه على المولى أو متابعه نذ مزعوم له.

اللسان السادس: ما ورد فى نفي استحقال الثواب على العمل:

مثل صحيح زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): (ما كان له على الله حقّ فى ثوابه ولا كان من أهل الإيمان)^(١) حيث أنّ هناك فرقا بين نفي الثواب الفعلى - أى نفي الإثابه الفعلية و هو معنى عدم القبول الفعلى إجمالاً - وبين نفي استحقال الثواب حيث أنّ الصحيح فى تعريف استحقال الثواب أنّه تفضّلى من الله بمعنى قابليه وأهليه المحلّ للإثابه.

ففى استحقال الثواب يلازم نفي الامتثال لأنّ التلازم بينهما ذاتى وإن لم يكن هناك تلازم ذاتى بين الامتثال و الإثابه الفعلية لا بمعنى خلف وعد الله لأنّ وعده تعالى بالإثابه الفعلية مشروط بشرط زائد وهو عدم المجيء بالمحبطات التى اشترطها فى كتابه وعلى لسان نبيّه صلى الله عليه وآله .

فتحصّل: أنّ ولايتهم وولايه النبيّ صلى الله عليه وآله ^(٢) والاقرار برسالته

ص: ٥٠٨

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١١٩، باب ٢٩ من ابواب العبادات، ح ٢.

٢- (٢) هناك روايات كثيره تدل اخذ ولايته منها فى البحار، ج ٢٧، ص ١٧٠، ج ٤٣، ص ١٨٧ و ١٩٢ و ٢٠١، وغيرها.

شرط في صحه العباده فلا تصح من المخالف ولا الكافر في فرض فعليه هذين الوصفين، بلا فرق بين القاصر والمقصر.

من قواعد باب التكليف

قاعده الجب الصغير في المخالف:

هذا كله بالنظر إلى مقتضى الأدله الأوليه أن ما يأتيانه من العبادات صورته باطله وأما لو فرض استبصاره حيث قد وردت الروايات بعدم إعادته المخالف أعماله العباديه السابقه.

أدله عدم إعادته المخالف أعماله إذا استبصر:

منها: ما ورد في صحيحه بريد بن معاويه العجلي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل حج وهو لا يعرف هذا الأمر ثم من الله عليه بمعرفته والدينونه به هل عليه حج الإسلام؟ أو قد قضى فريضته؟ فقال: (قد قضى فريضته ولو حج لكان أحب إلي) (١).

قال: وسألته عن رجل حج وهو في بعض هذه الأصناف من أهل القبله ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الأمر يقضى حجه الإسلام؟ فقال: (يقضى أحب إلي؟) وقال: (كل عمل عمله وهو في حال نصبه و ضلالته ثم من الله تعالى عليه وعرفه الولايه فإنه يؤجر عليه إلما الزكاه فإنه يعيدها؛ لأنه وضعها في غير مواضعها؛ لأنها لأهل الولايه، وأما الصلاه والحج والصيام فليس عليه قضاء) (٢).

ص: ٥٠٩

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١١، ص ٦١. نقل هذا المقطع من الحديث.

٢- (٢) تهذيب الاحكام، ج ٥، ص ١٠، نقل الحديث كاملاً.

وصحيحه الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) أنهما قالا- في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء الحروريه والمرجئه والعثمانيه والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه أيعيد كلّ صلاه صلّاها أو صوم أو زكاه أو حجّ أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك؟ قال: (ليس عليه إعادة شيء من ذلك غير الزكاه لا بدّ أن يؤدّيها لأنّه وضع الزكاه في غير موضعها وإنما موضعها أهل الولاية) (١).

ومثلها صحيح ابن اذينه (٢) وغيرها من الروايات.

وهنا جهات من البحث:

الجهة الأولى: إنّ مفادها نفى الإعادة والقضاء وكتابه الأجر والثواب على أعماله السابقه، ولكن هل هو من باب صحّ ما سبق أو التفضّل بالثواب مع عدم صحّته.

وجهان: تظهر الثمره في الأعمال اللاحقه و الآثار المترتبه على الوجود الصحيح السابق. فعلى الأول تترتب و على الثاني لا، فلا بدّ من إعادته كما لو توجّأ بوضوء أهل الخلاف أو اغتسل ثم استبصر فعلى الثاني لا بدّ من إعادة الوضوء للصلاه وإن كتب له الأجر على الوضوء السابق.

نعم قد يقال بالتفصيل على القول الثاني، ففي الأعمال اللاحقه التي اشترط فيها وجود العمل السابق كالعصر المشروط فيها الظهر، فإنّه لا إعادة لإطلاق نفى الإعادة في الروايات، وأما في الآثار الأخرى اللاحقه

ص: ٥١٠

١- (١) الكافي، ج ٣، ص ٥٤٥.

٢- (٢) المصدر، ص ٥٤٦.

التي لا يلزم بالإتيان بها فلا تترتب.

وقد يدل على القول الثاني بما رواه الشهيد في الذكرى نقلا من كتاب الرحمة لسعد بن عبدالله مسندا عن رجال الأصحاب عن عمّار الساباطي قال: قال سليمان بن خالد لأبي عبد الله (عليه السلام) وأنا جالس، إني منذ عرفت هذا الأمر أصلي في كل يوم صلاتين، أفضى ما فاتني قبل معرفتي، قال: (لا تفعل فإنّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة) (١) ورواها الكشي بإسناده المتصل إلى عمّار الساباطي (٢).

الجهة الثانية: أنّ الظاهر انصراف هذه العمومات لنفي القضاء الاصطلاحي وإن كانت لفظه (القضاء) في الروايات تستعمل في الأعم من الأداء والقضاء إلّا أنّه في المقام حيث أنّ محطّ السؤال هو على ما تقدّم من أعمال في عمره الذي مضى تكون قرينه على ما قد انقضى وقته فالعمل فيها قد قيد بكونه في حال نصبه ب-- (ثمّ منّ الله عليه) وطبيعته هذا القيد متراخي الوجود.

وبعبارة أخرى: أنّ الإطلاق حيث أنّه قيد بهذا القيد الذي هو لا أقلّ مجمل من حيث الوقوع دفعه أو التراخي ففي مثل الموضوع لا بدّ من إعادته لبقاء وقت الصلوات اللاحقه وكذا الغسل.

الجهة الثالثة: أنّ الظاهر شمول القاعده للكافر المنتحل للإسلام كالناصبي والخارجي والمجسم والمشبه، كما تشمل المخالف المحكوم بإسلامه الظاهري وهل تشمل المرتدّ أو الكافر الأصلي في العبادات التي

ص: ٥١١

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١، ص ١٢٧.

٢- (٢) رجال الكشي، ص ٣٦١، ما روى في سليمان ...

أتيا بها؟ ذهب الجواهر إلى عمومها في المرتد، ولعل وجهه أن هذه الفروق المذكوره في الروايات من الناصبي ونحوه كفرها من باب الارتداد.

أمّا الكافر الأصلي فلا مقتضى في الدلاله للشمول بعد كون محطّ الأسئلة والأجوبه في استبصار من كان من الطوائف الإسلاميه وأنّ الكافر الأصلي له حديث الجبّ الكبير.

الجهه الرابعه: هل تقيّد الصّحّه أو عدم الإعاده بما إذا لم يخل بما هو ركن عندنا أو بما هو ركن عندهم؟

وبعباره اخرى: أنّ لعمله صوراً فتاره يأتي بالعمل بما هو صحيح عندهم وليس بصحيح عندنا للاخلال بالركن، وتاره يأتي بالصحيح عندنا وإنّ أخلّ بالركن عندهم، وثالثه يأتي بما هو ليس صحيحاً لا عندنا ولا عندهم.

ظاهر عبارات الأصحاب تقيّد الصّحّه بما إذا لم يخل بالركن عندنا إلّا أنّ الجواهر وجماعه حملوا عبارتهم على خصوصيه باب الحجّ؛ للاتّفاق في الأركان بيننا وبينهم حيث أنّه إذا أخلّ بالركن عندنا يكون قد أخلّ بالركن عندهم أيضاً، لا أنّه يشترط في الصّحّه عدم الاخلال بالركن عندنا، كيف وأنّ الأركان في بقيه العبادات يخلّ بها حسب ما هم يأتون بها ولازم ذلك خروج أكثر الموارد من هذه الروايات.

هذا و يحتمل تقييدهم في المقام بسبب أنّ ما يأتي به العامّه من الحجّ هو الأفراد أو القران وليس بحجّ التمتع فيتأمل حينئذ في إجزائه عنه بشمول الروايات لاسيّما بالالتفات إلى أنّ حجّ الأفراد أو القران بمجرّده لا يجرّدهم عن العمره الواجبه.

نعم لن افترض أنّه أتى بالعمره المفرده أيضا لكان لاحتمال الاجزاء

حينئذ مجال لا سيّما و أنّ العامّة في هذا النّصّ يندر أو يقلّ فيهم الآتي بحجّ التمتع، ومنه يقوى التفصيل في الحجّ.

أمّا الكلام في الصور فلا-ريب في تناول الروايات المزبوره فيما لو أتى بالعمل صحيحا عندهم، وكذا لو أتى بالعمل بالصوره الصحيحه عندنا وإن كانت فاسده عندهم للأولويه القطعيه، مضافا إلى ما يستفاد من لسان الروايات أنّها في صدد التصحيح أو نفى الإعاده من جهه الخلل في التولّى لهم (عليهم السلام)، وإّما استفيد معالجه الخلل في الشرائط الاخرى بدلاله الاقتضاء لا بالمفاد المطابقى، ويشير إلى ذلك اللسان الوارد في روايه عمّار الساباطى عنه (عليه السلام) حيث فيها قوله (عليه السلام) لسليمان بن خالد: (فإنّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاه) حيث أنّ المراد ترك شرائطها، وفحواه أولويه الصحّه مع عدم ترك الشرائط سوى التولّى.

أمّا الصوره الأخيره: وهي فيما إذا كان فاسدا عندنا وعندهم فقد يقال بانصراف الروايات عنه وأنّه القدر المتيقّن فيها هو ما إذا أتى بالعمل صحيحا عندهم، ولكن الأقوى هو الصحّه وشمول الروايات له أيضا بالالتفات إلى أنّ منشأ توهم الانصراف هو جعل لسان هذه الروايات نظير لسان لكلّ قوم نكاح أو لسان الزموم بما ألزموا به أنفسهم، حيث أنّ موضوع تلك القاعدتين هو الصحيح عندهم، لكن لسان المقام ليس كذلك بل هو مطلق بلفظ كلّ عمل عمله مع افتراض أنّه فاسد و مختلّ أمّا من جهه التولّى أو منه ومن بقيه الشرائط ولم يؤخذ للصحّه عندهم أى اعتبار في التصحيح أو نفى الإعاده، ويتّبه على ذلك فرض ما لو صلّى صلاه بوضوئهم مع إخلاله أو نفى الإعاده، ويتّبه على ذلك فرض ما لو صلّى صلاه بوضوئهم مع إخلاله بترك شرط عندهم وهو مانع عندنا

فتكون الصلاة فاسده عندنا لكون الوضوء باطلاً عندنا، وفاسده عندهم لتركه الشرط مع أنّ ذلك الترك ترك للمانع عندنا فهذه الصلاة أولى بالصحة فيما لو أتى بها مقرونه بالشرط الذي هو عندهم و مانع عندنا.

الجهة الخامسة: قد استثنى من هذه الروايات خصوص الزكاه، وفي بعضها الآخر الحجّ أيضاً، وقد ورد أيضاً فيها ما ينفي إعادته.

تحرير التعارض وحله:

قد ورد في الحج ما يدل على الاعاده وما ينفيها.

ففي مصحح على بن مهزيار قال: كتب ابراهيم بن محمد بن عمران الهمداني الى أبي جعفر(عليه السلام): اني حججت وأنا مخالف و كنت ضروره فدخلت متمتعا بالعمرة الى الحج قال: فكتب إليّ: (أعد حجك)(١). و مثلها معتبره أبي بصير عن أبي عبدالله(عليه السلام): (لو أن رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجه فان أيسر بعد ذلك كان عليه الحج و كذلك الناصب اذا عرف فعله الحج وان كان قد حج)(٢).

ولكن كلا الروايتين يقابلهما صحيحه بريد بن معاويه الداله على عدم لزوم الاعاده. و هذه الصحيحه و ان اسقطت لفظه الحج في طريق الكليني إلا أن المعتمد ثبتها لأصاله عدم الزيادة.

وكذا روايات أخرى معاضده وان لم تكن معتبره السند.

مضافا الى أن روايه أبي بصير ليس مفادها الوجوب حيث أنّ صدرها في الحج البدلي و لا يلزم فيه الاعاده إلا على نحو الندب وقد جعل

ص: ٥١٤

١- (١) الكافي، ج ٤، ص ٢٧٥.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٢٢.

الحكم فيهما واحدا.

وصدر صحيحه بريد بن معاوية العجلي (١) قد صرح فيها بأنها قد قضى حجه الاسلام وأن الاعاده نديه ومثله صحيحه عمر بن أذينه (٢).

وبذلك تم الكلام في هذه القاعده. هذا وعلى ضوء القاعدتين المتقدمتين يتضح أن إجماع الكافر مع فرض كفره لا يصح وإن أسلم في الأثناء فيجب عليه الإعادة من الميقات مع التمكن وإلا يرجع ما أمكنه أو من موضعه على ما مبين في بحث المواقيت.

ص: ٥١٥

١- (١) وسائل، ابواب الحج، باب ٢٣، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ح ٢.

القاعده فی کلمات الأصحاب:

قال فی مفتاح الکرامه (١) عند قول العلماءه - (والأولی بها - أی الصلاه علی المیت - هو الأولی بالمیراث) - (قال: هذا الحکم مقطوع به فی کلام الأصحاب وظاهرهم انه مجمع علیه)

ثم حکى جمله من الکلمات علی ذلك عن المدارک (٢) والمنتهى (٣) والمختلف (٤) والخلاف (٥) والغنيه (٦) والمبسوط (٧) والسرائر والمحقق (٨)

ص: ٥١٩

-
- ١- (١) مفتاح الکرامه، ج ٤، ص ١١٣، الطبعة المحققة.
 - ٢- (٢) المدارک، ج ٤، ص ١٥٥.
 - ٣- (٣) المنتهى، ج ١، ص ٤٥٠.
 - ٤- (٤) المختلف، ج ٢، ص ٣٠٤.
 - ٥- (٥) الخلاف، ج ١، مساله ٥٣٥.
 - ٦- (٦) الجوامع الفقهيہ، کتاب الطهاره، ص ٥٠٢.
 - ٧- (٧) المبسوط، ج ١، ص ١٨٣.
 - ٨- (٨) فی الشرائع، ج ١، ص ١٠٥، فی المعتبر، ج ٢، ص ٣٤٥.

والشهيدين (١) والمحقق الثاني (٢) وغيرهم (٣)، وحكى عن جماعه ومنهم التحرير (٤) عموم ذلك للأئني ولكنه حكي عن المصباح (٥) للشيخ وكذا الاقتصاد (٦) والجامع (٧) والمقنعه (٨) التقييد بالذكور والرجال بل حكي عدم الخلاف على أولويه الذكر من الأئني ونقل جمله من كلمات المتأخرين على ذلك وكذا ابن إدريس والمحقق والمبسوط ثم حكي عن المدارك ان المراد بالأولى بالميت هو امس الناس رحماً به وعلاقه من غير اعتبار لجانب الإرث، وحكي (٩) عن الكاتب ان الجد أولى من الابن خلافاً للمشهور فانهم اتبعوا طبقات الإرث والأب عندهم أولى من الابن والزوج أولى من كل أحد.

أدله القاعده:

أولاً: الآيه الكريمة: وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ

ص: ٥٢٠

- ١- (١) الشهيد الاول في الدروس ، ج١، ص ١١٢. و الشهيد الثاني في المسالك ، ج١، ص ٢٦٢.
- ٢- (٢) جامع المقاصد، ج١، ص ٤٠٨.
- ٣- (٣) كالصيمري في تلخيص الخلاف، ج١، ص ٣٥٣. و السبزواري في كفايه الاحكام ، ص ٢٢. و الاردبيلي في مجمع الفائده و البرهان ، ج٢، ص ٤٥٥.
- ٤- (٤) المذكور في التحرير قوله (للمرأه ان تؤم بمثلها جماعه) و لم يذكر الاجماع على ذلك (التحرير، ج١، ص ١٩).
- ٥- (٥) مصباح المتهجد، ص ٤٧٢.
- ٦- (٦) الاقتصاد، ص ٢٧٥.
- ٧- (٧) الجامع للشرائع ، ص ١٢٠.
- ٨- (٨) المقنعه ، ص ٢٣٢.
- ٩- (٩) مختلف الشيعه ، ج٢، ص ٣٠٣.

اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُهَاجِرِينَ (١) فَإِنَّ الْآيَةَ لَا تَخُصُّ الْإِرْثَ بَلْ تَعْمَهُ وَغَيْرَهُ.

ثانياً: جملة من الروايات: منها ما ورد في الصلاة ففي الصحيح إلى ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (يصلى على الجنائز أولى الناس بها أو يأمر من يحب) (٢).

ومثلها المعتبره عن ابن أبي نصر عن بعض أصحابنا (٣) وصحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت للمرأة تؤم النساء، قال: (لا إلا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها) (٤).

ومنها: ما ورد في الدخول للقبر كصحيح زراره انه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن القبر كم يدخله قال: (ذاك إلى الولي إن شاء أدخل وتراً وإن شاء شفعا) (٥).

ومنها: ما ورد في التمسيل كموثق عمار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه سئل .. عن الصبي تموت ولا تصاب امرأه تغسلها قال: (يغسلها رجل أولى الناس بها) (٦) وموثق غياث بن إبراهيم الرزامي عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): (يغسل الميت أولى الناس به أو من يأمره الولي بذلك) (٧).

ومنها: ما ورد في الصوم مما يبين من هو أولى الناس به كصحيح

ص: ٥٢١

١- (١) سورة الاحزاب، الآية: ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١١٥، باب ٢٣ من ابواب صلاة الجنائز، ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٢.

٤- (٤) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١١٧، باب ٢٣ من ابواب الجنائز، ح ١. طبعه آل البيت.

٥- (٥) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ١٨٤، باب ٢٤ من ابواب الدفن، ح ١. طبعه آل البيت.

٦- (٦) وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٥٢٧، باب ٢٣ من ابواب غسل الميت، ح ٢. طبعه آل البيت.

٧- (٧) وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٥٣٥، باب ٢٦ من ابواب غسل الميت، ح ١.

حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يموت وعليه صلاه أو صيام قال: (يقضى عنه أولى الناس بميراثه) قلت: فإن كان أولى الناس به امرأه؟ فقال: (لا، إلا الرجال) (١).

وفيها تصريح بأن الأولى بالميت هو الأولى المأخوذ موضوعاً في باب الإرث.

ومثله المعتبره إلى حماد بن عثمان عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) (٢).

وفي صحيح الصفار قال: كتب إلى الأخير (عليه السلام) رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشره أيام وله وليان، هل يجوز لهما أن يقضيا عنه. جميعاً خمسه أيام أحد الوليين وخمسه أيام الآخر؟ فوقع (عليه السلام) (يقضى عنه أكبر وليه عشره أيام ولأى إن شاء الله) (٣).

وفيه تصريح بتعدد الولي وهو ينطبق على طبقات موضوع الإرث.

ومنها: ما أورده في الإرث وان لم يمكن متنه مختصاً بالإرث كصحيح يزيد الكناسي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: ابنك أولى بك من ابن ابنك، وابن ابنك أولى بك من أخيك وقال وأخوك لأبيك وامك أولى بك من أخيك لأبيك وأخوك لأبيك أولى بك. من أخيك لأمك..... (٤) واستعرض (عليه السلام) بقيه درجات القرب والبعد في الرحم. وهي غير مقيده باب الإرث بل فيها بيان عموم الأولويه.

وفي موثق زراره قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا

ص: ٥٢٢

-
- ١- (١) و سائل الشيعة، ج ١٠، ص ٣٣١، باب ٢٣ من ابواب احكام شهر رمضان، ح ٥.
 - ٢- (٢) و سائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٣١، باب ٢٣ من ابواب احكام شهر رمضان، ح ٦.
 - ٣- (٣) و سائل الشيعة، ج ١٠، ص ٣٣٠، باب ٢٣ من ابواب احكام شهر رمضان، ح ٣.
 - ٤- (٤) و سائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٦٣، باب ١ من ابواب موجبات الارث، ح ٢.

مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ قَالَ: انما عنى بذلك: أولى الأرحام فى الموارىث، ولم يعنى أولياء النعم، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرحم التى تجره إليها(١).

هذا مضافاً إلى ما ورد من التعبير- بولى الميت أولى الشخص به ولو كان حياً- فى الأبواب المختلفه كما فى باب الدين (ولى الميت يقضى دينه)، والوصيه والنكاح (الذى بيده عقده النكاح هو ولى أمرها)، والطلاق والحدود والديات والزكاه وغيرها.

ثم ان المحصل من مفاد الأدله من ناحيه الموضوع هو الامس رحماً والأقرب، وهو الذى أخذ موضوعاً فى أحكام الإرث.

وأما من ناحيه المحمول فهذه الولايه بين الأرحام تعنى أخصيه الرحم بشؤون رحمه سواء كانت بمعنى التكافل والخدمه عليه أو الناظرية والقيومه أو الوراثه كل باب بحسبه، فهو وإن كان مفاداً مجملاً من هذه الناحيه إلا أن ذلك يثمر فى الأبواب حيث يكون نمط الولايه مبيناً ماهيه بحسب أدله ذلك الباب إلا انه مجهول من يختص به فتكون هذه الأدله مبينه لصاحب الاختصاص وهو الرحم.

عموم القاعده والإشكالات:

أولاً: ما ذكره صاحب الجواهر من ان حكمه الإرث لعلها مبتنيه على غير الأولويه والرحميه فإن الجد أقرب من ولد الولد ومع ذلك لا يرث معه، كما هو الحال فى عدم كون الأكثر نصيباً أقرب. فكيف يراعى ما فى الإرث من طبقات.

ص: ٥٢٣

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٦، ص ٦٣، باب ١ من ابواب غسل الميت، ح ١.

ثانياً: إن الآيات فى أولى الارحام وارده فى الإرث فلا عموم ولا اطلاق لها إلى غيره من الموارد.

ثالثاً: ان فيما تقدم فى الروايات تخصيص القضاء بالولد الأكبر مع عدم الالتزام بذلك فى الإرث ولا فى جمله من المقامات.

رابعاً: إن تقديم الذكور يغير ما عليه مقتضى ولاية الرحم فى الإرث إلا على القول بالتعصيب.

ويرد الأول: بأن الأقربيه من جهة الآداب وتوقير الكبار لا تنافى الأولويه الحقيقه للطبقه الأولى كما هو الحال فى إرث المال وحق القصاص وغيرها من الحقوق. وكما هو الحال فى أولويه الزوج من العصبه ولكن أهلها يمنعونه تعصباً كما فى صحيح محمد بن مسلم (١) وصحيح عبد الله بن سنان (٢)، ولعل السيره فى الجد مع ولد الولد لكونه قاصراً فى الغالب فى حياه الجد.

أما الثانى: فورود الآيات فى الإرث لا ينافى عمومها فإن المورد لا يخصص الوارد مع أن لفظ الآيه تكرر فى كل سورتي الأنفال والأحزاب (٣) ولم يذكر فيهما إرث المال بل سياق الأولى فى مورد الولاية فى النصره والحمايه السياسه والثانيه فى مورد زعامه وولاية الرسول على المؤمنين وأنه أولى بهم من أنفسهم مع اطلاق المتعلق المفيد للعموم لكل من الإرث وغيره.

هذا مع أن الإرث فى الاستعمال القرآنى يعم الأموال وغيرها من

ص: ٥٢٤

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٥٢٩، باب ٢٤ من ابواب غسل الميت، ح ٤.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٥٢٨، باب ٢٣ من ابواب غسل الميت، ح ١.
 - ٣- (٣) سورة الانفال، الآيه: ٧٥. وسوره الاحزاب، الآيه: ٦.

الأُمور الحَقوقِية والاعتبارِية الأخرى، كما فى قولهِ تعالى على لسان زكريا (عليه السلام) وَإِنِّى خِفْتُ الْمَوَالِىَ مِنْ وَرَائِى وَكَانَتِ امْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لى مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا، يَرِثُنِى وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ (١) مع أن موردها موارِث الأنبياء، وكذلك قولهُ تعالى وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ (٢) مع أن موردها الخِلافه الإلهية والعطيات والنعم اللدنية، وقال تعالى فى شأن طالوت حيث تقلد الامامه على بنى إسرائيل إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التِّيَابُوتُ فِيهِ سَيَكِينُهُ مِنْ رَبِّكُمْ وَ بَقِيَّتُهُ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَ آلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فى ذَلِكَ لآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (٣) و(ما ترك) مورده فى الآيه موارِث النبوات، ومنه يظهر العموم فى الآيه الثالثه التى مرّ تفسيره (عليه السلام) لها وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِىَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَ الْأَقْرَبُونَ (٤) للإيرث فى المال وغيره من الحقوق غير المالىة والصلاحيات الاعتبارية، غايه الأمر أن عموم الآيه فى عموم الأثر وغيره بمنزله العموم الفوقانى يرد تفصيله وشروط ولايه الرحم لبعضهم البعض فى الأبواب المختلفه بالأدله الخاصه فى كل باب كما هو الحال فى الرث المالى ان له شروط كاتحاد المله وموانع كالقتل ونحو ذلك كذلك الحال كلما كان مورد الإيرث وولايه الرحم لبعضهم البعض ذا شأن خطير فإنه تشد الشروط وانحاء الموانع بحسب تناسب الأمر الموروث فإنه قد يستدعى الطهاره بدرجة العصمه كما يشير

ص: ٥٢٥

١- (١) سورة مريم، الآيه: ٥٦.

٢- (٢) سورة النحل، الآيه: ١٦.

٣- (٣) سورة البقره، الآيه: ٢٤٨.

٤- (٤) سورة النساء، الآيه: ٣٣.

إليه قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ، ذُرِّيَّهُ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (١).

فان الوراثة الاصطفائية فى الذرية الطاهره والنسل المطهر لا ما هو فى العرف القبلى والعرقى والملوكى.

ويدعم العموم فى الآيات ما فى آيه الخمس (٢) وآيه الفىء (٣) أن ملكيه التصرف والولاية للخمس والفىء بعد الله تعالى ورسوله أوكلت إلى قبرى قرياه صلى الله عليه و آله الدال على وراثه مقامه (عليه السلام) فى ذلك وكما فى الآيه و لايه أولى الأرحام فى سورة الأحزاب (٤).

ومن ثم ورد احتجاج أمير المؤمنين (عليه السلام) أيام السقيفه عليهم بالإرث، وكذلك احتجاج الصديقه (عليه السلام) عليهم فى ملكيه التصرف فى الفىء وفدك بآيات الإرث.

الاستشهاد على العموم بالروايات:

ثم إنه يشهد لعموم ولاية الأرحام لغير الإرث وما ورد فى جملة من الأبواب:

منها: ما ورد فىمن مات ولم يوص وله صغار وجوارى كصحيحه على ابن رثاب سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن رجل بينى وبينه قرياه مات وترك أولاد صغاراً وترك مماليك له غلماناً وجوارى ولم يوص، فما

ص: ٥٢٦

١- (١) سورة آل عمران، الآيه: ٣٣ ٣٤.

٢- (٢) سورة الانفال، الآيه: ٤١.

٣- (٣) سورة الحشر، الآيه: ٧.

٤- (٤) سورة الاحزاب، الآيه: ٦.

ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد؟ وما ترى في بيعهم؟ فقال: إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم كان مأجوراً فيهم، قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد؟ قال: لا بأس إذا باع عليهم القيم لهم الناظر فيما يصلحهم، وليس أن يرجعوا عما صنع القيم لهم الناظر فيما يصلحهم (١).

والرواية وإن لم تكن متعرضه في أصل السؤال والجواب إلى كيفية توليه الولي ومن هو.

إلا أن فرض السؤال عدم كونه وصياً كما أنه (عليه السلام) لم يبين في الجواب تنصيباً منه لذلك الولي بل ظاهر الجواب افتراض وجود الولاية بين الشخص الولي القيم لصغار الورثة وهو ينصرف عرفاً ابتداءً إلى ولاية الأرحام.

ومنها: ما ورد في طلاق الأخرس: صحيح ابن أبي نصر البزنطي أنه سأل أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن الرجل تكون عنده المرأة يصمت ولا يتكلم، قال: أخرج هو؟ قلت: نعم، ويعلم منه بغض لامراته وكراهه لها، أيجوز أن يطلق عنه وليه؟ قال: لا، ولكن يكتب ويشهد على ذلك، الحديث (٢).

ومنها: ما ورد في طلاق المعتوه كصحيح أبي خالد القماط قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل يعرف رأيه مره وينكر أخرى، يجوز طلاق وليه عليه؟

قال: ماله هو لا يطلق؟ قلت لا يعرف حد الطلاق ولا يؤمن عليه إن طلق اليوم أن يقول غداً: لم أطلق، قال: ما أراه إلا بمنزله الامام يعنى:

ص: ٥٢٧

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٩، ص ٤٢٢، باب ٨٨ من ابواب الوصايا، ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص ٤٧، باب ١٩ من ابواب الوصايا، ح ١.

الولى(١) وفى طريق آخر ما أرى ولىه إلبمنزله السلطان(٢).

وفى صحيح شهاب بن عبد ربه (قال: قال أبو عبد الله(عليه السلام) المعتوه الذى لا يحسن أن يطلق يطلق عنه ولىه على السنه(٣). وإطلاق الولى ينصرف إلى القريب فى الرحم الوارث له.

ومنها: ما ورد فى طلاق المفقود.

كصحيح يزيد بن معاويه قال: سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن المفقود كيف تصنع امرأته؟.

فقال: ما سكتت عنه وصبرت فخل عنها، وإن هى رفعت أمرها إلى الوالى أجلها أربع سنين، ثم يكتب الصقع الذى فقد فيه فليسأل عنه، فإن خبر عنه صبرت وإن لم يخبر عنه بحياه حتى تمضى الأربع سنين دعا ولى الزوج المفقود فقيل له: هل للمفقود مال؟ فإن كان للمفقود مال أنفق عليها، حتى يعلم حياته من موته وإن لم يكن له مال قيل للولى: انفق عليها، فإن فعل فلا سبيل لها إلى أن تتزوج ما أنفق عليها، وإن أبى أن ينفق عليها، أجبره الوالى أن يطلق تطليقه فى استقبال العده وهى طاهره فيصير طلاق الولى طلاق الزوج، الحديث(٤).

ومثلها صحيح الحلبي وفيها (فإن لم ينفق عليها ولىه أو وكيله أمره أن يطلقها)(٥).

ص: ٥٢٨

- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص ٨١، باب ٣٤ من ابواب مقدمات الطلاق، ح ١.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص ٨٤، باب ٣٥ من ابواب مقدمات الطلاق، ح ١.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص ٨٤، باب ٣٥ من ابواب مقدمات الطلاق، ح ٢.
- ٤- (٤) وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص ١٥٦، باب ٢٣ من ابواب اقسام الطلاق، ح ١.
- ٥- (٥) وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص ١٥٦، باب ٢٣ من ابواب اقسام الطلاق، ح ٤.

ومثلها صحيح أبي الصباح الكناني وفيه (وإن لم يكن له وليّ طلقها السلطان)(١).

وهذه الروايات داله على مفروغيه صلاحيه الولي في التصرف في أموال المفقود وشؤونه كالطلاق، والولي ينصرف إلى من هو أمس رحماً للوارث.

ومنها: ما ورد في أموال اليتيم كروايه علي بن المغيرة قال: قلت لأبي عبدالله(عليه السلام): أن لى ابنه أخ يتيمه فربما أهدى له الشيء فأكل منه ثم أطمعها بعد ذلك الشيء من مالي فأقول: يارب هذا بذنا فقال(عليه السلام): لا بأس(٢).

وهي وإن لم يكن مفادها متعرضاً إلى ولايه ذى الرحم، ولكن الظاهر عدم سبق استئذان من الراوى في توليه لشؤون ابنه أخيه ومفروغيه ولايته لها بالرحم.

ولايه السلطان:

ثم إنه مما يدعم ولايه الأرحام لبعضهم البعض ما اشتهر لدى الأصحاب من أن السلطان ولي من لا ولي له أى سلطان العدل وهو نظير ما ورد من ان الامام(عليه السلام) (وارث من لا- وارث له) أى انه بولايته العامه فى الأمور العامه تصل النوبه إليه(عليه السلام) فى الأمور الخاصه بأحد العامه فى شؤونهم الشخصيه بعد فقد الوارث الخاص لهم لكنه(عليه السلام) بولايته الأخرى وهو كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم ونظير قوله تعالى: ما كان لمؤمنٍ ولا- مؤمنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ

ص: ٥٢٩

١- (١) وسائل الشيعة، ج ٢٢، ص ١٥٦، باب ٢٣ من ابواب اقسام الطلاق، ح ٥.

٢- (٢) وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٢٤٩، باب ٧١ من ابواب ما يكتسب به، ح ٢.

أَمْرِهِمْ (١) فولايته في الأمور والشؤون الخاصه مقدمه على ولايه الأشخاص والوراث إلا أن الكلام في المقام من جهه ولايته العامه، وهذا غير ولايه الامام (عليه السلام) من جهه اخرى حيث أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم وراثه لمقام النبي صلى الله عليه و آله فضلا عن من ينوب عنه، لا سيما بناء على أدله الحسينيه لنيابته، حيث أنه تكون أدله ولايه ذوى الأرحام وارده، إلفيما يرجع إلى التنازع أو فيما هو معرض ذلك.

الأدله المناهضه للعموم:

وقد يستدل بجمله من الروايات الاخرى على ولايه الحاكم في القصر والأيتام دون ذوى الأرحام كذيل صحيح إسماعيل بن سعد الأشعري قال سألت الرضا (عليه السلام) في حديث - عن الرجل يموت بغير وصيه وله ولد صغار وكبار أيحل شراء شىء من خدمه ومتاعه من غير أن يتولى القاضى بيع ذلك، فإن تولاه قاضٍ قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفه أيطيب الشراء منه أم لا؟ فقال: إذا كان الأكبر من ولده معه فى البيع فلا بأس إذا رضى الورثه بالبيع، وقام عدل فى ذلك (٢).

وصحيح بن يزيع - فى حديث - فذكرت ذلك لأبى جعفر (عليه السلام) وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصى إلى أحد ويخلف جوارى فيقيم القاضى رجلاً منا فيبيعهن أو قال: يقوم بذلك رجل منا فيضعف قلبه لأنهن فروج، فما ترى فى ذلك؟ قال: فقال: إذا كان القيم به مثلك ومثل

ص: ٥٣٠

١- (١) سورة الاحزاب، الآية: ٣٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٣٦٣، باب ١٦ من ابواب عقد البيع، ح ١.

ولا يتوهم أن اشتراط رضا الكبار بلحاظ حصتهم فانه لا حاجة لبيانه مضافاً إلى اطلاق الشرط.

وموثق سماعه قال: سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار كبار من غير وصيه وله خدم ومماليك وعقد، كيف يصنع الورثه بقسمه ذلك الميراث؟

قال: ان قام رجل ثقه قاسمهم ذلك كله فلا بأس (٢).

وصحيح إسماعيل بن سعد قال سألت الرضا(عليه السلام) - في حديث - عن الرجل يصحب الرجل في سفر فيحدث به حدث الموت ولا يدرك الوصيه كيف يصنع بمتاعه وله أولاد صغار وكبار أيجوز أن يدفع متاعه ودوابه إلى ولده الأكبر أو إلى القاضي؟ فان كان في بلده ليس فيها قاض كيف يصنع؟

فان كان دفع المتاع إلى الأكبر ولم يعلم فذهب فلا يقدر على رده كيف يصنع؟ قال إذا أدرك الصغار وطلبوا لم يجد بداً من اخراجه إلّا أن يكون بأمر السلطان (٣).

حيث إن صحيح إسماعيل بن سعد ذيلًا وصدراً افترض فيها قيام إما العدل أو السلطان بالتصرف المالي وإلّا فلا يكون نافذاً، مع أنه قد افترض وجود الأخوه الكبار للصغار ومثل هذا المفاد موثق سماعه وصحيح ابن بزيع.

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٧، ص ٣٦٣، باب ١٦ من ابواب عقد البيع، ح ٢.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ١٩، ص ٤٢٢، باب ٨٨ من ابواب الوصايا، ح ٢.
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ١٩، ص ٤٢٢، باب ٨٨ من ابواب الوصايا، ح ٣.

ويرد هذا الاستدلال وإن تمسك بها لولايه الحاكم أو عدول المؤمنين:

أن مورد الروايات ليس مجرد التصرف في أموال الصغار الصبيه بل هو قسمه التركة وهي من شؤون القاضى ومن ثم يصح فيه قاضى التحكيم كما فرض فى ذيل صحيح إسماعيل بن سعد واشترط فيه العدالة مع انه اشترط أيضاً رضاء الكبار فى بيع الصغار دال على نظارتهم وولايتهم على اخوتهم وعدم تفرد العدل فى التصرف للقسمه. وأما ضمان دافع التركة للكبار إذا طالب الصغار بسهمهم بعد أن يدركوا، فنظير ما ورد فى المدين للميت انه لا يدفع التركة للورثه إذا علم انهم لا يدفعونها فى ديون الميت. ثم إن مما تقدم ذكره فى محصل مفاد أدله ولايه ذوى الأرحام أنها محمولاً متعرضه لبيان صاحب الاختصاص والولايه وهو الأقرب رحماً مع عدم بيانها تفصيلاً لماهيه الاختصاص بحسب الموارد، ولا- يرد على هذه القاعده خروج أو تقييد بعض الموارد لا بحسب القرب المعهود فى باب الإيرث نظير اختصاص قضاء صلاه الميت وصومه بالولد الأ-كبر، أو اختصاص وجوب النفقه بالعمودين دون كل الأرحام.

خصوصيه الموارد:

أما تقديم المذكور على الإناث فى كل طبقه كما ذهب إليه المشهور فيمكن الاستشهاد له بما يظهر من جملة من الروايات فى أسئله الرواه وتقرير الأجوبه على ذلك:

كمعتبره أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن المرأه تموت من أحق أن يصلّى عليها؟ قال: الزوج قلت: الزوج أحق من الأب والأخ

والولد؟ قال: نعم (١).

وفى صحيح حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المرأة تموت و معها أخوها وزوجها أيهما يصلّى عليها فقال: أخوها أحق بالصلاه عليها (٢).

ومثل حسنه عبد الرحمن بن أبي عبد الله (٣) وهما وإن حملتا على التقيه فى مقابل روايات الباب لكونه مذهب العامه إلا أن ارتكاز السؤال فى أن المتصدى هو الذكور مع وجود هم فى الطبقة والتقييد بالطبقة دون مطلق الطبقات مضافاً إلى مراعاة ترتيب الطبقات فى سؤال السائل، مع قصره على الذكور، دون فرض الإناث فىكون الجواب تقريراً لذلك، ويدل عليه:

صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت: المرأة تؤم النساء؟ قال: لا إلا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها، تقوم وسطهن فى الصف الحديث (٤).

وفى روايتى الحسن بن زياد الصيقل (٥) وجابر (٦) التقييد بـ (إذا لم يكن معهن رجل) ومفادهما عين ما تقدم من الروايات من تقدم المذكور. فالصحيحه داله على شمول ولايه الأرحام لها، وأنه لا يتقدم عليها من هو متأخر عنها فى الرحم، كما أن ما تقدم من الروايات داله على أن تجهيز الميت

ص: ٥٣٣

- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١٦٥، باب ٢٤ من ابواب الجنائز، ح ١.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١٦٦، باب ٢٤ من ابواب الجنائز، ح ٤.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١٦٥، باب ٢٤ من ابواب الجنائز، ح ٥.
- ٤- (٤) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١١٧، باب ٢٥ من ابواب صلاه الجنائز، ح ١.
- ٥- (٥) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١١٧، باب ١٠ من ابواب صلاه الجنائز، ح ٢.
- ٦- (٦) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١١٧، باب ٢٥ من ابواب صلاه الجنائز، ح ٤.

من شؤون الذكور فهم مقدمون على الإناث، ولا تخفى حكمته لكون تجهيزه من الصلاة والدفن يستلزم الخلطه مع الرجال مع كونها كلفه تناسب الذكور. هذا مضافاً إلى أن عموم أنه يغسل الميت أو يصلى عليه (أولى الناس به) شامل للمرأة، ويضاف إلى ذلك أن ولاية الذكر لنظارته وتصديه مباشره، بخلاف الانثى فانها فى الصلاة والدفن مجرد نظاره مع فرض وجود الرجال ولو الأجانب، فيتبين أن ولاية الذكر أولى وأوسع، لكن مقتضى ذلك أولويه الاناث فى التمسيل والتكفين لأن التصدى ليس من شؤون الرجال الأرحام إذا كان الميت إمراه، كما وحكى عن الشيخ والحلى وابن فهد وكشف الالتباس.

تقدم ولاية الزوج على الأرحام:

ثم ان الزوج مقدم على الرحم بلا- خلاف بين الأصحاب، إلما أنه وقع الخلاف فى جواز تمسيل كل من الزوج والزوجه للآخر اختياراً أو مجرداً عن الثياب، ونسب الجواز فى الأول إلى المشهور وعن الشيخ فى التهذيبن والغنيه وحواشى الشهيد على القواعد اشتراط الاضطراب، وعن الذكرى ان ظاهر الكثير من الأصحاب انهما كالمحارم، مع ان ظاهر الأ-كثرفى المحارم الاختصاص بالضروره واختار جماعه الجواز فى الثانى واختار جماعه اخرى المنع وكونه من وراء الثياب، وعن الاستبصار وجوب كونه من وراء الثياب فى تمسيل الرجل لزوجته دون العكس هذا، وأما أولويه الزوج على الأرحام فقد مر معتبر أبى بصير وفى روايه اخرى (نعم ويغسلها)(1).

ص: ٥٣٤

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١١٥، باب ٢٤ من ابواب صلاه الجنائز، ح ٢.

وفى روايه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الزوج أحق بامرأته حتى يضعها في قبرها) (١).

وأما صحيح حفص وروايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله حيث فيهما تقديم الأَخ على الزوج فقد حملها الشيخ على التقيه لموافقتها للعامه حيث انه مذهب الأربعة لما ورد عن عمر في ذلك. مضافاً إلى ما سيأتى من تقدم الزوج على المحارم الرجال.

وأما جواز تغسيل كل منهما الآخر اختياراً، فقد يستدل على التقييد بالاضطرار بما في جملة من الروايات من ذكرهما في سياق المحارم غير المماثلين مع تقييد الفرض بعدم المماثل، وتقييد التغسيل بمن وراء الثياب مما يومئ إلى الاضطرار، كصحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه سئل عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله إلا النساء؟ قال: (تغسله امرأته أو ذو قرابته إن كان له، وتصب النساء عليه الماء صباً، وفي المرأه إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها) (٢).

وفى صحيحه الآخر (من وراء الثوب لا ينظر إلى شعرها ولا إلى شيء منها) (٣).

وفى خبر أبي بصير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): (يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأه زوجها في السفر إذا لم يكن معهم رجل) (٤).

وفى صحيح منصور قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يخرج

ص: ٥٣٥

- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ٣، ص ١١٦، باب ٢٤ من ابواب صلاه الجنائز، ح ٣.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٥٢٩، باب ٢٤ من ابواب غسل الميت، ح ٣.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٥٣٢، باب ٢٤ من ابواب غسل الميت، ح ١١.
- ٤- (٤) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ؟؟؟، باب ٢٤ من ابواب غسل الميت، ح ١٤.

فى السفر ومعه امرأته أىغسلها قال: (نعم وامه واخته ونحو هذا ىلقى على عورتها خرقة) (١) فجعل تغسل الرجل لامرأته فى سىاق تغسله لمحارمه.

وما كان من الرواىات مطلقاً قابلاً للتقىيد بما يفهم من هذه الرواىات.

لكن الصىحىح عدم التقىيد وذلك لافتراق حكم النظر واللمس فىما بىن الزوجىن وفىما بىن المحارم، ولا رىب فى جواز نظر كل منهما للآخر بعد موته كما تدل علىه الرواىات والظاهر دوران جواز التغسل مداره، وىدلّ على افتراق حكم الزوجىن عن المحارم ما فى جملة من الرواىات من الترتىب فى جواز التغسل مقدماً لهما على المحارم.

كصىحىح عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (علىه السلام) ىقول: إذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته وإن لم تكن امرأته معه غسلته أولاهن به وتلف على ىديها خرقة (٢).

وقرىب منه روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله (٣) وصىحىح الحلبى (٤) وروايه زىد الشحام (٥) وىغيرها وكذلك ما دل على جواز نظر الزوج للآخر والذى هو موضوع جواز التغسل، كصىحىح عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله (علىه السلام) عن الرجل أىصلح له أن ىنظر إلى امرأته حىن تموت أو ىغسلها إن لم ىكن عندها من ىغسلها؟ وعن المرأه هل تنظر إلى مثل ذلك من

ص: ٥٣٦

- ١- (١) وسائل الشىعه، ج ٢، ص ٥١٦، باب ٢٠ من ابواب غسل المىت، ح ١.
- ٢- (٢) وسائل الشىعه، ج ٢، ص ٥١٨، باب ٢٠ من ابواب غسل المىت، ح ٦.
- ٣- (٣) وسائل الشىعه، ج ٢، ص ٥١٧، باب ٢٠ من ابواب غسل المىت، ح ٤.
- ٤- (٤) وسائل الشىعه، ج ٢، ص ٥١٧، باب ٢٠ من ابواب غسل المىت، ح ٣.
- ٥- (٥) وسائل الشىعه، ج ٢، ص ٥١٨، باب ٢٠ من ابواب غسل المىت، ح ٧.

زوجها حين يموت؟ فقال: لا بأس بذلك، إنما يفعل ذلك أهل المرأة كراهيه أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها(١).

وفى صحيح محمد بن مسلم قال: سألته عن الرجل يغسل امرأته قال نعم إنما يمنعها أهلها تعصباً(٢).

والسؤال فى صحيح ابن سنان وإن قيد فرضه بعدم وجود المماثل ولكن الجواب يقتضى عدم التقييد حيث بين (عليه السلام) أن النظر بينهما جائز وأن أهل المرأة يمنعونها تعصباً، هذا مضافاً إلى ما ورد من تغسيل أمير المؤمنين (عليه السلام) لفاطمه (عليهم السلام) وما فى روايه المفضل بن عمر من تعليقه (عليه السلام) بأنها صدّيقه لا يغسلها إلا صدّيق إنما ذكر (عليه السلام) ذلك بعد أن استضاقت الراوى ذلك، وكأن ما روى عن عمر هو لمخالفه أمير المؤمنين (عليه السلام).

ومثله ما روى(٣) فى موثق إسحاق بن عمار من وصيه على بن الحسين (عليه السلام) من تغسيل أم ولد له بتغسيله، وهو وإن حمل على المشاركة مع تغسيل الامام كما فى أسماء بنت عميس، إلّا أن ظاهر الوصيه يقضى بأن هذا أمر مشروع فى الصدر الأول مع وجود المماثل.

ثم ان من ذلك يتضح الحال فى جواز التجريد وإن ما ورد من وراء الثوب محمول إما على كراهه التجريد أو لدفع استنكار أهل المرأة أو عرف الناس.

ثم ان تقدّم الزوج على المالك يتضح من ما تقدّم من كونه أحقّ بامرأته وانه يجوز النظر إليه بنحو يغير المالك.

ص: ٥٣٧

- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٥٢٨، باب ٢٤ من ابواب غسل الميت، ح ١.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٥٢٨، باب ٢٤ من ابواب غسل الميت، ح ٤.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٥٣٥، باب ٢٥ من ابواب غسل الميت، ح ١.

ثم المالک مقدم على المحارم لولايته على مملوكته ولجواز نظره إليها مطلقاً بخلافهم.

وأما مولى العتق وضامن الجريره فلعوم ما مرّ أنه يغسل الميت ويصلّي عليه أولى الناس به المفسر في روايه اخرى بأولى الناس بميراثه.

وأما الحاكم الشرعى وعدول المؤمنين فتصل النوبه إليهما بعد فقد طبقات الأثر ودعوى أن نيابه الفقيه عن المعصوم (عليه السلام) وعدول المؤمنين عمدته أدلتها هي الامور الحسينيه وهي إنما تثبت اختصاصه بها فيما كان الأصل فيها الحرمة والمنع لا ما كان الأصل فيها الجواز كما في المقام حيث ان وجوب تجهيز الميت هو كفاي على الجميع والأصل البراءة عن الاشتراط من الاذن.

فيدفعها أن ما نحن فيه من تجهيز الميت من غسل وتكفين وحمل ودفن هي تصرفات في الميت بل حتى الصلاة عليه حيث انها وإن كانت واجباً كفايماً إلا أنها من شؤون الميت الخاصه أيضاً كما دلّت عليه روايات المقام ان أولى الناس به أولاهم بالصلاه عليه، وبعبارة اخرى ان مورد الولايات الخاصه مقتضاه ان المتعلق من الشؤون الخاصه.

ص: ٥٣٨

إشارة

قال بعض الفقهاء (١): إذا لم يعلم كون حيوان معين أنه مأكول اللحم أولاً، لا يحكم بنجاسه بوله وروثه وإن كان لا يجوز أكل لحمه بمقتضى الأصل (٢).

عدم التنافي بين الطهارة الظاهرية والحرمة كذلك إذا كان مستند الحرمة أصله عدم التذكية كما في الشبه الموضوعية، وأما إن كان استصحاب الحرمة الثابتة قبل التذكية فالتنافي حاصل لأنه ينقح موضوع النجاسة.

ودعوى: إن الحرمة المزبورة ثابتة للحيوان في حال الحياة لعدم وقوع

ص: ٥٤١

١- (١) العروة الوثقى للسيد اليزدي مع تعليقات جمع من العلماء، ح ١، ص ١٢٠.

٢- (٢) خالف السيد اليزدي جمع من العلماء فذهبوا إلى عدم الحكم بالنجاسة وجواز الأكل. راجع المصدر السابق.

التذكية لا لذاته ونفسه فلا يكون استصحابها محرزا لموضوع النجاسة(١).

مدفوعه: بأن الحرمة المستصحبه ليست الثابته حال الحياه لعدم وقوع التذكيه وإلا- لارتفعت بوقوع التذكيه كما لو علم قبوله للتذكيه مع أن القائل باستصحابها يجريه في هذه الصوره، بل المراد بها جامع الحرمة الكليه المردده بين الذاتيه والعارضيه لعدم وقوع التذكيه، فتأمل وتدبر.

قسما الشك: والشك في حليه أو حرمة أكل لحم الحيوان يفرض كشيبه حكميه تاره وأخرى موضوعيه، وكل منهما مع العلم بقبول التذكيه أو مع الشك في ذلك.

الشك في الشبهه الحكميه:

أما على الاول: فلا مجرى لاصاله عدم التذكيه بعد عدم الشك، وانما الشك في الحليه والحرمة وهو مجرى لأصاله الحل، نعم على القول بتعدد القابليه وانها ذات درجات كما هو مختار الفاضلين (رضى الله عنه) وسيأتى نقل عبارتيهما - فقسم من الحيوانات له قابليه للتأثر بالتذكيه في الطهاره فقط، وقسم آخر له قابليه للتأثر بالتذكيه في الحليه أيضا.

وقسم لا- قابليه له أصلا وقسم له قابليه للتأثر بالتذكيه في الحليه فقط كالسمك لكونه طاهرا على ايه تقدير- فلا محاله يرجع الشك في الحليه الى الشك في درجه من القابليه للتذكيه، فيكون مجرى لاصاله عدم التذكيه الحاكمه على أصاله الحل أيضا بذلك اللحاظ حتى أن علامه كما يأتى في عبارته- يجعل التذكيه والميته تتصادقان في مورد واحد، كما في القسم الأول المتقدم فهو ميته بلحاظ الأكل ومذكي بلحاظ الطهاره وانتفاء القذاره.

ولعل ذلك هو الوجه في ذهاب عدّه من المحققين (قدم) الى حرمة أكل لحم مشكوك الحليه بإجراء أصاله عدم تذكيته، لكن سيأتى أن أخذ القابليه في شرائط التذكيه لا دليل عليه.

ص: ٥٤٢

١- (١) التنقيح، ج ٢، ص ٤٨٤، بحوث في شرح العروه، ج ٣، ص ٥٠.

وقد يستدل: للحرمة فى الفرض باستصحاب الحرمة الثابته حال الحياه بعد عدم تبدل الموضوع فى النظر العرفى، كما هو الحال فى استصحاب نجاسه الكلب بعد موته، واستصحاب أحكام الزوجيه بعد موت أحدهما وأن عدم التذكيه حيثه تعليليه نظير حيثه التغير فى نجاسه الماء(١).

وقد يؤيد: بأن المجعول لا يتعدد بتعدد الجعل بل بتعدد الموضوع، فلوتوارد جعلان على موضوع واحد فلا يودى الى تعدد المجعول فى النظر العرفى مادام الموضوع واحد(٢).

واشكل: بمنع ثبوت الحرمة حال الحياه كما لو ابتلع السمكه الصغيره الحيه(٣) كما ذهب اليه صاحب الجواهر لعدم دلالة الآيه إلا ما ذكَّيْتُمْ (٤) على ذلك بعد كون موردها الحيوان الذى زهقت روحه، وكذا ما ورد فى القطع المبانه من الحى لا دلالة له على حكم الحيوان الحى.

والصحيح: أن الحرمة الثابته لعدم التذكيه- على القول بها- تغاير الحرمة الثابته للذات كما فى ما لا يؤكل لحمه بل لا تجتمع معها فى موضوع، فان أريد تصوير اليقين بجامع الحرمة حال الحياه بنحو الكلى القسم الثانى المردد بين القصير والطويل، فالجامع انتزاعى غير مجعول كى يكون المستصحب أثرا شرعيا أو موضوعاً ذى أثر.

وان اريد استصحاب الفرد فهو من استصحاب الفرد المردد، ودعوى عدم تعدد المجعول لوحده الموضوع، ممنوعه حيث أنه مضافا الى

ص: ٥٤٣

١- (١) مستمسك العروه الوثقى، ج ١، ص ٢٤٤.

٢- (٢) بحوث فى شرح العروه، ج ٣، ص ٥١.

٣- (٣) التنقيح، ج ٢، ص ٤٨٦.

٤- (٤) سوره المائده، الآيه: ٣.

تعدد الموضوع أن أمد كل من الحرمتين مختلف مضافا الى اختلاف الآثار الاخرى المترتبة عليهما، وهو ضابطه اختلاف المجعول.

وقياس عدم التذكية بالتغير ليس في محله، حيث أن في مثال التغير القيد مشكوك أخذه بنحو التعليل أو التقييد لثبوت الحكم ولا ترديد في الحكم بين حكيمين، وأما فيما نحن فيه فهو معلوم انه بنحو التقييد الا ان الشك في كون الحرمة الثابتة هل هي التي لهذا الحيوان لانطباق الموضوع الأول أم الحرمة الاخرى الثابتة لموضوع آخر منطبق على هذا الحيوان.

أما منع حرمة أكل الحيوان الحي بدون تذكية فم منظور فيه حيث أن تناوله لا يخلو إما يؤول الى تناول الميتة ولو عند الاستقرار في الجوف أو الى تناول الخبث، باعتبار أن التذكية هي بمعنى التنقيه من القذارات الموجودة في الحيوان من جهة بقاء دمه في اللحم في ذى النفس، أو نحو تعفن كما في ما لا- نفس له كالسمك مع كونه نحو استسباع في بعض الموارد كل ذلك يقرب دلالة الآية الحاصره للحليه بالتذكية.

والتمثيل بابتلاع السمكه حيه، منظور فيه ان كان وقوع الابتلاء في اليابسه لانه يكون تذكيه له، هذا وقد ذهب الشيخ في الخلاف في كتاب الصيد الى حرمة ابتلاعه لحصر إباحته بالموت.

كما يمكن الاستدلال له بقوله تعالى فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا (١)، حيث علق جواز الاكل على سقوطها كناية عن تحقق النحر، ولا ينافيه ما ورد من جواز قطع بعض أجزاء الذبيحه أو الصيد وهي حيه حيث أنه بعد وقوع التذكية.

ص: ٥٤٤

نعم قد يقال أن الامر بالاكل ليس لبيان جواز الاكل واشتراطه بالنحر، بل للوجوب المترتب على وجوب النحر في الحج ..

هذا من جهة الاصل العملي وأما العمومات فهي قاضيه بالحليه في الشبهه الحكميه كقوله تعالى قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ .. (١)، وقوله تعالى يَسْتَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ (٢)، وهو عام لكل مستطاب في العرف الا ما خصص بالدليل.

والقول بأن الطيب في الآيه ما هو حلال في الشرع، لا وجه له حيث يلزم أخذ الحكم في موضوع الحكم نفسه، مضافا الى أن جواب السؤال بذلك إحاله على المجهول.

وكصحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كل كل شيء من الحيوان غير الخنزير والنطيحه والمترديه وما أكل السبع وهو قول الله عز وجل إِلَّا- مَا ذَكَّيْتُمْ (٣) فان ادركت شيئا منها... (٤)، والتقييد للعموم في الروايه بغير الخنزير والنطيحه ونحوها دال على أن العموم بلحاظ الأنواع وبلحاظ الحالات والعوارض لتلك الانواع والأصناف.

وكذا حال العمومات في الشبهه الموضوعيه بتفكيح الأصل للعدم الازلي في المخصص وان كان جريانه في العناوين الذاتيه موردا للتأمل لعدم امكان التفكيك الى موضوع ومحمول، بل يؤول التفكيك الى الموجود والعنوان، وليس العنوان بعنوانيته موضوع الاثر كي ينفي بالأصل بل بوجوده.

ص: ٥٤٥

١- (١) سورة الانعام، الآيه: ١٤٥.

٢- (٢) سورة المائده، الآيه: ٤.

٣- (٣) سورة المائده، الآيه: ٣.

٤- (٤) الوسائل، باب ١١ من ابواب الذبائح، ح ١.

وأما التقدير الثانى: وهو الشك فى قابليته للتذكيه فالمعروف التمسك بأصالة عدم التذكيه، ولتحقيق جريان هذا الأصل لا بد من تنقيح وجه اعتبار قابليه المحل للتذكيه ومن ثم ماهيه التذكيه هل هى اسم للمسبب الحاصل من أفعال الذبح ونحوه أوهى اسم للأفعال نفسها ثم هل من عموم أو اطلاق حاكم أو وارد.

فهنا ثلاث جهات:

الجهه الأولى: اعتبار قابليه المحل للتذكيه:

فقد ذكر المحقق فى المعتبر(١) فى وجه حرمة الصلاه فى اجزاء ما لا يؤكل لحمه من السباع والمسوخ: (ولأن خروج الروح من الحى سبب الحكم بموته الذى هو سبب المنع من الانتفاع بالجلد ولا تنهض الذبأحه مبيحه ما لم يكن المحل قابلا والا لكانت ذبأحه الادمى مطهره جلده).

قال: (لا يقال هنا الذبأحه منهى عنها فيختلف الحكم لذلك لانا نقول ينتقض بذبأحه الشاه المغصوبه فانها منهى عن ذبأحتها، ثم الذبأحه تفيد الحل والطهاره وكذا بالاله المغصوبه، فبان ان الذبأحه مجردة لا تقتضى زوال حكم الموت ما لم يكن للمذبوح استعداد قبول احكام الذبأحه وعند ذلك لا نسلم ان الاستعداد التام موجود فى السباع).

قال: (لا- يقال: فلزم المنع من الانتفاع بها فى غير الصلاه، لأننا نقول: علم جواز استعمالها فى غير الصلاه بما ليس موجودا فى الصلاه فيثبت لها لهذا الاستعداد لكن ليس تاما تصح معه الصلاه فلا يلزم من الجواز هناك

ص: ٥٤٤

لوجود الدلالة الجواز هنا مع عدمها) انتهى، ووافقه العلامة (قدس سره) في المنتهى.

الا ان الشهيد في الذكرى (١) اشكل عليه: (هذا تحكم محض لان الذكاه ان صدقت فيه اخرجته عن الميتة والا لم يجز الانتفاع ولان تماميه الاستعداد عنده بكونه مأكول اللحم فيختلف عند انتفاء أكل لحمه فليستند المنع من الصلاة فيه الى عدم أكل لحمه من غير توسط نقص الذكاه فيه).

وفي كشف اللثام الاجابه عن الاشكال المزبور: (بالالتزام بانها ميتة وان وقع عليها الذبح غايه الأمر قد دلت أدله خاصه على خروجها حكما عن الميتة في الانتفاع لا خروجها موضوعا فتبقى بقيه احكام الميتة مترتبة عليها، ويدل على بقائها موضوعا حصر محرّمات الأكل في الآية- إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ ... (٢) - في الميتة والدم ولحم الخنزير، وما لا يؤكل لحمه محرّم الأكل فيندرج في الميتة).

قال: (كما يدل على بقائها موضوعا خبر علي بن أبي حمزه انه سأل الصادق (عليه السلام) عن لباس الفراء والصلاه فيها فقال: لا تصل فيها إلا- فيما كان منه ذكيا قال: أوليس الذكي ما ذكى بالحديد فقال: بلى اذا كان مما يؤكل لحمه (٣)، والوجه في استدلال المحقق بمقتضى القاعده لا- بالنص الخاص في السباع هو الرجوع اليها فيما اختلفت فيه النصوص كالخز والسنجاب حيث لا يفيد فيه عنوان ما لا يؤكل لحمه للتردد في أكله).

والصحيح: ما افاده الشهيد (قدس سره) من كون وقوع الافعال الخاصه

ص: ٥٤٧

١- (١) ذكرى الشيعه، ح ٣، ص ٣٣.

٢- (٢) سورة الانعام، ص ١٤٥.

٣- (٣) الوسائل، باب ٢ من ابواب لباس المصلى، ح ٢.

موجبا لصدق الذكاه والتذكيه على الحيوان وأن كان لا- يؤكل لحمه وهو الموجب لطهارته، حيث أن طرو الموت مقتضى للنجاسه إلا- أن التذكيه مانعه عن ذلك ومبقيه للطهاره الأصلية للحيوان لا انها محدثه لطهاره جديده، ولذلك لا تقع على الحيوان النجس كالكلب والخنزير.

وأما عدم صحه الصلاه في محرم الأكل وان كان مذكى فلقيام الأدله على مانعيه ما لا يؤكل عن صحه الصلاه وهذا لا ربط له بالتذكيه، وخبر على بن أبي حمزه مورده السؤال عن الصلاه فيه فلا يكفى صرف التذكيه بعد كون محرم الأكل مانعا أيضا.

ولذلك اشترط في موثق ابن بكير (فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه في وبره ... وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكى وقد ذكاه الذبح الذكاه) زياده على حليه الأكل، لتعدد الشرطيه في اللباس ولذلك ذكر في ذيله (وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله ... فالصلاه في كل شيء منه فاسد، ذكاه الذبح أولم يذكه)^(١)، للدلاله على اختلال الصحه بمانعيه محرم الأكل بغض النظر عن توفر شرطيه التذكيه المبقيه لطهاره الحيوان.

وأما الحصر في الآيه فقابل للتخصيص، وقد أطلق في الروايه^(٢) (الذكى) على ما لا يؤكل لحمه كالثعالب والجرز (الحواصل) الخوارزميه والسمور والسنجاب مع انها محرمه الأكل وان ذهبت جماعه الى جواز الصلاه فيها.

وهو مفاد موثق سماعه قال سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال:

ص: ٥٤٨

١- (١) المصدر، ح ١.

٢- (٢) المصدر، باب ٤.

(إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا) إذا المقابله للميته فيها تقتضى عنوان المذكى (١).

ان قلت: قد أطلقت على صيد السمك والجراد الذكاه مع انها موثره فى الحليه لا فى الطهاره، إذ ميتته طاهره فهذا اطلاق آخر للتذكيه بلحاظ حليه الاكل، وهذا ما يرومه المحقق الأول من كونها ذات درجات فمع تحقق درجه لا يلزم تحقق الدرجه الاخرى لاختلاف الاستعداد والقابليه، ويشهد لذلك ما فى المرسل الحوت ذكى حيه وميته و(الجراد ذكى كله والحيتان ذكى كله، وأما ما هلك فى البحر فلا تأكله) (٢).

قلت: هذا الاطلاق لا يعنى تصادق العنوانين المتقابلين على مورد واحد بلحاظ الدرجات أو الآثار بل مع التذكيه تنتفى الميته، غايه الأمر التذكيه يترتب عليها الطهاره والحليه تاره واخرى الطهاره فقط وثالثه الحليه فقط، والميته والموتان تقتضى النجاسه والحرمة فيما له نفس سائله، وثانيه تقتضى النجاسه فقط كما فيما لا يؤكل لحمه، وثالثه تقتضى الحرمة فقط كما فى السمك والجراد.

والممانعه بين العنوانين وجودا وأثرا، واختلاف الآثار سواء المترتبه على التذكيه أو المترتبه على الميته لا- شك انها راجعه الى ملاكات ومصالح ومفاسد، لكن ذلك لا يعنى أخذ خاصيه أو حيثيه وراء طهاره الحيوان حال حياته فى وقوع التذكيه عليه والتي تختلف آثارها فى الحيوان بحسب الملاكات الموجوده فى انواعه.

ص: ٥٤٩

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٤، ص ١٨٥، باب ٣٤ ح ٤.

٢- (٢) الوسائل، باب ٣١، من ابواب الذبائح، ح ٥ و ح ٨.

وأما الاستعمال للفظتين فتارة الأولى بمعنى الطهارة والثانية بمعنى مطلق خروج الحياه كما فى أصل الوضع اللغوى كما فى قوله (عليه السلام) (هو الطهور ماؤه، الحل ميتته)^(١)، وهما بهذين المعنيين لا تقابل بينهما.

فتحصل أن القابليه ان كان المراد بها طهاره الحيوان حال حياته فاعتبارها فى التذكيه فى محله فى الاعتبار العرفى والاعتبار الشرعى حيث انها مانعه عن اقتضاء الموتان نجاسه الحيوان فهى مبقية لطهارته بخلاف ما كان نجسا فى حال حياته كالكلب والخنزير، ولذلك كان منشأ المنع من وقوعها على المسوخ والحشرات هو القول بنجاستها، وان كان المراد غير ذلك فلا دليل عليه ولا فى أصل المعنى والاعتبار العرفى ولا فى الروايات الوارده.

ويتحصل من ذلك أن مقتضى الاصل الطهاره عند الشك فى قابليه الحيوان بالمعنى الاول.

الجهه الثانيه: ماهيه التذكيه فالاقرب انها موضوعه للمسبب:

كما يظهر من موارد استعمالها أى ما يقرب من النقاء كذكاه الأرض يبسها ذكيت النار اشتداد اللهب عند ما ينقى من موانع الاشتعال وذكا الفؤاد حدته عند تصفيه إدراكه وذك قلبك بالادب والذكا اسم للشمس لصفائها.

وكذا الاستعمالات الشرعيه حيث استعملت بمعنى واحد فى موارد اختلف فيها أفعال وأسباب التذكيه كتذكيه السمك، والجراد وذكاه الجنين وذكاه الابل بالنحر والبقر بالذبح والوحش بالصيد وكل يابس ذكى والسمك ذكى حيه وميته وعشره أشياء من الميته ذكيه القرن ... وغير ذلك

ص: ٥٥٠

١- (١) المصدر، باب ٢ من ابواب الماء المطلق.

من الاستعمالات التي لا- تجتمع الا- على الاثر والمسبب وان كانت تستعمل فيما يلزمه بمناسبة الملازمه في موارد اخرى، أما الاطلاق على السبب فيمناسبه السببيه والمسببيه والاسناد الى الفاعل (ذكاه الذابح) فلصدورها بتوسط السبب.

وبذلك ظهر امكان جريان أصاله عدم التذكيه في نفسه بعد كون الأثر والمسبب معدوما حال الحياه، نعم هو محكوم بأصاله الطهاره في ذات الحيوان لاحراز القابليه بالمعنى المتقدم لها فيما كان منشأ الشك في وقوع التذكيه هو الشك في قابليه الحيوان.

الجهه الثالثه: في بيان العموم أو الاطلاق الدال على عموم قابليه الحيوان للتذكيه:

أولاً: إطلاق الاعتبار والجعل العرفي الممضى اذ المعنى والاعتبار العرفي كما تقدم في شترط القابليه يقع على مطلق الحيوان ذى النفس السائله الطاهر والنظيف في حال حياته.

ويشير اليه ما في روايه أبان بن تغلب عن أبي جعفر (عليه السلام) (وأما المنخنقه فإن المجوس كانوا لا يأكون الذبائح ويأكلون الميتة وكانوا يخنقون البقر والغنم فاذا انخنقت وماتت أكلوها)(١)، وما في الآيه في تعداد المحرمات وَ مَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ...، والروايات الناهيه عن ذبائح اليهود والنصارى وغيرهم من الكفار(٢).

وكذا استمرار البناء لديهم في استعمال الصيد كوسيله للأكل وإعافه

ص: ٥٥١

١- (١) المصدر، باب ١٩ من ابواب الذبائح، ح ٧.

٢- (٢) المصدر، باب ٢٦، ح ٧.

الأكل من الميتة وما مات حتف أنفه، وغير ذلك يدل على كون التذكية اعتباراً قائماً لديهم.

غايه الأمر بعد كونها وسيله للتنقيه لديهم عن قذاره الموتان كان تصرف الشارع فى ذلك بلحاظ تقييد السبب أو توسعته وبلحاظ ترتيب الآثار على التنقيه من جواز الأكل وغيره أو عدم ترتيبه وإن امضى وجودها.

كما قد يحدّد المحل كإعتبار نجاسه الكلب والخنزير فحيث لا يرد تصرف بالتضييق فى احدى تلك الجهات كان الامضاء للبناء المزبور على اطلاقه.

هذا مع امكان اجراء أصاله الطهاره عند الشك فى الطهاره الذاتيه كما تقدم اطلاق قاعدتها، حيث أن الشك فى القابليه هو الشك فى ذلك ولا معنى محصّل للقابليه وراء ذلك، كما تقدم فى الجبهه الأولى.

ثانيا: صحيحه زواره المتقدمه عن أبى عبد الله (عليه السلام): كلّ شىء من الحيوان غير الخنزير والنطيحه والمترديه وما أكل السبع وهو قول الله عزّ وجلّ (إلّا ما ذكّيتُمْ) فان ادركت شيئا منها... (١)، حيث أن مقتضى جواز أكل لحم الحيوان هو وقوع التذكيه عليه.

لا- يقال: ان عموم الحليه للاشياء كما هو مفاد الآيات السابقه لا يمكن التمسك به بعد العلم بتخصيصه بأدله لزوم التذكيه فى الحيوان والشك فى الفرض هو فى وقوع التذكيه عليه فهو من التمسك بالدليل فى الشبهه المصداقيه.

لأن ذلك: انما يرد فى عموم الحليه المترتبه على العنوان العام كالشئ

ص: ٥٥٢

أو الطيبات أونحو ذلك وأما الحليه المترتبه على عنوان الحيوان فان مفادها بالالتزام هو صحه وقوع التذكيه عليه وإلا للغي جعل الجواز والحل للحصه والصحيح من القليل الثانى.

لاسيما وأن التعبير عن الحكم فيها وقع بلسان الأمر بالأكل كنايه عن الجواز والحليه الفعلية الواقعيه للحيوان بعنوانه المأخوذ فيها وقوع التذكيه والحليه الذاتيه الطبيعیه.

ثالثا: دلالة وموثق ابن بكير المتقدم على وقوع التذكيه على كل ما يحل أكله (فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و... جائز اذا علمت انه ذكى وقد ذكاه الذبح)، نعم هذه الصحيحه لا تشمل ما علم حرمة أكله وشك فى قابليته للتذكيه.

رابعا: ما استدلال الجواهر بصحيحه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام): عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود، قال: لا بأس بذلك(1)، حيث أن اطلاق نفى البأس دال على جواز الاستعمال مطلقا فى الصلاه وغيرها أى دال على عدم المانعيه للصلاه من جهه الطهاره وغيرها، وكذا بقيه الانتفاعات إلا أن ما دل على مانعيه غير المأكول مقيد لذلك الاطلاق فيؤخذ ببقيه مداليه.

ومنه يندفع احتمال - المستمسك - أن جهه السؤال هى عن الجواز والحرمة التكليفيه للانتفاع بها ولو كانت ميتة وأن عمومه مخصص بما دل على لزوم التذكيه فى الاستعمال فالتمسك هو فى الشبهه المصدقيه.

وجه الاندفاع: ان السؤال كما وقع عن ما لا يؤكل فقد وقع عن ما

ص: ٥٥٣

١- (١) الوسائل، باب ٥، من ابواب لباس المصلى، ح ١، ٣، ٤، ٥.

يؤكل أيضا، إذ لم تقيّد جلود تلك العناوين بالأخذ من الميتة، وأما التخصيص المزبور فلا- يوجب المحذور لما تقدم في الصحيحه السابقه، نعم مقدار دلالة هذه الصحيحه هو في ما له جلد يلبس.

خامسا: موثقه سماعه المتقدمه الداله على حصول التذكيه في جلود السباع وغيرها(١) بمضمونها.

سادسا: ذيل موثق ابن بكير المتقدم (فان كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله وحرّم عليك أكله فالصلاه في كل شىء منه فاسد، ذكاه الذبح أولم يذكره)، وفي نسخه (ذكاه الذابح)، ولا سيما على النسخه الثانيه، وان احتمل انه على الأولى بمعنى أثر به الذبح أولم يؤثر(٢).

إلا انه ضعيف بمكان حيث انه على الأولى أيضا أوقعت المقابله في الروايه مع ما يؤكل لحمه بجواز الصلاه فيه اذا كان ذكيا قد ذكاه الذبح، والتعبير فيه بمعنى ايقاع التذكيه لا- بمعنى التعليق على تأثير التذكيه معلقا على قابليه المحل من دون تعرض لها لقابليه محلل الأكل.

اذ قد عرفت ان الحليه للحيوان بعنوانه ملازمه لصحه وقوع التذكيه عليه مع أن الروايه ليست في صدد اشتراط قابليه الحيوان للتذكيه في جواز الصلاه بجلده ووبره بل في صدد اشتراط وقوع التذكيه عليه مع انه تقدم ان لا معنى محصل للقابليه وراء طهاره الحيوان حال حياته فلا- محاله تكون الروايه في صدد بيان أن ما يؤكل يشترط فيه التذكيه كى لا يكون ميته ونجسا، وأن ما لا يؤكل بنفسه مانع بغض النظر عن فقد شرط التذكيه.

ص: ٥٥٤

١- (١) المصدر، باب ٥، ح ٣، ٤، ٥.

٢- (٢) دليل العروه، ج ١، ص ٣٠٢. مستمسك العروه، ج ١، ص ٢٤٦.

وبذلك يظهر أن التريديد في الشق المقابل مما لا- يؤكل لحمه هو بين وقوعها ولا وقوعها، فتكون داله على صحه وقوعها في مطلق الحيوان أكل لحمه أولم يؤكل.

سابعاً: روايه على بن حمزه المتقدمه قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) أو أبا الحسن (عليه السلام) عن لباس الفراء والصلاه فيها، فقال: لا تصل فيها إلا ما كان منه ذكياً، قال: قلت أوليس الذكى مما ذكى بالحديد؟ قال: بلى اذا كان مما يؤكل لحمه (١).

حيث أن إقراره (عليه السلام) لإرتكاز السائل بأن الذكى هو الذى وقعت عليه التذكيه بسببها كالذبح، دال على عموم وقوعها على الحيوان اذ لم يؤخذ قيذا وراء الذبح، من قابليه المحل وأما الذيل المشترك لحليه لحمه فهو باعتبار الصلاه كما هو ظاهر، لا باعتبار التذكيه كما قدمنا فلاحظ.

تذكيه الحيوانات البحريه ذات النفس:

ثم انه يقع الشك في تذكيه الحيوانات البحريه ذات النفس السائله.

فقد يقال بان ما له مذبج تشمله عمومات الذبح والصيد، وما ليس له مذبج فيشمله عموم (اذا رميت وسميت فانتفع بجلده) (٢) بناء على اندراجه في السباع الواقعه في السؤال وعموم امضاء التذكيه العرفيه التى تقدم الكلام فيها، إذ المتعارف صيدها بآله جارحه وعموم بعض الوجوه المتقدمه في صور الشك في التذكيه.

ص: ٥٥٥

١- (١) وسائل، باب ٢ من لباس المصلى، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، باب ٤٩ من ابواب النجاسات.

أو يقال بعموم مثل (السمك اذا خرج حيا من الماء فهو ذكي) (١)، ونحو ما ورد في كون ذكاه السمك أخذه حيا وموته في غير الماء.

وجهان: لا- يخلو الأول من قوه بعد كونها مما له نفس وتعارف صيدها بالجرح، وانصراف الاطلاق الثانى الى ما لا نفس له والمأكول لاجل حليته لا طهارته فضلا عما له نفس غير المأكول، وبعد كون ما له نفس منها برمائها لا بحريا محضا كي يكون المقابل لتذكيته - مات فيما فيه حياته - أى فى الماء.

لكن ما فى صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأل أبا عبد الله (عليه السلام) رجل وأنا عنده عن جلود الخنزير فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك انها فى بلادى وانما هى كلاب تخرج من الماء فقال: أبو عبد الله (عليه السلام): اذا خرجت من الماء تعيش خارجه من الماء؟ فقال الرجل لا، قال: فلا بأس (٢).

وروايه ابن أبى يعفور قال: كنت عند أبى عبد الله (عليه السلام) اذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له: جعلت فداك ما تقول فى الصلاه فى الخنزير؟ فقال: لا- بأس بالصلاه فيه، فقال له الرجل: جعلت فداك انه ميت وهو علاجى وأنا أعرفه فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): أنا أعرف به منك، فقال له الرجل: انه علاجى وليس أحد أعرف به منى فتبسم أبو عبد الله (عليه السلام) ثم قال له: أتقول: انه دابه تخرج من الماء، أو تصاد من الماء فتخرج فاذا فقدت الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال له أبو عبد

ص: ٥٥٦

-
- ١- (١) المصدر، باب ٣٧ من ابواب الذبائح، ح ٢.
 - ٢- (٢) المصدر، باب ١٠ من ابواب لباس المصلى، ح ١.

الله (عليه السلام): فانك تقول: انه دابه تمشى على أربع وليس هوفى حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء؟ فقال له الرجل: أى والله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): فإن الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها (١).

وصحيحه سعد بن سعد عن الرضا (عليه السلام) قال: سألته عن جلود الخنز فقال: هو ذا نحن نلبس، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك قال: اذا حل وبره حل جلده (٢).

ظاهر فى كون ميتة البحرى مما له نفس سائله ظاهره اذ جعل موضوع نفى البأس فى الأولى الموت خارج الماء، فيعمّ كل بحرّى وان كان ذا نفس سائله كما ان ما فى الثالثه من احتمال السائل التفكيك انما هولجهله لكيفيه تذكيره.

لكن حكى فى الحدائق (٣) عن المعبر توقفه فى الروايه الثانيه لضعف محمد بن سليمان فى سندها، ومخالفتها لما اتفقوا عليه من انه لا يؤكل من حيوان البحر الا السمك ولا من السمك الا ما له فلس.

وحكى عن المذكرى زعم بعض الناس انه كلب الماء وعلى هذا يشكل ذكاته بدون الذبح لان الظاهر انه ذونفس سائله، إلا انه اختار بعد ما حكاها عنهما تخصيص واستثناء الخنز من قاعده ذكاه ذى النفس السائله بالذبح ومن قاعده حرمه ما ليس له فلس من البحرى.

واشکل الاستثناء فى الجواهر، إلا انه بنى فى آخر كلامه على أن بعض

ص: ٥٥٧

١- (١) المصدر، باب ٨، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، باب ١٠، ح ١٤.

٣- (٣) الحدائق الناضرة، مبحث لباس المصلى، ج ٧.

منه ذكاته بغير الذبح بنحو ذكاه السمك، وحكى ذلك عن المقاصد العليه.

وعلى كل حال قد ظهر أن الالتزام بخروج مطلق البحرى مما له نفس عن قاعده التذكيه بالذبح أو الصيد الجارح لهذه الروايات مشكل بعد استشكال غير واحد فى العمل بها فى الخز فضلا عن التعميم، لاسيما وأن احتمال الخصوصيه وجيه فى ظهور الروايات اذ الاسناد واقع فيها بضمير المفرد الراجع للخز.

بل ان ظاهر بعض الروايات المتقدمه أن التذكيه لحيوان الخز بمجرد الخروج من الماء من دون أخذه كما لعله المتعارف فى الخز وجلوده - اخذها حتى يموت خارج الماء - فهو يغير التذكيه فى السمك، فالخصوصيه على هذا ظاهره جدا.

نعم قال الشيخ فى الخلاف (اذا مات فى الماء القليل ضفدع أو غيره مما لا يؤكل لحمه مما يعيش فى الماء لا ينجس الماء) (الى أن قال) دليلنا ان الماء على أصل الطهاره والحكم بنجاسته يحتاج الى دليل وروى عنهم (عليهم السلام) انهم قالوا اذا مات فيما فيه (فى الماء ما فيه) حياته لا ينجسه وهو يتناول هذا الموضوع أيضا (1).

واحتمل المحقق الهمدانى انه يشير الى صحيحه ابن الحجاج المتقدمه (2)، أى ان الموت لا ينجس الحيوان حينئذ.

لكن قد عرفت احتمال الاختصاص بالخز وليس مفادها بصوره العموم كما اشار فى الخلاف على تقدير ارادته الصحيحه المزبوره واحتمل

ص: ٥٥٨

١- (١) الخلاف، كتاب الطهاره، مسأله ١٤٦.

٢- (٢) بحث الميتة من النجاسات.

كذلك انه يشير الى الحديث النبوى (هو الطهور ماؤه، الحلّ ميّته) بتقدير ان مفاده حليه الانتفاع لكون ميّته طاهره، الا انه رماه بالضعف لكونه من طريق العامه، والصحيح أن الحليه فيه بلحاظ الأكل لا مطلق الانتفاع ليشمل ما لا يؤكل وإلا فهو مروى بطريق معتبر (١).

ص: ٥٥٩

١- (١) الوسائل، باب ٢ من ابواب الماء المطلق.

سرشناسه:سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان و نام پدیدآور:بحوث فى القواعد الفقهيہ [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:فهرستنويسی 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 ۱۳۰۰ى

رده بندي ديويي:۲۹۷/۳۲۴

شماره كتابشناسي ملي:۴۸۰۳۲۹۰

ص: ۱

بحوث فى القواعد الفقهيـه المجلد ٢

تقريـات محمدالسند

بقلم مشتاق الساعدي

ص: ٤

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على اشرف البشريه وأزكاهم المصطفى محمد, وعلى ارفع العباد وأطهرهم على وبنيه آل محمد وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

بين يدى القارئ اللبيب نقدم الجزء الثانى من كتاب (بحوث فى القواعد الفقهيّه) الذى هو تقريرات بحث الفقه لاستاذنا آيه الله الشيخ محمد السند (دامت بركاته) .

وقد جاء هذا الجزء مكملًا للجزء الأول من الكتاب الذى بحثنا فيه ثمانى عشره قاعده فقهيّه.

واحتوى هذا الجزء على أربع وعشرين قاعده فقهيّه من أبواب شتى وهى:

١ - قاعده (الفراش) .

٢ - قاعده (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب).

٣ - قاعده (المرأه مصدقه فى قولها على نفسها وشؤونها).

٤ - قاعده (حرمه تلذذ غير الزوجين) .

٥ - قاعده (فى وحده ماهيه النكاح).

٦ - قاعده (فى تداخل العدد).

٧ - قاعده (عموم حرمه المس فى الأجنبيّه).

٨ - قاعده (فى التبرج بالزينه) .

٩ - قاعده (فى الفرق بين النكاح والسفاح).

١٠ - قاعده (فى المال او الحق المأخوذ استماله أو اكرها).

١١ - قاعده فى لزوم الفحص الموضوعى قبل اليينه أو اليمين

١٢ - قاعده: فى نظام التحكيم والصلح فى النزاعات.

١٣ - قاعده (حق المرأه العشره بالمعروف أو التسريح بإحسان).

١٤ - قاعده (شرطيه الإسلام فى الولايه).

١٥ - قاعده (فى عموم قاعده ولايه الأرحام).

١٦ - قاعده (فى حرمه وقوع الفتنة الشهويه).

١٧ - قاعده (بطلان الإحرام ببطلان النسك).

١٨ - قاعده (فى تقوّم مشروعيه التمتع بالإحرام من بُعد).

١٩ - قاعده (فى صحه النسك مع الخلل غير العمدى فى الطواف والسعى).

٢٠ - قاعده (بطلان إدخال نسك فى نسك).

٢١ - قاعده (لزوم الحج من قابل بفساد الحج).

٢٢ - قاعده (تباين أو وحده أنواع الحج).

٢٣ - قاعده (دفع الأفسد بالفساد).

٢٤ - قاعده (المصلحه)

ويتبعه ان شاء الله تعالى الجزء الثالث، راجين من الله تعالى دوام التوفيق لخدمه شريعته سيد المرسلين صلى الله عليه و آله .

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

مشتاق الساعدى

النجف الاشرف

فى الأول من ذى القعدة ١٤٣٢

قاعده: الفراش

اشاره

ص: ٩

إشارة

قد اشترط الأصحاب فى لحوق ولد المرأه بزوجهأ أو بواطئها بوطى غير محرم ثلاثة شروط:

١- الدخول .

٢ - كونه لأكثر من أدنى الحمل

٣ - أدنى من أقصى الحمل.

وبعبارة اخرى كونه بين ادنى مده الحمل وأقصاها، ولتنقيح الحال فى المقام لابد من ذكر أمور:

الأمر الأول: هذه الشروط وان كان انتفاء احدها يوجب نفى لحوق الولد بالزوج واقعاً إلا ان توفر الشروط لا يستلزم اللحوق به واقعاً بل ظاهراً، ومن ثم كانت هذه الشروط موضوعاً للفراش كأماره ظاهريه على اللحوق، وليس سبباً واقعياً، وربما يظهر من الكلمات فى فروع البحث ان موضوع الاماره هو مجرد الدخول، وقد يعبر عن قاعده الفراش(١) حينئذ باصالة لحوق الولد بالوطى المحترم، وهذه القاعده وإن صرح فى الجواهر بمغايرتها لقاعده الولد للفراش الا أنه لا يبعد وحده الامارتين وأن اشترط

ص: ١١

الاصحاب للمدّه هو بلحاظ المفاد الاولى الواقعي، أى انّ انتفاء شرط المدّه يستلزم نفى اللقوق واقعاً.

نعم لا ريب فى قوه اماريه الدخول مع احراز المده أيضاً. وقيل فى تفسير الولد للفراش ان الولد لصاحب الفراش من السيد أو الزوج ولا يلحق بغيره، وفى لسان العرب: «ويقال افرشت زيدا بساطا وافرشته اذا بسط له بساطا فى ضيافته، وفرشت الشىء افرشه بسطته والفرش والمفارش النساء لانهن يفرشن، وافرث الرجل المرأة للذّه، والفريش الجاربه، يفرشها الرجل. وقيل: الفراش الزوج والفراش ما ينامان عليه، والفراش البيت، ويقال لامرأه الرجل هى فراشه وازاره ولحافه، والولد للفراش أى لمالك الفراش وهو الزوج والمولى لانه يفرشها، والاستعمال من قبيل «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ».

أقول: ومقتضى كلمات اللغويين هذه هو كفايه الدخول الحلال فى تحقق الفراش، نعم ملك الفراش والخلوه مع المرأة اماره على الفراش وان تناولت كلمات اللغويين فى تعريف الفراش ذلك أيضاً، فالدخول وملك الوطى محقق لقاعده الفراش غايه الامر ان العلم بفقد المده مزيل لموضوع القاعده لان انتفاء شرط المده كما مرّ يستلزم نفى اللاحاق واقعاً.

الأمر الثانى: على ضوء ما تقدم يتنقح الحال فى صور نزاع الزوجين، انه عند النزاع فى المده القول قول المرأة، لاعتضاد قولها بماهيه الفراش، نعم لو كان النزاع فى أصل الدخول لكان القول قول منكره، نعم مع الخلوه لا يبعد كونها اماره بحسب ظاهر الحال على الدخول لاسيما مع امتدادها زمنا وتكررها.

كما يستفاد من صحيح علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن (عليه السلام) في حديث

«سألته عن رجل طلق امرأته قبل أن يدخل بها فادعت أنها حامل؟ فقال: ان اقامت البيّنه على أنّه ارخى عليها سترا ثم انكر الولد لاعنها، ثم ابانت منه فعليه المهر كاملاً» (١).

ومفادها اماريه الخلوه على الدخول، ولا يخفى ان النزاع هنا في أصل الدخول فهو ينكره والاصل معه، فلا يحرز موضوع قاعده الفراش لكن الخلوه اماره على الدخول فتحرز موضوع قاعده الفراش، ومن ثمّ ينتسب اليه الولد ولا ينفى عنه الآ باللعان.

وأما ما ورد من نفى الصداق مع الخلوه من دون وقاع كما في موثق (٢) يونس

قال سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل تزوّج امرأه فأغلق باباً وأرخى ستراً ولمس وقبّل ثم طلقها أيوجب عليه الصداق؟ قال: «لا- الصداق إلما الوقاع» فلا ينافى ذلك، فان النفي بحسب الحكم الواقعي لا بحسب النزاع والحكم الظاهري كما هو مفاد موثق زراره (٣) أيضاً.

ومن ثم قد وردت روايات اخرى على ايجاب المهر والعدّه اذا غلق الباب وارخى الستر كصحيح الحلبي (٤) وموثق زراره (٥) الآخر وموثق

ص: ١٣

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب اللعان، الباب ٢ ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه، أبواب المهور، باب ٥٥ ح ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه، أبواب المهور الباب ٥٥ ح ٧ و ٥.

٤- (٤) نفس الباب ٥٥ ح ٢.

٥- (٥) نفس الباب ٥٥ ح ٤.

اسحاق بن عمار(١)، وهي محموله على الحكم الظاهري عند النزاع وأشار الى هذا التفصيل ابن أبي عمير، واستحسنه الشيخ في التهذيب(٢).

وقد ورد في مصحح أبي بصير وصحيح أبي عبيدة اماريه الخلوه وارخاء الستر واغلاق الباب على الدخول والمهر والعدّه، ففي الاول قال: قلت لأبي عبدالله(عليه السلام): الرجل يتزوج المرأة فيرخى عليها وعليه الستر ويغلق الباب ثم يطلقها فتسأل المرأة هل أتاك؟ فتقول: ما أتاني، ويسأل هو: هل أتيتها؟ فيقول: لم آتها، فقال: لا يصدقان، وذلك أنها تريد ان تدفع العدّه عن نفسها، ويريد هو ان يدفع المهر عن نفسه، يعنى اذا كانا متهمين(٣) ومثلها صحيحه أبي عبيده الا أنه ليس فيها تقييد بالانتهام.

ومفادها اماريه الخلوه واغلاق الباب وارخاء الستر على الدخول حتى لو اتفقا على عدمه مع كونهما متهمين، وقد يستفاد من مفهومها حجيّه اتفاقهما مع عدم كونهما متهمين وتقديم ذلك على اماريه الخلوه.

نعم في صحيح زراره قال:

«سألت أبا جعفر(عليه السلام) عن رجل تزوج جاريه لم تدرك لا يجامع مثلها أو تزوج رتقاء فادخلت عليه فطلقها ساعه أدخلت عليه؟ قال: هاتان ينظر اليهن من يوثق به من النساء، فان كنّ كما دخلن عليه فان لها نصف الصداق الذى فرض لها، ولا عدّه عليهن منه»(٤) الحديث.

ص: ١٤

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب المهور باب ٥٥ ح ٤.

٢- (٢) التهذيب: ج ٧ ص ٤٦٧ ح ١٨٦٩.

٣- (٣) وسائل الشيعه، أبواب المهور، باب ٥٦ ح ١.

٤- (٤) وسائل الشيعه، أبواب المهور، باب ٥٧ ح ١.

ومفادها تقدم ولزوم تحصيل العلم - مع القدره عليه - على اماريه الخلوه وهذا مطابق لما تقرر من تقدم اسباب تحصيل العلم على قاعده الفراش، فضلا عن الامارات على الدخول الذى هو موضوع قاعده الفراش.

هذا وقد ضعّف العمل بروايات اماريه الخلوه جمله المتأخرين، وحملوها على التقيه، لكون ذلك هو المروى عن عمر، وقد افنى به أبو حنيفه وكثير من العامه.

أقول: وفيه:

أولاً: انه قد عرفت صحه عدّه من الروايات الوارده واعتبار بعضها الآخر.

وثانياً: ان العامه قد ذهبوا الى السببيه الواقعيه للخلوه لاستحقاق المهر حيث عللوا كما فى كتاب المغنى لابن قدامه (1) بان التسليم المستحق وجّد من جهتها فيستقر به البدل كما لو وطأها.

وفسروا قوله تعالى: (وَ قَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ) بالخلوه وانه مأخوذ من الفضاء وهو الخالى، أى خلى بعضكم الى بعض، وان قوله تعالى: (مِنْ قَيْلٍ أَنْ تَمْسُوهُمْ) كناية بالمسبب على السبب الذى هو الخلوه، وان كانت كلماتهم مضطربه فى ترتيب آثار الدخول على الخلوه، كثبوت الرجعه له عليها فى عدتها.

هذا مع ان الروايات الوارده ليس جميعها فى صدد ايجاب الصداق،

ص: ١٥

بل مصحح أبي بصير ومصحح أبي عبيده صريح في كون المدار على المسّ والجماع لا على الخلو، وأنّ الخلوه انما هي اماره بحسب ظاهر الحال ومقدمه على اتفاقهما مع فرض التهمه، نعم بعض الروايات الوارده في ايجاب الصداق بالخلوه تفوح منه التقيه بوضوح بعد ظهوره في السببيه الواقعيه للخلوه.

وعن المسالك قوله (اذا ادعت بعد الخلوه التامه الخاليه من موانع الوقاع الدخول وانكر، فان كانت بكرًا فلا اشكال لامكان الاطلاع على صدق احدهما، باطلاع التعاقب من النساء عليها وذلك جائز لمكان الحاجه، كنظر الشاهد والطيب).

واشكل عليه في الجواهر(1) بان رأياها ثيبًا لا- دلالة فيه على صدق دعواها لانه اعم، كما ان كونها بكرًا لا يوجب تمكينها من نفسها للفحص بعد حرمة النظر والمشقه، فلها المطالبه باليمين.

أقول: الظاهر من الشهيد ان القاضى والحاكم مع امكان تحريه عن حقيقه النزاع موضوعا فلاتصل النوبه الى العمل بالاصول العمليه والامارات لتعيين المنكر والمدعى، ولا- الى الحكم باليمين أو البينه، وهو مفاد صحيح زراره السابق(2)، كما هو مفاد الروايات الوارده في العيوب كدعوى العنه على الزوج أو الرتق فى الزوجه، وكذا هو الحال فى جمله من الروايات الوارده فى الأبواب، وتقدم لزوم التحرى على العمل بالاصول العمليه هو المقتضى الاولى فى الصناعه واطلاق متواتر روايات القضاء

ص: ١٦

١- (١) الجواهر: ج ٣١ ص ١٤١ - فصل المهور.

٢- (٢) الجواهر: ج ٣١ ص ١٤١ - فصل المهور.

باليمين والبينه - مع الغض عن كونه محكوماً أو موروداً موضوعاً بادلته لزوم الفحص ومطلقات احقاق الحق - انّ القدر المتيقن من موارده هو فيما لو استلزم التحرى مؤونه كبيره جداً.

ثالثاً: ومما يدعم الروايات فى إماريه الخلوه على الوقاع وتقديمها على اتفاق وتصادق الزوجين ما اعترف به صاحب الجواهر من منع انحصار الحق فى الزوجين لادن للولد حقاً فى النسب فيما لو كانت حاملاً، كما لو ادعى مدع مولوداً على فراش غيره، بأن ادعى وطئه بالشبهه وصدقه الزوجان فلا بد من البينه لحق الولد، ولا يكفى تصديق الزوجين.

وهو المحكى عن ابن أبى عمير والصدوق والشيخ وابن براج والكيبرى وجماعه من القدماء خلافاً للمشهور بين المتأخرين أو اجماعهم.

الأمر الثالث: بعد ما عرفت من كون قاعده الفراش اماره وليست سبباً واقعياً للالحاق يتبين ان مع توفر اسباب العلم من الفحوص المختبريه الحديثه كفحص الجينات وفحوصات الحمض النووى وغيرها من طرق التحرى والفحص الجنائى مما يوجب العلم، هى مقدمه على قاعده الفراش، نعم فى جملة من انماط هذه الطرق أو فى بعض الحالات لاتصل فى نتائجها الى حدّ العلم، بل بنحو نسبي ظنى غالبى، فلا يعول عليها.

الأمر الرابع: (بين موضوع قاعده الفراش والعدّه):

هل الدخول المأخوذ فى باب الالحاق - الحاق الولد وقاعده الفراش - هو المأخوذ فى باب العدّه، وفى باب المهر، والغسل والحدّ، فعن المسالك وجماعه وشرح النافع فى باب العدد يلحق بالوطى دخول المنى المحترم فى الفرج، فيلحق به الولد وتعتد بوضعه، كما حكى عن ظاهر كلمات

الاصحاب الاكتفاء بدخول الخصى وان لم ينزل، وقد افتى جماعه بأن سبب العده الدخول، أى دخول مقدار الحشفه أو دخول ماءه فى فرجها، وعن عدد المبسوط «وان كان قطع جميع ذكره فالنسب يلحقه، لان الخصيتين اذا كانتا باقيتين فالانزال ممكن، ويمكن ان يساقق فينزل فان حملت منه اعتدت بوضع الحمل، وان لم تكن حاملاً اعتدت بالشهور.

واشكل عليه جماعه من المتأخرين بان الامكان لا يوجب العده، نعم هذا الامكان موجب لتحقيق قاعده الفراش، وهذا التفصيل منهم ظاهر فى أوسعيه عنوان الدخول فى باب قاعده الفراش منه فى باب العدد وهما أوسع ممّا فى باب الغسل والحدّ والمهور.

وقال فى المبسوط: وقال قوم لو استدخلت ماءه كان كالدخول فى وجوب العده.

هذا وقد نصّ الاكثر على تحقق الدخول بالوطى فى الدبر بإمكان وصول مائه منه الى فرجها، ومن ثمّ اعتدوا بالدخول فى القبل وان لم ينزل، وعن الفوائد والتحرير عدم الاعتبار بالدبر ومال إليه جماعه.

وصرح جماعه كما فى المسالك وشرح النافع أنه يلحق بالوطى دخول المنى المحترم فى الفرج، فيلحق به الولد وتعتد بوضعه، وكذا مدخوله الخصى كما هو ظاهر كلام الاصحاب والمسالك وان لم ينزل.

فحينئذ يقع الكلام فى انّ موضوع القاعده هل هو كل مباشره ولمس يحتمل منه دخول الماء؟ أم لا بد من الدخول أو ما هو بحكمه، أم يفصل بين ظهور الحمل فيكفى فيه مجرد الاحتمال وعدمه، لكن هذا التفصيل

ضعيف، لأن النسبه بعد ظهور الحمل واللحوق للولد مبنى على قاعده الفراش، ومنه يظهر ان الموضوع فى قاعده الفراش أوسع منه فى باب العده، نعم فى موارد قاعده الفراش مع ظهور الحمل يتم موضوع العده، وبعباره اخرى ان اطلاق تعليلهم بامكان الانزال بوجوب العده مع ظهور الحمل قاض بان موضوع قاعده الفراش كل مباشره قريبه يحتمل منها وصول مائه الى باطن فرجها، وعن العامه تغيير الفراش بحليه الوطى وان لم يفترشها فعلا فانه يلحق به الولد.

وأما الروايات الوارده فى المقام:

(١) روايه أبى البختري عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على (عليهم السلام) قال: جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: كنت أعزل عن جاريه لى فجاءت بولد فقال (عليه السلام): ان الوكاء قد ينفلت فألحق به الولد»(١).

وغايه مفاد هذه الروايه هو كفايه احتمال الانزال مع الجماع وان كان ضعيفاً جداً ما دام قد تحقق الايلاج.

(٢) روايه أبى البختري عن جعفر بن محمد عن أبيه (عليهم السلام) ان رجلا اتى على بن أبى طالب (عليه السلام) فقال: ان امرأتى هذه حامل وهى جاريه حدثه وهى عذراء وهى حامل فى تسعه أشهر ولا اعلم الا خيراً وأنا شيخ كبير ما افترعتها، وأنها لعلى حالها، فقال له على (عليه السلام): نشدتك الله هل كنت تُهريق على فرجها؟ قال: نعم. فقال على (عليه السلام): ان لكل فرج ثقبين، ثقب يدخل فيه ماء الرجل، وثقب يخرج منه البول، وان افواه الرحم تحت الثقب الذى

ص: ١٩

يدخل فيه ماء الرجل، فاذا دخل الماء في فم واحد من أفواه الرحم حملت المرأة بالولد، واذا دخل من اثنين حملت باثنين، واذا دخل من ثلاثة حملت بثلاثة، وإذا دخل من أربع حملت بأربعة، وليس هناك غير ذلك، وقد ألحقت بك ولدها فشق عنها القوابل، فجاءت بغلام فعاش»(١).

وطريق هذه الرواية والتي قبلها عن الحميري في قرب الاسناد عن السندي بن محمد عن أبي البختری، والسندي بن محمد هو ابان بن محمد البجلي وهو من أصحاب الهادي الثقة الجليل، وروى هذه الرواية المفيد في الارشاد قائلاً: روى نقله الآثار من العامه والخاصه ثم ذكر الروايه، الا- أن فيها قول الرجل الشيخ الكبير: قد كنت انزل الماء في قبلها من غير الوصول اليها بالاختصاص.

ومفاد هذه الرواية تحقق موضوع القاعده باراقه الماء على الفرج، وهو موجب لقرب احتمال دخول الماء في رحم المرأة، وامكان نشوء الحمل، وان لم يكف هذا المقدار من الاحتمال في لزوم العده، ما لم يصل الى درجه العلم بدخول الماء.

(٣) روايه أبي طاهر البلالي قال: كتب جعفر بن حمدان فخرجت اليه هذه المسائل: استحللت بجاريه وشرطت عليها ان لا اطلب ولدها ولم الزمها منزلي فلما أتى لذلك مده قالت لي: قد حبلت، ثم اتت بولد فلم انكره - الى أن قال: فخرج جوابها يعني من صاحب الزمان(عليه السلام): وأما الرجل الذي استحل بالجاريه وشرط ان لا يطلب ولدها فسيحان من

ص: ٢٠

لاشريك له في قدرته شرطه على الجارية شرط على الله، هذا ما لا يؤمن أن يكون وحيث عرض له في هذا الشك وليس يعرف الوقت الذي اتاها فليس ذلك بموجب للبراءة من ولده»(١).

ومفاد هذه الرواية صريح في كون موضوع القاعده مجرد الدخول من دون شرطيه العلم بالمدّه، أولئك أن تقول بشرطيه عدم العلم بانتهااء المدّه.

(٤) وقريب منها موثق سعيد الاعرج عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: قلت له: الرجل يتزوج المرأة ليست بمأمونه، تدعى الحمل، قال: ليصبر؛ لقول رسول الله صلى الله عليه و آله : الولد للفراش وللعاهر الحجر(٢).

وتقريب هذا الموثق كما تقدم في الروايه السابقه حيث ان الإسترايه تشمل في العاده موارد احراز الدخول مع الشك في المدّه.

(٥) صحيحه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأه فادخلت عليه، فلم يمسيها ولم يصل إليها حتى طلقها هل عليها عدّه منه، فقال: انما العدّه من الماء، قيل له فان كان قد واقعها في الفرج ولم ينزل، فقال: اذا ادخله اوجب الغسل والمهر والعدّه(٣).

ومفاد هذه الصحيحه ان الدخول موجب للعدّه وان لم ينزل، وموضوعها مشترك مع قاعده الفراش، كما ان مفادها سببيه الماء للعدّه، وكذلك بالنسبه لقاعده الفراش غايه الامر ان التقدير في تركيب الجمله هو

ص: ٢١

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٩ ح ١.

٢- (٢) كتاب اللعان، باب لا يثبت اللعان الا بنفى الولد، باب ١٩ ح ٣.

٣- (٣) أبواب المهور، باب ٥٤ ح ١.

دخول الماء فى الفرج، ولكن قد يقدر اراقه الماء على الفرج، بتقريب ان الراوى لم يفرض فى سؤاله عدم المسّ فقط، بل فرض عدم وصوله اليها أيضاً، وهو يناسب مطلق عدم المباشرة، وحينئذ يمكن تقدير سببه اراقه الماء على الفرج أو على فمه فى العده.

٦- وموثقه اسحاق بن عمار عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها فيغلق عليها باباً ويرخى عليها ستراً، ويزعم انه لم يمسهها وتصدقته هي بذلك عليها عده؟ قال: لا، قلت: فانه شيء دون شيء، قال: ان اخرج الماء اعتدت، يعنى اذا كانا مأمونين صدقاً (١).

قال المجلسى فى مرآه العقول فى شرح الحديث: قوله:

(فانه شيء دون شيء) أى فيه تفصيل وتخصيص أو المعنى انه ادخل بعض الذكر ولم يدخل كله فيكون الانزال كناية عن غيبويه الحشفه، والظاهر انه اراد

(بالشئء دون الشئء) أى إصاق الذكر بالفرج، أو ادخال أقل من الحشفه؟ والجواب انه مع الانزال احتمال دخول الماء فى الرحم فيجب عليها العده وتستحق المهر لكن لم أرى بهذا التفصيل قائل.

وقوله:

(اذا كانا مأمونين) الظاهر انه كلام الكلينى كما عرفت، وجمع بين الاخبار بالتهمة كما فعله الشيخ، ويمكن حمل اخبار اللزوم على التقيه (٢).

أقول: الحمل على التقيه ضعيف لتصريح صدر الروايه بنفى العده

ص: ٢٢

١- (١) أبواب المهور، باب ٥٦ ح ٢.

٢- (٢) مرآه العقول: ج ٢١ ص ١٨٨.

مع عدم الدخول، فالأظهر ان موضوع وجوب العده بحسب مفاد الموثق هو اراقه الماء على الفرج أو في فم الفرج.

(٧) صحيحه أبي مريم الانصارى قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل قال: يوم آتى فلانه اطلب ولدها فهي حرّه بعد ان يأتيها أله أن يأتيها ولا ينزل فيها؟ فقال: اذا أتاها فقد طلب ولدها (١). وهي كالنص في كون الدخول من دون انزال محقق لموضوع قاعده الفراش.

(٨) صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: سأل رجل الرضا (عليه السلام) - وأنا أسمع - عن الرجل يتزوج المرأه متعه ويشترط عليها ان لا يطلب ولدها فتأتى بعد ذلك بولد فينكر الولد؟ فشدّد في ذلك وقال: يجحد! وكيف يجحد؟ اعظاماً لذلك، قال الرجل: فإن اتهمها؟ قال: لا ينبغي لك أن تتزوج إلا مأموته (٢).

وتقريب الدلاله فيها كالسابقه.

والحاصل ممّا تقدم ان قاعده الفراش موضوعها أوسع من موضوع العده، نعم مع ظهور الحمل فيحرز موضوع العده أيضاً ويتطابق مع موضوع قاعده الفراش، والظاهر فيه مطلق الدخول قبلاً أو دبراً وان لم ينزل، بل وان لم يكن بمقدار الحشفه، وكذا لو انزل على فم الفرج، فضلاً عن ما علم دخول الماء في الفرج، وعلى ذلك فقد يقرر تضيق موضوع العده عن موضوع الفراش بأنه الدخول للذكر أو الماء، بخلاف قاعده

ص: ٢٣

١- (١) أبواب مقدمات النكاح، باب ١٠٣ ح ١.

٢- (٢) أبواب المتعه، باب ٣٣ ح ٢.

الفراش فانه يكفى فيها اراقه الماء على الفرج أو عنده، نعم لو ظهر الحمل تحقق موضوع العده بضميمه موضوع قاعده الفراش.

٩) ومعتبره ابان بن تغلب قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل تزوج امرأه فلم تلبث بعد ما اهديت إليه إلا أربعة أشهر حتى ولدت جاريه فانكر ولدها، وزعمت هي أنها حبلت منه، فقال: لا يقبل ذلك منها وان ترافعا الى السلطان تلاعنا(١).

وهي داله على ان أقل الحمل سته أشهر، إلا أنه مع نزاع الزوجين في المدّة لا ينتفى الولد إلا بالتلاعن، ومقتضى ذلك ان قاعده الفراش تقتضى نسبه الولد إليه ولا ينتفى عنه إلا باللعان وهذا مما يعنى ان قاعده الفراش تجرى بمجرد احراز الدخول، ولا يشترط فى جريانها احراز المدّة، نعم لا تجرى مع احراز انتفاء المدّة، ولا يخفى ان العامه على ما حكى لا يختلفون معنا فى مقدار ادنى الحمل وهو سته أشهر، فاحتياج نفى الولد عند قاضى العامه الى اللعان دال على ان الفرض فى الشق الثانى فى الروايه كون النزاع فى المدّة لا انّ المرأه تقرّ على نفسها ان المدّة أربعة أشهر.

الأمر الخامس: تحديد مدّة الحمل قلّه وكثره:

أى تحديد ادنى الحمل واقصاه.

أما تحديد ادنى الحمل بستة أشهر فقد ذهب اليه المشهور، لكن فى المقنعه وعن الطوسى التخيير بين النفى والاقرار لدون الستة، غير أنّه ان

ص: ٢٤

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٧ ح ١٠.

نفاه وخاصمته المرأه فى زمان الحمل كان عليه ملاعنتها(١)، ومقتضى كلامهما ان قاعده الفراش جاريه بمجرد الدخول، وان لم تحرز المده فتتحقق نسبه الولد ولا ينتفى الآ باللعان، والظاهر اراده المشهور فى كون ادنى الحمل سته أشهر فيما لو أتت بالولد حياً سوياً، وإلا لو أتت به ناقص الخلقه ميتاً لدون تلك المده فلا ينتفى عنه، وأما اقصى الحمل فعن المشهور أنه تسعه أشهر، وعن المبسوط انه عشره أشهر، واستحسنه فى الشرائع واختاره العلامة فى أكثر كتبه، والفاضل التونى، أو أنه سنه كما عن الانتصار، وأبى الصلاح والمختلف وشرح النافع، وعن ابن زهره ان الزيادة الى سنه لنفى الرية فى الحساب، واحتمل فى الجواهر ان الزيادة تعبدا للعدّه، أو ان ادلته لنفى ما زاد على السنه، أو لعزم الطلاق مع استرابه الحيضه والحمل، ويظهر من المفيد فى المقنعه ان الزيادة هى لالتباس الحمل على كثير من الناس، وان من النساء من يرتفع حيضهن قبل حملهن لعارض مده من الزمان فيظن ان ذلك من أيام الحمل.

وحكى السيد فى الانتصار عن الشافعى ان اكثر الحمل لديه أربع سنوات، وحكى ذلك ابن قدامه عن الشافعى أيضاً، وقال: وهو المشهور عن مالك وقال ان ظاهر المذهب لديهم - أى لدى الحنابله - ان اقصى مده الحمل أربع سنين، وأنه روى عن أحمد ان اقصى مدته سنتان وكذلك عن عائشه والثورى وأبو حنيفه، وان الضحاك بن مزاحم وحرم بن حيان وهما من فقهاءهم حملت أم كل واحد منهما به سنتين، وعن ليث ثلاث سنين،

ص: ٢٥

وعن عباد بن العوام خمس سنين، وعن الزهري ست أو سبع سنين، وعن أبي عبيد ليس لاقصاه وقت يوقف عليه(١).

وحكى السيد المرتضى فى رسائله عن العامه وفاقهم معنا فى أقل الحمل، وهذا هو ظاهر المغنى فيما حكاه من أقوالهم(٢).

ولا يخفى ان اختلافهم فى أقصى مدّه الحمل الى هذا التحديد من السنين سبب لفظ كبير لديهم - لاسيما فى هذه الاعصار - وتدايعياته فى الفتن الاجتماعيه كثيره حيث يقول أحد المعاصرين منهم انه قد بنى على الخلاف فى أطول مدّه الحمل شرّ عظيم ومنه ارتكاب الفحشاء من بعض النساء بعد وفاه أزواجهن وحملهنّ منهم وادعاء ان ذلك كان من أزواجهن، ولو فعلن ذلك بعد موتهم بسنوات على اعتبار القول بطول مدّه الحمل وأنها قد تصل الى خمس سنوات بل أكثر، ومن ثمّ لجأ ابن حزم الى ردّ هذه الأقوال بأنّ مستنداتها أخبار تروى عن نساء وهى أخبار مكذوبه راجعه الى من لا يصدق ولا يعرف من هو».

أقول: كيف ينسجم كلامهم هذا وكلام جملة من المعاصرين مع أنهم قد رووا التحديد بمدّه سنتين عن عائشه كما مرّت الاشاره الى أقوالهم.

والروايات الوارده فى المقام على ألسن وطوائف:

الطائفه الأولى: ما دل على أقل الحمل سته أشهر:

ص: ٢٦

١- (١) المغنى: ج ٩ ص ١١٦.

٢- (٢) المغنى: ج ٩ ص ١١٥.

(١) كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: إذا كان للرجل منكم الجارية يطؤها فيعتقها فاعتدت ونكحت فان وضعت لخمسه أشهر فانه لمولاها الذي اعتقها، وان وضعت بعد ما تزوجت لسته أشهر فانه لزوجها الأخير(١).

وتفصيله (عليه السلام) في نسبه الولد لمولاها السابق، أو لزوجها بعد العتق جعل المدار فيه الستة أشهر.

(٢) صحيحه عبدالرحمن العزمي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: كان بين الحسن والحسين طهر، وكان بينهما في الميلاد ستة أشهر وعشراً(٢).

(٣) ومرفوعه محمد بن يحيى الى أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): لا تلد المرأة لأقل من ستة أشهر(٣).

(٤) وفي معتبره ابان بن تغلب قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل تزوج امرأة فلم تلبث بعد ما اهديت إليه إلا أربعة أشهر حتى ولدت جارية فانكر ولدها، وزعمت هي أنها حبلت منه، فقال: لا يقبل ذلك منها وان ترافعا الى السلطان تلاعنا(٤)، وقد تقدم تقريب الرواية.

(٥) والصحيح الى ابن أبي نصر عن رواه عن زراره قال: سألت أبا جعفر عن الرجل اذا طلق امرأته ثم نكحت وقد اعتدت ووضعت لخمسه

ص: ٢٧

١- (١) باب أحكام الأولاد، باب ١٧ ح ١.

٢- (٢) باب أحكام الأولاد، باب ١٧ ح ٤.

٣- (٣) أبواب أحكام الأولاد، باب ١٧ ح ٨.

٤- (٤) أبواب أحكام الأولاد، باب ١٧ ح ١٠

أشهر فهو للأول، وان كان ولد انقص من سته أشهر فلأمه وأبيه الأول، وان ولدت لسته أشهر فهو للأخير(١).

(٦) ومثلها صحيح جميل بن دراج(٢).

والحاصل ان هذه المسألة وفاقه بين الفريقين فضلا عن الاماميه، ووجه الوفاق فيها ماروته العامه والخاصه من كلام أمير المؤمنين(عليه السلام) في الرد على عمر حينما اوتى بأمرأه وقد ولدت لسته أشهر فهم برجمها فقال له أمير المؤمنين(عليه السلام): ان خاصمتك بكتاب الله خصمتك، ان الله تعالى يقول: وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ٣١ ويقول: وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ ٤ فاذا اتمت المرأه الرضاعه السنتين وكان حملة وفساله ثلاثين شهراً، كان الحمل منها سته أشهر فخلّ عمر سبيل المرأه(٣).

الطائفة الثانيه: ما دل على ان اقصى الحمل تسعه أشهر:

(١) المعتبر الى عبدالرحمن بن سيابه عن حدثه عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: سألته عن غايه الحمل بالولد في بطن أمه كم هو؟ فانّ الناس يقولون ربما بقى في بطنها سنتين (سنتين) فقال كذبوا، اقصى مدّه الحمل تسعه

ص: ٢٨

١- (١) أبواب أحكام الأولاد، باب ١٧ ح ١١.

٢- (٢) أبواب أحكام الأولاد، باب ١٧ ح ١٣.

٣- (٥) أبواب أحكام الأولاد، باب ١٧ ح ٩.

أشهر، ولا يزيد لحظه، ولو زاد ساعه [لحظه] لقتل أمه قبل أن يخرج (١).

(٢) ما استفيض عن محمد بن حكيم عن أبي عبدالله أو أبي الحسن في حديث قال: قلت فانها ادّعت الحبل بعد تسعه أشهر قال: انما الحمل [الحبل] تسعه أشهر (٢).

(٣) الصحيح الى وهب عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): يعيش الولد لسته أشهر ولسبعة أشهر وتسعه أشهر ولا يعيش لثمانية أشهر (٣).

(٤) رواه أبان عن رجل عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: ان مريم حملت تسع ساعات كل ساعه شهر (٤).

(٥) مصححه أبي حمزه عن أبي جعفر (عليه السلام) عن خلق الانسان ومراحل تكونه الى ان قال (عليه السلام): فذلك تسعه أشهر، ثم تُطلق المرأة (٥) الحديث.

الطائفة الثالثة: مادّل على ان اقصى الحمل يزيد على التسعه كعشره أشهر والسنة:

(١) كصحيحه عبدالرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا ابراهيم (عليه السلام) يقول: اذا طلق الرجل امرأته فادعت حبلاً انتظر بها تسعه أشهر فان ولدت وإلا اعتدت بثلاثة أشهر ثم قد بان منه (٦).

ص: ٢٩

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٧ ح ٣.

٢- (٢) أبواب العدد، باب ٢٥ ح ٢، ٤، ٥.

٣- (٣) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٧ ح ٢.

٤- (٤) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٧ ح ٧.

٥- (٥) الكافي: ج ٦ ص ١٥ كتاب العقيقة.

٦- (٦) أبواب العدد، باب ٢٥ ح ١.

بتقريب ان زياده ثلاثه أشهر هي لاقصى الحمل، ولكن قد يخذش فى الدلاله بان التعبير بالاعتداد يناسب مده الاسترابه، ولعل المراد من الريبه فى المقام هو بلحاظ مبدأ حساب الحمل كما يقع كثيراً لدى النساء، وعلى هذا التقدير لا تكون السنه حدّ بحسب الواقع والثبوت وانما هو حدّ امارى فى الظاهر، والثمره والفرق بين الوجهين يزول فى موارد الشك والتى هي الغالب، لكنه يظهر فى موارد العلم كما لو علم أنّه لم يجمع امرأته مده اثنا عشر شهراً وقد اتت بالولد فى رأس السنه، وربما يعضد هذا الحمل لمفاد الصحيحه بما فى الروايه المستفيضه عن محمد بن حكيم عن أبى عبدالله أو عن أبى الحسن (عليه السلام) فى حديث قال: قلت: فانها ادعت الحبل بعد التسعه أشهر قال: انما الحمل تسعه أشهر، قلت: تزوج قال: تحتاط بثلاثه أشهر قلت: ان ادّعت بعد ثلاثه أشهر قال: لا ريب عليها، تزوج ان شاءت(١).

والمقصود من الادعاء الثانى ادعاء الحمل أيضاً، كما فى الطريق الآخر للروايه نفسها «قلت: فان ارتابت بعد ثلاثه أشهر؟ قال: ليس عليها ريبه، تزوج»، وفى طريق آخر للروايه أيضاً: قال قلت له: رجل طلق امرأته فلمّا مضت ثلاثه أشهر ادّعت حبلاً قال: ينتظر بها تسعه أشهر، قال: قلت: فانها ادعت بعد ذلك حبلاً قال: هيهات هيهات، إنما يرتفع الطمث من ضربين: اما حملاً بين، واما فساد من الطمث، ولنكها تحتاط بثلاثه أشهر بعد»(٢) الحديث.

ص: ٣٠

١- (١) أبواب العدد، باب ٢٥ ح ٢، ٤، ٥.

٢- (٢) أبواب العدد، باب ٢٥ ح ٥.

والاحتياط ظاهر بقوه في كون الحكم بالسنة وبزياده الثلاثه أشهر على التسعه ظاهراً لا واقعياً.

هذا ويحتمل في تفسير الريبه في روايات السنه انه ريبه في حليته زواجها بالثاني، لان الحمل من النمط الطويل مقداراه اثنا عشر شهراً لا- انّ الريبه في مبدأ حساب الحمل، والقرينه على ذلك ترتيب الأمر وجواز التزويج بالثاني بعد نفى الريبه، فكان اسناد الريبه مضافاً الى حليته الزواج المعلق على وجود الحمل واستطاله مدته، ويؤيد ذلك ان حدود الحمل التي تقع تاره سته أشهر، أو سبعة، أو ثمانية أو تسعه، أو عشره أشهر مما يدل على عدم كون التسعه اشهر حداً دائماً كلياً، وانما هو حدّ غالبى، فيمتد الى اثنا عشره شهراً، ولا يخفى الفرق بين التفسيرين والاحتمالين، فأنه في فرض الشك يتفقان على الامتداد الى اثنا عشره شهراً بخلاف مورد العلم، كما لو كان قد علم آخر وطى دخل بها ثم سافر عنها أو تركها مدّه تزيد عن احدى عشره شهراً فانه على الاوّل لا ينتسب الولد اليه، بخلاف الحال على الثاني.

(٣) خبر غياث عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن علي (عليهم السلام) قال: ادنى ما تحمل المرأة لسته أشهر، وأكثر ما تحمل لسنه (١).

وفي بعض النسخ (لستين) بدل السنه.

قال في الوافى في بيان الحديث في بعض النسخ: (واكثر ما تحمل

ص: ٣١

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٧ ح ١٥.

لستين) فان صحَّ فعله ورد على التقيه(١) والظاهر ان نسخ الفقيه مختلفه، والظاهر ان نسخه الوسائل هي (لستين) لقوله بعد الحديث: (هذا محمول على التقيه).

(٤) الصحيح الى حريز عن ذكره عن أحدهما(عليه السلام) في قول الله عَزَّ وَجَلَّ: (يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ)٢.

قال: الغيض كل حمل دون تسعه أشهر، وما تزدد: كل شيء يزداد على تسعه أشهر، فلما رأت المرأة الدم الخالص في حملها فانها تزدد بعدد الايام التي رأت فيحملها من الدم(٢).

وفي تفسير العياشي عن زراره عن أبي جعفر عن أبي عبدالله(عليه السلام) في قوله تعالى: ما تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ يعنى الذكر والانثى وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ قال: الغيض ما كان أقل من الحمل (وَمَا تَزْدَادُ) ما زاد على الحمل فهو مكان ما رأت من الدم في حملها(٣).

وروى أيضاً عن زراره عن أبي عبدالله(عليه السلام) في قول الله تعالى: يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ ما كان دون التسعه فهو غيض (وَمَا تَزْدَادُ) قال: ما رأت الدم في حاله حملها ازداد به على التسعه الاشهر، ان كانت رأت الدم خمسة أيام أو أقل أو أكثر زاد ذلك التسعه الأشهر(٤).

ص: ٣٢

١- (١) الوافي: ج ٢٣ ص ١٤.

٢- (٣) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٧ ح ٦.

٣- (٤) تفسير العياشي، سورة الرعد: ج ٢ ص ٣٨٠.

٤- (٥) الرعد: ٨ في تفسير العياشي.

أقول: مفاد هذه الروايات غايته زياده الحمل على التسعه بمقدار عشره أشهر فلادلالة لها على السنه، نعم اطلاق الآيه (١) يمكن التمسك به الى سنه لا الاكثر من ذلك كما فى أقوال العامه كالسنتين والثلاثه، فان ذلك لا يعد زياده على الاصل وهو التسعه أشهر، اذ ظاهر الزيادة ان تكون تبعيه كالهامش لا ما يضاهاى الاصل أو يتضاعف عليه باضعاف.

ثم ان التعليل الوارد فى هذه الروايات عن سبب الزيادة بما رأت من دم الحيض فى الحمل يتناسب مع ما تقدم فى روايات العده أنها ينتظر بها الى سنه مع ادعائها الحبل لنفى الريبه.

والمحكى عن الاطباء وأهل الاختصاص ان للحمل موعد معتاد وهو التسعه أشهر ولا يتأخر الا بمقدار اسبوعين أو ثلاثه غالباً فتأخر الولادات الى (٣٩ و ٤١) أسبوعاً واذا تأخرت عن الاسبوع (٤٢) اصبح الجنين فى خطر لان الجنين يعتمد على المشيمه فى غذائه فاذا بلغ الموعد ضعفت المشيمه عن امداد الجنين بالغذاء، ومن النادر ان يبقى حيا فى الرحم (٤٥) اسبوعاً، والإستيعاب النادر والشاذ تمدد المدّه الى اسبوعين آخرين فتصبح (٤٧) اسبوعاً أى (٣٣٠ يوم) (٢).

وبذلك يتطابق قولهم مع التحديد بسنه كأقصى مدّه للحمل مع الطائفه الأخيره، ويكون وجه الجمع بينها وبين الطوائف السابقه الداله

ص: ٣٣

١- (١) الرعد: ٨.

٢- (٢) المنظمه الاسلاميه للعلوم الطبيه: الرؤيه الاسلاميه لبعض الممارسات الطبيه ص ٧٥٩. الكويت ١٤٨٧ م. وهذا هو المحكى عن القانون السورى والمصرى.

على التحديد بالتسعه هو بحملها على الغالب المعتاد وأن ما يزيد على ذلك الى سنه هو الشاذ النادر، أو على موارد الشك والاسترابه فى تحديد مبدأ الحمل، كما يحصل كثيراً عند النساء. ثم هل تحمل هذه السنه فى الروايات وكلمات الأصحاب على القمرية أو على الشمسية؟

الظاهر هو الأول كما هو مقتضى الظهور الأولى فى تحديدات الشرع الآن ان تقوم قرينه خاصه على خلاف ذلك، كما ان الذى مرّ من كلمات أهل الاختصاص فى تحديد اقصى المدّة يتطابق مع القمرية دون الشمسية وان صرحوا هم بالسنه الشمسية، نعم قد مرّت الاشاره ان تحديد المبدأ كثيراً ما يقع فيه الاشتباه والخطأ، فلا بد من الالتفات والتدقيق فى ذلك لأن لا يقدم على نفي النسب بسبب الاشتباه لاسيما وان المدار بحسب الحكم الظاهرى فى نسبه الولد واجراء قاعده الفراش هى على مجرد الدخول، واحراز المدّة ليس شرطاً وانما احراز انتفائها مانع.

الأمر السادس: قد ذهب بعض اعلام العصر الى الاشكال فى تحقق الفراش بمجرد دخول المنى بعلاج وآلات كالانبوب والابره والحقن بالابره، وكأنّ وجهه خروج مثل هذه الموارد عن الموارد المنصوصه، نعم يلحق به مع القطع بالنسبه كما لا يجوز نفيه له لائن النفي انما يجوز مع العلم بالانتفاء لا مع الشك، لكن الاظهر بحسب ما تقدم من الادله شمولها لمطلق دخول الماء، كعموم التعليل (انما العده من الماء)(1).

وكروايه المرأه التى ساحقت بكرة بعد ما جامعها زوجها فحملت

ص: ٣٤

البكر، وان الولد يلحق بصاحب النطفه(١)، وكروايه الشيخ الكبير الذى كان ينزل على فرجها، وغيرها من الموارد التى يستظهر منها عموم دخول الماء، بل العرضيه القريبه لدخوله.

تتمات القاعده فى فروع:

الأول: اذا تحققت الشروط الثلاثه لِحَقّ الولد به ولا يجوز له نفيه وان وطأها وطى فجور، فضلا عن ما لو اتهمها بالفجور ولا ينتفى عنه لو نفاه ان كان العقد دائم إلا باللعان، بخلاف ما اذا كان العقد منقطعاً وجاءت بولد أمكن إلحاقه به، فأنه وان لم يجز له نفيه، لكن لو نفاه ينتفى منه ظاهراً من غير لعان، لكن عليه اليمين مع دعواها أو دعوى الولد النسب.

فى الفرع عدّه أمور: ولا يخفى أنها من تتمات جهات البحث فى قاعده الفراش.

الأمر الأول: قد مرّ فى المسأله السابقه ان المدار فى إلحاق الولد بحسب الظاهر يكفى فيه الشرط الاوّل وهو الدخول أو الانزال حوالى الفرج، أو على الفرج، نعم يشترط فى اجراء قاعده الفراش ان لا يعلم بانتفاء الشرطين اللاحقين، أى فاحراز الشرط الاول مع الشك فى الشرطين اللاحقين كاف فى اجراء قاعده الفراش، فالشروط الثلاثه انما هى شروط فى اللاحق بحسب الواقع.

ص: ٣٥

الأمر الثاني: مع اجراء قاعده الفراش يلحق الولد به وإن وطأ زان المرأة فجورا، فضلا عن ما لو ظنَّ أو شكَّ في ذلك، كما هو مفاد قوله صلى الله عليه و آله : «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وفي صحيحه سعيد الاعرج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن رجلين وقعا على جاريه في طهر واحد لمن يكون الولد؟ قال: للذي عنده لقول رسول الله صلى الله عليه و آله : الولد للفراش وللعاهر الحجر» (١) وهي كالنص فيما نحن فيه، وغيرها...

من روايات هذا الباب:

ولا ينتفى عنه إلا باللعان وذلك لحجيه قاعده الفراش التي مرّ البحث عن الروايات الداله عليها.

ويدل عليه بالخصوص مورد نزول آيه اللعان بعد تعميمها لنفى الولد، وستأتى الاشاره الى تعميم نصوص اللعان، كموثق سعيد الاعرج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قلت له: الرجل يتزوج المرأة ليست بمأمونه تدعى الحمل قال: ليصبر لقول رسول الله صلى الله عليه و آله : الولد للفراش وللعاهر الحجر» (٢).

وبعبارة اخرى فان مقتضى تشريع اللعان، وان الولد لا ينتفى الا به، هو ثبوت نسبه الولد بالفراش.

وفيما يدل على ذلك أيضاً ماورد من ان الزوج بعد اللعان اذا اقّر

ص: ٣٦

١- (١) نكاح العبيد والاماء، باب ٥ ح ٤.

٢- (٢) أبواب اللعان، باب ٩ ح ٣.

بالولد وأكذب نفسه لحقه الولد فيرثه ولا يرثه الاب(١).

ومقتضى هذه الروايات أنها داله على عموم قاعده الفراش في موارد التهمه أو موارد احراز الزوج تحقق الفجور من امرأته، وأنه لا ينتفى عنه الولد إلا باللعان.

وسياتى صحيح ابن بزيع(٢) الدال على حرمة نفى الولد فى المتمتع بها وان كانت متهمه.

وفى روايه داود بن فرقد عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يارسول الله انى خرجت وامراتى حائض ورجعت وهى حبلى، فقال له رسول الله من تتهم؟ قال: اتهم رجلين، فجاء بهما. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ان يك ابن هذا فسيخرج قططا كذا وكذا، فخرج كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله فجعل معقلته على قوم أمه، وميراثه لهم، ولو ان انسانا قال له يا ابن الزانيه لجلد الحد(٣).

وهى محموله على حصول العلم بانتفاء الولد، والحال كذلك فيما استجدّ من الطرق الحديثه فى الفحص الوراثى ما يوجب العلم دون ما يوجب الظن، فانه مقدم ورافع لقاعده الفراش، ولا حاجه للعان حينئذ.

الأمر الثالث: (فى عموم اللعان لمجرد نفى الولد):

قال فى المبسوط: «اذا لاعن لنفى النسب لم ينتف بذلك الموارثه بين

ص: ٣٧

١- (١) أبواب اللعان، الباب ٦.

٢- (٢) أبواب المتعه، باب ٣٣ ح ٢.

٣- (٣) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٠٠ ح ٢.

الزوجين»(١) وهو تصريح بتعميم اللعان لنفى الولد وان لم يكن قذف فى البين، نعم وقع الكلام والبحث عندهم فى ان اللعان المزبور مع عدم القذف هل يوجب الحرمة الابديه وبينونه الزوجه عن الزوج وفسخ النكاح، أو أنه يوجب قطع النسب بين الاب والولد فقط، ظاهر العبارة السابقه من الشيخ الثانى، وإن كان الأقوى الأول لعموم ترتيب الحرمة الابديه على مطلق اللعان فى النصوص، ويناسبه تضمن اللعان ولو لنفى الولد التلاعن بين الزوجين هى نحو من القطعيه.

وقال فى المبسوط أيضاً: «إذا تراضى الزوجان برجل يلاعن بينهما جاز عندنا وعند جماعه»(٢).

وهو خلاف المشهور القائلون بلزوم اقامته عند الحاكم الشرعى، وتامم الكلام فى باب اللعان. وهل أن ذلك من باب قاضى التحكيم أو لا؟

وأما تحرير الكلام فى عموميه اللعان لمجرد نفي الولد من دون قذف وجوه:

الوجه الأول: يتوقف على تحرير ماهيه اللعان ثم التعرض الى النصوص التى يمكن دلالتها على ذلك.

حقيقه اللعان:

فأما ماهيه اللعان فقد قال فى المبسوط: «ان اللعان هل هو يمين أو

ص: ٣٨

١- (١) المبسوط: ج ٥ ص ٢٠٣.

٢- (٢) نفس المصدر.

شهاده، فعندنا هو يمين، ويصح منهم - أى من الأزواج التى لا تصح منهم الشهاده - وعندهم - أى عند العامه - شهاده لا تصح منهم - أى من الأزواج الذين لا تقبل شهادتهم»(١).

وقيل: إنه اقرار واختاره السيورى، وفى الجواهر أنها مباحه وعليه جملة من المتأخرين.

والصحيح ان حقيقه اللعان جميع الامور الاربعه لورود هذه الالفاظ فى متن صيغه اللعان الوارده فى الكتاب العزيز، وعلى ذلك فلا بد فيه من تلاعنهما، ولا يقع من طرف واحد، ولو فى مورد مجرد نفي الولد، ولا يقع من دون نزاع بينهما اذ لا يصدق عليه مباحه حينئذ، كما لو اتفقا، أو لم تنكر عليه دعواه.

ومنه يظهر صحه وقوعه لمجرد نفي الولد وان لم يكن قذف فى البين، وذلك لتأتى وقوع النزاع بينهما فى النسبه، فيتكاذبان، ويصح منهما التلاعن على الصدق والكذب، وهو معنى المباحه.

فعموم ماهيه اللعان التى هى المباحه شامله لكل نزاع.

الوجه الثانى: وأما النصوص الوارده:

(١) مصحح محمد بن مسلم عن أحدهما(عليهم السلام) قال: لا يكون اللعان إلا بنفى ولد، وقال: اذا قذف الرجل امرأته لاعنها(٢).

ص: ٣٩

١- (١) المبسوط: ج ٥ ص ١٨٣.

٢- (٢) أبواب اللعان، باب ٩ ح ١.

(٢) ومثلها موثقه أبي بصير(١).

وتقريب الاستدلال بها اجمالاً ان هذا اللسان تعميم للعان الى موارد نفى الولد.

وقد يحتمل في الدلالة ان قوله(عليه السلام) وعطفه بالقذف على نفى الولد انه بيان لتعدد موارد اللعان.

وقد يخذش في الدلالة بان ظاهر الباب هو المعية أو المصاحبه مع شيء آخر فيقدر القذف، ولعل المراد حينئذ من هذا اللسان انه لا يصح اللعان مع قذف الرجل لامرأته من دون نفى الولد فيما اذا كانت حاملاً، أو كان مورد القذف متصلًا بمولود قد ولد، فهي في صدد بيان عدم صحه التفكيك بين نسبه الولد والقذف.

(٣) مارواه ابن ادريس نقلاً من كتاب المشيخه للحسن بن محبوب عن أبي ولاد الحناط قال: سئل أبو عبدالله(عليه السلام) عن نصرانيه تحت مسلم زنت وجاءت بولد فانكره المسلم؟ فقال: يلاعنها، قيل: فالولد ما يصنع به؟ قال: هو مع امه، ويفرق بينهما، ولا تحل له أبداً(٢).

وتقريب دلالتها أنها ظاهره بوضوح ان اللعان لمجرد انكار الولد.

(٤) روايه أبي البختری عن جعفر عن أبيه انه رفع الى علي(عليه السلام) امر امرأه ولدت جاريه و غلام في بطن، وكان زوجها غائباً، فاراد ان يقرّ بواحد

ص: ٤٠

١- (١) أبواب اللعان، باب ٩ ح ٢.

٢- (٢) أبواب اللعان، باب ٥ ح ١٥.

وينفى الآخر، فقال: ليس ذاك له، اما ان يقرّ بهما جميعاً واما ان ينكرهما جميعاً(١).

وتقريب دلالتها ان تفريق الزوج بانكار احد التوأمين دون الآخر ظاهر فى كون انكاره مقتصرأ على نسبه الولد من دون قذف، ولذلك لم يذكر فى فرض السائل والجواب عنوان القذف.

الوجه الثالث: ويمكن تقريب عموم ادله اللعان لموارد مجرد انكار الولد بدون قذف ان نفى الولد وانكاره فقط وان لم يشتمل على القذف قالبا، الأ- انه يتضمن بنحو التعريض الطعن فى الزوجه مّا يقتضى بنحو التضمن وقوعها فى معرضيه نسبه العار والكذب، فحينذ يصحح تلاعنها معه على نسبه الولد لدرء العار والكذب عن نفسها، وتوقيتها عن الخيانه.

ومن ثمّ فى موارد مجرد انكار الولد لولا عنها زوجها ولم تلاعنه هى يكون نكولها عن اللعان بمثابة تسليمها امام مدعى الزوج وشهادته.

الأمر الرابع: انتفاء الولد فى العقد المنقطع بمجرد نفى الزوج):

وهذا هو المشهور، بل كاد يكون متفق عليه، لكن فى الانتصار وفى جامع الشرائع ذهب الى وقوع اللعان فى المنقطع.

ولا يخفى ان قاعده الفراش هى أيضاً جاريه فى العقد المنقطع، بل وفى ملك اليمين، وان انتفى الولد بمجرد الانكار ونفيه فيهما، ومن ثمّ لا يجوز له نفيه مع قاعده الفراش وان ظنّ بالخلاف ما لم يحصل له علم

ص: ٤١

فيسوغ، بل يجب عليه نفيه.

ويدل على ذلك:

(١) صحيحه ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: لا يلاعن الرجل المرأة التي يتمتع منها (١).

(٢) وصحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: لا يلاعن الحرّ الامه ولا الذميه والتي يتمتع بها (٢).

(٣) وصحيح محمد بن اسماعيل بن بزيع قال: سألت رجل الرضا وأنا أسمع، عن الرجل يتزوج المرأة متعه ويشترط عليها ان لا يطلب ولدها فتأتى بعد ذلك بولد فينكر الولد؟ فشدّد في ذلك وقال: يجحد! وكيف يجحد؟ اعظاما لذلك، قال الرجل: فان اتهمها؟ قال: لا ينبغي لك أن تتزوج إلا مأومنه (٣).

وهي داله بوضوح على حرمة انكار الولد مع قاعده الفراش في عقد المتعه ولو كانت المرأة متهمه.

الأمر الخامس: ذكر السيد الاصفهاني ان على الزوج المنكر للولد اليمين لو ادعت الزوجه او ادعى الولد النسب، والذي ذكره على مقتضى القاعده في باب النزاع والقضاء، فان ما تقدم من ادله من انتفاء الولد بنفى الاب انما هو بحسب اعتبار قوله كما مره وأنه صاحب الحق، وان الفعل

ص: ٤٢

١- (١) أبواب اللعان، الباب ١٠ ح ١.

٢- (٢) أبواب اللعان، باب ١٠ ح ٢.

٣- (٣) أبواب المتعه، باب ٣٣ ح ٢.

فعله لا بحسب فرض النزاع وموازن القضاء فان غايه ذلك اعتبار قوله لصيرورته منكراً، فالقول قوله مع يمينه.

الفرع الثاني: لا يجوز نفي الولد لمكان العزل، فلو نفاه لم ينتف الا باللعان:

والبحث في هذه الفرع أيضاً من تتمات قاعده الفراش.

قد تقدم في المسأله السابقه والتي قبلها أيضاً جملة وافر من الادله على اعتبار قاعده الفراش عند الشك أو الظن بالخلاف ولو مع التهمه، بل ولو علم بوطى امرأته فجورا ما دام لم يعلم بانتفاء نسبه الولد عنه، بان علم باختلال مدّه الحمل مع زمان وطئه، وأن الولد لا ينتفى عنه في العقد الدائم بنفيه وانكاره، بل لا بد من اللعان.

ففي روايه أبى البخترى عن جعفر بن محمد عنه أبيه عن على (عليهم السلام) قال: جاء رجل عند رسول الله صلى الله عليه وآله قال: كنت اعزل عن جاريه لى فجاءت بولد. فقال (عليه السلام): ان الوكاء قد ينفلت فألحق به الولد(1).

الفرع الثالث: الموطوءه بشبهه كما اذا وطء أجنبيه بظن أنها زوجته يلحق ولدها بالواطىء بشرط ان تكون ولادته لسته أشهر من حيث الوطى أو أكثر، وان لا يتجاوز عن أقصى الحمل.

البحث في هذه الفرع أيضاً من تتمات قاعده الفراش.

والظاهر الاتفاق على احترام ماء الرجل فى الوطى بشبهه نصا

ص: ٤٣

وفتوى، ففى جمله من الروايات فى مورد تعدد الواطىء بشبهه انه يقرع بينهم لتعيين الاب، ومقتضى ذلك اعتبار تحقق النسب بين المولود والواطىء بشبهه.

فمنها:

(١) صحيح معاويه بن عمار عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «اذا وطىء رجلان أو ثلاث جاريه فى طهر واحد فولدت فادّعوه جميعاً، اقرع الوالى بينهم فمن قرع كان الولد ولده ويرد قيمه الولد على صاحب الجاريه» (١) فمع ان صاحب الجاريه هو صاحب الفراش مما يدل على انه بالنسبه للآخرين وطىء الشبهه.

نعم قد يقرر ان صاحب الجاريه هو الواطىء بشبهه لان اللازم عليه ان يستبرأ.

وقريب منها صحيحه سليمان بن خالد، وصحيح الحلبي ومحمد بن مسلم (٢) وصحيح أبى بصير (٣).

(٢) صحيح الحلبي عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: اذا كان للرجل منكم الجاريه يطأها فيعتقها فاعتدت ونكحت فان وضعت لخمسه أشهر فانه من مولاها الذى اعتقها وان وضعت بعدما تزوجت لسته أشهر فانه لزوجها

ص: ٤٤

١- (١) أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ٥٧ ح ١.

٢- (٢) نفس الباب، ح ٢ و ٣.

٣- (٣) نفس المصدر، ح ٤.

الآخر»(١) ومثلها روايات أخرى(٢) والمصحح الى جميل عن بعض اصحابه عن أحدهما في المرأة تزوج في عدتها قال: «يفرق بينهما وتعد عده واحده منهما جميعاً، وان جاءت بولد لسته أشهر أو أكثر فهو للأخير، وان جاءت بولد لاقل من سته أشهر فهو للأول»(٣) وتقريب الدلاله في روايه جميل واضحه فان الوطى الثانى شبهه، ومجىء الولد لسته أشهر لايعين كونه للثانى قطعاً وانما حكم به للثانى لقاعده الفراش، واما تقريب صحيحه الحلبي فان مفاد الصحيحه من الحكم بكون الولد للثانى بعد سته أشهر لايعين كون الولد للثانى بحسب الواقع وانما بحسب قاعده الفراش، وعلى تقدير مجيئها للولد لخمسه أشهر فان نكاحها من الثانى يكون وطى شبهه، ونسبه للأول دون الثانى لا لعدم قاعده الفراش فى وطى الشبهه وانما العلم بنفى نسبه للثانى بفقد شرائط اللاحق واقعاً، والتعليل بذلك يدل التزاما على توفر قابليه النسبه للثانى رغم كونه وطى الشبهه لولا العلم بفقد شرائط اللاحق بحسب الواقع.

(٣) مما ورد من لزوم اعتداد المرأة بالعدّه من وطى الشبهه، ولو كانت متزوجه، وهو يقتضى بوضوح حرمة الماء والوطى من الشبهه كماوثق زواره عن أبى جعفر(عليه السلام) قال: سألته عن امرأه نعى اليها زوجها فاعتدت فتزوجت فجاء زوجها الاوّل فطلقها ففارقها الآخر، كم تعد للثانى؟ قال: ثلاث قروء، وانما يستبرأ رحمها بثلاث قروء، وتحل للناس كلهم، قال

ص: ٤٥

-
- ١- (١) أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ٥٨ ح ١.
 - ٢- (٢) أبواب ما يحرم بالمصاهره، باب ١١ ح ٧.
 - ٣- (٣) نفس الأبواب، باب ١٧ ح ١٤.

زراره وذلك ان ناسا قالوا تعتد عدتين من كل واحد عدّه، فأبى ذلك أبو جعفر (عليه السلام) وقال: تعتدّ ثلاث قروء وتحل للرجال» (١).

ومفادها ثبوت العدّه لوطى الثانى الذى هو وطقى الشبهه وان تداخلت عدته مع عدّه طلاق الاوّل.

وصحيح الحلبي عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن المرأة الحبلى يموت زوجها فتضع وتزوج قبل أن تمضى لها أربعة أشهر وعشراً، فقال: ان كان دخل بها فرق بينهما ولم تحل له أبداً، واعتدّت بما بقى عليها من الاوّل واستقبلت عدّه اخرى من الآخر ثلاثه قروء، وان لم يكن دخل بها فرق بينهما واعتدّت بما بقى عليها من الاوّل وهو خاطب من الخطاب (٢).

وتقريب دلالتها كالسابقه، والحكم بالعدّه يقتضى حرمة ذلك الوطقى والماء منه، وانّ العدّه تحفظا لنسبه الحمل الى ذلك الوطقى والماء.

ص: ٤٤

١- (١) أبواب ما يحرم بالمصاهره، باب ١١ ح ٧.

٢- (٢) نفس الباب، باب ١٧ ح ٦، ٩، ١١، ١٢.

التنبيه الأول:

لو دار الأمر فى الولد بين وطى الشبهه والوطى بسبب محلل أو بين وطى شبهه، أو وطىين محللين، فهل تتعارض قاعده الفراش بينهما وتصل النوبه الى القرعه كما دلّت على ذلك جمله من النصوص؟ أو يصار إلى تقدم قاعده الفراش المتأخره الفعلية، أو يفصل بين تقارن قاعدتى الفراش فى مده متحده مثل وقوع الوطيين فى طهر واحد، ويقرّع بينهما وبين ما إذا كان لفاصل المدّه ووقوع اقراء بينهما وجوه لاختلاف النصوص.

التنبيه الثانى: رساله فى نسب ابن الزنا وترتب أحكام الولد:

اشاره

هل أحكام الولد تترتب على ولد الزنا مطلقاً، أم أنها منتفيه مطلقاً، أو يقال بالتفصيل؟

لم يذهب الى الأول قائل، وكذا الثانى، وأما التفصيل فأختلفت كلماتهم فى مقداره، فمن قائل انه لم يتحقق النسب مطلقاً، وأن انتفائه حقيقه شرعيه كثبوته فى المتولد من الحلال، وآخر الى انه معنى عرفى غايه الأمر ان الشارع نفى الارث عنه بلسان نفى الموضوع، وإلا فبقية الأحكام تترتب على العنوان العرفى أو التكوينى، وثالث غير ذلك كما يأتى بسطه.

كلمات الأصحاب:

وفى البدء نستعرض كلمات الأصحاب فى الأبواب المختلفه:

قال فى الشرائع فى باب أسباب التحريم من النسب: «النسب يثبت مع النكاح الصحيح ومع الشبهه ولا يثبت مع الزنا، فلو زنى فانخلق من مائه ولد على الجزم لم ينسب اليه شرعاً، وهل يحرم على الزانى والزانية؟ الوجه انه يحرم لانه مخلوق من مائه فهو يسمى ولداً لعه».

وقال فى القواعد: «والنسب يثبت شرعاً بالنكاح الصحيح والشبهه دون الزنا، لكن التحريم يتبع اللغه فلو ولد له من الزنا بنت حرمت عليه وعلى الولد وطى أمه وان كان منفيماً عنهما شرعاً، وفى تحريم النظر اشكال وكذا فى العتق والشهادة والقود وتحريم الحليله وغيرها من توابع النسب»، ويشير بالتوابع الاخرى الى شهاده الولد من الزنا على أبيه، وعدم قصاص الاب بقتل ابنه من الزنا وغير ذلك.

وقال فى كشف اللثام استدلالاً لكلام القواعد: «والدليل عليه الاجماع كما هو الظاهر، وصدق الولد لعه، والاصل عدم النقل، وعله ابن ادريس بالكفر، وفى تحريم النظر الى ابنته من الزنا أو نظر الابن من الزنا... اشكال، من التولد حقيقه، وصدق الابن والبنت لعه، مع اتصاله عدم النقل، ومن انتفاء النسب شرعاً، مع الاحتياط وعموم الأمر بالغض».

الى ان قال فى تفسير قول العلامه السابق - وغيره من توابع النسب - : «كالارث وتحريم زوج البنت على أمها والجمع بين الاختين من الزنا أو احدهما منه... الاب فى دين ابنه ان منع منه، والأولى الاحتياط فيما يتعلق بالدماء أو النكاح، وأما العتق فالاصل عدم مع الشك فى السبب بل ظهور خلافه واصل الشهاده القبول».

وقال فى الجواهر فى ذيل كلام المحقق المتقدم: «لا ينبغي التأمل فى أنّ

مدار تحريم النسبيات على اللغه، ولا يلزم منه اثبات أحكام النسب في غير المقام الذى ينساق من دليله إرادته الشرعى لانتفاء ما عداه وهو قاض بعدم ترتب الاحكام عليه لانه المنفى شرعا كالمنفى عقلا- كما أوماً اليه النفي باللعان، فما فى القواعد من الاشكال... فى غير محله... بل قد يتوقف فى جواز النظر بالنسبه الى من حرم نكاحه مما عرفت، لكن الانصاف عدم خلو الحل من قوه، بدعوى ظهور التلازم بين الحكمين هنا».

وقال فى الشرائع فى باب الارث: «وأما ولد الزنا فلانسب له ولا يرثه الزانى ولا التى ولدته ولا أحد من انسابهما، ولا يرثهم هو وميراثه لولده ومع عدمهم فالامام (عليه السلام)، ويرث الزوج والزوجه نصيبهما الادنى مع الولد والاعلى مع عدمه، وفى روايه ترثه امه ومن يتقرب بها مثل ابن الملاعنه وهى مطرحه».

وكذا قال فى القواعد، وقال فخر المحققين فى ذيل كلامه (رحمه الله) المتقدم فى النسب: «اجمع الكل على أن النسب الشرعى يثبت بالاولين - أى النكاح الصحيح والشبهه - ولا يثبت بالزنا شرعا، لكن يثبت تحريم الوطى تبعا للغه باجماع الاماميه، وهل يحرم النظر اشكال».

الى أن قال: «وأما فى العتق فسيأتى وأما الشهاده والقود وتحريم الحليله وغير ذلك من توابع النسب فمنشأه من ان لفظ الابن مثلا هل نقله الشارع أو لا، يحتمل الأول لاشتراطهم اياه فى لحوق النسب ومن اصاله عدم النقل والمجاز أولى، والاصح عندى أنه لا يلحقه شيء من الأحكام غير التحريم أى تحريم من يحرم على الانسان نكاحه من جهه النسب وكذلك النظر اليهن، أما تحريم النكاح فثبتت النسب حقيقه لغه وأما

النظر فلاذن الاصل تحريم النظر الى سائر النساء الا من يثبت النسب الشرعى الموجب للتحليل بينهما ولم يثبت، والاصل بقاء ما كان على ما كان».

وقال فى التذكرة فى كتاب النكاح فى أسباب التحريم فى مسألة البنت المخلوقة من الزنا: «يحرم على الزانى وطؤها وكذا على ابنه وأبيه وجده وبالجملة حكمها فى تحريم الوطى فى حكم البنت عن عقد صحيح عند علمائنا أجمع وبه قال أبو حنيفة لقوله تعالى (وبناتكم) وحقيقه البنتيه موجوده فيها فان البنت هى المتكونه من منى الرجل، ونفيها عنه شرعاً لا يوجب نفيها حقيقه لان المنفى فى الشرع هو تعلق الاحكام الشرعيه من الميراث وشبهه ولانها متخلقه من مائه فى الظاهر فلم يجز له ان يتزوج بها لو وطأها بشبهه».

وقال الماتن فى باب الزكاه من العروه فصل أوصاف المستحقين فى المسأله (٤): «لا يعطى ابن الزنا من المؤمنين فضلاً عن غيرهم من هذا السهم - أى سهم الفقراء الذى يشترط فيه الايمان - لعدم تبعيته فى النسب ليتبعه فى الحكم بالاسلام والايمان» وهو يغاير ما يأتى فى غير المقام من حكمه بالطهاره إلا ان يحمل على انه مقتضى الاصل لا التبعيه.

وقال أيضاً فى المسأله (٢٣) من الفصل المزبور: «يشكل اعطاء الزكاه غير الهاشمى لمن تولد من الهاشمى بالزنا فالأحوط عدم اعطائه، وكذا الخمس فيقتصر فيه على زكاه الهاشمى».

واستشكل غير واحد من المحشين على الفرع الأول بانه لم يتضح اطلاق يتضمن انتفاء البنوه كى يعول عليه فى المقام وانه مبنى على شرطيه

الاسلام والآ- فلو كان الكفر مانعا فيجوز، وذكروا على الفرع الثاني بأن دعوى انصراف عموم حرمة الاعطاء عنه غير ظاهر ونفى ولد الزنا على نحو يشمل المقام غير متحصل اذ عدم التوارث أعم، وقاعده «الولد للفراش» قاعده ظاهريه لامجال لها في ظرف العلم بالانتساب.

وقال في باب الزكاه أيضاً في سهم الفقراء وولد الزنا من المؤمنين كولد من الكافرين لاتبعيه فيه لأحدهما، بناء على كونها في النكاح الصحيح فدفع الزكاه اليه حينئذ مبنى على كون الايمان فعلا أو حكما شرطاً فلا يعطى، أو أن الكفر فعلاً أو حكماً مانع فيعطى.

وقال في ملحقات العروه في كتاب الربا مسأله (٥١): (نفى الربا بين الولد والولد): «ولا يشمل الولد الرضاعى وان احتمله بعضهم، في شموله للولد من الزنا اشكال.

وقال في كتاب النكاح في المحرمات بالمصاهره المسأله (٤٧): «لو كانت الاختان كلتاهما أو احدهما عن الزنا فالأحوط لحوق الحكم من حرمة الجمع بينهما في النكاح والوطى اذا كانتا مملوكين».

والمعروف عند متأخرى العصر ان الأقوى ثبوت النسب لانه لم ترد ولا روايه ضعيفه تنفى النسب عن المولود بالزنا، بل المذكور فيها نفى الارث خاصه وماورد من قوله صلى الله عليه و آله : «الولد للفراش وللعاهر الحجر» ناظر الى مقام الشك وبيان الحكم الظاهرى فلا يشمل صورته العلم والجزم بكون الولد للعاهر، فانه حينئذ لا يلحق بصاحب الفراش قطعاً، بل مقتضى مايفهم من مذاق الشارع وظاهر الادله هو النسب العرفى.

هذا مجمل الكلمات فى الأبواب وانما اطلنا نقلها ليتضح حال دعوى

البداهه أو الضروره الفقهيه فى نفى النسب شرعاً.

ولتحقيق المسأله ينبغى البحث فى مقامين عن مقتضى القاعده ثم عن الأدله الخاصه الوارده فيها.

المقام الأول: مقتضى القاعده:

فهو ترتب الأحكام والآثار المترتبه على الولد عليه إلا ما أخذ فى موضوعها طهاره النسب وأنه من حلال بقرائن أو أدله خاصه، وذلك لكون النسب ليس من الأمور الاعتباريه والعناوين الوضعيه المتمحضه فى الاعتبار، بل هو حقيقه خارجيه وهى تكوّن انسان من ماء انسان آخر كما تشهد به الضروره الوجدانيه والآيات الكريمه أيضاً.

بل ان التوالد حقيقه تكوينيه فى الحيوانات والنبات وكذا الجوامد فضلاً عن الانسان، والنسب ما هو الا اخبار عن ذلك النشوء والتوليد التكويني، وعلى ذلك فليس النسب حقيقه عرفيه أو لغويه فى أفق الاعتبار العرفى كما قد يلوح من الكلمات المتقدمه بل هو حقيقه خارجيه تكوينيه.

ان قلت: أليس قد تعارف الناس على اتخاذ الابناء والتبنى كما يشير الى ذلك قوله تعالى: **وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ** وكذا نفى الله تعالى عن اتخاذ ابنه أو الملائكه بناتاً، ومن الواضح ان الاتخاذ فى كل هذه الموارد اعتبارى لاحقيقى تكوينى، وربما يشهد لذلك انتفائه باللعان وثبوته بالاقرار.

قلت: وجود مثل هذا الاعتبار المأخوذ من الوجود التكويني الحقيقى المماثل له فى المعنى والمغاير له، حيث ان الاعتبار لاوجود حقيقى له

بخلاف الثانى لا-ينكر، وانما المراد اثباته هو كون هذا المعنى والماهييه سواء من مقوله الاضافه كانت أو من سنخ المفاهيم الوجوديه له وجود حقيقى خارجى لا انه اعتبارى فى الاصل.

واعتبار كثير من المعانى التى لها وجود حقيقى متعارف لدى العقلاء حسب حاجاتهم النظاميه والقانونيه، وأما قوله تعالى فهو يلغى اعتبارهم فى باب النسب ويثبت المعنى التكوينى له، وأما انتفائه باللعان وثبوت بالاقرار فهو فى مورد الشك وكإماره نافية أو مثبتة لا- كسبب ثبوتى للنفى والتحقق كما صرح بذلك الاصحاب فى أحكام الاولاد، واتضح من ذلك أن النسب حقيقه خارجيه لا اعتباريه عرفيه أو شرعيه.

المقام الثانى: الادله الخاصه:

فقد يستدل على كون النسب اعتباره شرعى بعده طوائف، جمله منها وردت فى باب الارث وباب أحكام الأولاد وغيرها من الأبواب:

الطائفة الأولى:

كصحيحه الحلبي عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: أيما رجل وقع على وليده قوم حراما ثم اشتراها فادعى ولدها فانه لا يورث منه شىء، فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا الا رجل يدعى ابن وليدته، وأيما رجل أقر بولده ثم انتفى منه فليس له ذلك ولا كرامه، يلحق به ولده اذا كان من امرأته أو وليدته»(١).

ص: ٥٣

١- (١) الوسائل: أبواب ميراث ولد الملائنه باب ٨ حديث ١. والكافى ج ٧ ص ١٦٣.

وتقريب الاستدلال بها: ان الولد مع كونه منه من الزنا، لكن نفى عنه شرعا لقوله صلى الله عليه و آله «الولد للفراش وللعاهر الحجر».

وفيه: ان مورد السؤال هو عن الوليد المملوكه لقوم آخرين والرجل وقع عليها حراما، فالولد الذى ادعاه مشكوك الانتساب له لا انه يعلم انه له، فهى وارده مورد الشك فى الانتساب، ولذلك قال (عليه السلام): انه لا يورث ولد الزنا إلا رجل يدعى ابن وليدته، أى الرجل المالك للوليد فهو يرث ابنها اذا ادعى واقتر مالکها به لكونه صاحب فراش، فاذا زنى رجل آخر بهذه الأمه واحتمل كون هذا الولد منه وادعى مالکها الولد، فهو يلحق به وإن احتمل انه فى الواقع متولد من الزنا، فالمالك هو الذى يرثه كما فسر بذلك المجلسى (رحمه الله) قوله (عليه السلام): «الا رجل يدعى ابن وليدته».

الطائفة الثانية:

كروايه على بن سالم عن يحيى عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى رجل وقع على وليده حراما، ثم اشتراها، فادعى ابنها، قال: فقال: «لا-يورث منه، فان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا-يورث ولد الزنا الا رجل يدعى ابن وليدته»^(١).

وابن سالم يحتمل أن يكون البطائنى المعروف حيث انه اسم لابن أبى حمزه ويحتمل أن يكون أخ يعقوب وأسباط بنى سالم، وعلى الأول فيحیی هو أبو بصير بن أبى القاسم الاسدى.

ص: ٥٤

١- (١) المصدر: حديث ٤.

الأوّل: وأياً ما كان فدلاله الروايه متحده مع الروايه المتقدمه فى أن الولد غير محرز النسبه وموردا للشك، فهو للذى يملك النكاح شرعاً المعبر عنه بالفراش، وأن العاهر أى الزانى محجور عليه النسبه للولد فى مورد الشك كما هو أحد محتملات «وللعاهر الحجر» وهو أول المحتملات.

الثانى: قد يقال ان قاعده الولد للفراش وللعاهر الحجر وان ورد تطبيقها فى مورد الشك بأن الولد لمن يملك النكاح الشرعى، وحينئذ يكون معنى وللعاهر الحجر انه لا ينسب للزانى عند الشك، ولكن ظاهر المشهور هو تفسيرها بأن العاهر أى الزانى مطرود ومقطوع عنه الولد مطلقاً أى واقعاً أيضاً، خصوصاً وان قوله (عليه السلام): «ولا يورث ولد الزنا» كالصريح فى ولد الزنا الواقعى، والتعبير بالحجر مستعمل فى القطع والمنع كما فى القول المعروف «حجراً محجوراً».

الثالث: أن المراد بالعاهر هو الزانى المحصن والحجر هو الرجم وينافيه اطلاق الزانى الأعم من المحصن وغير المحصن، ولاسيما مع الالتفات الى المقابله مع نسبه الولد لمالك النكاح شرعاً.

الرابع: ان المراد هو عدم المهر للزانيه وأن الحجر كناية عن ذلك.

وهو ضعيف: إنَّ أريد الاقتصار عليه اذ الظاهر تطبيق القاعده منه (عليه السلام) صدرا وذيلها فى مورد السؤال ولم يكن الاستفسار عن المهر.

وعن المجلسى فى البحار انه روى قول أمير المؤمنين (عليه السلام) فى جواب معاويه «وأما ما ذكرت من نفي زياد فانى لم أنفه بل نفاه رسول الله صلى الله عليه وآله اذ

قال الولد للفراش وللعاهر الحجر».

وأيضاً كتب الحسن (عليه السلام) في جواب زياد - لما كتب زياد اليه - من زياد بن أبي سفيان الى حسن بن فاطمه (عليه السلام) يريد بذلك اهانتة (عليه السلام): «من حسن بن فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه و آله الى زياد بن سميه، قال رسول الله صلى الله عليه و آله الولد للفراش وللعاهر الحجر» حيث ان سميه كانت زانيه معروفه فيظهر منها قوه الاحتمال الثاني ان لانسبه من الزنا فتأمل.

هذا وقد ورد الاستدلال من الاصحاب على عدم المهر للزانيه ب- «للعاهر الحجر»، ويمكن توجيهه بأن الطرد والقطع لم يذكر متعلقه الآخر فيعمّ النسب والمهر وغير ذلك.

وكذلك قد وردت في عده روايات في مقام النزاع على الولد وانه يلحق بالمالك للنكاح شرعاً بشروط اشترطها الاصحاب في اجرائها من الدخول الى مضي أقل الحمل، وان لا يكون الوضع أكثر من أكثر الحمل، ولكن ذلك كله من الاستدلال بصدر القاعده لا- عجزها المربوط بما نحن فيه، حتى انه طبقت القاعده هناك في موارد النزاع التي ليس فيها زنا، وليس ذلك الا لأن البحث عن صدر القاعده مع انه يمكن احتمال معنى آخر للصدر وهو ان الولد للفراش بمعنى ان واقع النسبه لمالك النكاح لا للعاهر الزاني، وعلى أيه حال فقد ظهر قوه الاحتمال الاول وعدم تعيين الظهور في الاحتمال الثاني.

الطائفة الثالثه: كالصحيح عن محمد بن الحسن الاشعري قال: كتب بعض أصحابنا الى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) معي، يسأله عن رجل فجر بامرأه ثم انه تزوجها بعد الحمل، فجاءت بولد، هو أشبه خلق الله به، فكتب

بخطه وخاتمه: «الولد لغيه، لا يورث»^(١)، وقد رواه الشيخ بطريقين الى محمد بن الحسن الاشعري وكذا الكليني ورواه الصدوق أيضاً بطريقه اليه.

والظاهر ان محمد بن الحسن الأشعري حسن حاله فقد عدّه الشيخ من أصحاب الرضا(عليه السلام)، وقال الوحيد في تعليقه انه يظهر من غير واحد من الاخبار كونه وصى سعد بن سعد الاشعري وهو دليل الاعتماد والثوق وحسن الحال وظاهر في العدالة، وفي وجيزه المجلسي قيل: ممدوح وله روايات في ميراث الاخوه مع الولد يظهر منها تشيعه.

وهذا ليس مورداً للترديد، وروى في الكافي سؤاله لأبي جعفر الثاني(عليه السلام) عن روايه مشايخ الشيعة عن الصادقين وان التقيه كانت شديده فكتبوا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب اليها فقال(عليه السلام) «حدثوا بها فانها حق ثابت».

ونظير هذه الروايه صحيحه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا رأيتم الرجل لايبالي ما قال ولا ما قيل له فانه لغيه أو شرك شيطان»^(٢).

وروايه سليم بن قيس عن أمير المؤمنين(عليه السلام) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله حرم الجنه على كل فحاش بذى قليل الحياء، لايبالي ما قال ولا ما قيل له فانك ان فتشته لم تجده الا لغيه أو شرك شيطان... الحديث»^(٣).

ص: ٥٧

١- (١) الوسائل: أبواب ميراث ولد الملائنه باب ٨ حديث ٢.

٢- (٢) الكافي ج ٢ ص ٣٢٣ ح ٢.

٣- (٣) الكافي: ج ٢ ص ٣٢٣ ح ٣.

وأما الدلالة فهي أحسن حال من الروایتين المتقدمتين من حيث مورد السؤال حيث أنهاعن المرأه الخليه والتي حملت من الفجور مع الرجل بها، وقد حكم على الولد بأنه لُغِيه - بالضم فالسكون - أى باطل ملغى النسب وكالعدم، فالانتساب والولديه ملغاه فلايورث.

لكن يمكن ان يضاف بطلان الولد وخيئته الى حظّه وعاقبته، من انه لايفلح كما ورد فى روايات ابن الزنا وحينئذ لاتدل على المطلوب.

وهذا كله على تحريك كلمه لغيه - بضم اللام - ليكون بمعنى الملغى، وإلا- فهو يحتمل معنى الخسّه قال فى القاموس «اللغاء كسماء التراب والقماش على وجه الأرض، وكل خسيس يسير حقير والغيبى كالغنى: الدنى الساقط عن الاعتبار».

وأما على تحريكها بكسر اللام فيكون المعنى الولد لا مرأه غِيّه أى زنيه كما فى القاموس «وولد غِيّه ويكسر زِيّه» فلايدل على المطلوب، وهذا الاحتمال هو الاظهر فى الروایتين الاخرين.

هذا: وتوجد روايات معارضه لبعض مدلول هذه الروايات أى فى ناحيه ارث الام له:

منها: روايه يونس قال: «ميراث ولد الزنا لقرايته من قبل امه على ميراث ابن الملاعنه»^(١)، وحملها الشيخ على أنها رأى ليونس، وهو فى محله لعدم اسناده القول للمعصوم ولو على نحو الضمير الغائب.

ص: ٥٨

١- (١) الوسائل: أبواب ميراث ولد الملاعنه باب ٨ حديث ٦.

ومنها: ما عن حنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل فجر بنصرانيه فولدت منه غلاماً فأقرّ به ثم مات فلم يترك ولداً غيره أيرثه؟ قال: نعم» (١).

ومنها: موثقه حنان بن سدير قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل مسلم فجر بامرأه يهوديه فأولدها ثم مات، ولم يدع وارثاً، قال: فقال: يسلم لولده الميراث من اليهوديه، قلت: فرجل نصراني فجر بامرأه مسلمه، فأولدها غلاماً، ثم مات النصراني وترك مالا، لمن يكون ميراثه؟ قال يكون ميراثه لابنه من المسلمه» (٢).

وفى هذه الروايه عدّه دلائل منها تحقق الانتساب لاطلاقه (عليه السلام) البنوه عليه بالاضافه الى الاب والام وتبعيته فى المله للوالدين وان كان من زنا، وتبعيته لاشرف الابوين فى المله، وارث ابن الزنا من أبيه النصراني اما لقاعده الالتزام أو لقصور دليل المنع عن هذا الفرض.

ومنها: موثق اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه (عليه السلام): «ان علياً (عليه السلام) كان يقول: ولد الزنا وابن الملاعنه ترثه امه، وأخواله، واخوته لامه، أو عصبتها» (٣).

وقد ذهب الى ارثه من الام ابن الجنيد والصدوق والحلبى، ولكن المشهور أعرضوا عنها.

ص: ٥٩

١- (١) نفس المصدر: حديث ٧.

٢- (٢) نفس المصدر: حديث ٨.

٣- (٣) نفس المصدر: حديث ٩.

الطائفة الرابعة: عده من الروايات المستفيضه فى أنّ الناس لا يدعون بأسماء آبائهم يوم القيامة إلا الشيعة وقد عقد فى البحار (1) باباً لذلك.

منها: ما عن العلل للصدوق (رحمه الله) صحيحه أبى ولاد عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «ان الله تبارك وتعالى يدعو الناس يوم القيامة أين فلان بن فلانه سترأ من الله عليهم».

ومنها: ما عن أمالى الشيخ الطوسى (رحمه الله) مسنداً عن جابر الجعفى عن الباقر (عليه السلام) عن جابر بن عبدالله (الأنصارى) قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعلى (عليه السلام): «ألا أسرك؟ ألا أمنحك؟ ألا أبشرك؟ قال: بلى، قال: انى خلقت أنا وأنت من طينه واحده وفضلت منها فضله فخلق منها شيعتنا فاذا كان يوم القيامة دعى الناس بأسماء أمهاتهم سوى شيعتنا فانهم يدعون بأسماء آبائهم لطيب مولدهم».

ومنها: روايه المحاسن مثل صحيحه أبى ولاد الآ أنه فيها تعليل استثناء الشيعة (وذلك ان ليس فيهم عهر) وكذلك روايتى بشاره المصطفى الا ان فى أحداها التعليل «لطيب مواليدهم» وغيرها من الروايات.

والمتراى بدوا منها نفى النسبه، ولكن امعان النظر يقضى بخلافه وذلك لعدم نفى النسبه من طرف الام ولا قائل بالتفصيل، وأيضاً التعليل بطيب المولد يعطى ان ماعداهم خبيث مولدهم لا أن الولاده والتوالد التكوينى منفى.

ص: ٦٠

ومنه يظهر العله فى عدم تسميه غيرهم بأسماء آبائهم هو حصول العار عليهم حيث ينكشف ان النسب من طرف الاب هو غير ما كان يعرف به فى النشأه الأولى.

الطائفه الخامسه: ماورد مستفيضاً فى عله تحليل الخمس واباحته للشيعة لتطيب ولادتهم وأن ما عداهم هالك فى بطنه وفرجه، وفى بعضها لتطيب مواليدهم ولا يكون أولادهم أولاد حرام وأن ما عداهم أولاد بغايا(1).

مثل ما فى تحف العقول فى كلام الكاظم(عليه السلام) مع الرشيد - فى حديث طويل - قال هارون: من أين قلت ان الانسان يدخله الفساد من قبل النساء ومن قبل الآباء لحال الخمس الذى لم يدفع الى أهله؟ فقال موسى(عليه السلام): «هذه مسأله ما سأل عنها أحد من السلاطين غيرك - ياأمير المؤمنين - ولاتيم ولاعدى ولا بنو أميه ولا سئل عنها أحد من آبائى فلاتكشفيها».

والتقريب لدلالاتها ما مرّ والخذشه كذلك، بل هاهنا قد فرض آباء وأبناء ولكن من حرام، وكذا التعليل كما فى بعضها ليزكوا أولادهم (أى الشيعة) فيكون المقابل لهم خبث أولادهم وعدم طهاره المولد.

الطائفه السادسه: الاستدلال بالروايات الوارده فى كفره كالتى وردت فى نجاسته وفى عدم تصديه للمناصب المشترط فيها العداله وفى ان ديته كديه الكتابى وفى عدم دخوله الجنة، وعلى هذا فلا- تبعيه له لوالده المسلم الذى تولد منه وانتفاء التبعية انتفاء للولديه والنسب.

ص: ٤١

وفيه: ان الاستدلال لكفره بما تقدم مخدوش لأعميه تلك الأحكام من الكفر، مع أن بعضها محلّ تأمل واعراض من المشهور كالحكم الاول والثالث، ولو سلم الكفر وعدم التبعية فهو أعم أيضاً من انتفاء الولديه والنسب، فلعلها مترتبه على طيب الولاده لامطلق الولاده.

الطائفة السابعه: ماورد من اجتناب الرضاع منه (1)، مما يدل على نجاسته وعدم تبعيته الكاشف عن انتفاء الولديه والنسب.

وفيه: مضافا الى ما تقدم فى الجواب عن الطائفة السادسة، ان النهى عن الارتضاع منه ليس بكاشف عن النجاسه كما ان جواز الرضاع ليس بكاشف عن الطهاره، فليس المدار على ذلك بل لما ينتجه الرضاع من توريث الطباع والاخلاق، كما ورد أنه لحمه ك لحمه النسب، ولذلك ذكرنا فى نجاسه الكافر ان ما ورد من الاذن فى ارتضاع أهل الكتاب غير كاشف عن الطهاره لوروده أيضاً فى المشركه على كراهه فى الصنفين، حيث ان حكمه حكم البواطن كما تقدم فلذا لم يكن النهى عنه لذلك أيضاً.

هذا ولو فرض بقاء التردد فى عدم دلالة هذه الروايات على نفي النسب، أو أنه نفى للأحكام الشرعيه المترتبه عليه فى الجمله كما سمعته عن التذكرة، فالمتعين فى الاستظهار هو الثانى وذلك لعدم كون النسب من الامور الاعتباريه والعناوين الوضعيه المتوغله فى الاعتبار، بل هو حقيقه خارجيه وهى تكوّن انسان من ماء انسان آخر، كما تشير اليه الآيات الكريمه والضروره الوجدانيه.

ص: ٦٢

ولذا ترى اجماع الكل على اجراء أحكام النسب فى النكاح وليس ذلك الا- لوجوده الواقعى، وكذا بعض فتاواهم فى أبواب أخرى، فالنقى بتلك القرينه لا بد أن يكون بلحاظ الآثار والأحكام المترتبه على هذا العنوان، وحينئذ فليس فيه اطلاق بل هو إما بلحاظ الاحكام التى للوالد والنفقه لا الاحكام التى عليه وبضرره كوجوب النفقه ولا الاحكام التى ليست عليه ولا له وغير ذلك وإما بلحاظ الارث وتوابعه.

والحاصل: ان التمسك فى الأبواب المختلفه بعنوان النسب والذى هو امر تكوينى لا- اعتبارى لا غبار عليه، غايه الامر لا بد من ملاحظه مناسبات الحكم والموضوع العرفيه فى كل باب فقهى ومراعاتها، فمثلاً الاحكام التى تنشأ من الاحترام والعنايه الخاصه تختلف مع التى تنشأ من محض التولد، ففى الاولى ربما يكون الارتكاز موجبا لظهور النسب فى الناشئ من الحلال بخلاف الثانى فهو الناشئ من الحلال أو الحرام، أى من مطلق التولد.

فبعض الاحكام بمعونه الارتكازات العرفيه ظاهره فى ترتبها على النسب من الحلال وطيب الولاده وبعضها فى الأعم، وهذا بحسب الظهورات المستفاده من الأدله، كما انه ربما تترتب الاحكام بتوسط عنوان على النسب، فلا بد من ملاحظه مناسبه الواسطه كما مرّ فى مسأله الخمس والزكاه فلاحظ.

التنبیه الثالث:

وبعدما تقرر ان النسب يتبع الجانب التكوينى، وان النسب الشرعى

بمعنى حليه طريق النسب وطهارته لا أصل تحققه، فالشرعيه فى النسب هى بلحاظ طهارته، وحليه سبب وقوعه.

ويقع الكلام حينئذ فى ان المدار فى حليه وطهاره النسب هو على الأب والام معا، أو على الاب فقط؟ أو أنه يمكن ان يتبعض بنحو حيثى؟ قد يقال ان حليه النسب وطهارته قد اعتبرت فى الارث والعقل ونحوهما، بين الاب والابن، واما من طرف الام فالارث ثابت مطلقاً، بل ورد فى الروايات(1) ان العاقله تكون من ينتسب من ارحامه من الام، وحينئذ يتبين من ذلك ان آثار النسب من الام يترتب سواء كان السبب من جهتها من الحلال أو الحرام، ولذلك يتبين ان النفي والاثبات فى النسب الشرعى بمعنى الطهاره والحليه هو بلحاظ الاب.

وقد يقال ان نسبه ذو جنبتين، فمن جهه الاب حلال ومن جهه الام حرام، فيصدق عليه ابن زنا من جهه الام، ومن ثم لا بد من ملاحظه لسان الادله فى الأبواب. وان حليه النسب ملحوظه كموضوع للآثار معا أو من احد الجهتين بغض النظر عن الجهه الاخرى كما هو الحال فى الارث، وقد يدعم الوجه الاول لان نسبه الولد انما للاب حقيقه ولا ينسب الى امه فى النسب، واللقب كما هو مفاد قوله تعالى: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ) . وكذلك قوله تعالى: (وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ ...) وان كانت النسبه التكوينية للام أيضاً مقرره ورتب عليها آثار كالارث والمحرميه وغيرها، إلا ان النسبه بقول مطلق للاب مقدمه على النسبه للام.

ص: ٦٤

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٠٠ ح ٢.

لو اقرّ بالولد ثم نفاه فلا ينتفى عنه بنفيه ولا باللعان.

الفرع الرابع: اذا اختلفا فى الدخول الموجب للاحاق الولد وعدمه فادعته المرأه ليلحق الولد به وانكره، أو اختلفا فى ولادته فنفاها الزوج، وادعى أنها انت به من خارج، فالقول قوله بيمينه. وأما لو اتفقا فى الدخول والولاده واختلفا فى المدّ فادعى ولادتها لدون سته أشهر أو لازيد من اقصى الحمل وادعت هى خلافه فالقول قولها بيمينها، ويُلحق الولد به ولا ينتفى عنه إلا باللعان.

قد ذكر السيد الاصفهاني عدّه صور فى اختلاف الزوجين فى الولد.

الاولى: اذا كان اختلافهما فى اصل الدخول، أو اختلفا فى اصل الولاده فمقتضى القاعده ان الاصل العدمى مطابق لقول الزوج، ولا- احراز لموضوع قاعده الفراش، سواء فى الشك فى اصل الدخول، أو الشك فى اصل الولاده، فان احراز الدخول، واحراز كون المولود من المرأه لابد منهما فى قاعده الفراش، نعم قد مرّ مع الخلوه لاسيما المتكرره والمستمره مما تقتضى العاده وقوع المس فيها فقد تقدم ان الاظهر فى النصوص أنها اماره فيكون القول قولها عند الاختلاف فى الدخول، هذا اذا كانت ثيبه وأما اذا كانت باكرا فقد مرّ ان اللازم الفحص موضوعا، وهو مقدم على اجراء الاصول والامارات، بل الصحيح مع توفر الآليات الحديثه فى الفحص فى الثيب أيضاً تقدمها على اجراء الاصول العمليه وبقية الامارات.

الثانيه: اذا اتفقا على الدخول وان المولود منها واختلفا فى المدّ،

فادعى ان الولاده لدون المدّه المقرّره وهى سته أشهر، أو لأزيد منها وهى اقصى الحمل أى سنه، فادعت هى خلافه، فالقول قولها لكونه مفاد قاعده الفراش، وقد مرّ انه يكفى فى اجراء قاعده الفراش مجرد الدخول، وكون المولود من المرأه، واما اشتراط المدّه انه اكثر من اقلّ الحمل وادنى من اقصى الحمل أى شرط كون المده بين هذين الحدين فانما هو بحسب الثبوت والواقع لا بحسب الظاهر وان اوهم ذلك فى عدّه من كلمات المتأخرين.

وتخريج تقديم قولها بحسب الاصول العدميه أو الوجوديه، لا حاجه له بعد اجراء قاعده الفراش، نعم الاصل العدمى معها عند الاختلاف فى تجاوز الولاده عن اقصى المدّه، وأمّا عند الاختلاف فى اقل المدّه فالاصل العدمى معه.

ومع اجراء قاعده الفراش واثبات نسبه الولد له لا ينتفى عنه لمجرد النفى، بل لابد من اللعان مع فرض عدم البينه للزوج.

الفرع الخامس: لو طلق زوجته المدخول بها، فاعتدّت وتزوّجت ثم اتت بولد فان لم يمكن لحوقه بالثانى وأمكن لحوقه بالاول - كما اذا ولدته دون سته أشهر فى وطى الثانى ولتمامها من غير تجاوز عن اقصى الحمل من وطى الاول - فهو للاول، وتبين بطلان نكاح الثانى لتبين وقوعه فى العدّه وحرمت عليه مؤبدا لو طيه اياها، وان انعكس الامر - بأن أمكن لحوقه بالثانى دون الاول - لحق بالثانى لأن ولدته لأزيد من أكثر الحمل من وطى الاول، ولاقل الحمل الى الاقصى من وطى الثانى، وان لم يمكن لحوقه بأحدهما - بأن ولدته لأزيد من اقصى من وطى الاول ولدون سته أشهر من وطى الثانى - انتفى منهما، وان

أمكن إلحاقه بهما - بان كانت ولادته لسته أشهر من وطى الثانى ولدون أقصى الحمل من وطى الأول - فهو للثانى.

تعرض السيد الاصفهانى فى هذا الفرع لصور فى تعاقب وطى الزوجين على المرأه الواحده.

الاولى: اذا توفرت شرائط اللحوق بالاول دون الثانى فيلحق الولد بالاول وهذا اللاحق واقعى، بحسب الشرائط الواقعيه فيه، وحينئذ يكون الحمل من الاول، وتكون فى عده من الزوج الاول فيقع عقد الثانى باطلا، ومع وطيه تحرم على الثانى مؤبداً.

الثانيه: ان تتوفر شرائط اللاحق بالثانى دون الاول فيلحق به، وهذا اللاحق واقعى وانتفاءه عن الاول واقعى.

الثالثه: ان تنتفى شرائط اللاحق لكل منهما، فحينئذ ينفى عن كل منهما واقعاً، وقد تقدم ان مع العلم بانتفاء شرط المدّه فيما بين الحدين لا تجرى قاعده الفراش.

الرابعه: اذا أمكن اللاحق بكل منهما، وذلك بان يكون شرط المدّه فيما بين الحدين متوفر بالنسبه الى كل منهما، فهل يلحق بالثانى لانه صاحب قاعده الفراش الفعلى، أو يقرع بينهما بدعوى ان كل منهما صاحب فراش حيث تحقق منه الدخول بسبب محلّل مع امكان انتساب الولد إليه بتوفر المدّه فيما بين الحدين، وقد وردت نصوص لكل من الوجهين، ونسب الوجه الاول للمشهور، وقد يقال بالتفصيل بين الوجهين بان يكون الولد للثانى فيما اذا تباعد الوطيان ولم يقعا فى طهر واحد ومضت بينهما مقدار

العده، وإلا- فيقرع بينهما جمعاً بين النصوص الآتية. ولا يخفى ان العمل بقاعده الفراش أو القرعه فيما اذا لم يمكن الفحص الموضوعى بتوسط الطرق الحديثه الموجهه للعلم بان يتحدد بها عدد اشهر المولود، ومن ثم تطابق المده بين الولاده وبين احد الوطين أو يتحدد بها الجينه الوراثيه.

والروايات الوارده فى المقام على طوائف:

الطائفه الاولى:

١- مادلاً على ان الولد يلحق بالثانى مع امكان النسبه لكل منهما كصحيحه الحلبي عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: اذا كان للرجل منكم الجاربه يطأها فيعتقها فاعتدت ونكحت فإن وضعت لخمسه أشهر فأنه لمولاه الذى أعتقها وإن وضعت بعدما تزوجت لسته أشهر فإنه لزوجه الأخير(١).

والتقريب بلحاظ ذيل الصحيح فان مقتضاه الحكم بالحاق الولد لصاحب الفراش الفعلى مطلقاً، وتقديمه على قاعده الفراش السابقه ما لم يختل شرط اجراء قاعده الفراش فى الثانى.

٢- ومثله الصحيح لابن أبى نصر عن من رواه عن زراره عن أبى جعفر (عليه السلام)(٢).

ص: ٦٨

١- (١) أبواب أحكام الأولاد، باب ١٧ ح ١.

٢- (٢) نفس الباب ح ١١.

٣- ومعتبره أبي العباس (١).

٤- والصحيح الى جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليهم السلام) (٢).

٥- ومعتبره الحسن الصيقل عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سمعته يقول وسئل عن رجل اشترى جاريه ثم وقع عليها قبل أن يستبرأ رحمها قال: بشس ما صنع يستغفر الله ولا يعود، قلت: فانه باعها من آخر، ولم يستبرأ رحمها ثم باعها الثاني من رجل آخر فوقع عليها ولم يستبرأ رحمها فاستبان حملها عند الثالث، فقال أبو عبدالله (عليه السلام) الولد للفراش، وللعاهر الحجر، (٣) الحديث.

وفى طريق الشيخ قال (عليه السلام): الولد للذي عنده الجارية، وليصبر لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر (٤).

٦- ومثلها صحيحه سعيد الاعرج عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن رجلين وقعا على جاريه فى طهر واحد لمن يكون الولد؟ قال: للذى عنده لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر (٥) وقد صرح فيها ان الولد للذى عنده الجارية لقاعده الفراش» نعم لاتصريح فيها ان الاول قد وطأ بسبب محلل.

ص: ٦٩

١- (١) نفس الباب ح ١٢.

٢- (٢) نفس المصدر، ح ١٣.

٣- (٣) أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ٥٨ ح ٢.

٤- (٤) نفس المصدر، ح ٣.

٥- (٥) نفس المصدر، ح ٤.

٧- ومثله صحيح على بن جعفر الا انه قد صرح فيه بكون الواطى الاوّل هو مالك الجاربه السابق(١).

ولا يخفى ان الروايات الاربعه الاولى هي فى مورد تباعد الوطين ومضى العده بينهما، بخلاف الروايات الاواخر فإنها فى مورد تقارن الوطين فى طهر واحد.

الطائفه الثانيه: ما دل على القرعه بين الواطيين.

١- كصحيحه معاويه بن عمار عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: اذا وطى رجلان أو ثلاثه جاربه فى طهر واحد فولدت، فادعوه جميعا اقرع الوالى بينهم فمن قرع كان الولد ولده ويرد قيمه الولد على صاحب الجاربه قال: فان اشترى رجل جاربه وجاء رجل فاستحقها وقد ولدت من المشتري ردّ الجاربه عليه وكان له ولدها بقيمته(٢).

٢- ومثلها صحيح سليمان بن خالد عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: قضى على(عليه السلام) فى ثلاثه وقعوا على امرأه فى طهر واحد وذلك فى الجاهليه قبل ان يظهر الاسلام، فاقرع بينهم فجعل الولد للذى قرع، وجعل عليه ثلثى الديه للآخرين فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجذه قال: وقال: ما اعلم فيها شىء إلا ما قضى على(عليه السلام)«(٣).

وتقريب الدلاله ان وطى الثلاثه فى طهر واحد وان كان فى الجاهليه

ص: ٧٠

١- (١) أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ٥٨ ح ٧.

٢- (٢) أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ٥٧ ح ١.

٣- (٣) أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ٥٧ ح ٢.

الآن لكل قوم نكاح، ولعلمهم تبايعوا أيضاً.

وأما تقريب الصحيحه السابقه فموردها واضح فيما نحن فيه، والظاهر ان الثلاثة وطؤوا الجاربه بملك اليمين من دون استبراء ولا يخفى ان فى دلاله هذه الصحيحتين وروايه الطائفه السابقه ان قاعده الفراش جاربه مع كون السبب للوطى محلل وان كان نفس الوطى محرم لعارض كالحيض أو لزوم الاستبراء، نعم ذيل الصحيحه السابقه فى شراء الرجل لجاربه، ثم ظهور مالك لجاربه يستحقها، فيكون المشتري قد واقع الجاربه بشبهه ومع ذلك ينتسب إليه الولد لانه وطي محترم وتجرى فى حقه قاعده الفراش، وهو صاحب فراش فعلى، بينما مستحق الجاربه هو صاحب فراش سابق، فمفاد هذا الذيل اما يحتمل على تقديم صاحب الفراش الفعلى على الفراش السابق مطلقا، فكيف يجتمع مع مفاد صدر الصحيحه فيقيد اطلاق الذيل بمورد عدم اجتماع الوطى والفراش فى طهر واحد فيما اذا تباعدا بمدّه تنقضى فيها العدّه أو الاستبراء، وبذلك تكون هذه الصحيحه من الروايات المفصله، فتكون وجه جمع بين الطائفتين.

أو يحتمل الذيل على ما لو تقدم وطي المالك المستحق للجاربه بسبق مدّه تزيد على اقصى الحمل.

٣- صحيحى الحلبي ومحمد بن مسلم عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: اذا وقع الحرّ والعبد والمشرك بامرأه فى طهر واحد، فادعوا الولد اقرع بينهم، فكان الولد للذى يخرج سهمه» (١).

ص: ٧١

١- (١) أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ٥٧ ح ٣.

ولا يخفى دلالة الصحيحتين على اجراء قاعده الفراش في وطي كل من الحر والعبد على السواء اذا كان السبب محللا، وعلى اجراء القاعده أيضاً في حق المسلم والمشرک على السواء، مادام لكل قوم نكاح، وان النسب الشرعى لا يدور مدار اعتناق الاسلام، بل يدور مدار السبب المحلل لكل مله ونحله، ولو كانوا ملاحده، فقاعده الفراش ذات طابع مدنى بشرى كما هو شأن عقد النكاح وبقية العقود المعاملية أيضاً، فهى ترتبط بالنظام المعيشى المدنى البشرى وان كان دين الاسلام حافلاً بتشريعات جمه فى باب المعاملات ونظام المعيشه لمن اعتنق الدين الآ- ان ذلك بانضمام تقريره فى التعامل والتعاطى مع انظمه الممل والنحل المختلفه.

٤- صحيحه أبى بصير وهى متطابقه فى المفاد مع صحيحه سليمان بن خالد المتقدمه إلا أنه قد صرح فيها بتبايع الجاربه فيما بينهم»(١).

ومثلها مرسله المفيد فى الارشاد(٢).

وقد يجمع بين هذه الطائفه والسابقه بحمل الجاربه على ملك اليمين، والطائفه السابقه على الزواج ووطى الشبهه.

ويدفعه اولاً: انه لافرق فى اجراء قاعده الفراش بين ملك اليمين والنكاح، وان افترقا فى امكان نفى الولد بمجرد النفى.

وثانياً: ان روايات الطائفه الاولى قد اشتمل بعضها على ملك اليمين أيضاً.

ص: ٧٢

١- (١) أبواب نكاح العبد والاماء، باب ٥٧ ح ٤.

٢- (٢) نفس الباب، ح ٥.

وأما الجمع بين الطائفتين بالتفصيل بين وقوع الوطيين مع تباعد المدّة بفاصل قدر العدّة فتحمل عليه الطائفة الاولى، وبين عدم الفصل بقدر العدّة كأن يقع الوطيين فى طهر واحد أو طهرين متعاقبين فتحمل عليه الطائفة الثانية وهو حكم القرعه، فهو تفصيل متين لأنّ جلّ روايات الطائفة الاولى قد صرح فيها بفصل مدّة قدر العدّة، وبعضها قد اطلق فيها الفرض مما يقبل التقييد بالفصل المزبور، ويبقى فيها خصوص صحيح سعيد الاعرج، وصحيح على بن جعفر حيث صُرح فيهما بكون الوطيين فى طهر واحد.

وقد يجمع بين الطائفتين بحمل الطائفة الاولى على موارد تعاقب قاعده الفراش مطلقاً، سواء وقع الفصل بمدّه أو بدون مدّه، وحمل الثانية على الشركاء فى الملك بحيث تكون قاعده الفراش لكل منهم فى عرض الآخر، والشاهد على هذا الجمع التصريح فى روايات الطائفة الثانية بلزوم ردّ قيمه الولد للآخرين اللّذين لم يقرع لهما، وعلى ذلك يقدم صحيح سعيد الاعرج وعلى بن جعفر لأنّ موردها وقوع الوطيين بتعاقب الملكين وهذا هو الاظهر والاقوى.

وعلى ذلك ففى صورته اجتماع وطى الشبهه مع النكاح أو ملك اليمين يكون من اقتران قاعدتى الفراش والتعيين بالقرعه.

والظاهر ان فتوى المشهور بذلك فى مثل هذه الصوره.

الفرع السادس: لو طلقها ثم بعد ذلك وطئت بشبهه ثم أتت بولد فهو كالتزويج بعد العدّة فتجىء فيه الصور الاربعه المتقدمه، حتى الصوره الاخيره، وهى ما إذا امكن اللحوق بكل منهما فأنّه يلحق

بالأخير هنا أيضاً.

وطى الشبهه تاره يفرض وقوعه فى عدّه الطلاق، وأخرى بعد عدّه الطلاق.

فاما الصور الثلاث فى المسأله السابقه فتنسحب على المقام سواء فى الشقين أى كان وطى الشبهه فى العدّه أو بعدها.

وأما الصوره الرابعه فيختلف الحال بين الشقين، ففي الاول تجتمع قاعدتى الفراش، فراش النكاح وفراش وطى الشبهه فيقرع بينهما، وأمّا فى الشقّ الثانى، ويكون الولد لصاحب الوطى الثانى وهو وطى الشبهه، لانه صاحب الفراش الفعلى.

الفرع السابع: اذا كانت تحت زوج ووطأها شخص آخر بشبهه ثم أتت بولد فان أمكن لحوقه باحدهما دون الآخر يلحق به، وان لم يمكن اللحق بهما انتفى عنهما، وان أمكن لحوقه بكل منهما اقرع بينهما.

قد تقدم فى الفرع السابق تنقيح هذه الشقوق، وما ذكره السيد الاصفهانى كالتقييد لما اطلقه فى الفرعين السابقين فى الصوره الرابعه منهما.

ص: ٧٤

قاعده: يحرم من الرضاع من يحرم من النسب

اشاره

ص: ٧٥

إشاره

وفيها عدّه مباحث:

المبحث الأول: في شروط الرضاع:

إشاره

ان انتشار الحرمة من الرضاع يتوقف على مجموعه من الشروط:

الشرط الأول: أن يكون اللبن حاصلًا من وطئ صحيح،

فلو كان بلا وطئ أو بوطئ محرم لا ينشر.

قال السيد اليزدي في العروه الوثقى (الشرط الأول: أن يكون اللبن حاصلًا من وطئ جائز شرعًا بسبب نكاح أو ملك يمين أو تحليل، ويلحق به وطئ الشبهه على الأقوى، فلو در اللبن من امرأه من دون نكاح لم ينشر الحرمة، وكذا لو كان اللبن من زنا)^(١).

حكى على هذا الشرط الإجماع^(٢) أو الشهره، لكن حكى السيورى عن الشيخ فى المبسوط والعلامه فى القواعد وابن الجنيد نشر اللبن من الزنا للحرمة، وأما فى تحققهما عند المتقدمين بالنسبه إلى القيد الأول- بأن يكون

ص: ٧٧

١- (١) العروه الوثقى، للسيد اليزدي، كتاب النكاح، الفصل الأول من شروط الرضاع.

٢- (٢) كما حكاه غير واحد منهم الشهيد الثانى فى المسالك: ج ٧ ص ٢٠٧.

الرضاع عن ولاده ووطى - فالظاهر عدم الخلاف فيه، وأما بلحاظ القيد الثانى، فبعض عبارات المتقدمين ليست صريحة فيه، وظاهر عبارته المبسوط بناء ذلك على مسأله النسب لنفيهم فيما إذا كان من حرام.

ويدل على القيد الأول صحيحه يونس بن يعقوب عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن امرأه در لبنها من غير ولاده فأرضعت جاريه وغلاماً من ذلك اللبن هل يحرم بذلك اللبن ما يحرم من الرضاع؟ قال: لا» (١).

و مثلها رواه يعقوب بن شعيب (٢). وفى صحيح عبدالله بن سنان قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن لبن الفحل قال: هو ما أرضعت امرأتك من لبنك ولبن ولدك ولد امرأه أخرى فهو حرام» (٣).

وفى صحيح بريد العجلي (٤) والحلبى (٥) وغيرهما تقييد اللبن بلبن الفحل، وكذا موثّق عمار (٦) وغيرها من الروايات التى قيدت اللبن بلبن الفحل أى الذى در من فحوله الفحل بالمرأه، ولا- يبعد كما مال إليه فى الجواهر أن يكون شاملاً للولاده من الحمل العالق من ماء الرجل وإن لم يكن ووطى فى البين.

وأما القيد الثانى وهو كونه من حلال، فقد استدل له بصحيح عبدالله

ص: ٧٨

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٩، ح ١.
 - ٢- (٢) المصدر السابق: ح ٢.
 - ٣- (٣) المصدر السابق، باب ٦، ح ٤.
 - ٤- (٤) المصدر السابق، باب ٦، ح ١.
 - ٥- (٥) المصدر السابق، باب ٦، ح ٣.
 - ٦- (٦) المصدر السابق، باب ٦، ح ٢.

بن سنان المتقدم، حيث قيد بلبن (ولدك) أى المنسوب للرجل وهو فى مورد الحلال؛ إذ النسبه مقطوعه فيما إذا كان من حرام، وبالتعبير فيها أيضاً ب- (امراتك) وهو ظاهر فى الحليه بالعقد أو اليمين، ولانصراف لبن الفحل فى المطلقات إلى لبن الزوج أو السيد.

وفيه: إن النسب كما ذكرنا فى (١) المحرمات بالنسب علقه تكوينيه وليست اعتباراً شرعياً، غايه الأمر منه ما يكون طاهراً فيما كان الوطى من حلال ومنه ما يكون خبيثاً فيما كان من حرام، وقد يأخذ الشارع فى موضوع أحكامه فى بعض الأبواب حصه من طبيعى النسب كما فى الإرث أو المناصب الشرعيه، وعن ابن الجنيد أنه ذهب إلى حصول التحريم فيما كان اللبن من زنا بلحاظ المرضعه وأهلها على المرتضع، وأما بين المرتضع والزانى وأهله فهو أحوط وأولى.

وأما التقييد بصحيح عبدالله بن سنان فهو وإن كان لا يشمل الأجنبيه، إلّا أن المطلقات كصحيح بريد العجلي: «كلّ امرأه أرضعت من لبن فحلها» وصحيح الحلبي وغيرها (٢)، فهو شامل لمطلق الفحوله التكوينيّه؛ إذ الفحل فى اللغه هى الذكوره أو القوه فيها، كما يعبر عن اللقاح بالفحوله بمعنى المصدر، ومع إطلاق الروايات لا- تحمل على المقيد، بل فى أبواب الرضاع من أحكام الأولاد أن الأمه لو زنت فأراد أن يسترضعها

ص: ٧٩

١- (١) سند العروه الوثقى، كتاب النكاح، التحريم بالنسب.

٢- (٢) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٦.

المالك فإنه يحلل الزانى فيطيب اللبن (١)، مع أن الزنا لا ينقلب عما وقع عليه، إذ لا- كشف حقيقى فى الأحكام التكليفية، فظاهرها أنه يكون بمنزله اللبن الذى من حلال، مع أنه لا يخرج عن كونه لبن من الزنا بذلك.

أما الخثنى المشكل فحيث لا تحرز أنوثتها فلا تحرز كونها امرأه الذى هو موضوع التحريم، وشمول الموضوع للجنس الثالث أو للذكر فيما لو رضع محل إشكال.

و فى صحيح الحلبي (٢) النهى عن استرضاع الزانية المجوسية إلا أن تضطر إليها، وفى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): «لبن اليهوديه والنصرانيه والمجوسيه أحب إلى من لبن الزنا» (٣)، فالظاهر منها سياق الرضاع من الزنا مساق طبيعى الرضاع وإن كره.

و يعضد العموم والإطلاق فى الرضاع أن النسب الذى نزل الرضاع منزلته مطلق، فإن النسب كما مرّ تكوينى يعم ما كان من حلال أو من حرام، فيعاضد الإطلاق فى الرضاع أيضاً، فالاحتياط متعين إن لم يكن هو الأقوى.

و يعضد ذلك ما ذهب إليه المشهور فى وطى الشبهه، فإن العنوان المأخوذ فى صحيحه عبدالله بن سنان غير صادق.

ثم إنه هل يشترط كون اللبن من المرضعه بعد الولاده وانفصال

ص: ٨٠

١- (١) المصدر السابق، أبواب أحكام الأولاد، باب ٧.

٢- (٢) المصدر السابق، باب ٧٤.

٣- (٣) المصدر السابق، باب ٧، ح ٢.

الولد أو يجتزأ به حملًا؟ ظاهر من اشترط كون اللبن عن وطئ جائز ولم يشترط انفصال الولد هو الإطلاق، وحكى عن العلامة في القواعد الاكتفاء بالحمل (١)، وكذا المسالك والروضه والمبسوط، وحكى المبسوط خلاف ذلك، وذهب في التحرير (٢) وصاحب المدارك في شرح النافع والتذكرة إلى اشتراط الولادة، وكذا في الحدائق ونسبه في الجواهر إلى الأشهر.

وقد يستدل للثاني بما في معتبره يونس بن يعقوب المتقدمه عن المرأة التي درّ لبنها عن غير ولاده، أنه لا يحرم، وروايه يعقوب بن شعيب (٣)، وكما في صحيح عبدالله بن سنان أيضاً (٤)، حين نسب اللبن للولد. وأضاف إليها في الحدائق ما ورد من الأخبار في باب الحيض من أن غداء الطفل في بطن أمه إنما هو بدم الحيض، وبعد الولادة يحيله الله تعالى إلى اللبن، فيغذو به بعد الولادة .

وفي الكل نظر، لأن ظاهر الروايات في المرأة التي درّ لبنها من غير ولاده أي من غير لقاح؛ لأن لبن السقط بعد الانفصال يبنون على إيجابه للتحريم ونشره لها، فالمراد من غير ولاده أي المرأة الحائل.

وبعبارة أخرى: من غير سبب لدّر اللبن في طبيعه المرأة.

ص: ٨١

١- (١) قواعد الأحكام، ج ٢ ص ٩.

٢- (٢) تحرير الأحكام: ج ٢ ص ١٢.

٣- (٣) وسائل، ما يحرم بالرضاع، باب ٩، ح ٢.

٤- (٤) المصدر السابق، ح ٤.

وأما التعبير في صحيح عبدالله بن سنان (لبن ولدك) فيصدق على الحمل، ومن ثمّ يستثنى له الإرث وان اشترط انفصاله.

و أما الروايات الواردة في أن غذاء الطفل وهو حمل دم الحيض وأنه يستحيل بعد الولاده لبناً، فهذا يجرى مجرى الغالب ولا يستفاد منها نفى نسبة اللبن، أو المراد أن غالب اللبن يدر مع الولاده، فالمشاهد أن بدايه دره وتكوّنه أثناء الحمل.

وهل يشترط بقاء المرأة في حباله الرجل لنشر الحرمة؟

لا يشترط ذلك لإطلاق الأدله وبقاء الإضافة، إذ هي تابعه للمنشئيه فمن ثمّ يشمل ما لو تزوجت ودخل بها أيضاً.

نعم لو حملت من الثاني ففي بدايه الحمل قد لا ينسب إلى الزوج الثاني، ولكن مع استمرار الحمل قد يشكل نسبة اللبن إلى الزوج الأول، لا سيما وأن حالات النساء مختلفه، فبعضهن يجف اللبن السابق ويبدأ تكون اللبن من الحمل اللاحق.

والحاصل: إنه يدور مدار النسبه، وهي تختلف من مرأه إلى أخرى بحسب الأمزجه وبحسب تقادم مدّه الحمل، وعن المسالك احتمال النسبه لكلّ من الزوجين واحتمال أن يكون بحكم تخلل الرضعات بلبن فحل آخر، فلا تنشأ الحرمة لكلّ منهما.

الشرط الثاني: أن يكون شرب اللبن بالامتصاص من الثدي:

حكى عن موضع من المبسوط (١) والإسكافي (٢) عدم الاشتراط، حيث قالوا- بكفايه أن يوجر الثدي في فم الطفل. وهو ظاهر الصدوق في المرسله التي رواها الفقيه (٣)، لكن المشهور شهره عظيمه، بل حكى الاتفاق على لزوم الرضاع أى الالتصام من الثدي.

و يستدل له بما فى صحيح زراره عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن الرضاع فقال: لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدى واحد حولين كاملين» (٤). ونظيره صحيح العلاء بن رزين عن أبى عبدالله (عليه السلام) (٥).

إلا أنه قد يتأمل فيه أنه يصح صدق من التشويه لا أنها بمعنى باء الملابس.

وقد يستدل بصحيح الحلبي عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين، فقال: يا أمير المؤمنين إن امرأتى حلبت من لبنها فى مكوك (٦)، فأسقته جاريتى، فقال: أوجع امرأتك وعليك بجاريتك» (٧).

ص: ٨٣

-
- ١- (١) فى موضع من المبسوط ج ٥ ص ٢٩٤ كما نقله الكركى فى جامع المقاصد ج ١٢ ص ٢١١، ولكن نقل صاحب المسالك أنّ الشيخ ذكر عدم الاعتداد بوجور الثدي فى فم الطفل فى عشره مواضع.
 - ٢- (٢) حكاه عنه العلامه فى المختلف ح ٧ ص ٣٨ مسأله ٥.
 - ٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٣٠٨ ح ١٤٨٥. التى رواها الصدوق عن الصادق (عليه السلام) «وجور الصبى بمنزله الرضاع»
 - ٤- (٤) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٥، ح ٨.
 - ٥- (٥) المصدر السابق، باب ٢، ح ١٣.
 - ٦- (٦) قال الجوهري فى الصحاح ح ٤ ص ١٦٠٩، المكوك: (إناء كانوا يكيلون به).
 - ٧- (٧) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٧ ح ١.

و يخذش فى الاستدلال أن الظاهر من الجارىه ليست الرضيعه.

و العمده ما استدل به من أن الرضاع هو بلقم الثدي وامتصاص الطفل منه فى أصل معناه.

و يمكن تأييد ذلك بما مرّ فى صحيح الحلبي من التعبير بالسقايه لا بالرضاع: «بعد حلب اللبن، ونظيره فى صحيح محمد بن قيس، حيث فرض الراوى عن امرأه حلبت فأسقت زوجها»^(١)، وكذا ما فى مرسله الصدوق قال: «قال أبو عبدالله (عليه السلام): وجور الصبى بمنزله الرضاع»^(٢)، فإن المقابله بين الرضاع والوجور يدل على تباين استعمال المعنى. وقد قوبل بين الرضاع والحلب فى الاستعمال اللغوى أيضاً.

الشرط الثالث: أن تكون المرأه حيه:

(٣)

فقد تردد فيه صاحب الشرائع^(٤)، وقال فى المبسوط: (لبن الميته لا- ينشر الحرمه ^(٥)... وبه قال بعضهم، وقال آخرون: ينشر الحرمه)، ولعله إشاره إلى أقوال العامه^(٦). ولم يذكر الشرط كل من المقنعه والمقنع والكافى

ص: ٨٤

- ١- (١) المصدر، باب ٥، ح ٣.
- ٢- (٢) المصدر، باب ٧، ح ٣.
- ٣- (٣) قال صاحب المسائل، المشهور بين الأصحاب أنه يشترط فى نشر الحرمه بالرضاع كون الرضعه حيه
- ٤- (٤) شرائع الإسلام، كتاب النكاح، المحرمات بالرضاع.
- ٥- (٥) المبسوط فى فقه الإماميه، للشيخ الطوسى، ح ٥، ص ٢٩٦.
- ٦- (٦) حيث أنهم ذهبوا إلى نشر الحرمه بالميته، فلم يشترطوا الحياه، راجع الفقه على المذاهب الأربعة ج ٤، ص ٢٢٦؛ وكتاب الخلاف للشيخ الطوسى، ج ٥، ص ١٠٤، مسأله ١٤.

والوسيله والانتصار. ولا يظهر من الخلاف أنها اتفقيه بيننا، حيث لم يحك عليه الإجماع، حيث استدل بظاهر الآية (1). واستدل له بأن الميتة لا يصدق عليها عنوان المرأه أو المرضعه، بل هي ميتة جامده، وغايه الأمر لو شك في نشر الحرمه، فالأصل عمومات الحل، وبإن تناول اللبن لو تحقّق كلّه في زمن الموت لا- يستراب في خروجه عن موضوع الحرمه واندراجه في عموم الحل، فيلحق به ما لو كان بعضه كذلك لعدم القول بالفصل، وبأن ظاهر الفعل المأخوذ في موضوع الحرمه في الآية أَرْضَ غُنَّكُمْ ظاهر في الفعل الاختياري الذي هو من الحي.

هذا، وجمله هذه القرائن لا- تخلو من تأمل لترتب جملة من الأحكام على عنوان المرأه وهي ميتة، كما في أحكام تجهيز الميت وأحكام الحدود كالزنا وأحكام النظر واللمس وغيرها من الأبواب.

ومن ثمّ يتبين الكلام في صدق عنوان الرضاع عليه، لا- سيما وأن الذي هو محل الابتلاء من الفروض هو ما لو حصل إكمال النصاب في الرضعات الأخيره بذلك، وبعد صدق العنوان وإطلاق دليل الرضاع يتمسك بإطلاق دليل الحرمه، وبأن إلحاق الصور التي هي محل الابتلاء، بما لو كان كلّه في حال الموت ممنوع الحل في الملحق به فضلاً عن الملحق، إذ وضوح خروج المنزل عليه عن أدله الحرمه وانصرافها عنه، إنما هو لامتناعه في العاده. وأما استظهار الاختياريه فلم يلتزموا به في النائم والمغمى عليها.

والحاصل: إن البناء على هذا الشرط محل تأمل، وشمول الإطلاقات

ص: ٨٥

١- (١) النساء: الآية ٢٣، «... وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ».

للصوره المفروضه الابطالتيه قريب، فالاحتياط متعين.

الشرط الرابع: أن يكون المرتضع في أثناء الحولين:

لم يحك خلاف إلاً عن ابن الجنيد، فقد ذهب إلى تحريم الرضاع بعد الحولين قبل الفطام أى جعل المدار على الفطام، وعن ابن عقيل عدم التحريم بعد الفطام ولو أثناء الحولين، وأما اشتراط حولي ولد المرضعه فحكى عن أبي الصلاح وابني زهره وحمزه.

و الكلام يقع في استفاده هذه الشروط من الروايات الوارده، كما في صحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا رضاع بعد فطام...» (١) وفي ذيل الروايه: «فمعنى قوله: لا رضاع بعد فطام، أن الولد إذا شرب لبن المرأه بعد ما تفضمه لا- يحرم ذلك الرضاع التناكح»، ومثلها صحيح الحلبي، ولو كنا نحن وهذا الإطلاق فالظاهر استفاده شرطيه عدم فطام الولد، وأن المدار على فطام المرتضع دون شرطيه الحولين بالنسبه إليه أو إلى المرضعه، ومعتبره الفضل بن عبد الملك عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «الرضاع قبل الحولين قبل أن يفطم» (٢) وظهرها قيديه كل من الفطام

و الحولين بالنسبه للمرتضع، ووحده السياق قاضيه بكون الحولين بالنسبه إلى المرتضع دون المرضعه، وإن احتمل كون «قبل أن يفطم» عطف بدل على (قبل الحولين)، ولكنّه خلاف أصاله التأسيس واحترازيه القيود.

ص: ٨٤

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٥ ح ١، ٢.

٢- (٢) المصدر ح ٤.

و في معتبره حماد بن عثمان قال: «سمعت أبا عبد الله، يقول: لا رضاع بعد فطام قلت: وما الفطام؟ قال: الحولين الذي قال الله عز وجل» (١).

و هذه الرواية وإن وقع فيها سهل بن زياد إلا أن الأمر في سهل سهل، ويعضد تفسير الفطام بالحولين ما بنى عليه المشهور في حق الحضانه للمرأة (٢)، حيث قيد في رواياتها أنه إلى الفطام، واستظهروا منه الحولين، كما هو مفاد الآية الكريمة: وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا.

نعم احتمال في الجواهر إرادته الفطام لا الحولين، وإن قوى كلام المشهور، لا سيما وأنه في روايات الحضانه قد استشهد بالآيه الكريمة، وأشار إلى وحده الموضوع بين الحضانه والفطام في البابين كاشف اللثام، لكن في باب أقل مدته الرضاع (٣) ورد تفسير الفصال قبل الحولين الوارد في الآية: فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ بِالْفِطَامِ، مما يظهر بأن الفطام قد يستعمل كناية عن الفطام المقرّر شرعاً وهو الحولان، أي الذي ينبغي عنده الفطام، وتاره يستعمل بمعنى تحقّق الفصل خارجاً.

وقد يقال: إن المدار على أسبق القيدتين تحقّقاً، إما الفطام المقرّر شرعاً أو الفصل الخارجى. وإن ما ورد في معتبره حماد هو بيان الحد الأعلى والأمد الأبعد للفطام. ويؤيد هذا التفسير ما ورد في باب أحكام الأولاد (٤) من روايات أن الأمد الواجب للرضاع واحد وعشرون شهراً وإن ما نقص

ص: ٨٧

- ١- (١) وسائل الشيعه، أبواباً ما يحرم بالرضاع، باب ٥، ح ٥.
- ٢- (٢) المصدر، أبواب أحكام الأولاد، باب ٨٢.
- ٣- (٣) المصدر، باب ٧.
- ٤- (٤) المصدر، ح ٥.

عن ذلك هو جور على الصبي، وفي صحيحه عبيد بن زراره عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن الرضاع فقال: لا يحرم من الرضاع إلا ما ارتضعا من ثدي واحد حولين كاملين»^(١)، وهي ظاهره في قيديه الحولين للمرتضع.

وفي صحيحه داود بن الحصين عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «الرضاع بعد الحولين قبل أن يفطم محرماً»^(٢).

و هذه الروايه معرض عنها لموافقته للعامه ومعارضتها لجمله روايات الباب.

و في صحيحه أخرى للحلبى عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «لا- يحرم من الرضاع إلا ما كان حولين كاملين»^(٣) وقد حمل كصحيح عبيد بن زراره المتقدم على كون الحولين ظرف للرضاع، والفظام فى باب حق الحضانة، وإن صح حمله على الإشاره إلى الحولين؛ لأن الارضاع فيها حكمه للحكم، ولكنّه فى المقام لا موجب له بعد كونه موضوعاً للحكم، ومقتضى الأخذ بكلا القيدين هو انتهاء أمد الرضاع بأقربهما وقوعاً.

وقد يقال: إن تحقّق الرضاع بعد الفطام أثناء الحولين يبطل صدق العنوان، أو أن تحديد الشارع استحقات المرتضع للرضاع حولين كاملين قاض بعدم تحقّق العنوان قبل مضيئهما، وأن ما يقع من رضاع هو فى محلّه

ص: ٨٨

١- (١) المصدر، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٥، ح ٨.

٢- (٢) المصدر، باب ٥، ح ٧.

٣- (٣) المصدر، باب ٥، ح ١٠.

مدته الحولين، ولو وقع قبله فصال لحاجه المرتضع له، وعلى أى تقدير فلو تردد القيد بين الحدين فمقتضى إطلاقاات تحريم الرضاع هو الاقتصار على المتيقن من القيد المنفصل، وهو الأخذ بالحولين.

أما أخذ الحولين قيلاً فى المرضعه وولدها فلا ظهور يقتضيه، وإنما هو مجرد احتمال فى الدلالة لا موجب له يركن إليه.

الشرط الخامس: فى كميته الرضاع:

إشاره

الأقوال فى المسأله:

قال السيد اليزدى فى العروه (الكميته، وهى: بلوغه حداً معيناً، فلا يكفى مسمى الرضاع ولا رضعه كامله، وله فى الأخبار وعند فقهاء الأخيار تحديدات وتقديرات ثلاثه؛ الأثر والزمان والعدد، وأى واحد منها حصل كفى فى نشر الحرمة، فأما الأثر فهو أن يرضع بمقدار نبت اللحم وشدّ العظم، وأما الزمان فهو أن يرتضع من المرأه يوماً وليله مع اتصالهما بأن يكون غذاءه فى هذه المدّه منحصر بلبن المرأه، وأما العدد فهو أن يرتضع منها خمس عشره رضعه كامله)⁽¹⁾.

هو المشهور شهره عظيمه بين الأصحاب، وحكى عن ابن الجنيد القول بالرضعه الواحده وحكى عن القاضى النعمان المصرى الاكتفاء بالمسمى، وعن المفيد والديلمى وابن سعيد الاقتصار على التقدير بالزمان والعدد، وعن الطبرسى والحليين جعل التقدير الزمانى والعددى هو

ص: ٨٩

١- (١) العروه الوثقى، كتاب النكاح، شروط الرضاع.

الكاشف عن الأثر، وظاهر التهذيبيين وعن المسالك الاكتفاء في الأثر بنبات اللحم.

وفي التحديد بالعدد الأشهر عند المتقدمين العشر، والأشهر عند المتأخرين ومتأخريهم الخمسة عشر، والحاصل أن كلاً من القولين مشهور في الطبقات المختلفه.

وأما العامه فهو وإن نقل عنهم شهره الرضعه والمصّه (١)، إلما أن جماعه منهم ذهب إلى الثلاث (٢)، وحكى عن المشهور بينهم الخمس كالشافعي وأحمد وإسحاق وطاووس وعطاء وسعيد بن جبير وعبدالله بن مسعود وعائشه، استناداً لما روته عائشه، أنها قالت: «كان فيما أنزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرم، ثم نسخه بخمس معلومات وأنه صلى الله عليه وآله توفي وهي مما تقرأ بالقرآن» (٣). وأخرجوه في صحاحهم إلما البخارى، وحكى التحريم بالعشر عن عائشه وحفصه وجماعه منهم لما رووه عن عائشه أنها قالت: «نزل آيه الرجم ورضاعه الكبير عشراً، ولقد كانت في صحيفه تحت سريرى فلما مات صلى الله عليه وآله وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها» (٤).

وأما في التقدير الزمانى فلم يحك خلاف إلما في قول شاذ ذكر في المقنع

ص: ٩٠

١- (١) كما ذهب أبو حنيفه ومالك.

٢- (٢) من ذهب إليه بعض الحنابله والشافعيه، كما نسبه إليهم صاحب كتاب المذاهب الأربعة، ج ٤، ص ٢٢٨.

٣- (٣) ما يسمى ب- صحيح مسلم، ج ٤ ص ١٦٧.

٤- (٤) سنن ابن ماجه، ج ١ ص ٦٢٦، ط دار الفكر - بيروت.

أنه روى ولا يعرف قائله وهو خمسة عشر يوماً، وعن الفقه الرضوي أنه ثلاثة أيام إلا أنه روى بالشذوذ، والروايات الواردة منها ما دل على العشرة عدداً بالمنطوق أو المفهوم، ومنها ما دل على الخمسة عشر إما بالمنطوق أو بنفى العشرة.

أما الذي دل على العشرة بالمنطوق كمصحح الفضيل بن يسار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لا يحرم من الرضاع إلا المخبوره [مجبوره] أو خادم أو ظئر، ثم يرضع عشر رضعات يروى الصبي وينام»^(١).

وموثق عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن الرضاع، ما أدنى ما يحرم منه؟ قال: ما ينبت اللحم والدم، ثم قال: أ ترى واحده تنبته فقلت: اثنتان أصلحك الله، فقال: لا، فلم أزل أعدّ عليه حتى بلغت عشر رضعات»، لكن قد يستظهر من هذه الموثقة أن مفادها النفي عن العشرة وأنها في عداد الأعداد السابقة من الرضعات التي لا يسبب الحرمة.

و بالمفهوم كموثقه عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الغلام يرضع الرضعه والثنتين؟ قال: لا يحرم، فعددت عليه حتى أكملت عشر رضعات، فقال: إذا كانت متفرقه فلا»^(٢) وهي داله بالمفهوم على أنه مع التوالى يحرم، ومنطوقها صريح في أن العشرة في عداد ما قبلها لا يحرم، غايه الأمر قيد عدم التحريم فيهن بالتفرق، ومفادها شاهد على كون موثق عبيد المتقدم مفاده نفي سببه العشرة للحرمة.

ص: ٩١

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٢، ح ١١.

٢- (٢) المصدر، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٢، ح ٥.

و بنفس التعبير موثقه مسعده بن زياد(١).

و أما ما دل على الخمسه عشر، موثقه زياد بن سوقه، قال: «قلت لأبى جعفر(عليه السلام) هل للرضاع حدّ يؤخذ به؟ فقال: لا يحرم من الرضاع أقل من يوم وليله أو خمسه عشر رضعه متواليات من امرأه واحده من لبن فحل واحد لم يفصل بينهما رضعه امرأه غيرها، فلو أن امرأه أرضعت غلاماً أو جاريه عشر رضعات من لبن فحل واحد وأرضعتها امرأه أخرى من لبن

فحل آخر عشر رضعات لم يحرم نكاحهما»(٢).

و دلالتها على اعتبار الخمسه عشر رضعه بالمنطوق. ثم إن ذيل هذه الموثقه ظاهر في أن العشر المتواليات لا يحرم ما لم يبلغن خمسه عشر وإن اتحد الفعل والمرأه فى العشره، وأنه لا يكفى الخمسه عشر مع تعدد المرأه وتعدد الفعل، وهذه ميزه فى دلاله هذه الصحيحه.

و أما الروايات النافيه للعشره المعاضده للخمس عشره رضعه، كصحيحه على بن رثاب عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: «قلت: ما يحرم من الرضاع؟ قال: ما أنبت اللحم وشدّ العظم، قلت: فيحرم عشر رضعات قال: لا؛ لأنه لا تنبت اللحم ولا تشدّ العظم عشر رضعات»(٣) وهذه الصحيحه كالصريحه فى أن عدم التحريم ليس لاختلال التوالى، بل إن العشره من حيث هى لا توجب إنبات اللحم وشدّ العظم، ومثلها موثّق

ص: ٩٢

١- (١) المصدر، با ٢، ح ٩.

٢- (٢) المصدر، باب ٢، ح ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٢، ح ٢.

عبيد بن زراره وموثق عبدالله بن بكير (١) إلا أنهما لم يتضمنا تعليلاً.

و صحيح عبيد بن زراره، قال: «قلت لأبى عبدالله (عليه السلام): إنا أهل بيت كبير فربما كان الفرح والحزن الذى يجتمع فيه الرجال والنساء، فربما استخفت [استحيت] المرأة أن تكشف رأسها عند الرجل الذى بينها وبينه رضاع، وربما استخف الرجل أن ينظر إلى ذلك، فما الذى يحرم من الرضاع؟ فقال: ما أنبت اللحم والدم، فقلت: ما الذى ينبت اللحم والدم، فقال: كان يقال عشر رضعات، قلت: فهل تحرم عشر رضعات؟ فقال: دع ذا، وقال: ما يحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع»، وهذه الصحيحة حاكمه بدلائها على ما دل على العشر من ناحيه جهه الصدور، وذلك لأنه (عليه السلام) أسند العشره إلى القيل وأمر الراوى بتركه، وقد حكى العامه عن عائشه أنها كانت تلتزم بتحريم العشره، ثم عدلت إلى الخمسه.

والظريف أن فى تعبيره (عليه السلام) لم يعبر (أنه يقال)، بل عبر ب- (كان يقال) مما يفيد بأن القائل التزم بالعشره فيما سبق، وهو كالإشاره إلى قول عائشه القديم.

فالأقوى هو القول بالخمسه عشر لوجوه:

الوجه الأول: صراحه موثقه زياد بن سوجه:

فى نفى سببيه العشره المتواليه، وهذا يدفع الجمع بين الروايات النافيه والمثبته بالعشره بالتفصيل بين التوالى والتفرق، ومع صراحتها ليس فى البين ما يناهضها دلالة فى الطائفة الأولى حتى موثقه الفضيل بن يسار؛ لأن

ص: ٩٣

ظاهر عنوان الخادم أو الظئر تستأجر وعنوان المخبوره التي هي المريبه- كما في صحيحه فضيل بطريق آخر للشيخ والصدوق (١) - هو الاستمرار مدّه معتدّ بها كما في موثقه موسى بن بكر (٢) لاسيما وأنه قيد في هذه الموثقه بالعشر رضعات، بأن كلاً من الرضعات يروى الصبي وينام، وظاهر قيد النوم هو تخلل رضعات أخرى يرتوى فيها الصبي، أى يترك الثدي من نفسه، لكن من دون أن ينام وبالتالي تزيد عدد الرضعات عن العشر التي يتوفر فيها الشروط المقرّره في فتاوى الفقهاء والنصوص الروائيه.

الوجه الثاني: ما في صحيحه عبيد بن زرارہ:

الحاكمه على جهه الصدور فيما دل على العشر.

الوجه الثالث: كثره ما دل على الخمسه عشر:

سواء بالمنطوق أو بنفى العشره. بينما إن ما دل على العشره ليس إلّا روايه واحده منطوقاً، وأما ما دل بالمفهوم فهو مطلق قابل للتقييد بالخمسه عشر، لا سيما أن ما دل على الخمسه عشر قد قيدها بالتوالى.

الوجه الرابع: قوه ما دل على نفي التحريم عن العشره:

لاشتماله على التعليل بكونه غير منبت للحم ولا يشدّ العظم، وهذا معاضد لحمل العشره على التقيه الدال عليها صحيح عبيد بن زرارہ من أن المدار فى الحرمة على إنبات اللحم وشدّ العظم وأنه غير حاصل بالعشر.

ص: ٩٤

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٢، ح ٧.

٢- (٢) المصدر، باب ٢، ح ٨.

ثم إن هناك روايه عمر بن يزيد، قال: «سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: خمس عشره رضعه لا تحرم» (١) وهي مطلقه محموله على المتفرقات، وهي معاضده أيضاً للروايات النافيه للعشره. وفي صحيح العلاء بن رزين عنه (عليه السلام): «لا يحرم من الرضاع إلّا ما ارتضع من ثدى واحد سنه» (٢)، وهو شاذ.

و في موثّق زراره عنه (عليه السلام) «إلا ما ارتضعا من ثدى واحد حولين كاملين» (٣).

و قد حمل على ظرفيه الرضاع لا كميته، ولعل وجه الظرفيه وجه حمل الصحيح السابق.

و أما التحديد بالزمان فباليوم والليله، ولم يحك خلاف في ذلك إلّا في الفقه الرضوى، حيث قال: «والحد الذى يحرم به الرضاع - مما عليه العصابه دون كلّ ما روى، فإنه مختلف - ما أنبت اللحم وقوى العظم، وهو ثلاثه أيام متواليات أو عشره رضعات متواليات محرزات مرويات بلبن الفحل» (٤)، وفي المقنع ذكر أنه روى خمسه عشر يوماً ولياليهن ليس بينهن رضاع، وذكر أنه روى أيضاً ما كان حولين كاملين أو ما ارتضع من ثدى واحد سنه.

هذا وقد تقدّم في موثّق زياد بن سوجه أنه لا يحرم الرضاع أقل من يوم

ص: ٩٥

١- (١) وسائل، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٢، ح ٦.

٢- (٢) المصدر، باب ٢، ح ١٣.

٣- (٣) المصدر، باب ٥، ح ٨.

٤- (٤) الفقه الرضوى، ص ٢٣٤.

وليله وأنها متواليات. نعم في مرسله الصدوق في المقنع قال: «سئل الصادق (عليه السلام) هل لذلك حدّ؟ فقال: لا يحرم من الرضاع إلّا رضاع يوم وليله أو خمس عشره رضعه متواليات لا يفصل بينهن» (١).

وأما صحيحه العلاء بن رزين المتضمّنه للتحديد بما ارتضع من ثدى واحد سنة (٢) وفي موثّق زراره «بما ارتضعا من ثدى واحد حولين كاملين» (٣) فقد تقدّم حملهما على بيان ظرفيه الرضاع، أى تحديد الطرف الذى يقع فيه الرضاع المقدّر كمّاً أو زمناً، إذ سيأتى اشتراط وقوع المقدار المحرّم كمّاً أو عدداً أو كيفية فى ظرف الحولين.

وأما التحديد بالأثر وهو ما أنبت اللحم وشدّ العظم، فالمشهور بين الأصحاب أنهما معاً علامه مستقله، إلّا أنه حكى عن الشهيد الأوّل فى اللعنه الاكتفاء بأحدهما، وحكاه فى نهايه المرام عن جماعه أيضاً، وقوّاه وعلله بالتلازم، وكأنه يريد الاكتفاء بأحدهما فى مقام الإثبات لا- الثبوت، وحكى عن الحلبيين والطبرسى وظاهر التهذيبين، واحتمل عن بعض المتقدمين أيضاً ارجاع هذا التحديد فى مقام الإثبات، بأن يستعلم بالعلامتين السابقتين، وقد يستظهر هذا من جملة من الأصحاب الذين عبروا عن موضوع التحريم فى الرضاع أنه ما ينبت اللحم ويشدّ العظم، وأن حدّه إرضاع يوم وليله أو خمس عشره رضعه، ويستفاد من تعبيرهم هذا أن الموضوع حقيقه هو الأثر، وأن التقدير بالزمان والعدد وبقيه الشرائط

ص: ٩٤

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٢، ح ١٤.
 - ٢- (٢) المصدر، باب ٢، ح ١٣.
 - ٣- (٣) المصدر، باب ٥، ح ٨.

علامه وحدّ إثباتي للموضوع.

و يدل على ذلك في الروايات مصحح عبدالله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: لا يحرم من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم وشدّ العظم»^(١) وهذا الحصر المطلق قد يستظهر منه أن الموضوع الأصلي للتحريم هو الأثر وأن التحديد بالمقدارين علامه عليه.

و نظيره صحيح حماد بن عثمان عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «لا يحرم من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم والدم»^(٢) والتعبير في هذه الصحيحه قد استعيض عن شدّ العظم بنبت الدم، وهو يفسح المجال لاحتمال الاكتفاء بأحدهما، لا سيما وأن نبت الدم على درجات، وهو أول ما يحصل من الأثر قبل نبت اللحم وشدّ العظم.

و في صحيحه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام) أو أبي جعفر (عليه السلام) قال: «إذا رضع الغلام من نساء شتى وكان ذلك عدّه أو نبت لحمه ودمه عليه حرم عليه بناتهنّ كلّهن»^(٣).

وصريح هذه الروايه الاستعلام في موضوع الحرمة بكل من التقدير والأثر. وهذا متصوّر وقوعاً كما إذا اختلفت شرائط الرضعات في العدد أو الزمان، لكن كان بنحو متناول يلاحظ فيه ازدياد وزن الطفل ونمو جسمه طولاً الذي هو علامه على اشتداد العظم وزيادته سمكاً أو حجماً

ص: ٩٧

١- (١) وسائل، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٣، ح ٢.

٢- (٢) المصدر، باب ٣، ح ١.

٣- (٣) المصدر، باب ٣، ح ٣.

وهو علامه على إنبات اللحم.

و مثل مصحح عبدالله بن سنان روايته الأخرى التى رواها الكلينى عنه عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: «قلت يحرم من الرضاع الرضعه والرضعتان أو الثلاثه؟ قال: لا، إلا ما اشتد عليه العظم ونبت اللحم» (١) ومثل هذا اللفظ فى موثق مسعده (٢)، ثم إن فى صحيح عبيد بن زرارہ المتقدم: «فما الذى يحرم من الرضاع؟ فقال: ما أنبت اللحم والدم، فقلت: وما الذى ينبت اللحم والدم؟ فقال: كان يقال عشر رضعات، قلت: فهل تحرم عشر رضعات؟ فقال: دع ذا» (٣).

فظاهر الصحيحه أن العدد علامه على الأثر، ومثلها موثق عبيد بن زرارہ المتقدم أيضاً عنه (عليه السلام): «ما أدنى ما يحرم منه؟ قال: ما ينبت اللحم والدم، ثم قال: أ ترى واحده تنبته؟ فقلت: اثنتان أصلحك الله؟ فقال: لا، فلم أزل أعد عليه حتى بلغت عشر رضعات»، وظهوره كظهور صحيحته السابقه فى كون العدد علامه على الأثر، كما أنها تضمّنت إنبات اللحم والدم دون العظم، كما أن موثق مسعده المتقدم وعبدالله بن سنان أيضاً ظاهرتان فى طريقه العدد للأثر، وفى صحيح على بن رثاب المتقدم عنه (عليه السلام) عما يحرم من الرضاع قال: «ما أنبت اللحم وشد العظم، قلت: فيحرم عشر رضعات؟ قال: لا؛ لأنه لا تنبت اللحم ولا تشدّ العظم عشر رضعات» (٤).

ص: ٩٨

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٢، ح ٢٣.
 - ٢- (٢) المصدر، باب ٢، ح ١٩.
 - ٣- (٣) المصدر، باب ٢، ح ١٨.
 - ٤- (٤) المصدر، باب ٢، ح ٢.

وهي ظاهره بوضوح في طريقه العدد على الأثر، وكذلك ظاهر روايه ابن أبي يعفور ومحمد بن أبي عمير. الآتيان أن بقيه شرائط الرضعات في الكمية هي علامه على الأثر.

إلّا أنه مع كلّ ذلك لا يعنى حصر استعمال الأثر بالتقدير بالعدد والزمن، لأن غايه دلالتها هو طريقه العدد للأثر، وأن الأثر هو الموضوع الأصلي، لكن ذلك لا ينافى استعمال الأثر بغير ذلك، كما لا ينافى التحديد بالعدد، وإن كان الحكمه في جعله هو الكاشفيه عن الأثر، ثمّ إنه في جملة روايات الإنبات ورد نبات اللحم والدم من دون ذكر العظم، وهذا يقرب الاكتفاء بأحدهما إذ كما مرّ إن إنبات الدم متقدّم على إنبات اللحم، كما إن إنبات اللحم قد ينفك عن اشتداد العظم والعكس كذلك على صعيد الإحراز.

وقد يعضد الاكتفاء بأحد العلامتين أيضاً، أن التحديد بالمقدار الزمني والعددي يلازم اثباتاً إنبات الدم واللحم دون اشتداد العظم، فإنه لا يحرز بذلك من غير جهة الشرع، ولو بنى على حصوله بالتعبد الشرعي فهذا المقدار من اشتداد العظم يلازم في الغالب إنبات اللحم. والمهم الاكتفاء في مقام الإثبات بإنبات اللحم منفكاً عن إحراز اشتداد العظم، وكذلك الاكتفاء بالعكس.

نعم لا يكتفى بإنبات الدم لوحده، فإنه يتحقق بنصف العدد والزمن.

فأئده: المراد بالحولين التقدير الهاللي

المراد بالحولين أربع وعشرون شهراً هلالياً من حين الولادة، وفي

أثناء الشهر يكمل من الشهر الخامس والعشرين ما مضى من الشهر الأوّل على الأظهر، فلو تولد في العاشر من الشهر يكمل حوله في العاشر من الشهر الخامس والعشرين. واراذه الشهر الهلالي، هو المطرد في الأبواب بعد اعتماده من قبل الشرع كمواقيت، كما في قوله تعالى يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْهَلَالِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ ١ ، وأما جبر المنكسر فالأقوى في جبره هو بالمقدار المعتدل، وهو ما ينقص عن الثلاثين، لأن تقويم السنه الهلاليه يحتاج إلى الكيسه كما هو في كل أربع سنوات.

أما المراد من انبات اللحم وشد العظم؟

ان المعتبر في إنبات اللحم وشدّ العظم استقلال الرضاع في حصولهما على وجه ينسبان إليه، فلو فرض ضم السكر ونحوه إليه على نحو ينسبان إليهما أشكال ثبوت التحريم، كما أن المدار على الإنبات والشد المعتد به منهما، على قدر مبان يصدقان عرفاً، ولا يكفى حصولهما بالدقه العقليه، وإذا شك في حصولهما بهذه المرتبه أو في استقلال الرضاع في حصولهما يرجع إلى التقديرين الآخرين.

وهذا هو الظاهر مما مرّ في الروايات، حيث أسند الإنبات وشد العظم للبن، بل قد علل القدر الناقص عدداً في عدم نشره للحرمه بعدم إنباته للحم وشد العظم، مما هو ظاهر في لزوم استقلال اللبن في ذلك، وأما لزوم كونهما بدرجه ظاهره؛ فلأنه المنسب من التحديد أن يكون بتوسط الإحراز العرفي المعتاد حساً، بأن يرى ازدياده في الطول أو السمنه أو

الوزن، بنحو ملحوظ. ولو لم يحرز أو شك فيعول على التقديرين الآخرين، فلا بد حينئذٍ من إحراز توفر الشروط في الرضعات.

وهل يعتبر في التقدير بالزمان ان يكون غذاؤه منحصرًا باللبن؟ قال السيد اليزدى في العروه: (يعتبر في التقدير بالزمان أن يكون غذاؤه في اليوم والليله منحصرًا باللبن، ولا- يقدر شرب الماء للعطش ولا ما يؤكل أو يشرب دواءً، والظاهر كفايه التلفيق في التقدير بالزمان لو ابتداءً بالرضاع في أثناء الليل أو النهار)^(١).

و يقتضيه ما ورد في العدد من التعليل بأنه يثبت اللحم ويشدّ العظم، ومّر أن إطلاق الإسناد يقتضى الاستقلال، كما مرّ في المسائل السابقة أن الموضوع الأصلي هو إنبات اللحم وشدّ العظم، وأن التقدير بالزمان والعدد علامتان وحدان شرعيان، فلا يتم تقدير إنبات اللحم وشدّ العظم بالزمان إلّا مع استقلال اللبن.

و أما التلفيق في اليوم والليله فيقتضيه أن التقدير الزماني الملقق هو المنسبق وقوعاً من عموم الدليل، كما هو مطرد في سائر الأبواب، كالإقامه عشرًا وأيام الحيض والعده وغيرها.

شروط الرضاع بالعدد:

الشرط الأول: كمال الرضعه:

و يدل عليه حسنه ابن أبي يعفور قال: «سألته عمّا يحرم من الرضاع،

ص: ١٠١

١- (١) العروه الوثقى، كتاب النكاح، شروط الرضاع.

قال: إذا رضع حتى يمتلى بطنه، فإن ذلك ينبت اللحم والدم، وذلك الذى يحرم»^(١) وكذا الصحيح إلى محمد بن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «الرضاع الذى ينبت اللحم والدم هو الذى يرضع حتى يتضلع ويتملّى وينتهى نفسه»^(٢).

و كذلك مصحح الفضيل بن يسار عن أبى جعفر (عليه السلام) المتقدم، حيث جاء فيه «ثم يرضع عشر رضعات يروى الصبى وينا»^(٣) وظاهر هذه الروايات واضح فى استكمال الرضعه وتملى الصبى، فلا ينطبق على المصّه، وتقابل العنوانين يقتضى المغايره، كما أن مقتضى التعداد يقتضى مع التوالى الانصراف إلى تعدد الرضعات بحسب دفعات الحاجة، ففى المجلس الواحد مع تقارب الزمن يعد رضعه واحده وإن تخلل بينهما الفصل لسبب ما.

ثم إن اعتبار هذا الشرط فى العدد ظاهر، وأما اعتباره فى اليوم والليله فحكى عن غير واحد ككاشف اللثام اعتباره، واستقر به صاحب الجواهر فيما توقف صدق رضاع يوم وليله عليه، وما أشار إليه من الوجه متين، فإن ظاهر التقدير الزمانى المجعول حدّاً للرضاع كون حاجه المرتضع فى هذا المقدار من الزمن يستوفيه من الرضاع بالنمو المتعارف، فلو ارتضع بما يعد ناقصاً عن ذلك فلا يستوفى المقدار المحدد من الرضاع، فالمتجه اعتباره فى التقدير الزمانى أيضاً، إلا أن المدار فيه على استيفاء حاجته كلما أراد ولو

ص: ١٠٢

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٣، ح ١.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٤، ح ٢.
 - ٣- (٣) المصدر، باب ٢، ح ١١.

بتخلل فاصل بخلاف الدفعه من عدد الرضاع.

الشرط الثاني: توالى الرضعات:

بمعنى عدم الفصل برضاع امرأه أخرى فظاهر جملة من عبارات المتأخرين اختصاص هذا الشرط بالعدد، إلا أن المحكى عن المسالك وصاحب الرياض اعتبارهما فى الزمانى أيضاً، ولعل ظاهر ما ينسب إلى المشهور اختصاص الشرط بالعدد كما هو ظاهرهم فى الشرط السابق أيضاً، ولكن الأقوى فى هذا الشرط أيضاً التعميم للتقدير الزمانى أيضاً؛ وذلك لأن ظاهر التقدير بالعدد متقارن مع التقدير بالزمان فى شمول التعليل لهما بأنهما علتان لإنبات اللحم وشدّ العظم، وبعبارة أخرى إن ظاهر التقدير الزمانى والتقدير العددى هما لتقدير الكمية من اللبن الموجه لإنبات اللحم أو شدّ العظم، وحيث إنهما تقديران متقاربان فى تحقيق تلك الكمية كانت الشرائط لثلك الكمية، فبعد ظهور وحدتهما فى العلامية على إنبات اللحم وشدّ العظم يقرب استظهار وحده القيد من موثّق زياد بن سوفة قال: «قلت لأبى جعفر (عليه السلام): هل للرضاع حدّ يؤخذ به، فقال: لا يحرم الرضاع أقل من يوم وليله أو خمس عشره رضعه متواليات من امرأه واحده من لبن فحل واحد لم يفصل بينهما رضعه امرأه غيرهما، فلو أن امرأه أرضعت غلاماً أو جارية عشر رضعات من لبن فحل واحد وأرضعتها امرأه أخرى من فحل آخر عشر رضعات لم يحرم نكاحهما»^(١) وقيد متواليات، وإن كان لتمييز العدد كما هو صريح تفسير الذيل أيضاً، إلا أن

ص: ١٠٣

١- (١) وسائل الشيعة، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٢، ح ١.

الظاهر من «يوم وليه» كونه تقدير عدل تقدير العدد، وأنه يستوفيه كعلامه زمانيه مع عدم ضبط العدد، وإلّا فمع ضبطه يُكتفى به ولو لم يستوف القدر الزمنى، لا سيما وأن العدد قد علل بأنه يدور مدار الإنبات وشد العظم، أى إن الموضوع الأصلي هو الأثر، غايه الأمر أن التقديرين علامه له، هذا مع استفاده ذلك من مثل صحيح عبد الرحمن بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله (عليه السلام)، ومثله مصحح الفضيل بن يسار أنه: «لا يحرم من الرضاع إلّا ما كان مخبوراً قلت، وما المخبور؟ قال: أم مرييه أو أم تربي أو ظئر تستأجر أو خادم تشتري أو ما كان دون ذلك موقوفاً عليه» ومثلها معتبره موسى بن بكر الواسطى (1) والتعبير فى الثانية «مقيمه عليه»، والإقامه والوقوف عليه امتداد بلحاظ العدد والزمن كليهما، لا سيما وأن التعبير بالموثقه بأن الرضاع من امرأه أخرى يوصف بأنه فاصل بينهما، أى أن حكم الرضاع من امرأه أخرى هادم لما تحقّق من المرأه الأولى، ثم إن الفصل هل يتحقّق برضاع امرأه أخرى من لبن فحل آخر أو بمطلق المرأه الأخرى ولو بلبن الفحل نفسه؟ ظاهر جملة من الكلمات الثانى.

وبعباره أخرى: هل يشترط فى تحقّق الرضاع المحرم كلّ من وحده الفحل ووحده المرضعه أو يكتفى بوحده الفحل، وإن تعددت المرضعه ما دام الفحل واحداً، كما هو الحال فى المرتضعين، فإنه يكفى فى نشر الحرمة بينهما وحده الفحل وصاحب اللبن وإن ارتضعا كلّ منهما من امرأه؟ لا يبعد الاكتفاء بوحده الفحل فى المرتضع الواحد أيضاً وذلك؛ لأن التعبير فى

ص: ١٠٤

١- (١) وسائل الشيعة، باب ٢، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ح ٨.

موثقه زياد بن سوقه، وإن كان بوحده كلّ من الفحل والمرأه المرضعه، إلّا أن الذيل المفسّر للصدر جعل تعدّد الفحل وتعدّد المرأه من جهه تعدد الفحل هو العادم لتحقق الشرط، فكأن المدار على وحده الفحل لا على وحده المرأه المرضعه.

و يشهد لإرادته وحده الفحل فقط أن هذا التقييد بوحده الفحل ووحده المرأه قد ورد نظيره في الصحاح والمعتبرات الوارده في تحريم المرتضعين فيما بينهما، مع أن المراد ثمة هو وحده الفحل فقط لا وحده المرضعه، كما هو متفق عليه فتوى، ودلت عليه نصوص مفسّره كما في موثقه جميل بن دراج (١). فلاحظ مثل صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يرضع من امرأه وهو غلام أيحل أن يتزوج أختها لأمها من الرضاعه؟ فقال: إن كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحل واحد فلا يحل، فإن كانت المرأتان رضعتا من امرأه واحده من لبن فحلين فلا بأس بذلك» (٢).

فترى أن التقييد بالوحده لكّل من المرأه والفحل، مع أن التقييد الجدي إنما هو بلحاظ الفحل دون المرأه.

ونظيرها موثّق عمار الساباطي الوارده في المرتضعين أيضاً قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن غلام رضع من امرأه أيحل له أن يتزوج أختها لأبيها من الرضاعه؟ فقال: لا فقد رضعا جميعاً من لبن فحل واحد من امرأه

ص: ١٠٥

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٥، ح ٣.

٢- (٢) وسائل، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٦، ح ٣.

واحد»(١)، فالتعبير في الموثقة أيضاً يقيّد به كلّ من الفحل والمرأه، مع أن المدار في التحريم هو على وحده الفحل في المرتضعين، وذلك لدلاله روايات متعدده على أن سبب التحريم في الرضاع يدور مدار اتحاد لبن الفحل، كما في صحيح بريد العجلي(٢) وموثق سماعه(٣) وصحيح ابن أبي نصر(٤)، فبعد وحده استعمال التعبير في المرتضعين في كيفية نشر الحرمة بينهما مع التعبير الوارد في المرتضع الواحد في نشر الحرمة بينه وبين الفحل، يتضح وحده المراد وأن التعبير بوحده المرأه توطئه لبيان وحده الفحل، ويظهر ذلك من كيفية التنسيق بين ذيل موثقه زياد بن سوجه وصدرها.

بل قد استظهر ذلك من صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر(عليه السلام) أو أبي عبدالله(عليه السلام) قال: «إذا رضع الغلام من نساء شتى وكان ذلك عدّه أو نبت لحمه ودمه عليه حرم عليه بناتهن كلهن»(٥) ويظهر ذلك من الوسائل، حيث ذكر الروايه في باب حرمة أولاد الفحل مع المرتضع مع اتحاد الفحل.

وعلى أى تقدير فإن فرض اختلاف النساء وأنه منشأ البيان للحكم لا يخلو من دلالة، لا سيما وأن التحريم قد فرض مع بناتهن لا مع النساء أنفسهن، مما يقضى بأن التحريم قد تحقّق من طرف الفحل والأبوه وبناته لا من جهه الأمومه.

ص: ١٠٦

- ١- (١) المصدر، باب ٦، ح ٢.
- ٢- (٢) المصدر، باب ٦، ح ١.
- ٣- (٣) المصدر، باب ٦، ح ٦.
- ٤- (٤) المصدر، باب ٦، ح ٧.
- ٥- (٥) المصدر، باب ٣، ح ٣.

ثم إنه لو بنى على الاكتفاء بوحده الفحل فتحصل الأبوه بين المرتضع والفحل، وهل تحصل الأمومه بين المرتضع والنسوه الشتى للفحل؟ فلو بنى على ما استظهر في صحيح محمد بن مسلم كان مقتضاه الحرمة من طرف الفحل فقط، وصريح القواعد قيديه وحده كل من الفحل والمرضعه في تحقّق نصاب الرضاع للمرتضع، وعلّق عليه كاشف اللثام بما يشعر أن هذا متسالم عندنا خلافاً للعامة، وكذلك الكركى، وظاهر صاحب الحدائق دعوى الإجماع عليه عندنا، وعلله بتلازم انتفاء الأبوه لانتفاء الأمومه، واستدلوا له أيضاً بموثقه زياد، وقد عرفت التأمل في ظهورها في ذلك.

هذا مضافاً إلى أن المقنع والمقنعه لم يتعرّضا لذلك، نعم تعرّض له الشيخ في المبسوط والنهايه وابن إدريس في السرائر، ولكن عبارتهم مطلقه فلم يصرح فيهما بما إذا اتحد الفحل، والمسأله لا تخلو من إشكال، فالاحتياط متعين.

ثم إنه لا يخفى أن استقلال التأثير لا تختص شرطيته بالأثر، بل كذلك في التقدير بالعدد والزمان؛ وذلك بعد أن عرفت إن التقدير بالأمرين علامه على الإنبات والشّدّ، مضافاً إلى تعليل التقدير في بقيه شرائطه أنه مع عدمها لا يثبت، فما في ظاهر جمله من العبارات من اختصاص هذا الشرط بالأثر دون التقدير لا يخفى ما فيه.

الشرط الثالث: اتحاد الفحل:

اتحاد الفحل بأن يكون تمام العدد من لبن فحل واحد، فقد ظهر اعتباره من موثقه زياد بن سوجه، مضافاً إلى أن ما دل على شرطيه اتحاد الفحل في نشر الحرمة بين المرتضعين لا يخلو عن دلالة من نمط دلالة

فرع:

قال السيد اليزدى: (لو شك في وقوع الرضاع أو في حصول بعض شروطه من الكمية أو الكيفية بنى على العدم. نعم يشكل فيما لو علم بوقوع الرضاع بشروطه ولم يعلم بوقوعه في الحولين أو بعدهما وعلم تاريخ الرضاع وجهل تاريخ ولاده المرتضع، فحينئذ لا يترك الاحتياط)(١).

لما هو مقتضى القاعده من أصاله العدم بعد كون أصل الرضاع وشروطه عناوين وجوديه، مضافاً إلى ما في معتبره أبي يحيى الحنات، قال: «قلت لأبي عبدالله(عليه السلام): إن ابني وابنه أخى فى حجرى، فأردت أن أزوجه إياه، فقال بعض أهلى: إنا قد أرضعناهما، فقال: كم؟ قلت: ما أدري، قال فأدارنى (فأرادنى) على أن أوقت، قال: قلت: ما أدري قال: فقال: زوجه»(٢).

أما لو كان الشك فى انقضاء الحولين فمع كونهما مجهولى التاريخ أو الجهل بتاريخ الرضاع فلا يحرز موضوع الحرمة، وأما مع العلم بتاريخ الرضاع والجهل بانقضاء الحولين، فمقتضى بقاء استصحابهما إحراز الموضوع، لا سيما وأن الموضوع بنحو التركيب للظرفيه، فالاحتياط متعين كما أفاد فى المتن.

ص: ١٠٨

١- (١) العروه الوثقى، كتاب النكاح، شروط الرضاع، مسأله ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١١ ح ١.

فائدتان:

الفائدة الأولى: فى الشهاده والإقرار فى الموضوعات المختلفه:

حكى فى الحدائق الاتفاق على لزوم التفصيل، وهو مطرد عندهم فى الأبواب فى الموضوعات التى يكثُر فيها الاختلاف، فإن الشهاده المجمله لا تكون كاشفه عن تحقّق الموضوع لدى المشهود له بعد عدم علمه بوفاق الشاهد معه فى الشهود، نعم فيما علم الوفاق أو فيما كانت بعض الشروط متفقاً عليها لا حاجة إلى التفصيل.

و أما الإقرار فلا يشترط فيه التفصيل، لا لما قاله النراقى فى المستند من عموم نفوذ الإقرار، بل لأن الإقرار إنما يقر بها المقر بما هو وظيفه لنفسه، لا بما هى وظائف الآخرين، وهذا مطرد فى الإقرار فى الموضوعات المختلف فيها.

الفائدة الثانية: قبول شهاده النساء فى الرضاع:

نسب ذلك إلى المشهور، وعن ابنى إدريس وسعيد وبعض كتب الشيخ والعلامه عدم قبول شهادتهن.

وحكى عن ابن أبى عقيل وسلار قبول المرأه الواحده، ولو من دون ضروره، وعن المفيد وسلار أيضاً قبول المرأتين فى حال الضروره، وإلاً فامرأه واحده موثوقه مأمونه.

والأصل فى الشهاده هى البيئه، وهى الرجلان العادلان أو ما يقوم مقامهما بالدليل، وقد وردت عمومات فى أبواب الشهادات أن ما يختص بالنساء فيعتبر فيه شهادتهما. كصحيح محمد بن فضيل قال: «سألت أبا

الحسن الرضا(عليه السلام)، قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم؟ قال: تجوز شهادة النساء فيما لا تستطيع الرجال أن ينظروا إليه وليس معهن رجل، وتجاوز شهادتهن في النكاح إذا كان معهن رجل»(١).

و في موثق ابن بكير عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: «تجوز شهادة النساء في العذرة وكل عيب لا يراه الرجل»(٢) وفي معتبره أبي بصير قال: «سألته عن شهادة النساء، فقال: تجوز شهادة النساء وحدهن على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه»(٣) ومثلها روايه إبراهيم الحارثي(٤) وموثقه السكوني(٥) ومصحح داود بن سرحان(٦) ومعتبره محمد بن سنان. وأما ما ورد من اعتبار قول المرأة وثبوت الشيء بنسبه شهادتها كما في الوصيه والاستهلال لإرث الصبي أو الدين، فإن ذلك إنما ورد في المال(٧).

و أما ما في روايه عبد الكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوه إذا كن مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم»(٨)، فليست هي في صدد بيان مورد حجيه المرأة الواحدة، وإنما

ص: ١١٠

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٧، ص ٣٥٢، باب ٢٤، من أبواب الشهادات، ح ٧.

٢- (٢) المصدر، باب شهادات النساء، باب ٢٤، ح ٩.

٣- (٣) المصدر، ح ٤.

٤- (٤) المصدر، ح ٥.

٥- (٥) المصدر، ح ١٣.

٦- (٦) المصدر، ح ١٢.

٧- (٧) المصدر، ح ١٥.

٨- (٨) المصدر، باب ٤١، ح ٢٠.

هى فى صدد الشرائط المعتره فى المرأه التى تقبل شهادتها، لا فى صدد بيان موارد قبول شهادتها، وعلى ذلك يكون المقدار المعتره هو أربعة نسوه، ثم إن فى صحيح الحلبي عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن امرأه تزعم أنها أرضعت المرأه والغلام، ثم تنكر بعد ذلك، فقال: تصدق إذا أنكرت ذلك؟ قلت: فإنها قالت وادعت بعد بأنى قد أرضعتها؟ قال: لا تصدق ولا تنعم» (١).

وروايه صالح بن عبدالله الخثعمي، قال: «كتبت إلى أبى الحسن موسى (عليه السلام) أسأله عن أم ولد لى ذكرت أنها أرضعت لى جاريه، قال: لا تقبل قولها ولا تصدقها» (٢)، هذا فى طريق قرب الإسناد، وفى طريق الكليني تضمن وصف أم الولد بأنها صدوق، وفى الموثق إلى عبدالله بن بكير عن بعض أصحابنا عن أبى عبدالله (عليه السلام): «فى امرأه أرضعت غلاماً وجاريه قال: يعلم ذلك غيرها؟ قال: لا، قال: فقال: لا تصدق إن لم يكن غيرها» (٣) والروايه الأخيره مفادها داعم لعدم قبول شهاده المرأه منفرده فى الرضاع، وأما روايه صالح بن عبدالله الخثعمي فالظاهر كون المرأه متهمه لكونها أم ولد له. وأما صحيح الحلبي فموردها الشهاده بعد الإنكار، فيسقط القول من رأس عن الاعتبار.

ص: ١١١

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٢، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ح ٤.

٣- (٣) المصدر، ح ٣.

ذكر الفقهاء ومنهم السيد اليزدى (1) صوراً فى أحكام الرضاع منها:

الصورة الأولى: حواشى الأصول من الرضاع بمنزله ما يكون من النسب، وهى عبارته عن علاقته موازیه علاقته الطولیه.

الصورة الثانية: علاقته الموازیه عرضاً لا تثبت بالرضاع كما فى أبى المرتضی مع عمات ابنه المرتضی من الرضاعه أو مع خثولته، بخلاف أخواته من الرضاعه وهم أولاد الفحل من الرضاعه والنسب وأولاد المرضعه، فإن هذه علاقته تثبت بالنص الخاص.

الصورة الثالثة: تحريم الرضاع ما يكون بعلقه النسب مباشره.

الصورة الرابعة: تحريم الرضاع ما يترامى بالنسب طولاً فيكون الرضاع لحمه واصله وحلقه رابطه كحلقه النسب، فيحرم ما ارتبط بها مباشره كالصوره السابقه، وما ارتبط بها بالواسطه كهذه الصوره.

الصورة الخامسة: تحريم الرضاع لما يترامى من طبقات بالرضاع أيضاً طولاً كأبيه من الرضاع له أب من الرضاع.

الصورة السادسة: العناوين السبعه والعناوين المحرمه بالمصاهره إذا

حصلت بسبب الرضاع كان محرماً، أما العناوين غير السبعة إذا لازمت العناوين السبعة في النسب وحصلت تلك العناوين الأخرى بالرضاع، فهل تسبب حصول العناوين السبعة الملازمه لها أم لا؟ مبنى على الخلاف في عموم منزله النسب.

عموم قاعده التنزيل السببي:

إشاره

يوجد في المقام عدّه تقريبات لعموم قاعده التنزيل السببي، وهي كالتالي:

التقريب الأول:

و يقع البحث في جهات:

الجهة الأولى: معنى «ما» في قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، ما معنى «ما» الموصول في قوله صلى الله عليه و آله : «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١).

الجهة الثانية: عموم الحرمة فيما لو كان النسب جزء السبب للحرمة.

الجهة الثالثة: عدم اختصاص التنزيل بالدائم.

الجهة الرابعة: عدم شمول الحرمة لغير النكاح

الإشارة إلى ما ورد من الروايات في هذا المجال:

في مستهلّ البحث لا بدّ من الإشارة إلى ما ورد من الروايات في هذا

ص: ١١٤

١- (١) الكافي، ج ٥، ص ٤٣٧، باب الرضاع، ح ٢.

المجال، فمن ذلك ما جاء في صحيحه أيوب بن نوح قال: «كتب علي بن شعيب إلى أبي الحسن (عليه السلام): امرأة أرضعت بعض ولدى هل يجوز أن أتزوج بعض ولدها؟ فكتب (عليه السلام): لا يجوز ذلك» لأن ولدها - ولد المرضعه - قد صار بمنزله ولدك - أي أبو المرتضع - (١) وفي نسخة الوسائل

«لا- يجوز ذلك لك لأن ولدها صارت بمنزله ولدك» فهل المراد من تنزِيل ولدها بمنزله ولدك تنزِيل الملازمات النسبية للنسب، مع أن هذا التلازم في باب النسب الحقيقي غير متحقق دائماً فكيف بالرضاع؟ لأن إخوة الولد في النسب ليس من الضروري أن يكونوا أولاداً للأب، وإن أريد التنزِيل بلحاظ العناوين السببية، حيث إن أخوات الولد ربائب لزوجته، وهذا التنزِيل في الواقع بلحاظ العناوين السببية للنسب.

و كذا ما جاء في صحيحه علي بن مهزيار قال: «سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا جعفر الثاني (عليه السلام): إن امرأة أرضعت لى صبياً فهل يحل لى أن أتزوج ابنه زوجها؟ فقال لى: ما أجود ما سألت، من هاهنا يؤتى أن يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل، هذا هو لبن الفحل لا- غير. فقلت له: الجارية ليست ابنه المرأة التى أرضعت لى، هى ابنه غيرها؟ فقال: لو كن عشرأ متفرقات ما حلّ لك شىء منهن وكنّ فى موضع بناتك» (٢).

و التنزِيل (كن فى موضع بناتك) لا يقتضيه النسب الحقيقى؛ لأن

ص: ١١٥

١- (١) الفقيه، ج ٣، ص ٤٧٦، باب الرضاع، ح ٨.

٢- (٢) الوسائل، ج ٢٠، ص ٣٩٢، باب ما يحرم من الرضاع، باب ٦، ح ١٠.

أخوات الابن لأمه ربائب فهن محرمات بالسبب لا بالنسب، وأما على تقدير بنوّه بنات الفحل من جهة أنهن بنات زوجات أبو ابنه من الرضاع، فهو لا يقتضى التحريم مع أنه تحريم سببياً أيضاً.

والحاصل: إن التنزيل فى هاتين الصحيحتين لسانه التحريم بعناوين النسب، أى التنزيل بلحاظ الملازمات النسبيه للنسب وهو غير متصور فى النسب الحقيقى كى يكون من تنزيل الرضاع منزله النسب، فلا محاله يكون هذا التنزيل تنزيلاً نسبياً تعبدياً، لا من باب تنزيل الرضاع منزله النسب فى العناوين الملازمه. وقد ضبط فى كلمات بعض متأخرى المتأخرين مذهب المشهور بأنه يحرم الفحل والمرضعه وأصولهما وحواشيهما على المرتضع وفروعه دون أصوله وحواشيه، وذلك فى المحرمات السبع النسبيه.

فالمحور فى الرضاع أربعة: المرتضع والمرضعه وصاحب اللبن وأبى المرتضع. والبحث تاره فى حكم العلاقه بين الأربعة، وأخرى فى الأصول لهم والفروع، وثالثه فى حواشى الأصول والفروع، ورابعه فى العناوين اللازمه لتلك العلاقه، كما أن العلاقه تاره نسبيه وأخرى رضاعيه متراميه.

الأقوال فى عموم القاعده:

ممن ذهب إلى عموم المنزله أى الشمول إلى إثبات العناوين الملازمه لعناوين النسب وتنزيل الرضاع بالتالى بلحاظ ذلك، ما نسب إلى صريح ابن حمزه وظاهر الشيخ فى النهايه والخلاف؛ بخلاف المبسوط وكذا نسب عموم المنزله إلى السبزوارى فى الكفايه والميرداماد والشيخ الأنصارى، وتوقف العلامه الحلى فى ذلك.

كما أن المشهور في غير العناوين الملازمه، يبنون على عموم العلاقة في الأصول والفروع أعم من كونها نسبيه أم رضاعيه.

أما الطبرسي فقد ذهب إلى عدم اشتراط وحده الفحل في التحريم للرضاع. وقد حكى عن العلامة في القواعد والمحقق الثاني في جامع المقاصد الاقتصار على العلاقة النسبيه دون ترامى الرضاعيه، بدعوى عدم وحده الفحل مع ترامى الرضاع.

وعن الخلاف أنه ذهب إلى تحريم إخوه المرتضع بالرضاع على إخوته بالنسب، وفي المبسوط كما حكى عنه جواز نكاح أبي المرتضع في أولاد الفحل، معللاً ذلك بأن إخوه الابن لا يحرم من إلا من جهه كونهن بناته أو ربائبه لا من جهه اخوته لابنه، وشيء من هذه العناوين لا يوجد.

إلا أن صاحب الحقائق خطأ نسبه القول إلى الشيخ في المبسوط، وحكى أن الموجود هو جواز نكاح الفحل بأولاد أبي المرتضع، وهذا هو الذي وجدناه من عباره المبسوط، فقال: «فإن أرضع المولود - من لبن الفحل والمرضعه - ثبتت حرمة بينهما وانتشرت منه إليهما ومنهما إليه، فأما منه إليهما فإن التحريم تعلق به وبنسله، ولده الذكور والإناث دون من هو في طبقته من أخواته أو إخوته أو أعلى منه ومن آبائه وأمهاته فيحل لأخيه ولأبيه أن يتزوج لهذه المرضع وهذا الفحل».

هل يعم البحث بلحاظ الأحكام في سائر الأبواب على عموم طبيعه النسب أو بعض أصناف النسب أو مجرد حرمة النكاح؟

هنا احتمالات ثلاثه، وبقية الأحكام (نظير الإرث والتسميه في

النسب وكالحكم في باب الزكاه والخمس المترتب على الصنف الخاص من الطيعه وكذلك في باب الربا والنفقه وسائر الأحكام كالولاية، لا سيما على من يذهب إلى أن «ما» هنا مصدرية وليست موصولة).

ظاهر جملة من النصوص (١) الآتية العموم لكلّ حرمة للأبواب الأخر.

نكته في المعنى المراد من عموم التنزيل وتطبيقه لإثبات العناوين الملازمه ومعنى ذلك أنه يثبت عناوين نسبيه ملازمه لا عناوين سببيه؛ لأنه يقوم مقام النسب ولا يقوم مقام السبب والمصاهره، غايه الأمر أن العنوان الملازم السببي قد لا يكون هو بنفسه موضوع للتحريم وإنما السبب لنسب هو الموضوع للتحريم.

وهنا قد يتراءى أن الرضاع بناء على عموم التنزيل يثبت التحريم، لكن لا لأجل أنه يقوم مقام السبب والمصاهره، بل يقوم مقام النسب الذي قد أضيف إليه السبب، أي أنه لا بدّ من فرض سبب موجود لنسب موجود يقوم الرضاع مقام النسب المضاف إليه السبب، ففي موارد تطبيق عموم التنزيل في العناوين الملازمه فيما إذا كان موضوع التحريم هو السبب، فلا بدّ أولاً من تعيين الأصل النسبي الذي يضاف إليه سبب موجود وهو موضوع الحرمة، ثم يكون مفاد الرضاع بناءً على عموم التنزيل يثبت النسب الذي هو عنوان ملازم، فيدرج العلقه الرضاعيه في النسب الذي له سبب موجود، وعلى ضوء ذلك أي على مبنى عموم

ص: ١١٨

التنزيل، فما استشكل فيه السيد الخوئي في جملة من الصور(١)، من عدم جريان عموم التنزيل مندفع، ومن تلك الصور:

الصورة الأولى: عدم حرمة المرضعه لجدته لأبيه، حيث قال: لا تحرم المرضعه على أصول المرتضع ... وأما جده لأبيه فلأنها إنما تصير بالرضاع أمًّا لولد ابنه وأم ولد الابن إنما تحرم على الشخص؛ لأنها زوجه ابنه والزوجه لا تتحقق بالرضاع؛ لأن الرضاع يقوم مقام النسب، ولا يقوم مقام المصاهرة(٢).

ووجه الاندفاع: إن المرتضع له أم نسبية وهي متزوجه بأبيه وهي محرمة على جده لأبيه؛ لأنها حليته ابنه، وإذا افترضنا أن الرضاع يثبت العناوين النسبية اللازمه بناءً على عموم التنزيل؛ فإن أمه الرضاعية تكون بمنزلة أمه النسبية والتي قد فرض أن الزوجية متحققه بالإضافة إليها، فالمورد مشمول لعموم التنزيل بناءً على القول به.

الصورة الثانية: عدم حرمة جده المرتضع على الفحل، قال السيد الخوئي: «وأما جدته لأمه، فلأن جده الولد لأمه إنما تحرم في النسب لكونها أم الزوجه، والرضاع لا يقوم مقام المصاهرة»(٣).

وجوابه: إن الصحيح أن يقال أن هذه الصورة لو أريد منها تحريم جده المرتضع نسبيًّا، فلا بد من فرض تنزيلها منزله جده المرتضع من

ص: ١١٩

١- (١) بحث في الرضاع، ص ٥٥.

٢- (٢) رساله في الرضاع، ص ٥٥.

٣- (٣) رساله في الرضاع، ص ٥٧.

الرضاع، أى أم المرضعه؛ لأن أم المرضعه تحرم على الفحل؛ لأنها أم زوجته، فاللائم من التحريم فى المقام هو تنزيل نسب المرتضع منزله رضاعيه، وهذا لا يتكفله الدليل؛ لأن التنزيل الذى هو فى الدليل هو تنزيل الرضاع منزله النسب لا العكس.

الصورة الثالثة: لا تحرم أخت المرضعه وخالتها وعمتها، فقد يقال بعدم حرمتها؛ لأن عموم التنزيل لا يقتضى تنزيل السبب، فلا تقتضى زوجه المرضعه كى تكون أختها أخت الزوجه ولا- خاله الزوجه ولا- عمتها كذلك، لكن قد يقال إن المرضعه أم رضاعيه تنزل منزله الأم النسبيه، والأم النسبيه زوجه فتحرم أخت المرضعه؛ لكونها أخت الزوجه.

إلا أنه قد يחדش فى ذلك بأن تنزيل المرضعه منزله الأم النسبيه لا يقتضى تنزيل أختها منزله الأخت للأم النسبيه، فلا يكون من الجمع بين الأختين إلا أن يلتزم بعموم التنزيل للعناوين المتلازمه ولو المتراميه.

الصورة الرابعه: حرمه أم المرضعه على أبى المرتضع فالصحيح إنها تحرم على أب المرتضع بناءً على عموم التنزيل للعناوين الملازمه؛ وذلك لأن المرضعه تنزل منزله الأم النسبيه وهى زوجه فتكون أمها كأم الأم النسبيه.

الصورة الخامسه: حرمه أم الفحل وأخته وخالته وعمته على أبى المرتضع، فقيل إنهن يحرمن على أبى المرتضع بناءً على عموم التنزيل، وهذا فى غير محله؛ لأن اللازم فى المقام تنزيل النسب منزله الرضاع، أى تنزيل أبى المرتضع النسبى منزله الفحل وهو الأب الرضاعى؛ ليأخذ الأب النسبى منزله الأب الرضاعى، مع أن مفاد قاعده الرضاع هو اكتساب وأخذ لحمه الرضاع أحكام لحمه النسب لا العكس؛ وذلك لأن الأصل فى التنزيل أو

التشبيه هو أن يأخذ المنزل والمشبه أحكام المنزل عليه والمشبه به، وهو ما يقال عنه محط التنزيل أو وجه الشبه، فلا بد من فرض أحكام مقررته ثابتة للمنزل عليه والمشبه به يتوصل إلى إثباتها وتعديتها إلى المنزل والمشبه بتوسط التنزيل والتشبيه ولا يكون العكس. ومن ثم لا يكتسب الأسد أوصاف زيد وحالاته، فيقال إن الأسد يركب السياره ويلبس الثوب ونحوه.

الصورة السادسة: حرمة أم المرتضع على أولاد الفحل بناءً على عموم التنزيل إلّا أنه قد عرفت ضعف العموم.

الصورة السابعة: آباء المرتضع وإن علوا، سواء كانوا رضاعيين أم نسيبين هل يحرمون على أولاد الفحل؟ استظهر صاحب الجواهر عموم التحريم.

الصورة الثامنة: حرمة المرضعه على زوجها الفحل إذا أرضعت بلبنه أخاها أو أختها أو ابن أخيها أو ابن أختها أو ولد أختها أو عمها أو عمتها أو خالها أو خالتها أو ولد عمها أو ولد عمتها أو عم الزوج أو عمته أو خال الزوج أو خالته أو ولد أخ الزوج أو عم الزوج أو عمته أو خالته، وتفصيل ذلك في الفروع التالية:

الفرع الأول: إرضاعها أخيها أو أختها، فتكون هي بنت زوجها، فهي أماً أو بنتاً أو ربيبه بناءً على عموم المنزل.

الفرع الثاني: إرضاع المرضعه ولد أخيها أو ولد أختها، فيكون الفحل أخيها.

الفرع الثالث: إرضاع المرضعه عمها أو عمتها أو خالها أو خالتها،

فيكون الفحل جدًّا لها بناءً على عموم المنزله للعناوين النسبيه والسبيه.

الفرع الرابع: إرضاع المرضعه ولد عمها أو عمتها أو ولد خالها أو خالتها.

الفرع الخامس: إرضاعها لأخ زوجها أو أخته، فتكون أم لأخيه وأخته، فتكون منكوحهً لأبيه، أو أمًّا له بناءً على عموم المنزله.

الفرع السادس: لو أرضعت ولد ولد الزوج أو ولد أخ الزوج، فتكون بمثابة بنته أو حليله ابنه أو زوجته أخيه.

و في صوره ولد أخ الزوج، فإن هذه الصوره لا يتوهم فيها الحرمة ولو على التعميم، إذ أن أم ولد أخيها لا تحرم على الفحل.

الفرع السابع: لو أرضعت المرضعه عم الزوج أو عمته أو خاله أو خالتها، فتكون أم وجدّه للفحل.

الفرع الثامن: لو أرضعت المرضعه ولد ولد زوجة الفحل الأخرى، فتكون إما بنتاً له أو حليله ابنه.

و الضابطه في الأشكال في هذه الصوره متوقفه على القول بالعموم، وهو أن العلاقه وإن كانت في بعض حلقاتها طوليه، إلا أن في البعض الآخر عرضيه أو قهقرية فتحتاج لعموم القاعده.

تحقيق في عموم القاعده:

إن ظاهر قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب - سواء جعلت «ما» موصوله أم مصدرية - هو ملاحظه المحرمات السبعه من النسب،

وأما العناوين التي قد تحرم تاره ولا تحرم أخرى فلا يصح أن يكون التنزيل بلحاظها، لا سيما وأن سبب التحريم حينئذ ليس هو النسب وإنما هو المصاهرة، فإن مفاد هذا اللسان ليس تنزيل الرضاع منزله النسب مطلقاً، وإنما هو تنزيل على ما يحرم بالنسب، أى فى الموارد التي يكون النسب موجباً للحرمة، ومن المعلوم أن النسب لا يوجب الحرمة إلا للعناوين السبعة، أما العناوين النسبية الأخرى فهي لا- توجب الحرمة من حيث هي هي، بل قد تتفق وتقارن العناوين السبعة وقد تنفك عنها، فتقارن عناوين موجه للحرمة، إلا أنها ليست عناوين نسيبه، بل عناوين محرمة بالمصاهرة.

التقريب الثاني:

هذا كله لو أريد تنزيل الرضاع نفسه منزله النسب، أما لو أريد جعل أولاد المرضعه وأولاد الفحل أولاداً لأبى المرتضع ابتداءً، فيقتضى ذلك أن ما ترامى من أصول المرتضع وحواشيه حرام على الفحل والمرضعه أيضاً، كما أن أبا المرتضع يحرم عليه ما يحرم على الفحل، ولكن هذا كله بناء على جعل العلقه بين أبى المرتضع وأولاد الفحل والمرضعه من غير ناحيه سببيه الرضاع، وإلا فاللازم انطلاق علقه أبى المرتضع من علقه المرتضع مع الفحل والمرضعه، التي هي علقه رضاعيه.

وقد استدل الشيخ الطوسى بالصحيحين، حيث نزلتا أولاد الفحل وبنات المرضعه بمنزله ولده وبناته على التحريم فى مسأله نكاح أولاد أبى المرتضع ممن هم أخوه المرتضع فى أولاد الفحل والمرضعه، حيث إن لازم كون أولاد الفحل والمرضعه أولاداً لأبى المرتضع هو كونهم إخواناً لولده، أى كون أولاد الفحل والمرضعه إخواناً لإخوه المرتضع من أبيه النسبى.

وهذا التقريب الذى ذكره الشيخ وإن لم يرد عليه إشكال ابن إدريس، حيث قال: «إن أخت الأخ لا تحرم على الأخ فى النسب مطلقاً إذا لم تكن أختاً لأم أو لأب، فكيف بأخت الأخ من الرضاع»، ووجه اندفاع اشكال ابن إدريس على الشيخ، إن الشيخ لم يستدل بمطلق الأخوه بين أخت الأخ والأخ الآخر وإنما استدل من جهة أن أولاد الفحل والمرضعه أولاداً لأبى المرتضع بالرضاع، فيحرم ولده بالنسب على ولده بالرضاع؛ لكون الأخوه حينئذ من الأب.

إلما أن الذى يرد على تقريب الشيخ هو أنه مبنى على اعتبار علاقته بين أبى المرتضع وأولاد الفحل والمرضعه ابتداءً من غير توسط المرتضع ورضاعه، فحينئذ يصح ترمى الدلالة الالتزامية وتلازم اعتبار النسب فى مورد آخر بالتلازم النسبى، أى بعد اعتبار علاقته بين أبى المرتضع وأولاد الفحل، والمرضعه تعتبر علاقته نسبيه أخرى بين أولاد أبى المرتضع وأولاد الفحل وهى الأخوه النسبيه.

ويصح ما يقال: إن عموم القاعده فى التلازم النسبى للنسب الملازم فيما يكون من العناوين السبعه أولى من عموم القاعده للملازم النسبى، الذى تكون حرمة من جهة المصاهره، أى من غير السبعه؛ لأن عموم القاعده للأول يتحفظ على سببيه النسب للتحريم بخلاف الثانى، غايه الأمر يكون التلازم النسبى ليس توالداً طويلاً وإنما هو تلازم عرضى، فمن ثم تكون دلاله لسان القاعده عليه من باب الدلالة الالتزامية بين الأمرين العرضيين فى النسب، ومن ثم قيل إن دلاله القاعده عليه بالدلالة الالتزامية، بخلاف ما يكون فى النسب الذى هو فى طول النسب الذى

مفاده مطابقى، فإن تقريره هو بمقتضى نفس المفاد المطابقى لا بالدلاله الالتزاميه.

وعلى أيه تقدير فكلام الشيخ مبنى على اعتبار العلقه بين أبى المرتضع وأولاد الفحل والمرضعه، بجعل مبتدأ غير متفرع على علقه المرتضع بالرضاع مع الفحل والمرضعه. وقد مرّ أن ظاهر باب الرضاع وأحكامه مبتن على العلقه الرضاعيه الحاصله أولاً بين المرتضع والفحل والمرضعه، ومن ثم كان اعتبار العلقه بين أبى المرتضع وأولاد الفحل والمرضعه هى فى طول علقه المرتضع مع الفحل والمرضعه.

وحيث إنها ليس فى طولها حقيقه، بل هى فى عرضها، فلا محاله تكون تعبيديه يقتصر عليها فى ذلك المورد.

وقد يقال: ما المانع من الالتزام بعموم القاعده لكلّ من العناوين النسبيه السبعه، سواء كانت فى طول علقه المرتضع والفحل والمرضعه التى هى العلقه الأصليه، أم كانت فى عرضها، كما يلتزم بإطلاق القاعده لموارد العناوين السبعه من النسب ولموارد تحريم المصاهره؛ لأن النسب فيها جزء السبب، فسواء كان النسب تمام الموضوع للتحريم - كما فى العناوين السبعه - أو كان جزء السبب - كما فى العناوين المحرمه بالمصاهره - كما هو مفاد صحيح أبى عبيده قال: «سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: لا تنكح المرأه على عمتها ولا على خالتها ولا على أختها من الرضاع»^(١) ويؤيد ذلك ما ورد

ص: ١٢٥

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٣، ح ١.

فى النصوص الصحىحه من تحرىم بىع المرضعه المررضع المملوك»(١).

نعم لىس مقتضى العموم اقتضائه لإيجاد مصاهره غير حاصله، كما فى تحرىم الفحل جدّه المررضع النسبىه، فما اشتهر من التعبير «إن الرضاع يحرم ما يحرم بالنسب ولا يحرم ما يحرم بالمصاهره» لا يستقىم، فإن فى موارد تحرىم المصاهره، هو تحرىم بالنسب أيضاً لأخذ العلقه النسبىه فى العناوین المحرمه بالمصاهره، وقد التزموا بتحرىم الجمع بین الأختین من الرضاع كما دل علیه النص السابق وكذلك بقیه العناوین المحرمه من المصاهره، إذا كان النسب الذى فى تلك العناوین حصل بالرضاعه - كما دل علیه النص السابق - ویدل علیه إطلاق ما يحرم من النسب فى القاعده الشامل لما لو كان النسب تمام الموضوع أو جزء الموضوع. والمقابله بین المحرم بالمصاهره والمحرم بالنسب من اصطلاح الفقهاء، وقد ورد فى بعض الروایات وهو بلحاظ المقابله بین الموارد التى تكون فیها المصاهره دخل فى التحرىم بضمیمه النسب، مع موارد تمامیه سببیه النسب للتحرىم. وما ذكره من أمثله عدم تحرىم الرضاع لما يحرم بالمصاهره مرادهم منها أن الرضاع لا ینزل منزله النكاح فى حاله عدم وقوع النكاح لا موارد ما لو وقع النكاح، فإن الرضاع حینئذ ینزل منزله النسب المأخوذ فى موضوع التحرىم بالمصاهره.

وقد یشکل على التلازم العرضى بالنص الوارد فى جواز تزویج أخت الأخ من الرضاع، كما فى معتبره یونس بن یعقوب قال: «سألت أبا عبدالله(علیه السلام) عن امرأه أرضعتى وأرضعت صبياً معى ولذلك الصبى أخ

ص: ١٢٤

١- (١) المصدر، أبواب العتق، باب ٨، وأبواب بىع الحیوان، باب ٤.

من أبيه وأمه، فيحل لى أن أتزوج ابنته؟ قال: لا بأس» (١).

لكن مورد الروايه ليس بالتلازم العرضى، وذلك لأن أولاد أبى المرتضع إخوتهم لأولاد الفحل ولو بالرضاعه هى فى المرتبه الطولى؛ لأن الأخوه فرع أبوه أبى المرتضع لأولاد الفحل، والمفروض أن فى موارد النسب الطولى يلتزمون بعموم القاعده.

إلا أن هذا الإشكال مبنى على أن هذه العلقه بين أبى المرتضع وأولاد الفحل هى علقه مجعوله ابتداءً، وأما بناءً على أنها مجعوله فى طول العلقه بين المرتضع والفحل، فلا محاله تكون هذه العلقه بين أبى المرتضع وأولاد الفحل علقه تعبديه يقتصر عليها.

نعم احتمال المحقق الكركى وغيره من معنى التعليل (كن فى موضع بناتك) (إن اخوته صاروا بمنزله أولادك) (هن - أى بنات الفحل من آخر لزوجته - بمنزله بنات أبى المرتضع) إنه بمعنى كون الأولاد من الطرفين هم من أب واحد، فيحرم على كل من أبى المرتضع والفحل على أولاد الآخر كما يحرم بعضهم على بعض؛ لحصول الأخوه.

وهذا المعنى وإن كان محتملاً إرادته من العبارة، إلا أن استفادته يحتاج إلى قرينه بخلاف ما إذا جعل التنزيل مقتصراً على أبى المرتضع فقط. نعم مَرَّ أن التعليل للحرمة يدل على العموميه فى الجملة والسعه أكثر من الحكم المعلل، وقد يعضد هذا التقريب بأن رضاع المرتضع من لبن الفحل يجعل أولاد الفحل إخوه له لأبيه، وإذا كانوا من المرضعه أيضاً فهم إخوته لأبيه

ص: ١٢٧

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم: بالنسب: ب ٦، ح ٣.

وأمه - كما قرر ذلك الشيخ الطوسي - وعلى ذلك تكون النسبه بين أبي المرتضع وأولاد الفحل؛ لأن إخوته إخوه ابنه لأبيه، وأخوه الابن لأبيهم هم أبناء، وهذا من التلازم العرضى أو التلازم فى الطوليه المعكوسه.

كما أن أولاد المرضعه إخوه لابنه من الأم.

التقريب الثالث:

أن يقال فى أن المراد فى لفظ القاعده من كلمه (من) بمعنى (فى) أو أن تكون بيانیه لا نشويه بمعنى باء السببيه الذى هو، أحد الاحتمالات المتقدمه، فعلى احتمال الظرفيه أو البيانیه تكون (ما) موصوله ويراد منها الإفراد، فكل مورد حرم فى النسب ولو بالمصاهره، فإنه يحرم فى الرضاع، وهذا يقتضى تعميم لما يحرم بالمصاهره فى النسب.

وهذا التقريب يقتضى أن تحريم أولاد الفحل وأولاد المرضعه على أبى المرتضع هو بمقتضى عموم القاعده؛ لأنهم إخوه ولده وهم يحرمون فى النسب، أما بالنسب فيكون النصاب الواردان فى أبى المرتضع فى تحريم نكاح أبى المرتضع لأولاد الفحل والمرضعه على القاعده، وعلى ذلك فيحرم أولاد المرتضع على الفحل والمرضعه بنفس التقريب، كما يقتضى تحريم جدوده المرتضع على المرضعه والفحل أيضاً. كما يقتضى تحريم جدوده أولاد الفحل والمرضعه على أبى المرتضع، وبالتالي فيتعين عموم المنزله لغيرها، الذى التزم به غير المشهور، ولكن يضعف هذا التقريب أن لفظ الحديث النبوى المروى عنهم: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» ولفظه (من) الأولى ظاهره بالانسباق فى النشويه ولا معنى لاحتمال البيانیه

فيها أو احتمال الظرفيه، في قبال النشويه وهو يقوى انسابك النشويه في (من) الثانيه.

و أما تفسير الروائين - صحيحه على بن مهزيار وأيوب بن نوح، فقد يقال: إن التعبير فيها (بمنزله) و(في موضع) هو في التنزيل بلحاظ التحريم بالمصاهره؛ لأن أخوات ابنه إما يحرم بالنسب عليه أو بالمصاهره؛ لأنهن ربائب زوجته، فتكون هاتان الصحيحتان تفيضان عموم للقاعده لتحريم بالمصاهره؛ إذ لا- حرمه للنسب في المقام، إذ أخت الابن ليس من العناوين السبعه النسبيه المحرمه، فيجعل مفادها حينئذ شاهده على أن المراد من لفظ (من) في لسان القاعده المنصوصه هو بالمعنى الظرفي، لا سيما وأن لسان هاتين الصحيحتين ليس مجرد التحريم، بل التعليل بالتنزيل.

التقريب الرابع:

صحيح على بن مهزيار ما عن ابن إدريس والعلامه في المختلف والشهيد في نكت الاعتقاد، من كون محط السؤال في صحيح بن مهزيار(1) هو عن الفحل لا- عن أبي المرتضع، فيكون تفسير الروايه كالتالي: (إن امرأه) أي: زوجته (أرضعت لي صبياً من غيره) والتعبير ب(لي) باعتبار أن اللبن له، وقول السائل فهل يحل لي أن أتزوج ابنه زوجها؟- أي ابنه أبي المرتضع الذي كان زوجاً لزوجته سابقاً، ويحمل قوله(عليه السلام): حرّمت عليه امرأته (بتشديد الراء في الفعل) أي: إن امرأته سببت التحريم عليه بسبب لبن الرجل الذي هو الفحل، حيث جعلت المرتضع ابناً له، وقول السائل

ص: ١٢٩

١- (١) الكافي، ج ٥، ص ٤٤٢، وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٣٩٢ ط آل البيت.

(الجاريه ليست ابنه المرأه التي أرضعت لي هي ابنه غيرها) أى: ابنه أبى المرتضع من غير المرضعه التي هي زوجته سابقاً، وجوابه (عليه السلام): «لو كن عشرأ متفرقات، ما حل لك شىء منهن وكن فى موضع بناتك» أى: بنات أبى المرتضع النسبيات لو كن عشرأ «من نساء متفرقات» أى: بنات أبى المرتضع لو كن عشرأ من نساء متفرقات ما حل لك - أى للفحل - شىء منهن وكن - أى بنات المرتضع وأخوات المرتضع من أبيه - فى موضع بناتك: أى الفحل. وهذا التأويل للروايه خلاف الظاهر جداً أو تكلف محوج كما لا يخفى على الناظر.

وقد يقرب أيضاً بأن الروايه وإن كانت فى مورد التحريم على أبى المرتضع فى أولاد الفحل، إلا أنه يتعدى إلى تحريم الفحل على أولاد أبى المرتضع وبالتالي على أمهات المرتضع، أى أم أم الولد من الرضاع بجعل الحال (من الرضاع) حالاً للولد، وهذا التعدى لا- يتم إلماً بتقريب أن يكون الرضاع نسباً حقيقياً يترامى منه وتتلازم معه إضافات نسبيه أخرى، لكن تقدّم أن ذلك لا يستلزم اعتبار علقه النسب أيضاً بين أبى المرتضع وأولاد الفحل وأولاد المرضعه، بل غايه الأمر يكتنّ ربائب له.

التقريب الخامس:

و هي الروايات الوارده فى حرمه الزواج بأخت الأَخ من الرضاع، أى أخت الأَخ الرضاعى من النسب وبتتها كموثّق إسحاق بن عمار عن أبى عبدالله (عليه السلام) «فى رجل تزوج أخت أخيه من الرضاع، قال ما أحب أن

أترؤج أخت أخى من الرضاع»^(١) وموثق يونس بن يعقوب قال: «سألت أبا عبد الله عن امرأه أرضعتنى وأرضعت صبياً معى ولذلك الصبى أخ من أبيه وأمه، فيحل لى أن أترؤج ابنته؟ قال: لا بأس»^(٢) ولا يعارضها معتبره أبى جرير القمى قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) أزواج أخى من أمى أختى من أبى؟ فقال أبو الحسن (عليه السلام): زوج إياها إياه أو زوجه إياه إياها»^(٣)؛ لأنها وارده فى الأخ من الأب والأخت من الأم، فلا صلة نسب بينهما بخلاف الروايتين السابقتين، فإن موردهما الأخ من الرضاعه وهو أخ من أب رضاعى واحد بمنزله الأخ من الأب النسبى، فمورد الصلة بينهما الأبوه فى تنزيل الرضاع، لأن إرضاع المرتضع من لبن الفحل يجعله أب من الرضاع ورضاع المرتضع من المرضعه يجعلها أمّاً من الرضاع وأولادهما يكونوا بمنزله الأخوه من الأب الرضاعى أو الأخوه من الأم من الرضاع.

وعلى ذلك فإخوه المرتضع من الأم النسبىة يحرم من على أولاد المرضعه؛ لاتحاد الصلة وهى الأم بعد تنزيل الأم الرضاعىه منزله الأم النسبىه، ومن ثم ينزل الفحل منزله أبى المرتضع؛ وتكون بنات الفحل فى موضع بنات أبى المرتضع لتنزيلهما بمنزله أب واحد كما فى صحيح على بن مهزيار، وبذلك يتم دعم التقريبات السابقه لعموم التنزيل فى قاعده الرضاع.

ص: ١٣١

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٦، ح ٢.

٢- (٢) وسائل، أبواب ما يحرم بالنسب، ب ٣/٦.

٣- (٣) الباب نفسه ٦، ح ١.

إنه من الضرورى حمل مفاد هذه الروايات على الكراهيه؛ لنص القرآن الكريم بتحليل بنات العم وبنات العمه لعمه الرسول صلى الله عليه وآله ، وكذلك تزويجه بزینب بنت جحش وكانت بنت أمیمه بنت عبد المطلب، مع أن النبى صلى الله عليه وآله أخ لحمزه (عليه السلام) من الرضاع، ففى صحيح الحلبى عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): فى ابنه الأخ من الرضاع لا أمر به أحداً ولا أنهى عنه وإنما أنهى

عنه نفسى وولدى، فقال: عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله ابنه حمزه فأبى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال هى ابنه أخی من الرضاع» (١) ومثلها صحيحه أبى عبيد (٢) ومعتبره أبان بن عثمان عن حدثه (٣) وزاد فى كشف اللثام للنقض على عموم التزويج، بأن الربيبه تحرم على الزوج ولا تحرم على ابنه. مع أن وجه التحريم يضم منه تنزيل منزله البنت، ومن ذلك يظهر أن التنزيل ليس مطلقاً فليس الأب من الرضاع أباً نسبياً بقول مطلق، بحيث يقتضى ثبوت المعانى والعناوين النسيبه اللزومه عرضاً، ومن ثم حرم أولاد المرضعه على أبى المرتضع مع أنه لا تنزيل نسبى فى البين، كما مرّ بيان ذلك مفصلاً.

ولعل وجه الكراهه ما أشار إليه صاحب الوسائل أنه دفعاً لتوهم

ص: ١٣٢

١- (١) أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ٨، ح ١.

٢- (٢) ح ٦.

٣- (٣) ح ٢.

العوام إباحه الأخت مطلقاً أو على التقيه.

ومن ذلك يعلم أن التنزيل فى صحيح على بن مهزيار وصحيح أيوب بن نوح السابقين تعبدى خاص بأبى المرتضع، وأنه لو كان التنزيل فيها مطلقاً وبمقتضى قاعده الرضاع لكان الأخ من الرضاع أخاً مطلقاً يستلزم ثبوت العناوين العرضيه الأخرى الملازمه النسبيه، وقد عرفت انه يخالف النص الصريح فى الكتاب فى مورد رضاع النبى صلى الله عليه وآله ، فالعنوان الرضاعى ينزل منزله العنوان النسبى بلحاظ العناوين المتولده طولاً لا مطلقاً، فيما يكون بمقتضى لحمه رضاع المرتضع من الفحل والمرضعه.

وهذه الضابطه هى الطوليه إذا روعيت فى كل فرض وصوره مهما ترامت، أو تنوعت أطرافها، فإن الذى يزيل الاشتباه والالتباس فى مراعاة القاعده هو ملا حظه الطوليه المتعاقبه دون العكس القهقرى، ولا- المعنى النسبى الملازم عرضياً، بحيث تكون كل خطوات الاعتبار طولاً انطلاقاً من لحمه رضاع المرتضع مع الفحل والمرضعه، عدا مسأله أبى المرتضع فى أولاد الفحل والمرضعه للنص.

ويعضد ما تقدم من مقدار العموم فى القاعده ما ذكره صاحب الجواهر وتابعه غير واحد من أن مفاد الموضوع فى القاعده العرضيه ويكون المحمول حينئذ فى القاعده هو تحريم واعتبار تلك النسب الإضافيه كإضافات نسبيه، فليست القاعده فى صدد إنشاء تلك الإضافات الرضاعيه، بل هى متقرره بحسب العرف بما لها من تقرر عندهم.

وعلى ضوء ذلك فلا- بد من وجود الإضافه بحسب العرف، ومن ثم تنزل عند الشارع منزله إضافه النسب، ومن الواضح إن الإضافه الرضاعيه

ليست على العموم وإنما دائرتها بحسب ما ذهب إليه المشهور، ومن ثمّ كان تنزِيل أولاد الفحل والمرضعه بمنزله أولاد أبي
المرضع تعبيديه محضه.

ص: ١٣٤

قال الفقيه السيد الأصفهاني: (إذا تحقّق الرضاع الجامع للشرائط صار الفحل والمرضعه أبا وأماً للمرتضع وأصولهما أجداداً وجدات وفروعهما إخوه وأولاد إخوه له، ومن في حاشيتهما وفي حاشيه أصولهما أعماماً أو عمات وأخوالاً أو خالات له. وصار هو - أعنى المرتضع - ابناً أو بنتاً لهما وفروعه أحفاداً لهما. وإذا تبين ذلك فكل عنوان نسبي محرم من العناوين السبعة المتقدّمة إذا تحقّق مثله في الرضاع يكون محرماً، فالأم الرضاعيه كالأم النسيبه والبنت الرضاعيه كالبنت النسيبه وهكذا، فلو ارضعت امرأه من لبن فحل طفلاً حرمت المرضعه وأمها وأم الفحل عن المرتضع للأمومه والمرتضعه وبناتها وبنات المرتضع على الفحل وعلى أبيه وأبي المرتضعه للبنتيه. وحرمت أخت الفحل وأخت المرضعه على المرتضع؛ لكونهما عمه وخاله له. والمرتضعه على أخي الفحل وأخي المرضعه؛ لكونها بنت أخ أو بنت أخت لهما. وحرمت بنات الفحل على المرتضع والمرتضعه على أبنائه نسيبين كانوا أم رضاعيين وكذا بنات المرضعه على المرتضع والمرتضعه على أبنائها إذا كانوا نسيبين للأخوه، وأما أولاد المرضعه الرضاعيون ممن أرضعتهم بلبن فحل آخر غير الفحل الذي ارتضع المرتضع بلبنه، لم يحرموا على المرتضع لما مرّ من اشتراط اتحاد الفحل في نشر الحرمة بين المرتضعين).

إنه تقدّم بيان جملة ذلك في شرح الحديث النبوي المستفيض: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب (١) ودلالته على ذلك»، ويدل على جملة من هذه التفاصيل موثقه عمار الساباطى قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن غلام رضع من امرأه أ يحل أن يتزوج أختها لأبيها من الرضاع؟ فقال: لا، فقد رضعا جميعاً من لبن فحل واحد من امرأه واحده، قال: فيتزوج أختها لأمها من الرضاع؟ قال: فقال: لا بأس بذلك، إن أختها التي لم ترضعه كان فحلها غير فحل التي أرضعت الغلام، فاختلف الفحلان فلا بأس» (٢) والموثقه داله على حرمة أخت المرضعه على المرتضع ولو كانت تلك الأخت أخت للمرضعه من الرضاع أيضاً، فضلاً عن النسب واستدل بهذه الموثقه على رد دعوى العلامه والكركى وغيرهم ممن اشترط وحده الفحل بين المرتضع وبين ما يتراعى من الرضاع، وتبين الموثقه أن اللازم فى وحده شرطيه الفحل إنما هى بين من يراد تقرير الإضاافه النسبيه بينهما من المرتضعين، ومن ثم تتراعى فيما إذا كان بين أحدهما علقه رضاعيه أخرى بنحو طولى. ومثلها صحيحه الحلبي (٣)، وصحيح عبدالله بن سنان قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن لبن الفحل قال: «هو ما أرضعت امرأتك من لبنك ولبن ولدك وولد امرأه أخرى فهو حرام» (٤) وموردها هو الحرمة بين

ص: ١٣٦

١- (١) وسيله النجاه، ج ٢، ص ٣٧٠ مسأله ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم من الرضاع، با ٦، ح ٢.

٤- (٤) المصدر، ح ٣.

الفحل والمرضع والمرضعه وبين أبي الفحل النسبي والمرضع أيضاً، وموثقه سماعه قال: «سألته عن رجل كان له امرأتان ولدت كل واحد منهما غلاماً، فانطلقت إحدى امرأته فأرضعت جاريه من عرض الناس أينبغي لابنه أن يتزوج بهذه الجاريه؟ قال: لا؛ لأنها أرضعت بلبن الشيخ (الفحل)» (١) وموردها الحرمة بين المرضعه وأبناء الفحل، ومعتبره ابن أبي نصر وموردها ما تقدم (٢)، وصحيحه الحلبي (٣) وموردها الحرمة بين المرضع وابنه الفحل، ومثلها صحيح مالك بن عطيه (٤)، وصحيحه أبي نصر (٥) وموردها حرمة المرضعه على المرضع، وصحيحه الحلبي في حرمة ابنه الأخ من الرضاع (٦)، وفي روايه مسمع بن عبد الملك تحريم العمه من الرضاع أو الخاله من الرضاع (٧)، وفي صحيح عبدالله بن سنان تحريم العم والخال من الرضاع (٨).

إن المرضع بالشروط المتقدمه يصير بالنسبه للمرضعه والفحل في حكم الولد النسبي في انتشار الحرمة منه إليهما، ومنهما إليه، فأما انتشار الحرمة منهما إليه، فهي مقصوره على المرضع وفروعه؛ لأنه صار لهما ابناً

ص: ١٣٧

١- (١) المصدر، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، ح ٦.

٣- (٣) المصدر، ح ٧.

٤- (٤) المصدر، ح ٨.

٥- (٥) المصدر، ح ١٣.

٦- (٦) المصدر، ح ١٤.

٧- (٧) المصدر، ح ١.

٨- (٨) المصدر، باب ٨، ح ٤.

وأبناءه أبناء الابن، ولا يتعدى تحريم منهما إلى أصوله، وإلى مَنْ كان في طبقته، بل هم في حكم الأجنبي مع المرضعه والفحل، وأما انتشار الحرمة منه إليهما فهي تشمل أصولهما وفروعهما ومَنْ في طبقتهما من النسب أو الرضاع فتصير المرضعه أمّاً والفحل أباً وآباءهما وأبناءهما أجداداً وجدات، وأخواتهما وإخوانهما أخوالاً وخالات وأعماماً وعمات، وأولادهما إخوة وأولاد أولادهما أبناء الأخوة.

الفرع الثاني: نكاح الفحل في أولاد أبي المرتضع:

قال السيد الأصفهاني: «لا يجوز أن ينكح أبو المرتضع في أولاد صاحب اللبن ولادةً ورضاعاً وكذا في أولاد المرضعه نسباً لا رضاعاً، وأما أولاده الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن فيجوز نكاحهم في أولاد صاحب اللبن وفي أولاد المرضعه التي أرضعت أخاهم وإن كان الاحتياط لا ينبغي تركه» (١).

تحقيق الحال:

نسب إلى الشيخ الطوسي في المبسوط وجماعه الجواز، لكن مرّ في مقدمات البحث تخطئه هذه النسبه وإن كلامه في جواز نكاح الفحل في أولاد أبي المرتضع، وقد خالفه في ذلك ابن إدريس والعلامة في المختلف والشهيد في نكت الإرشاد، إذ حملوا صحيحه ابن مهزيار على نكاح الفحل لا على نكاح أبي المرتضع. ويدل عليه صحيح ابن نوح قال: «كتب علي بن شعيب إلى أبي الحسن (عليه السلام): امرأة أرضعت بعض ولدى هل يجوز لي أن

ص: ١٣٨

أَتزَوِّجُ بعض ولدها؟ فكتب (عليه السلام): لا يجوز ذلك لك؛ لأن ولدها صارت بمنزله ولدك» (١).

وفى صحيح عبدالله بن جعفر قال: «كتبت إلى أبي محمد (عليه السلام): امرأة أرضعت ولد الرجل هل يحل لذلك الرجل أن يتزوج ابنة هذه المرضعة أم لا؟ فوقع: لا تحل له» (٢) وأيضاً صحيحه على بن مهزيار قال: «سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا جعفر الثاني (عليه السلام): إن امرأة أرضعت لى صبياً، فهل يحل لى أن أتزوج ابنة زوجها؟ فقال لى: ما أجود ما سألت من هاهنا يؤتى أن يقول الناس، حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غيره. فقلت له: الجارية ليست ابنة المرأة التى أرضعت لى هى ابنة غيرها؟ فقال: لو كن عشرأ متفرقات ما أحل لك شىء منهن وكن فى موضع بناتك». وقد مرّ فى المقدمات أن الشيخ الطوسى فى النهايه والخلاف قد ذهب إلى استفاده حرمة أولاد الفحل وهو أولاد المرضعه على أخوه وأخوات المرتضع من أب المرتضع بعد تنزيل أب المرتضع بمنزله الأب لأولاد الفحل والمرضعه.

وقد تقدّم ضعفه، وأن هذا التنزيل تعيىدى ليس على مقتضى القاعده، وأن هذا التحريم لا يسرى - كما فى الربائب - فإنه لا يسرى إلى الابن. وأما التفريق فى الأولاد الرضاعين بين الفحل والمرضعه، فتوفر شرط اتحاد الفحل فى الأوّل دون الثانى.

ص: ١٣٩

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع باب ١٦.

٢- (٢) المصدر السابق نفسه.

الفرع الثالث: الرضاع المحرم كما يمنع من النكاح لو كان سابقاً يبطله لو حصل لاحقاً:

قال السيد الأصفهاني: الرضاع المحرم كما يمنع من النكاح لو كان سابقاً يبطله لو حصل لاحقاً، فلو كانت له زوجة صغيرة فأرضعتها بنته أو أمه أو أخته أو بنت أخيه أو بنت أخته أو زوجة أخيه بلبنه رضاعاً كاملاً بطل نكاحها وحرمت عليه، لصيرورتها بالرضاع بنتاً أو أختاً أو بنت أخ أو بنت أخت له فحرمت عليه لاحقاً، كما كانت تحرم عليه سابقاً، وكذا لو كانت له زوجتان صغيره وكبيره، فأرضعت الكبيره الصغيره حرمت عليه الكبيره؛ لأنها صارت أم زوجته وكذلك الصغيره إن كان رضاعها من لبنه أو دخل بالكبيره لكونها بنتاً له في الأول وبنت زوجته المدخول بها في الثاني(1).

تحقيق الحال:

لم يحك الخلاف في ذلك، ويدل عليه - مضافاً إلى اقتضاء عموم القاعده ذلك، حيث إنه بالرضاع تتولد علقه النسب وهي علقه ثابتة بمنزله لوازم الذات فتمانع شرائط صحه النكاح بقاء مضافاً إلى النصوص الخاصه التي تقدّمت في المسأله الثالثه من صحيح مسلم وعبدالله بن سنان والحلبى(2)، وفي حسنه على بن مهزيار عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: «قيل له إن رجلاً تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته، ثم أرضعتها امرأه له أخرى، فقال ابن شبرمه:

ص: ١٤٠

١- (١) وسيله النجاه، ج ٢، ص ٣٧٢ مسأله ١٤.

٢- (٢) الوسائل، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٠.

حرمت عليه الجارية وامراتاه، فقال أبو جعفر(عليه السلام): أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولاً فأما الأخيره فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته«(١)، والروايات مطلقه شامله لما لو كانت الكبيره غير مدخول بها، وذلك لكون الفرض فيها إرضاع الصغيره من لبنه، ومنه يظهر ما لو أرضعت الصغيره من الكبيره ولو كان مدخولاً بها بلبن زوج آخر بأن طلق الكبيره فتزوجت الآخر، والبحث لا يتوقف على صدق المشتق على ما انقضى كما ادعوا ذلك؛ لأن موضوع تحريم الرائب هو الزوجه واستعمال المشتق بلحاظ حال التلبس، ثم إن إطلاق حسنه على بن مهزيار في المرأه الأولى من دون تقييدها بكونها مدخولاً بها دال على بطلان كل من الزوجتين لا خصوص الكبيره فقط، مع أن زوجيه الصغيره لو لم تبطل لأوجب حرمة الكبيره الثانيه، والروايه مفادها عدم حرمة الثانيه، نعم حيث فرض في الروايه حرمة الصغيره فهى قرينه على كون الكبيره مدخول بها، فالروايه غير مطلقه.

الفرع الرابع: لو كانت له زوجتان، زوجة كبيرة وزوجه صغيره فأرضعت أحدهما الرضيعه:

قال بعض الأساطين: لو كانت له زوجتان، زوجة كبيرة وزوجه صغيره فأرضعت أحدهما الرضيعه، حرمت عليه الكبيره والصغيره، ثم لو أرضعت الثانيه الصغيره بعد ذلك فهل تحرم الكبيره الثانيه أم لا؟ قولان، بل أشكل بعضهم في حرمة الزوجه الكبيره الأولى.

ص: ١٤١

ولو تزوج صغيره، ثم طلقها فأرضعتها امرأه، فالأحوط إن لم يكن أظهر حرمة المرأه عليه).

التحقيق:

ذهب الشيخ فى النهايه وابن الجنيد ومال المحقق فى الشرائع إلى عدم الحرمة، وكذا صاحب المدارك والمجلسى فى مرآه العقول، وحكى التحريم عن الشيخ فى المبسوط وابن إدريس والعلامة والنافع وأكثر المتأخرين والمسالك، واستشكل غير واحد من أعلام العصر فى تحريم الزوجه الكبيره.

و الكلام يقع فى كل من الثلاث.

أما الرضيعه: فتحرم إن كان قد دخل بالكبيره الأولى مطلقاً،

أو كان الرضاع بلبنه؛ وذلك لأن بنت الزوجه تحرم ولو بمن كانت زوجه، فلا يشترط فى الربائب من النساء كون بنتيتها حال الزوجيه ولو للنصوص الداله على ذلك

كما سيأتى فى المصاهره، أو كون الرضاع بلبنه فهى بنته.

ثم لو لم يدخل بالكبيره ولم يكن الرضاع بلبنه فلا تحرم مؤبداً، ولكن يبطل نكاح زوجيتها؛ لعدم اجتماع الأم والبنت فى عقد الزوجيه معاً.

نعم لو بنى على الممانعه من البنت للأم غير المدخول بها لما بطل نكاح الصغيره أيضاً. وقد ذكرنا تحرير الكلام فى التحريم بالمصاهره فيما لو عقد

ص: ١٤٢

بالأم والبنت معاً في محلّه (١).

و أما الكبيره الأولى:

فظاهر عباره الفخر في الإيضاح التسالم على حرمة الكبيره الأولى، فيقع الإشكال حينئذ في التفرقة بين الأولى والثانية؛ لأن انعدام الزوجيه للصغيره في حال رضاعها من الثانية أيضاً مفروض من بعد تحقّق نصاب الرضاع مع الأولى، فلا تكون أم الزوجه بعد تحقّق البنتيه. إلا- بأن يقال بعموم موضوع امهات نسائكم لأم من كانت زوجة، لا سيما وأنه قد وقع تحريم امهات نسائكم في سياق رَبَائِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ والموضوع فيه، ولو بقرينه الروايات الوارده هو بنت من كانت من نسائه وهو في سياق واحد مع امهات نسائكم ويساعده الإطلاق العرفي في النسب، فإنه يطلق على أم من كانت زوجته أنها أم زوجته ولو بنى على اختصاص المشتق بالمتلبس بالحال، فإن الاستعمال بلحاظ حال التلبس.

وما قد يقال: من أن الموضوع مأخوذ حدوداً فلا حاجته لفرض بقاءه فلا ينافيه ما قررناه، فإن عنوان كونها أم باق وإن كان تقارنه مع التلبس بالزوجيه في عنوان أم الزوجه أو أمّهات نسائكم هو في فتره حدوث الزوجيه لا بعد انقضائها وأخذ الموضوع حدوداً يعني عدم إمكان انعدامه وتبدله عما هو عليه؛ لأن ما وقع حدوداً لا ينقلب عما وقع عليه حدوداً، فمن ثمّ الصدق الحدوثي باق وإطلاق العنوان إنما هو بلحاظه.

وهذا قرينه على أن استعمال لفظ (نسائكم) هو فيمن كانت زوجة لا

ص: ١٤٣

١- (١) سند العروه الوثقى، كتاب النكاح.

المتلبسه بالفعل، غايه الأمر يدعى أنه لا بدّ في ظرف الحدوث من تقارن المبدأين الأمومه والزوجيه، وهو لا شاهد عليه بعد الالتفات إلى أن استعمال (نساءكم) يكفى فيه لحاظ حال التلبس ولو بعد الانقضاء، كما هو الحال فى ربائبكم من نساءكم غايه الأمر أن الأمومه فى النسب لما كانت لا يتصور فيها تجدد الحدوث بخلاف (البنتيه)، فإنه ينصرف بالتبادر للوهله الأولى إلى التقارن، لكن بتنزيل الرضاع منزله النسب فيقوم مقامه.

هذا، ولو بنى على لزوم التقارن فيمكن إبداء الفرق فى المقام بين الكبيره الأولى والثانيه، بأن يقال: إن الذى يعدم زوجيه الكبيره هو تحريم أم الزوجه، والذى يزيل زوجيه الصغيره هو تحريم بنت الزوجه والتحریم فى كلا الطرفين، حيث كان فى رتبه المحمول متأخر عن موضوع بنت الزوجه وأم الزوجه، ففى رتبه تحقّق البنتيه والأمومه لا تنعدم الزوجيه لكليهما وإنما تنعدم فى رتبه لاحقه وهذا المقدار من التحقّق كافٍ فى الصدق.

نعم بلحاظ الارتكاز العرفى أو المتشرعى قد يدعى التضاد بين الجمع بين البنت والأم فى الزوجيه بلحاظ نفس عناوين الموضوعين، بغض النظر عن الحكم، بتقريب أن رافعيه كلّ من الحكمين للآخر شاهد على التعاند بين ملاكى الحكمين، فالتنافى الملاكى منشأ للتوارد وعدم اجتماع الحكمين، وهو مؤدى التزامى للأدله فيؤخذ به، ولازم ذلك انعدام الزوجيه من الطرفين عند تحقّق الأمومه والبنتيه. فادعى حينئذ كفايه الصدق العرفى إجمالاً ولو حال الرضاع قبل استكمال نصابه أو كفايه اتصال آن الانعدام السابق لتحقق عنوان الزوجيه، أى إنه فى آن تحقّق البنوه والأمومه وإن

انعدم عنوان الزوجيه إلما أنه فى الآن السابق على ذلك الزوجيه متحققه. وهذان الوجهان تقرير لاستعمال المشتق بلحاظ حال التلبس من دون لزوم اتحاد زمان الإسناد مع زمان النسبه التى فى المشتق، أى أنه استعمل فيمن كانت زوجته.

واستدل أيضاً بروايه على بن مهزيار عن أبى جعفر قال: «قيل له إن رجلاً تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته، ثم أرضعتها امرأه له أخرى، فقال ابن شبرمه: حرمت عليه الجاريه وامرأته، فقال أبو جعفر (عليه السلام): أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجاريه وامرأته التى أرضعتها أولاً، فأما الأخيره فلم تحرم عليه؛ لأنها أرضعت ابنته»^(١) واستدل بالروايه على تحريم الكبيره الأولى وحليه الثانيه.

وخذش بالاستدلال بها؛ لأن فى السند صالح ابن أبى حماد الذى ضعفه النجاشى وإن فى الروايه إرسال أو رفع؛ لأن الظاهر من أبى جعفر (عليه السلام) هو الباقر بقريته التعرض لبن شبرمه.

وأجيب بأن روايه على بن مهزيار قرينه على أنه الجواد (عليه السلام)، وحكايه قول ابن شبرمه لا- ينافى ذلك؛ لأنها حكايه عما سبق وأما صالح بن أبى حماد أبو الخير بن سلمى الرازى فتضعيفه مستند إلى ابن الغضائرى، وقد روى الكشى أن الفضل بن شاذان كان يرتضيه ويمدحه، فلا أقل من استحسان حاله، هذا مضافاً إلى أن للشيخ إسناداً صحيحاً إلى جميع روايات على بن مهزيار فيستعاض بتبديل السند.

ص: ١٤٥

١- (١) الوسائل، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٤ ح ١.

وخذش في الاستدلال بها أيضاً بأن جملة من الروايات الواردة في رضاع الزوجه الصغيره اقتصرت في التحريم على الصغيره دون الكبيره، مما يظهر منها أن الحرمة مقصوره عليها كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر(عليه السلام) قال: «لو أن رجلاً تزوج جاريه صغيره فأرضعتها امرأته فسد النكاح»^(١) وفي صحيح الحلبي وعبدالله بن سنان عن أبي عبدالله(عليه السلام) في رجل تزوج جاريه صغيره فأرضعتها امرأته وأم ولده قال: «تحرم عليه»^(٢).

وأجيب بأن الصحيحه الأولى لم يقيد النكاح بالصغير، بل أطلق، وإطلاقه شامل لكليهما، مع أنه قد يقال: إن تحريم الصغيره مفروغ منه، لكونها بنته من الرضاع بعد انصراف اللبن إلى لبنه، فالبيان يلاحظ فيه الكبيره ومنه يظهر الحال في الصحيحه الثانيه.

نعم يقع الكلام في مفاد التعليل في روايه على بن مهزيار لعدم تحريم الثانيه، حيث قال(عليه السلام): «لم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته» هل المراد به الكنايه عن انتفاء زوجيه الصغيره، فلا يصدق عنوان أم الزوجه عليها ولو بلحاظ حال الرضاع، كما استظهر ذلك من ذهب إلى الحلبيه، أو أن المراد خصوصيه في هذا الفرض، وهو كون الزوجه الصغيره قد بانت زوجيتها بسبب صدق البنتيه، وهو عنوان من قبيل العنوان النسبي الممانع عن صدق واستعمال العنوان العارض وهو الزوجيه ولو بلحاظ حال التلبس، فالعله على ذلك لعدم تحريم الثانيه إنها أرضعت ابنته، وأم البنت ليست حرام،

ص: ١٤٦

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٠ ح ١.
 - ٢- (٢) المصدر، ح ٢.

وهذا بخلاف التعليل بأن الصغيره ليست بزوجه له.

الفرع الخامس: أحكام التحريم بسبب رضاع الزوجه الكبيره للصغيره:

قال بعض الفقهاء: بعد تحقّق الرضاع المحرم يبقى استحقاق الزوجه للمهر فى جميع الصور مع الدخول ومع عدمه فالأظهر أن لها نصف المهر كما أن الأقوى ضمان المرضعه ما يغرمه الزوج من المهر.

الأقوال فى المسأله:

حكى فى المبسوط عن جماعه، فى الصغيره أن لها نصف المهر، وعن التذكره تقويه السقوط مطلقاً، وذكر فى المسالك وجهاً لعدم السقوط بأنه للأصل وأنه كالفرقه فى الطلاق، وأشكل عليه فى الجواهر بأنه قياس وأن الطلاق إيقاع، وعلل فى الشرائع ثبوت نصف المهر بعدم الدخول وأنه ليس من قبل الزوجه، فيما لو لم يكن التحريم بفعلها بخلاف ما إذا كان بفعلها فيسقط.

وإن كان قد يشكل هذا التعليل بأنه فى موارد العيوب إذا فسخ الزوج قبل الدخول لم يثبت المهر، كما يشكل على تفرقه صاحب الجواهر بين الطلاق وما نحن فيه، بأن الطلاق وإن كان إيقاع إلا أن أثره أيضاً فسخ أو انفساخ، وفى المقام يحصل هذا الأثر بسبب خارجى، وإن كان قد يفرق بين موارد الفسخ فى العيوب والمقام بأنه فى العيوب لم يستوف الزوج ما كان قد تعاقد عليه من سلامه المرأه، بخلاف المقام، واحتمل فى الحدائق السقوط؛ لأنه كالفسخ فى الرده، فإذا كان الارتداد من قبل الزوج لا يسقط المهر، فيثبت نصف المهر وقيل كله وإن كان من قبلها، فلا مهر لها قبل الدخول،

ولو كان بعده فيثبت لها المهر.

وعلى أى تقدير فبالنسبة إلى الصغيره قد حكى الشهره على سقوط المهر لها، وقيل بثبوتها لها مطلقاً، وقيل بالتفصيل بين ما إذا كان بفعالها فلا يثبت لها فيسقط، وبين ما إذا كان بفعل الكبيره، فيثبت لها، وقيل إنه يثبت لهما نصف المهر مطلقاً نظير الطلاق، وأما الكبيره بل مطلق المرضعه أو بنت الزوجه أو غيرهن، فقول بضماتها المهر للزوج مطلقاً وقيل بعدم الضمان مطلقاً، وقيل بالتفصيل بين ما إذا كان بفعالها أو بفعل الصغيره، ونسب إلى المشهور الضمان مطلقاً، وظاهر المشهور ثبوت المهر للكبيره مع الدخول وإلا فلا، إذا كان بفعالها.

واستشكل كاشف اللثام فى ثبوت المهر لها وتبعه صاحب الجواهر؛ لأنها التى فوتت عليه بضعها، نظير ما لو أنكرت زوجتيه الزوج أو رجوعه فى العده فتزوجت آخر، ثم صدقت الأول وكان قد دخل بها، فإنها تغرم له مهر المثل. نعم فى الجواهر إنها تغرم مهر المثل على القول بماليه البضع.

تنقيح البحث:

ولتنقيح البحث فى المسألتين لا بدّ من التعرض إلى بعض النقاط:

النقطه الأولى: استشكل جماعه منهم صاحب الجواهر فى ماليه البضع وضمانه بنفى ماليته وأن ثبوت المهر فى النكاح ليس لكونه معاوضه ماليه، بل لكونه من أحكام النكاح التعبدية وأنه لو كان البضع من الأموال لتحقق به الغنى واستطاعه الحج ولوجب فيه الخمس وغير ذلك من لوازم الماليه عرفاً، وما يملكه الزوج فى العقد هو ملك الانتفاع لا ملك المنفعه،

فلا تقتضى المعاوضه مالىه البضع، كما يكون المال عوضاً لغير المال كما فى الديات وأروش الجنایات، ولذا لا یصح للزوج نقل هذا الملك للغير كما لا یصح له الرجوع على الزانى والمشتبه ولا على الزوجه لو قتلت نفسها ولا على القاتل، فليس هو من منافع الحرّ المقابله بالمال، فضلاً عن أن يكون مالاً بنفسه.

وفیه: إن مالىه الأشياء على أقسام وأنواع؛ فمنها ما يكون مالىته تكوينیه بمعنى أن منشأ الرغبه بذل المال لمنافع الشىء التكوینیة، ومنها ما تكون مالىته اعتباریه بسبب القانون نظیر الوثائق والمستندات، ومنها ما تكون مالىته بالتعاقد نظیر عمل الحر ومنافعه والإقدام على جملة من العقود كالإقراض والإيهاب والإقدام على البيع ونحوه، ومنها ما يكون له مالىه عند التلف خاصه كديات النفس والأعضاء وغيرها من أنماط المالىه، وقد تحمل المالىه فى الديات على أنها من المال المقابل لإسقاط الحق كما فى ديه العمد.

ومن الواضح اختلاف هذه الأقسام فى أحكام المالىه، فما ذكر من الغنى والاستطاعه والخمس فهو من أحكام القسم الأول والثانى، وأما الرجوع على الزانى والمشتبه، فإن الضمان فى الزنا متقرر على الزانى للمرأة بالدخول إذا لم یکن برضاً منها، وكذا المشتبه؛ لقاعده سببیه الدخول للفرج المحترم لضمان مهر المثل.

وأما ثبوته للزوج فیأتى تقرير معاوضیه النكاح.

وأما فى القاتل للمرأة، فالمفروض أنه یغرم الدیه كامله ویرث منها الزوج.

وأما معاوضيه النكاح فقد ذكرنا في كتابنا سند العروه الوثقى فصل العقد(١)، إن الصحيح تقوّم عقد النكاح بماهيتين مندمجتين وهى كلّ من ماهيه القران بين الشخصين وماهيه معاوضه منفعه البضع بالمهر، ومن ثمّ يترتب آثار كلّ من الماهيتين، ومن ثمّ كان فى صيغه العقد دخول (باء) المعاوضه على المهر. وفى مورد استعمال «على» بمعنى الشرطيه أنه لا ينافى معنى المعاوضه؛ لأنّ فى المعاوضه مقابله فى المشارطه، ومن ثمّ قد ورد أنه لا يصح الهبه فى النكاح لغير رسول الله صلى الله عليه وآله ، وورد فى الروايات الصحاح: «لا يصلح هذا حتى يعوضها شيئاً يقدم إليها قبل أن يدخل بها قلّ أو كثر»(٢) كما ورد أيضاً فى النكاح المنقطع: «أنهن مستأجرات»(٣) أى أن المهر عوض.

وعلى ضوء ذلك فلا تتنfy العوضيه، سواء قيل إن المهر عوض ملك المنفعه أو ملك الانتفاع، غايه الأمر أنه على الأول تكون ماله التملك للزوج من القسم الأول من أقسام الماله المتقدّمه، وعلى الثانى يكون من القسم الثالث.

ويشهد لماله حق كلّ من الزوج والزوجه - مضافاً إلى ما تقدّم من عيوب التدليس من رجوع الزوج على من غرّه، مع أن قاعده الغرور من

القواعد الضمانيه فى غرامات الأموال والتأييد بتنصيف المهر - معتبره

ص: ١٥٠

١- (١) سند العروه الوثقى، كتاب النكاح، فصل عقد النكاح.

٢- (٢) وسائل الشيعه، أبواب عقد النكاح، باب ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه، أبواب المتعه، باب ٤، ح ٢.

عمر بن حنظله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل قال لآخر، اخطب لي فلانه، فما فعلت من شيء مما قاوت من صداق أو ضمانت من شيء أو شرطت فذلك لي رضا وهو لازم لي ولم يشهد على ذلك، فذهب فخطب له وبذل عنه الصداق وغير ذلك مما طلبوه وسألوه، فلما رجع إليه أنكر ذلك كله، قال: يغرم لها نصف الصداق عنه وذلك أنه هو الذي ضيَّع حقها، فلما لم يشهد لها عليه بذلك الذي قال له حل لها أن تتزوج ولا يحل للأول فيما بينه وبين الله عز وجل إلا أن يطلقها؛ لأن الله تعالى يقول: فَإِنْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ فَإِن لَمْ يَفْعَلْ فَإِنَّهُ مَأْثُومٌ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وكان الحكم الظاهر حكم الإسلام وقد أباح الله عز وجل لها أن تتزوج» (١) وطريق الصدوق إلى داود بن حصين وإن اشتمل على الحكم بن مسكين وهو وإن لم يوثق، إلا أنه قد روى عنه أصحاب الإجماع ولم يغمز عليه بشيء، وقد وقع في طريق عدّه من الكتب في مشيخه الصدوق والشيخ.

وطريق الشيخ إلى داود بن حصين لا يتوقف فيه إلا في ذبيان بن حكيم، وهو وإن لم يوثق إلا أنه لم يغمز عليه بشيء، وقد روى عنه الثقات أيضاً. وكل من الرجلين إمامي.

ونظيرها صحيحه أبي عبيده عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في رجل أمر رجلاً أن يزوجه امرأة من أهل البصره من بني تميم، فزوجه امرأة من أهل الكوفة من بني تميم، قال: «خالف أمره وعلى المأمور نصف الصداق لأهل المرأة

ص: ١٥١

١- (١) وسائل، أبواب الوكاله باب ٤، ح ١.

ولا- عدّه عليها ولا- ميراث بينهما، فقال بعض من حضر: فإن أمره أن يزوجه امرأه ولم يُسمَ أرضاً ولا قبيله، ثم جحد الأمر أن يكون أمره بذلك بعد ما زوجه، فقال: إن كان للمأمور بيته إنه كان أمره أن يزوجه كان الصداق على الأمر، وإن لم يكن له بيته كان الصداق على المأمور لأهل المرأة ولا ميراث بينهما ولا عدّه عليها، ولها نصف الصداق إن كان فرض لها صداقاً» ورواه الصدوق وزاد: «وإن لم يكن سمى لها صداقاً فلا شيء لها»^(١). وقال صاحب الوسائل: «إن الشيخ رواها في موضع آخر»^(٢)، وذكر الزيادة أيضاً.

ونظيرها رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): «أنه سأل عن رجل زوّجته أمه وهو غائب، قال: النكاح جائز، إن شاء المتزوج قبل وإن شاء ترك، فإن ترك المتزوج تزويجه فالمهر لازم لأمه»^(٣).

وذكر صاحب الوسائل^(٤) أنه قد حمله البعض على دعوى الأم الوكالة.

وتقريب الدلالة في هذه الروايات: إن الوكيل حيث أقرّ على نفسه بالوكالة وبصححة العقد فهو ضامن للمهر، وحيث لم يتم إثبات الوكالة فيحكم في الظاهر بعدم النكاح وهو بمنزلة الانفساخ القهري، فيتم التقريب حينئذ بأنه بانفساخ النكاح يثبت للمرأة نصف المهر المسمّى بمنزله

ص: ١٥٢

١- (١) وسائل، أبواب عقد النكاح، باب ٢٦، ح ١.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٣٠٣.

٣- (٣) المصدر ج ٢، ص ٢٨١.

٤- (٤) المصدر والصفحه.

الطلاق، وقد عبر عن ذلك بحق المرأة، فللمرأة استحقاق في مقابل بضعها ولو بالتعاقد بعقد النكاح، وما في العيوب من عدم المهر لها مع عدم الدخول؛ فلأنه خلاف ما تعاقد عليه الزوج معها من الاشتراط والبناء على السلامة، كما هو موضوع العيوب أو حكمه الفسخ. هذا فيما إذا كان العيب فيها أما إذا كان العيب فيه فهي التي أقدمت على الفسخ.

نعم قد يقال: إن مقتضى الفسخ والانسفاخ رجوع كلّ عوض لصاحبه، فبناءً على أن المهر عوض البضع لا تستحق المرأة من المهر شيئاً الصغيره أو الكبيره مع عدم الدخول.

نعم لو كان المهر حكماً في النكاح لا عوضاً لما أثار الفسخ فيه شيئاً ولثبت للزوجه كاملاً، ولو مع عدم الدخول، وإنما تُنصّف بالطلاق أو الموت على القول بالتعبد.

وأما الروايات الثلاث فموردها بقاء النكاح، غاية الأمر حكم بالبينونه بالظاهر، فما ينسب للمشهور في الصغيره والكبيره مع عدم الدخول من عدم ثبوت المهر تام.

وقد يقال: إن الفسخ ليس مقتضاه ردّ المهر بتمامه إلى الزوج، بل نصفه، كما هو الحال في الطلاق، وكما التزموا به أيضاً في ارتداد الزوج، وكذا في موت أحدهما للنص (1) وفي بعضها كصحيح عبيد بن زراره إن لم يكن سمى لها مهراً فلا شيء لها، مما يدل على أن الفسخ ليس حكمه رد العوض كلّه، بل ثبوت نصف المهر وأما سقوطه في العيوب فلاجل ما مرّ.

ص: ١٥٣

١- (١) وسائل، أبواب عقد النكاح، باب ٧، ح ٣.

وتتمّ الكلام فى مقتضى القاعده بحثناه فى المهور(١). فعلى القول بغرامه الزوج لنصف المهر تغرم المرضعه له ذلك؛ لإتلافها عليه ذلك.

ثمّ إن مقدار ما تغرمه له هو مقدار ما يغرمه من المهر المسمّى نصفه أو كلّه بحسب الدخول وعدمه ولا- تغرم له مهر المثل؛ وذلك لعدم إتلافها للبضع عليه لأن البضع بالفسخ خرج من ملكه ولم يتلف عليه وهو فى ملكه، خلافاً لما ذهب إليه جماعه منهم صاحب الجواهر.

وبعبارة أخرى إن العين فى المقام لم تتلف خارجاً وإنما أزيل سبب ملكه لها. فمقدار الخساره التى توجهت له إنما هى بمقدار غرامته من المهر.

هذا تمام الكلام فى القاده والحمد لله رب العالمين.

ص: ١٥٤

١- (١) سند العروه الوثقى، كتاب النكاح.

قاعده: المرأه مصدقه فى قولها على نفسها وشؤونها

اشاره

ص: ١٥٥

إشارة

والكلام في هذه القاعدة يقع في عدة جهات:

الجهة الأولى: الأقوال في القاعدة:

حكى (١) الاتفاق على تصديق قولها في ما اذا ادعت كونها خليه حتى إذا كانت متهمه، كما يظهر من كلماتهم في أوائل كتاب نكاح المتعه، حيث قالوا باستحباب السؤال عن حالها مع التهمه (٢)، وليست شرطاً في الصحة، كما في الشرائع (٣) والجواهر (٤) والحدائق (٥)، نعم في باب دعواها المحلل قيد بعضهم (٦) قبول قولها بما إذا كانت ثقه، كما في الشرائع (٧)، وقيد آخر (٨) بما إذا لم يكن لها معارض في دعواها، كما لو أنكروا من ادعت حصول

ص: ١٥٧

١- (١) رياض المسائل، ج ١١، ص ٣١٦.

٢- (٢) المصدر والصفحة.

٣- (٣) شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٢٤٨.

٤- (٤) جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ١٥٨.

٥- (٥) الحدائق الناضرة، ج ٢٤، ص ١١٥.

٦- (٦) ذهب المشهور، إلى تصديق قولها مطلقاً، وذهب بعض الفقهاء استناداً إلى روايه حماد إلى اشتراط الوثاقه في تصديقها.

٧- (٧) شرائع الإسلام ج ٣ ص ١٨.

٨- (٨) المحدث البحراني في الحدائق الناضرة كما نسبه إليه صاحب الجواهر ج ٣٢ ص ١٧٥.

التحليل به، وفصل بعض محشى العروه الوثقى بين ما إذا لم يكن لها زوج فادعت طلاقها أو موته، وبين ما كان لها زوج؛ والوجه فى قبول قولها مضافاً إلى النصوص الآتية عدّه أمور حمل مفاد النصوص عليها.

الجهه الثانيه: أدله القاعده:

الدليل الأول:

أن قبول قولها من باب قبول ما لا يعلم الحال إلّا من قبله، أى فى موارد تعذر إقامه البينه كما علل بذلك فى بعض النصوص الآتية، لكن فى شمول هذا الوجه لكلّ الصور تأمل واضح، كما فى ادعاء المحلل وانقضاء العدّه والموت والطلاق، وعليه فىكون هذا الدليل اخص من المدعى ولا تثبت به القاعده على نحو الموجه الكليه.

الدليل الثاني: إن قبول قولها من باب أن من ادعى أمراً ممكناً بلا معارض يقبل قوله:

(١)

وهذا الوجه وإن كان تاماً فى الجملة، إلّا أنه أيضاً لا يشمل جميع الصور فى قبول قولها، كما فى صورته إنكار من ادعت الزواج والمحلل به، وكما لو ادعت أنها خليه وادعى آخر أنها زوجته، مع كونه ثقّه أو مطلقاً، مع أن مقدار ما يثبت بهذا الوجه هو ما يختص بها من أحكام لا مطلقاً فيرد عليه ما ورد على الدليل الاول.

ص: ١٥٨

١- (١) ذكره السيد الطباطبائى فى رياض المسائل ج ١٢، ص ٢٧٤ كمؤيد لهذه القاعده، واستشهد له بكلمات الأصحاب المدعومه بالروايات، الداله على قبول من ادعى شيئاً لم يدعه غيره.

الدليل الثالث: أن قبول قولها إنما هو صغرى لكبرى:

قاعده (حمل فعل المسلم على الصحه) (١) الثابته فى محلها(٢).

ولكن يرد عليه: أن ذلك إنما يكون فى الفعل الذى قد وقع لا فى دعوى الموضوع المأخوذ فى صحه فعل لم يقع بعد.

الدليل الرابع: أنها مصدقه على نفسها:

(٣)

وهذا الوجه مطابق لقالب لفظ النصوص كما فى روايه ميسر الاتيه (هى المصدقه على نفسها) (٤)، لكن سيأتى الكلام حول مقدار الإطلاق فيها.

الدليل الخامس: ان عدم قبول قولها يوجب وقوعها فى الضرر والخرج المنفيين شرعا .

(٥)

وهذا الوجه أيضاً من الاستدلال بالقاعدتين، قاعده الضرر والخرج بالمعنى الثانى، أى النوعى الذى هو من قبيل حكمه الحكم - كما ذكرنا فى مقدمه الجزء الاول من هذا الكتاب وفى غيره - ومقدار دلاله الاقتضاء فيه لبيّه لا إطلاق فيها لكلّ الصور.

ص: ١٥٩

١- (١) رياض المسائل، ج ١١ ص ٣١٦.

٢- (٢) راجع عناوين الأصول، ج ٢، ص ٧٤٤، حيث قال أن هذا المضمون عليه الإجماع، بل صار من الضروريات.

٣- (٣) رياض المسائل، ج ١١ ص ٣١٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه، ج ٢١، ص ٣٠، أبواب المتعه، ب ١٠، ح ١، وغيرها فى هذا المضمون، كما فى مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٤٥٨، أبواب المتعه، ١٤٩.

٥- (٥) قال صاحب الرياض مستدلاً على القاعده - مع أن عدم القبول ربما أوجب العسر والخرج المنفيين آيه وروايه، راجع الرياض، ج ١٢ ص ٢٧٥.

الدليل السادس: هو النصوص الواردة في جملة من الأبواب:

حيث استظهر الإطلاق في جملة منها، كصحيحه ميسره، قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): (ألقى المرأه بالفلاه التي ليس فيها أحد، فأقول لها ألك زوج؟ فتقول لا، فأترؤجها، قال: نعم هي المصدقه على نفسها) (١).

وظاهر الروايه قاعده عامه وهو حجيه قول المرأه في شؤون نفسها مما لا يعلم نوعاً، إلّا من قبلها. لكن في شمول إطلاقها لما إذا كان الفحص يسيراً تأمل، كما في مورد المرأه التي يعرفها

ويعرف سابقه زواج لها ونحو ذلك مما لا يخفى حالها عليه بأدنى فحص؛ وذلك لأن موردها في المرأه غير المعروفه، وإن كان المورد لا يخصص الوارد.

وكذلك الموثق إلى إسحاق بن عمار عن فضل مولى محمد بن راشد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت إني تزوجت امرأه متعه فوقع في نفسى أن لها زوجاً ففتشت عن ذلك فوجدت لها زوجاً، قال: ولم فتشت؟) (٢).

وموردها كما تقدم في الروايه السابقه، ومثلها روايه مهران بن محمد عن بعض أصحابنا وروايه محمد بن عبد الله الأشعري قال: (قلت للرضا الرجل يتزوج بالمرأه فيقع في قلبه أن لها زوجاً، فقال: وما عليه أرايت لو سألها بينه كان يجد من يشهد أن ليس لها زوج؟) (٣).

ص: ١٦٠

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢١، ص ٣٠، أبواب المتعه، باب ١٠، ح ١، الكافي، ج ٥، ص ٤٦٢.

٢- (٢) المصدر، ص ٣١، أبواب المتعه، ب ١٠، ح ٣.

٣- (٣) المصدر، ص ٣٢، أبواب المتعه، باب ١٠، ح ٥.

واستظهر منها الشمول إلى المتهمه، لكنّه غير ظاهر؛ لأنّ التعبير ب- (فيقع في قلبه) يلائم مجرّد الاحتمال والشك لا- القرينه الحالیه المريبه، لاسيما وأن موردها أيضاً المرأه الغريبه لا المعروفه.

وصحيحه عمر بن حنظله قال: (قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إني تزوجت امرأه فسألت عنها فقبل فيها، فقال: وأنت لم سألت أيضاً؟ ليس عليكم التفتيش) (١).

وموردها أيضاً غير المعروفه وغير المتهمه، وصحيحه زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): قال: العده والحيض للنساء إذا ادّعت صدقت (٢).

وهذه وإن اختصت بالحيض وانقضاء مده العده، إلّا أنها داعمه للعموم المتقدّم في صحيحه ميسره من أنها مصدقه على نفسها.

وجمله أخرى من الروايات قد يستظهر منها التقييد، كصحيح حمّاد عن أبي عبدالله (عليه السلام)

«في رجل طلق امرأته ثلاثاً فبانت منه فأراد مراجعتها، فقال لها: إني أريد مراجعتك فتزوجي زوجاً غيري، فقالت له: قد تزوجت زوجاً غيرك وحللت لك نفسى أصدق قولها ويراجعها؟ وكيف يصنع؟ قال: إذا كانت المرأه ثقّه صدّقت في قولها» (٣).

وحمل صاحب الجواهر التقييد بالثقه فيها على النديه لعدم القائل بشرطيه الوثاقه في تصديق قولها في تلك المسأله؛ إذ لا مدخله لوثاقه المدعى من حيث كونه ثقّه في تصديقه وإلّا لاحتاج الموضوع إلى بينه ولم

ص: ١٦١

١- (١) المصدر، ج ٢٠، ص ٣٠١، باب ٢٥، من أبواب عقد النكاح، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ج ٢، ص ٣٥٨، باب ٤٧، من أبواب الحيض، ح ١، وكذا رواها في ج ٢٢، ص ٢٢٢ ط. آل البيت.

٣- (٣) المصدر، ج ٢٢، ص ١٣٤، باب ١١ من أبواب أقاسم الطلاق، ح ١.

يكتف بدون ذلك بل لأجل كونها امرأه مصدقه على نفسها.

وموثقه إسماعيل بن أبي زياد - السكوني - عن جعفر عن أبيه في:

«أن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: في امرأه أذعت أنها حاضت في شهر واحد ثلاث حيض، فقال: كلّفوا نسوه من بطانتها أن حيضها كان في ما مضى على ما ادعت فإن شهدت صدّقت وإلّا فهي كاذبه» (١).

ومن ثمّ قيّد صاحب الوسائل عنوان الباب بتصديق المرأة في العده والحيض إلّا أن تدعى خلاف عادات النساء، ومورد هذه الموثقه وإن كان أمراً ممكناً إلّا أنه حيث كان خلاف العاده فيكون محلّ تهمة.

وصحيحه أبي مريم عن أبي جعفر (عليه السلام):

«أنه سُئل عن المتعه فقال: إن المتعه اليوم ليس كما كانت قبل اليوم إنهن كنّ يومئذ يؤمننّ واليوم لا يؤمننّ فاسألوا عنهن» (٢).

ومضمون هذه الصحيحه أن اعتبار قولها في غير موارد التهمه النوعيه، ولكنّها حملت على الاستحباب بقريته ما في مصحح ميسر عن الصادق (عليه السلام)، ونظيرها روايه أبي ساره عنه (عليه السلام) في ذيل قوله تعالى وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ :

«فلا تضع فرجك حيث لا تأمن على درهمك» (٣).

الجهه الثالثه: المحصل مما تقدّم في موضوع القاعده:

أولاً: من الجمع بين الطائفتين وإن لم يكن تقييد قول المرأة بالوثاقه، إلّا أنه يقيّد بعدم التهمه بحسب نوع القرائن والشواهد الحاليه النوعيه عند

ص: ١٦٢

١- (١) وسائل، ج ٢، ص ٣٥٨، باب ٤٧، من أبواب الحيض ح ٣.

٢- (٢) المصدر، ج ٢١، ص ٢٣، باب ٤، من أبواب المتعه ح ١.

٣- (٣) ج ٢١ ص ٢٤، باب ٤، من أبواب المتعه، ح ٢.

العقلاء، مضافاً إلى أن مجمل الروايات المطلقة هي في مورد المرأه غير المعروفه والغريبه، فلا- يشمل ما إذا كانت معروفه ومعروف زوجها والفحص عنها لا يكلف أدنى مؤونه، الذي هو من قبيل الالتفات إلى الموضوع، وقد حرر في بحث الفحص في الشبهه الموضوعيه لزومه وعدم صحه التمسك بالأصول بدون الفحص.

ثانياً: أن نفوذ قولها إنما يكون في الأحكام التي تتعلق بها لا فيما كان على غيرها مما يوجب سلب حق أو نحوه، كما لو ادعت أن الميت طلقها في المرض وأنكر الوارث وزعم أن الطلاق في الصحه ونحو ذلك، ومن ثم عبّر جملة من الأصحاب عن حجيه قولها بالوجه الخمسه المتقدمه، وهي وإن لم تكن منطبقه على الكليه الوارده في الروايات أنها مصدقه على نفسها إلا أنها تبين أن حجيه قولها بلحاظ نفسها لا على الغير.

ثم إنه لو علم تفصيلاً بأن للمرأه زوج، وقد غاب غيبه منقطعه وادعت علمها بموته بقرائن أو أمارات، فالمدار حينئذ ليس على قولها، وإنما على السبب الكاشف الذي تدعيه، لما هو مقرر من أن الإماره هي ذات السبب الإثباتي أو الثبوتي؛ فيكون المدار على ذلك السبب إن كان إثباتياً فعلى توفره لشرائط الحجيه وإن كان ثبوتياً فعلى نفوذه وضعاً، وأما الوكيل عنها أو عن الزوج فجواز التوكيل تكليفاً يدور مدار إحراز إباحه الفعل الذي هو مورد التوكيل، ويحصل بالاعتماد على قولها كما في الرجل الذي أراد تزويجها.

والحمد لله رب العالمين

ص: ١٤٣

قاعده: حرمه تلذذ غير الزوجين ببعضهما

اشاره

ص: ١٦٥

الدليل الأول: الآيات القرآنيه:

الآيه الأولى: قوله تعالى: وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ١.

والمحصل من مفاد هذه الآيه ليس إرادته المنع عن خصوص لذه الفرج، بل هو إشاره إلى مطلق الاستمتاع الجنسيه، وذكر الفرج من باب أنه أبرز الأعضاء لظهور تلك الغريزه، فالتلذذ والاستمتاع بغريزه الجنس من أى عضو من الأعضاء سواء كان بالفرج أو البشره باللمس أو العين أو الأذن بالسمع أو الأنف بالشم، ويشهد لإرادته هذا المعنى من حفظ الفرج وأن استخدام وإرسال الشهوه الجنسيه بأى عضو هو من التعدى والعدوان فى الآيه، كما فى الصحيح إلى ابن أبى نجران (١) عن ذكره عن أبى عبد الله (عليه السلام) ومحسنه أبى جميله عن أبى جعفر وأبى عبد الله (عليه السلام): قالوا:

ص: ١٦٧

«ما من أحد إلّا وهو يصيب حظاً من الزنا، فزنا العينين النظر وزنا الفم القبلة وزنا اليدين اللمس، صدق الفرج ذلك أو كذب»^(١).

وكما فى روايه الجعفرىات بسنده المعروف عن جعفر بن محمد عن أبىه (عليه السلام): «إن فاطمه بنت رسول الله صلى الله عليه و آله استأذن عليها أعمى فحجبتة، فقال لها النبى صلى الله عليه و آله : لم حجبتة وهو لا يراك؟ فقالت: يا رسول الله إن لم يكن يرانى فأنا أراه وهو يشم الريح، فقال النبى صلى الله عليه و آله : أشهد أنك بضعه منى»^(٢) وفى دعائم الإسلام^(٣) مثله أيضاً.

وفى موقّق السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سئل رسول الله صلى الله عليه و آله ما زينه المرأه للأعمى؟ قال: الطيب والخضاب، فإنه من طيب النسمة»^(٤).

وكما فى صحيح الكاهلى عن أبى عبد الله (عليه السلام): «النظره بعد النظره تزرع فى القلب الشهوه وكفى بها لصاحبها فتنه»^(٥).

وفى مصحح محمد بن سنان عن الرضا (عليه السلام): «وحرّم النظر إلى شعور النساء ... لما فيه من تهيج الرجال وما يدعو إليه التهيج من الفساد»^(٦).

وغيرها من الروايات فى الأبواب الداله على أن الاستمتاع بالشهوه يقع بجمله من الأعضاء، والظاهر أن هذا هو المراد مما ورد من أن

ص: ١٦٨

١- (١) وسائل، ج ٢٠ ص ٣٢٦.

٢- (٢) مستدرک وسائل الشيعه، ج ١٤ ص ٢٨٩.

٣- (٣) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١٤.

٤- (٤) وسائل ج ٢٠، ص ١٦٧.

٥- (٥) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ١٩٢.

٦- (٦) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ١٩٣.

فاطمه (عليها السلام) أحصنت فرجها، وكذلك ما ورد في مريم (عليها السلام)، أى أن حجاب العفاف كان منيعاً بينها وبين غيرها لا- من قبلها، ولا تمكن الغير قبلها، ومنه يعلم عموم تحريم التعدى فى الاستمتاع الجنسيه فى الآيه إلى المماثل، ومن ثم بنى الفقهاء على حرمه التلذذ بأى عضو مع غير الزوج والزوجه وملك اليمين.

ومن ثم ورد أن النساء عورات فالعوره لا تقتصر على الفرج بل تعم مطلق أعضاء المرأة.

الايه الثانيه: قوله تعالى: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا ١ أى لا- تلتن فى القول، بأن يكون فى صوتهن غلظه وخفاء، أى بجزاله وفصل لا بترخيم وترقيق، وقيل: بجد وخشونه من غير تخنث، ككلام المربيات والمومسات، فيوجب طمع الذى فى قلبه ريب وشهوه، وقيل: أنه لا تخاطبن الأجانب مخاطبه تؤدى إلى طمعهم فيكن، كما تفعل المرأة التى تظهر الرغبه فى الرجال، وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا أى غير منكر بعيداً عن الريبه والتهمه، وقد فسّر القول المعروف فى آيه المطلقات(١) بعد إظهار الرغبه فى الطرف الآخر، كما فى روايه أبى بصير عن أبى عبد الله(عليه السلام): «لا تقول إني أصنع كذا وأصنع كذا القبيح من الأمر فى البضع وكل أمر قبيح»(٢).

ص: ١٦٩

١- (٢) البقره، ٢٣٥.

٢- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٤٩٩، وتفسير العياشى، ذيل تفسير الآيه.

وفى تفسير على بن إبراهيم لا يصرح لها النكاح والتزويج وإن كان ذلك منكراً فى خصوص من كانت فى عصمه الغير بعدة أو نكاح، فىعلم من مقابله الأمر بالقول بالمعروف أن المنهى عنه كل قول منكر سواء فى كيفية الصوت وأدائه أو فى مضمون الكلام، وبأى نحو يكون فى إظهار للرغبة المحرمه بينهما أو إثارة التشهى الجنىسى وإحداث الافتتان بينهما ولو بانسباط الحديث وإطاله الكلام، والتعبير فى صدر الآيه لَسَيُتَنُّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ لا ظهور له فى خصوصيه الحكم لنساء النبى، بل الظاهر منه الإشاره إلى ما تقدّم على الآيه من مضاعفه الأجر لهن إن اتقين ومضاعفه العذاب إن عصين؛ لشرافه نسبتهم إلى النبى، ومن ثم لم تذكر هذه الأحكام من خصائص النبى صلى الله عليه وآله وإن ذكر حرمة التزويج بنسائه من خصائصه.

الآيه الثالثه: قوله تعالى: وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً... ١ والتقريب ما مرّ فى الآيه السابقه.

وهى وإن احتمل فيها التنزيه أو الاختصاص، إلّا أنها داله على أن مراتب المحادثه مع النساء من دون حجاب وستار لا سيما إذا كان مشيراً فإنه فتنه للقلوب.

الدليل الثانى: الروايات:

ففى معتبره أبى بصير كنت أقرئ امرأه كنت أعلمها القرآن فمازحتها بشىء، فقدمت على أبى جعفر (عليه السلام) فقال لى: (أى شىء قلت للمراه؟)

ص: ١٧٠

فغطيت وجهي، فقال: «لا تعودنَّ إليها»(١).

وفى عقاب الأعمال عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ومن صافح امرأة حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً ثم يؤمر به إلى النار، ومن فاكه امرأة لا يملكها حبسه الله بكل كلمه كَلَّمها في الدنيا ألف عام»(٢).

وفى روايه دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد(عليه السلام) أنه قال: «محادثه النساء من مصائد الشيطان»(٣).

وروى القطب الراوندى فى لب اللباب عن على(عليه السلام) أنه قال فى حديث: «ومن مازح الجوارى والغلمان فلا بدَّ له من الزنا ولا بد للزاني من النار»(٤).

هذا مضافاً إلى جملة من الروايات(٥) الأخرى الناهية عن محادثه النساء، وهى وإن حملت على الكراهه والتنزيه إلما أنها فيها إشعار بالحرمة بموارد الفتنة والتلذذ.

ثم إنه لا ريب إن من موارد الفتنة والريبه الممازحه والمفاكهه مع النساء، لا سيما إذا اشتملت على تغزل أو ما يستقيح ذكره.

فائده: فى حكم إقامه علاقته الصداقه مع الأجنبية:

ص: ١٧١

١- (١) سائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٩٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ١٩٨.

٣- (٣) مستدرک الوسائل، ص ١٤، ص ٢٧٣.

٤- (٤) مستدرک الوسائل، ج ١٤، ص ٢٧٣.

٥- (٥) وسائل الشيعة، أبواب مقدمات النكاح، باب ١٠٦.

قال في لسان العرب: «الخدن والخدنين الصديق، أو الخدن والخدنين الذى يخادنك فيكون معك في كل أمر ظاهر وباطن، وخدن الجارية محدثها، وكانوا في الجاهلية لا يمتنعون من أن يحدث الجارية فجاء الإسلام لهدمه، والمخادنه المصاحبه وفي التنزيل العزيز مَحْصِيَّ نَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ١ أى يتخذن أصدقاء. وفي تفسير القمى في قوله تعالى: وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ٢. «أى لا يتخذها صديقه».

وقال الزمخشري «والأخدان الأخلاء في السر أى غير مجاهرات في السفاح ولا مسرات له» (١).

وقيل كانت البغايا في الجاهلية على قسمين مشهورات ومتخذات أخدان، وكانوا يعقولهم يحرمون ما ظهر من الزنا ويحلون ما بطن، فنهى الله عز وجل عن الجميع.

أقول: المستحصل من كلمات اللغويين وظاهر الآيه إن إقامة العلاقة والصدقه بين الأجنبي والأجنبيه للتواطئ على أى نوع من الاستمتاع الجنسي أو الغرام محظور. وهذا المقدار - وهو عدم تكوين العلاقة على أساس الانفتاح الجنسي ولو على صعيد الكلام - هو المستفاد من قوله تعالى أيضاً:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ فِي

ص: ١٧٢

١- (٣) الكشاف، ج ١، ص ٥٠٠.

أَنْفُسِكُمْ عَلَّمَ اللَّهُ أَنْتُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ لَكِنَّ لَا- تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا- أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا- مَعْرُوفًا وَلَا- تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ
الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ١ قيل فى تفسير الآيه أى لا تواعدوهن
مواعده قط بالزواج، إلا مواعده معروفه غير منكره أى لا تواعدوهن إلا بالتعريض، أى لا تكنوا فضلا عن التصريح.

وقيل فى معنى لا- تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا بالجماع، والقول المعروف هو القول الذى ليس فيه رفث ولا إفحاش، فالآيه الكريمة تحدد
المقدار المجاز من الحديث مع الأجنبية مع أن هذا الحديث متواطئ فيه على الحلال وهو عقد النكاح. فلا تسوغ التصريح ولا
الكنايه، بل فى ذات البعل لا- يجوز مطلقاً حتى التعريض. وأما فى الخليه فيجوز التصريح دون الرفث فى القول من الكلمات
المستهجنه المنافيه لحاجب الحياء والستر بين الأجنبيين. وفى تفسير العياشى عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى قول
الله: لا- تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا- أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا- مَعْرُوفًا؟ قال: (المرأه فى عدتها تقول لها قولاً جميلاً ترغبها فى نفسك ولا تقول إني
أصنع كذا وأصنع كذا القبيح من الأمر فى البضع وكل أمر قبيح(١).

وروى عن أبى بصير عنه (عليه السلام) « لا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا هو قول الرجل للمرأة قبل أن تنقضى عدتها أو اعدك بيت آل فلان
لترفث ويرفث معها(٢).

ص: ١٧٣

١- (٢) تفسير العياشى، ج ١، ص ١٤٢، ح ٣٩٥.

٢- (٣) تفسير العياشى، ج ١، ص ١٤٢، ح ٣٩١.

وقريب من مضمونها ما رواه الكليني من صحيح الحلبي وصحيح عبدالله بن سنان، وما رواه في الصحيح عن علي بن حمزة عن أبي الحسن (عليه السلام) إلماً أن فيه في قوله تعالى: لا- تواعدوهن سرّاً قال: (يقول الرجل أو اعدك بيت آل فلان يعرض لها بالرفث ويرفث)، والقول المعروف التعريض بالخطبه على وجهها وحلها، نعم ما رواه في صحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله (عليه السلام) في تفسير القول المعروف قال: «يلقاها ويقول إني فيك لراغب وإني في النساء لمكرم ولا تسبقيني بنفسك. والسر لا يخلو معها حيث وعدها.

ويستفاد مما ورد في الآيه والنصوص والفتاوى في مسأله الخطبه لذات العده المفروغيه من حرمة الرفث في القول مع الأجنبية. وقد تقدّم شطر وافر من الكلام حول حكم المفاهمه مع الأجنبية والانبساط المثير للربغه والتلذذ في السماع وكذا حكم الخلوه ولو من فته من الرجال مع فته من النساء، وكل تلك المسائل ترسم حدود العلاقه بين الأجانب والأجنبيات، بما يكفل حفظ الطرفين عن معرضيه الوقوع في التلذذ المحرم من الطرفين ولو بأدنى درجاته.

ويؤيد جميع ما تقدّم المستفاد من فحوى قوله تعالى: وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ

مَتَاعاً فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ ۝١

ويعضد كلّ ما تقدّم أيضاً قوله تعالى: وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ

حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ۗ . فَإِن مَّقْتَضَىٰ الْآيَةُ كَمَا ذَكَرْنَا فِي قَاعِدِهِ السِّرِّ وَالنَّظَرِ هُوَ حَرْمَةُ الِاسْتِمْتَاعِ
الْجِنْسِيِّ مَطْلَقًا بِأَيِّ لَوْنٍ وَبِأَيِّ دَرَجَةٍ وَبِأَيِّ عَضْوٍ إِلَّا الزَّوْجَةَ وَالْمَمْلُوكَةَ وَهُوَ شَامِلٌ لِلتَّلَذُّذِ بِالْبَهَائِمِ وَغَيْرِهَا.

هذا تمام الكلام في هذه القاعدة

ص: ١٧٥

قاعده: في وحده ماهيه النكاح

اشاره

ص: ١٧٧

يقع الكلام في القاعده في جهتين :

الجهه الأولى: الأقوال في القاعده:

فالاختلاف واقع في إنَّ ماهيه المنقطع والدائم نوع واحد والاختلاف في الطوارئ والعوارض والأحوال أى إنَّ الاختلاف في الصنف، أو إنَّ الاختلاف بينهما في النوع أو إنَّ التعبد قد ورد بأنَّ عدم ذكر الأجل ولو غفله موجب لقب النكاح دائماً، ثم على القول بوحدهما في ماهيه النوعيه يترتب إنَّ عنوان المنقطع والدائم عنوانان صنفيان وأنَّ هذا التصنيف هو آت من الاشتراط الزائد على أصل الماهيه، وبالتالي فإنَّ الاشتراط هو سبب الاختلاف الآثار المترتبه على العقد من الطلاق أو عدمه والإرث وعدمه وبقية الحقوق.

حيث حكى ذهاب المشهور^(١) إلى انقلاب العقد المنقطع إلى الدائم إن

ص: ١٧٩

١- (١) ذهب مشهور الفقهاء إلى انقلاب المنقطع إلى العقد الدائم إذا خلا من ذكر الأجل، وقد صرَّح بذهاب المشهور إلى ذلك جمع من الفقهاء منهم الشهيد الثاني في المسالك، ج ٧، ص ٤٤٧، حيث قال: «المشهور بين الأصحاب أنه ينعقد دائماً...» وقد ذهب إلى ذلك الانعقاد الدائم الشيخ في النهايه والخلاف وابن البراج وابن زهره وأبو الصلاح الحلبي.

لم يذكر الأجل في إيجاب العقد، بل حكى عليه الإجماع، بل عن كشف اللثام والمسالك (١) الجزم بذهاب المشهور إلى ذلك وإن كان المنقطع (٢) مقصوداً له من صيغته الإيجاب.

نعم حكى صاحب الجواهر (٣) أنهما أشكلا ذلك الحكم. وعن ابن إدريس (٤) التفصيل فإن كان الإيجاب بلفظ التزويج والنكاح فينقلب، وإن كان بلفظ التمتع فيبطل، وأن اللفظين الأولين صالحان لهما بخلاف الثالث، فإنه مختص بالمتع. وقيل (٥) بالفرق بين تعمد ترك الأجل فينقصد دائماً وبين الجهل به ونسيانه فيبطل، بدعوى ظهور العمد في إرادته الدوام.

ومال صاحب الجواهر (٦) إلى المشهور إلا أنه لم يستبعد البطلان مع قصد الانقطاع من نفس الصيغة، بحيث يكون ذكر الأجل قرينه على الاستعمال أى لا من باب تعدد الدال والمدلول، لأنه لم يقصد مطلق النكاح حينئذ وعليه يحمل مضمير سماعه.

ثم إنه على قول المشهور هل هذا يطرد في صياغات الشروط

ص: ١٨٠

١- (١) وقال صاحب الجواهر: «وانقصد دائماً في المشهور نقلاً وتحصيلاً بل لعلّه مجمع عليه...» جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ١٧١، وذهب بعض الفقهاء إلى البطلان كما صرح العلامة في المختلف ج ٧، ص ٢٢٧، والشهيد الثاني في المسالك، ج ٧، ص ٤٨٨ وغيرهما.

٢- (٢) مسالك الإفهام، ج ٧، ص ٤٨٧.

٣- (٣) المصدر السابق والصفحة.

٤- (٤) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى لابن إدريس ج ٢، ص ٥٥٠.

٥- (٥) حكى هذا القول صاحب المسالك: ج ٧، ص ٤٤٨.

٦- (٦) جواهر الكلام، ج ٣٠، ص ١٧٥.

الأخرى، كما هو جار الآن عند بعض أبناء المذاهب الإسلاميه الأخرى من زواج المسيار، حيث يشترط فيه عدم النفقه وإسقاط الحقوق من الطرفين ويفسخ بالطلاق، وكذا عندهم الزواج فى نهايه الأسبوع وبالتبانى على عقد النكاح وعدم الدخول مثلاً ثم الطلاق بعده بيومين، وكما فى ما يسمى بالزواج العرفى بغض النظر عن صيغه الشروط المأخوذه فيه إنما الكلام بنحو الإجمال- وكذا فى ما يسمى بالزواج المدنى، هذا بعد الفراغ عن كون الشروط فى هذه الأقسام الجديد غير مخالفه للكتاب والسنة، فالمدار فى تنقيح الأقسام على بيان الجامع من الماهيه النوعيه للنكاح وأن مقتضى الشروط فى الصيغه إنما تشكل العناوين الصنفيه بعد كونها شروطاً محلله.

والعمده بعد صحه مبنى المشهور تنقيح عدم مخالفه الشروط للكتاب والسنة فى تلك الاقسام ، والمهم فى المقام هو البحث عن وحده الماهيه نوعاً، وأما حكم الشروط فى كل قسم فيأتى فى محلها.

الجهه الثانيه: الأدله:

ويمكن أن يقرر مقتضى القاعده كما فى الجواهر(١) وغيره(٢): إن الجامع بين الدائم والمنقطع لا- ريب فى تقررره وهو معنى الزوجيه والاعتقان وتمليك البضع بالمهر، فيبقى الكلام حول الديمومه والانقطاع كما هو مقتضى الحصر فى القسمين فى قوله تعالى: **وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ**

ص: ١٨١

١- (١) جواهر الكلام، ج ١، ص ١٧٢.

٢- (٢) مسالك الإفهام، ج ٧، ص ٤٤٨.

حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۗ۱ .

مضافاً إلى عموم عنوان الزوجية لكل من القسمين إلا ما استثنى بالدليل، مضافاً إلى إنشائهما بالألفاظ المشتركة، كما هو الحال في إنشاء أقسام البيع من السلم والنقد والنسيئة بألفاظ ماهية مشتركة، واختلاف الآثار مترتب على الشروط المأخوذة في صيغته كل من الأقسام، وأما الديمومه والانقطاع فهو منهما كما قرر في البيع أنه مقتضى نفس العقد ما لم يأت رافع موجب للفسخ وإلا فالديمومه ليست مأخوذة في ماهية البيع المستعمل فيها لفظه وليست منشأ بالذات، بل حال الديمومه في جملة عديده من العقود والإيقاعات كذلك، بينما التحديد هو الذي يحتاج إلى التقييد في اللفظ كما ستأتى دلالة الروايات على ذلك أيضاً.

نعم قد يقال: انه قد ورد تشبيه العقد المنقطع بانهن مستأجرات كما في قوله تعالى: **فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ** ۲ فيقال حينئذ إن الاختلاف بين الدائم والمنقطع كالاختلاف بين البيع والإجاره فإن البيع والإجاره وإن اشتركا في أصل التمليك للمنفعه، إلا إن قوام الإجاره بذكر الأجل والتقدير للمنفعه ولا ريب في تباينهما في الماهية النوعية لا الصنفيه، فهذا البيان يدعم القول المخالف للمشهور.

وفيه: إن البيع والإجاره على قول يشتركان في الماهية من كون كل منهما تمليك للعين، غاية الأمر إن الإجاره تمليك للمنفعه على نحو خاص

أو في جهه خاصه مقدره، ومن ثم ورد بكثره في الروايات استعمال لفظ البيع في باب الإجاره، فالحال في الإجاره كذلك إذا أنشأت بلفظ البيع لا بد أن تقدّر وتقيّد ويشترط جهه التمليك ونحوه، وإلا كان مقتضى لفظ البيع هو التمليك على نحو الإطلاق.

وما يشكل من أنّ العقود تابعه للقصد فإذا لم يقصد الدائم، وكان قد قصد المنقطع إلّا أنه سهواً لم يقيد بالشرط فيقع دائماً، فيكون ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، وهل يظن ظاناً أنّ من قصد الإجاره بلفظ البيع وسهياً عن التقييد بالمدّه أنه يقع بيعاً عليه؟ مع أنه من الواضح بمكان إن البيع غير الإجاره، هذا مع لزوم الضرر.

فيجاب: بأن العقود اللازم توفرها في صحه العقود هي قصد ماهيه العقود والأركان المتقومه بها، وأما قصد الشروط الخارجه عن ماهيه المعامله فليس دخلياً في صحه المعاملات وإن كان السهو والغفله فيها قد يكون مضرراً مالياً، ومجرّد تفاوت القيم الماليه لا يدلّ على تباين ماهيه المعاملتين ذات القيمتين، ألا ترى إن السلم يفترق عن النقد في قيمه ومع ذلك فالسهو في ذكر شرطيه الأجل لا يبطل البيع، بل غايه الأمر إنه يقع نقداً، ولو افترض تضرر أحد المتعاقدين مع سهوه وغفله، فغايه ما يثبت خيار الغبن من دون بطلان العقد.

فأئده: حقيقه توألد العقود:

والعمده ملاحظه النسبه بين ماهيات العقود، فقد تكون النسبه من قبيل الجنس والنوع أو من قبيل النوع والصنف، لا سيما إذا كانت الماهيه

المعاملية الثانية هي بتوسط إضافه بعض الشرائط كأجزاء. وفي بيئه المعاملات والتعارف العقلاني إنما تستحدث المعاملات الجديده عبر طريق زياده الشروط على معاملة تقليديه سابقه، والشروط تستحدث بحسب الأغراض والحاجيات في البيئه المعاملية على صعيد التعارف على الحاجات والأشياء، غايه الأمر أن التشارط الذي يضاف إلى الماهيه السابقه يندمج ماهوياً مع المعنى السابق في إطار معنى فردى في الذهن، ويتم ذلك بتعمّل من عالم الذهن وقدره الفرض في الاعتبار، أى القدره على الدمج بين المعانى في كتله معنى وحدانياً، في قبال قدره الذهن والغرض الاعتبارى على فتق المعنى الواحدانى إلى معان مفصله متكثّره متعدّده، فخذ مثلاً أصل تملك الشئ فإنه قد ضم إليه المشارطه بتمليك آخر وهو العوض، فنتجت ماهيه المعاوضه بعد أن كان العقد تملك مجرّد بسيط، فالمعاوضه ليست إلّا مشارطه بين تملكين، ثم إن المعاوضه إذا اشترط فيها العين في المعوّض، عنونت بعنوان البيع، وإذا جعلت المنفعه عنونت بعنوان الإجاره، وإذا جعلت منافع خاصّه عنونت بعنوان المزارعه والمساقاه ونحوها.

ثم إن البيع إذا اشترط فيه بعض الشروط من الأجل ونحو ذلك في أحد الطرفين عنون بعنوان السلم والنسيئه والنقد، ومن ثم يتبين إن تولّد المعاملات الحديثه هي بإضافه شروط على الماهيات المعاملية الساذجه السابقه التي هي أبسط من الماهيه المعاملية التركيبية الحديثه، وقد ذكرنا في فقه المصارف [الحيل والبنوك] إن المشارطه في العقد تعود في حقيقتها إلى معاوضه المزاده على المعامله السابقه يتبين إنها معاملة جديده فوقيه قد انضوت المعامله السابقه تحتها كضلع من أحد طرفيها، وهذا لا ينافى ما

تقدّم تقريره من أنّ المعامله السابقه بمنزله الجنس للمعامله المتولده النوعيه.

وعلى ضوء كلّ ذلك فالنسبه بين العقد الدائم والمنقطع نسبه الماهيه الجنسيه إلى الماهيه النوعيه أو الماهيه النوعيه إلى الماهيه الصنفيه.

نعم الطبيعه الجنسيه تلقائياً إذا أنشأت من دون زياده الشروط والمشارطه تنوجد حينئذ بنحو الماهيه بشرط لا، بخلاف ما إذا زيدت المشارطه، فإنها تكون بنحو البشرط شيء، وتباين ال (بشرط لا) وال (بشرط شيء) لا يوجب كون المعنى والماهيه فى النحوين من تباين الأنواع، بل هذا التباين قد يفرض فى الماهيات الفرديه مع اتحادهما نوعاً، أو الصنفيه مع اتحادهما نوعاً أيضاً.

وعلى ذلك فإذا أنشأ المتكلم باللفظ الموضوع للجنس أو النوع من دون تقييده فلا- محاله ينشأ به الماهيه الجنسيه، ولو كان ذلك عن سهو بالتقييد، فإنه لا يخلّ بالقصد المتوجه إلى الماهيه الجنسيه، وإن كان هناك خلل فى توجه القصد إلى الماهيه الفرديه أو الصنفيه، إلّا إن هذا المقدار من الخلل لا يخلّ بتحقيق القصد إلى الماهيه الجنسيه، نظير ما لو أنشأ شخص البيع بلفظ ملكت من دون أن يقيده بعوض سهواً أو استحياءاً، أى من دون أن يقول ملكتك العين بكذا، فإن ذلك لا يخلّ بوقوع التمليك المجرد ولا يؤدى إلى كون الاستعمال مجازياً، مع فرض عدم وجود القرينه فى البين على استعماله المقيّد، سواء من باب تعدد الدال والمدلول أو من باب المجاز.

هذا، وقد يفرّق بين ما إذا كان ذات المشروط ركن آخر فى العقد المركب كما هو الحال فى العوض، وبين ما إذا لم يكن كذلك، بأن كان ذات المشروط من قبيل التخصيص والتحديد للماهيه السابقه، لا بأن يكون عوضاً مقابل لمعوض،

ولا ريب إن النمط الثانى أوضح فى عدم تخلف أصل القصد، كما هو الحال فى البيع والسلم والنسيئه والنقد والدوام والمنقطع، بخلاف النمط الأول، كالهبة والبيع، هذا كله بحسب مقتضى القاعده.

وأما الروايات فعلى طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد فى ترك ذكر الأجل أنه ينعقد النكاح دائماً.

١ - كموثّق عبد الله بن بكير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) «ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح وما كان بعد النكاح فهو جائز. وقال: «إن سمي الأجل فهو متعه، وإن 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 يصرّح بها لفظاً أثناء إنشاء الصيغه، ثم ذكر (عليه السلام) تطبيقاً لهذا العموم ذكر الأجل فى النكاح، ومن ثم لا يكفى التبانى عليه، بل لابد من التصريح به أثناء النكاح كى يقع متعه، وبهذا التقريب فى تطبيق العموم على شرطيه الأجل فى النكاح تفيد الروايه المطلوب الذى نحن فى صدد، وهو أنه لو تشارطا على الأجل فى المقاوله قبل صيغه النكاح ثم لم يذكر الأجل فى الصيغه، فإنه ينعقد نكاحاً باتاً، وبعابه أخرى: إن ذيل الروايه أورده صاحب الوسائل فى ذلك الباب مع حذف صدر الروايه، فتوهم من هذا الذيل أنه (عليه السلام) فى صدد بيان مغايره المتعه مع النكاح الدائم بذكر الأجل وعدم ذكره، بينما بقريته صدر الروايه المحذوف يتبين

ص: ١٨٦

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢١، ص ٤٦، باب ٢٠، من أبواب المتعه، ح ١.

أنه (عليه السلام) في صدد تطبيق العموم الذي ذكره في صدر الرواية بعد الفراغ عن تباين المنقطع والدائم بشرطيه الأجل، وإنما هو (عليه السلام) في صدد بيان أن هذه الشرطية للأجل المفترقة بين العقدين إنما تعدّ مشروطه في العقد إذا ذكرت مع الصيغ، ولا يعتدّ بذكر الأجل والشرط في المقاوله قبل العقد مع متاركه ذكره مع الصيغ، فمع هذا التقريب تكون الموثقه نصّ فيما ذهب إليه المشهور.

٢ - وفي معتبره أبان بن تغلب، قال: (قلت لأبى عبد الله (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، وتسمّى من الأجر ما تراضيتما عليه قليلاً كان أم كثيراً، فإذا قالت نعم فقد رضيت فهي امرأتك وأنت أولى الناس بها، قلت: فإنني أستحيى أن أذكر شرط الأيام؟ قال: هو أضر عليك، قلت: وكيف؟ قال: إنك إن لم تشرط كان تزويج مقام ولزمتك النفقه في العده، وكانت وارثه ولم تقدر على أن تطلقها إلّا طلاق السنه» (١).

وقد رواها الكليني بطريقتين عن إبراهيم بن الفضل عن أبان والأول صحيح، وأما إبراهيم بن الفضل فهو وإن لم يوثق إلّا أن الشيخ قال عنه في رجاله أسند عنه، أي أنه ممن يروى عنه، وهو يفيد قرينه في الحسن على 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

ص: ١٨٧

الحسن ويكفي ذلك في اعتبار الروايه، لاسيما وأن الروايه في عرف الرواه تلمذ.

وأما دلالة الروايه فهي نص بالمطلوب أيضاً، فإنه بين قصده للمنقطع إلا أنه لم يذكر شرط الأجل استحياءً.

وقد يقال: إن مفاد هذه المعبره 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 إلما انه ناشئ عن الجهل بالحكم، وبالتالي فليس عمداً تاماً؛ إذ ليس العامد بالموضوع عالم بالحكم، فالمورد مشوب بالجهل والغفله أيضاً وبناءه على كفايه قصد الشرط من دون التصريح له فلم بين 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 ضميمة الشرط، وهذا بنفسه تقريب آخر لدلاله الموثقه والمعتبره سيأتى بيانه في الطائفه الثانيه، الداله على أن قوام التغير بين القسمين هو لضميمه لماهيه النكاح لا بنفس الماهيه.

٣ - وروايه هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أتزوج المرأه

متعه مره مبهمه؟ قال: «ذاك أشد عليك ترثها وترثك، ولا يجوز لك أن 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» (١).

والروايه ليس في سندها ما يتوقف فيه إلا موسى بن سعدان الحنّاط وعبد الله 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 أبي الخطاب الكوفي الثقه الجليل ولكن الشيخ في الفهرست لم يضعفه وسنده إلى كتابه صحيح، عن ابن أبي سعيد عن ابن الوليد عن الصفار عن ابن أبي الخطاب عن موسى بن سعدان، ويظهر من ذلك اعتماد بن الوليد القمي شيخ الصدوق على كتابه والصفار، هذا - على ما عرف من تشدد بن الوليد - في الاعتماد على كتابه مضافاً إلى ابن أبي الخطاب الكوفي، وقال عنه ابن الغضائري ضعيف في مذهبه واعترض الوحيد على تضعيفه بأن ضعف الحديث غير ضعف الرجل وان نسبه الغلو من القدماء لا يعنى 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 عبد الله بن القاسم الحضرمي.

ثم ذكر جمله من القرائن للاعتماد عليه، وأما عبد الله بن القاسم

ص: ١٨٩

١- (١) المصدر، ج ٢١، ص ٤٨، باب ٢٠، ح ٣، أبواب المتعه.

الحضرمي، فهو وإن ضعفه ابن الغضائري والنجاشي، وذكر أنه كذاب غال وذكر سنده إلى كتابه والرمي بالكذب معلول عند القدماء للرمي بالغلو مع التصريح بكلام الصفتين، وجمله رواياته في المعارف من نفائس الروايات التي يمحج من قبولها مذاق الكلام على النحو السطحي الجاف مثل ما رواه الكافي (١) عنه في باب أن الأئمة نور الله عز وجل، وما رواه الصدوق عنه من أنه ينادى يوم القيامة أن علي بن أبي طالب يدخل الجنة من شاء ويدخل النار من شاء (٢). 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 رواياته، 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 جهلاً منه بالحكم، كما مر في تقرير ما سبق.

الطائفة الثانية: ما ورد عدم نفوذ الشروط المتباني عليها عند المتعاقدين، خاصة الروايات الواردة من أن الشرط السابق على النكاح

ص: ١٩٠

١- (١) الكافي، ج ١، ص ١٩٥.

٢- (٢) بحار الأنوار، ج ٣٩، ص ١٩٨.

ليس بنافذ بخلاف الذى يذكر مع العقد كروايه بن بكير قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «إذا اشترطت على المرأه 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» (١).

وتقريب الدلاله: أن ظاهر الروايه أن شروط المتعه والذى عمدته الأجل والمهر إذا ذكر فى المقاوله قبل العقد فلا يعتد به ولا ينفذ إذا كانت الصيغه مطلقه، وأنه لا بد فى نفوذ الشرط مع نفوذ العقد مرتباً فى ضمنه من ذكر الشروط مع الصيغه. ولا يخفى دلالتها بالاقضاء أن العقد فى الصوره الأولى نافذ دواماً وإن قصد به ما تشارطا من الأجل فى المقاوله.

ومثلها صحيحه محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل: وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ فَقَالَ: ما تراضوا به من بعد النكاح فهو جائز وما كان قبل النكاح فلا يجوز إلّا برضاها وبشئ يعطيها فترضى به (٢).

نعم مقدار ما يستفاد من هذه الطائفه 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 فى موثق بن بكير مما يوهم الإطلاق أنه بقريته التعبير ب- (قبل) الدال على تخصيص الشروط بالخاصه عند المتعاقدين، أى مما جرى

ص: ١٩١

١- (١) وسائل، ج ٢١، ص ٤٥، باب ١٩، من أبواب المتعه ح ١.

٢- (٢) المصدر، ص ٤٦، باب ١٩، ح ٣.

تداولها بينهما قبل العقد، بخلاف الشروط النوعية عند العقلاء فلا توصف بالقبليه، فالقدر المتيقن من هذه الطائفة هدم الشروط الخاصه عند المتعاقدين ويبقى الباقي على مقتضى القاعده وهو الصحه.

الطائفة الثالثه: ما ورد فى بيان أن صيغه المتعه متقومه بالشروط كموثقه سماعه عن أبى بصير 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»^(١).

وظاهر الموثقه أن قوام المتعه بالشروط وبالتالي تخالفها مع الدائم بذلك لا فى ماده وماهيه النكاح وأن المتعه طور من النكاح متولّد من الشروط وغيرها من الروايات^(٢) هذا المضمون.

فتحصل من كلّ 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.

وعلى ذلك عند الشك فى كون العقد دائماً أو منقطعاً، فإن أصله عدم الاشتراط تقتضى دوام العقد، كما هو الحال لو حصل نزاع بين الزوجين فإن مدعى الدوام يكون منكراً، ولا يتوهم أن هذا من الأصل المثبت

ص: ١٩٢

١- (١) المصدر، ص ٤٤، ب ١٨، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، باب ١٧، ١٨.

وذلك لأن موضوع الدوام هو صرف العقد لا وصف التجرد ليشكل بأن هذا العنوان وجودي لا يمكن إحرازه، كما أن موضوع المنقطع مركب.

فالأصل عدمه وهو محرز للموضوع وهو الدوام ويترتب عليه حرمة نكاح الخامسة.

ص: ١٩٣

قاعده: في تداخل العدد

اشاره

ص: ١٩٥

البحث في القاعده يقع في عدده امور:

الأمر الأول: تداخل العدد ذات الأسباب المختلفه:

هل تتداخل العدد ذات الأسباب المختلفه مع اختلاف الأشخاص، من عدّه وطى شبهه أو طلاق أو وفاه أو غيرها، أو لا؟ قولان: القول الأول التداخل بين العدد، القول الثانى، عدم التداخل.

حكى فى الجواهر الثانى عن المشهور شهره عظيمه، وأنه حكى عليه الإجماع، بينما نسب الأول إلى الصدوق وابن الجنيد وجماعه من متأخرى المتأخرين، حملًا لأخبار التعدد على الندب أو التقيه، وتأمل فى نسبه هذا القول إلى الصدوق بكون المحكى عن موضع من كتاب المقنع - مبحث الإيلاء - أنه اعتمد على متن صحيح على بن بشير التبال الآتى الدال على التعدد. وقد يستظهر من الجمع بين كلاميه هو التفصيل بين ذات العدّه فى الثانى وبين ذات البعل فى الأول، أى بين كون وطى الشبهه وارداً أو موروداً، وإن لم يعهد هذا التفصيل من أحد.

ويستدل لكلّ من القولين تاره بمقتضى القاعده وأخرى بالروايات

الأمر الثانى: تحرير القاعدة:

فقد تقرّر فى محله من علم الأصول بأن الأصل عدم تداخل الأسباب ولا المسببات، وقد تقرّر أيضاً بأن مقتضاها التداخل فى خصوص المقام من بحث العدد، وبيانه:

إن طبيعه أسباب العدد أن تكون العدد متصله بالسبب، وعلى ضوء ذلك فلا بدّ من تداخلها عند الاقتران والاجتماع.

غايه الأمر أن هذا التداخل ليس بمعنى عدم مراعاة مقادير العدد كما لو اختلفت فى المقدار بسبب اختلاف البدء الزمنى أو الكم بينها، لاسيما وأن الاعتداد بالعدّه الغايه منه استبراء الرحم كما فى معتبره زواره (1)،

«عن أبى جعفر (عليه السلام) سألته عن امرأه نعى إليها زوجها فاعتدت وتزوّجت فجاء زوجها الأوّل ففارقها الآخر، كم تعدد للثانى؟ قال: ثلاثه قروء وإنّما يستبرأ رحمها بثلاثه قروء وتحل للناس كلهم...»، والزمان الواحد غير قابل للتعدد.

وأجيب: بأن الأسباب فى الشرع معرّفات وتعريفات للأسباب الحقيقيه، فليست على نمط الأسباب التكوينيّه الممتنع فيها الانفصال الزمنى بين السبب والمسبب، كما لا ضروره للتقارن الزمنى بين المعرّف

ص: ١٩٨

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب ما يحرم بالمصاهره، باب ١٦ ح ٧، ومثلها روايه محمد بن مسلم عن الباقر، تفسير العياشى، ج ١، ص ١٢٢.

والسبب، لاسيما وأن هذا معهود في باب العدد أيضاً، كما في الفصل بين موت الزوج وعدّه الوفاة، وقد علّل ذلك في الروايات ب- «لأنّها تحدّد عليه»(١) مما يدلّ على أن العدّه ليس الغرض منها مجرد الاستبراء، ومثل ذلك حقّ رجوع الزوج في العدّه الرجعيه، وكذا التفصيل في تقديم قاعده الفراش التي بحثناها في هذا الجزء من الكتاب، فإنه شاهد قوى على اختلاف تحقّق قاعده الفراش، بالإضافة إلى كلّ وطى من كلّ رجل.

ولا- ريب أن العدّه هي من توابع وأحكام تحقّق الفراش، فالتفصيل في التقديم والتأخير زمنياً في قاعده الفراش كما دلّت عليه الروايات التي بحثناها في القاعده، قد يستظهر أنه أحد الوجوه المهمّه لاعتماد المشهور التعدّد في هذه المسأله.

الأمر الثالث: الروايات الواردة في المقام:

إشاره

وهي على عليّ ألسن:

اللسان الأول: عدم التداخل مطلقاً:

وهو ما ادعى دلّته على عدم التداخل مطلقاً، كصحيح علي بن بشير التّبال، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل تزوج امرأه في عدّتها ولم يعلم وكانت هي قد علمت أنه قد بقي من عدّتها وأنه قد فحها بعد علمه بذلك، فقال: ... وفارق بينهما وتعدّد ما بقي من عدّتها الأولى وتعدّد بعد

ص: ١٩٩

١- (١) كما في الكافي ج ٦، ص ١١٢، باب عدّه المتوفى عنها زوجها، وغيرها من الروايات التي شابهت هذا المضمون.

ذلك عدّه كامله»(١).

ومثله موثق محمد بن مسلم(٢)، وغيرهما(٣).

لكن دلالة هذه الروايات ليست مطلقة كما زعم، بل هي في مورد ورود وطى الشبهه على سبب للعدّه سابق، إلّا أن يرفع اليد عرفاً عن ذلك بأنه من توارد أسباب العدد من دون خصوصيه.

اللسان الثاني: التداخل مطلقاً:

وهو ما ادّعى دلالاته على التداخل مطلقاً. كصحيح زراره عن أبي جعفر(عليه السلام): «في امرأه تزوجت قبل أن تنقضى عدتها، قال: يفرق بينهما، وتعدّ عدّه واحده منهما جميعاً»(٤).

ومثلها موثقه أبي العباس(٥).

ومثله الصحيح إلى جميل بن دراج عن بعض أصحابه(٦) المتقدم في المسأله السابقه، وهو مع تضمّنه لتداخل العدّه قد فصل في قاعده الفراش.

والتأمل في إطلاق هذه الروايات كما في الطائفة السابقه.

ص: ٢٠٠

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٠ ص ٤٥٦ ط. آل البيت.

٢- (٢) المصدر، ص ٤٥٧ ط. آل البيت.

٣- (٣) المصدر، باب ١٧، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ص ٤٥٧.

٤- (٤) وسائل الشيعه، ج ٢٠ ص ٤٥٣، باب ١٧، من أبواب المصاهره، ح ١١.

٥- (٥) المصدر والصفح، باب ١٧، من أبواب المصاهره، ح ١٢.

٦- (٦) الفقيه ج ٣ ص ٣٠١ ح ١٤٤١.

وهو ما دل على عدم التداخل فيما إذا كان وطى الشبهه موروداً أو وارداً على عدّه الوفاه، كصحيح الحلبي عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: «سألته عن المرأه الحبلى يموت زوجها فتضع وتزوج قبل أن تمضى لها أربعه أشهر وعشراً، فقال: إن كان دخل بها فرّق بينهما ولم تحلّ له أبداً، واعتدت بما بقى عليها من الأوّل، واستقبلت عدّه أخرى من الآخر ثلاثه قروء ... الحديث»(١).

ومثلها معتبره محمد بن مسلم عن أبي جعفر(٢).

وفى صحيح جميل بن صالح أن أبا عبدالله(عليه السلام) قال: «فى أختين أهديتا لأخوين، فأدخلت امرأه هذا على هذا وامرأه هذا على هذا، قال: لكلّ واحده منهما الصداق بالغشيان، وإن كان وليهما تعمّد ذلك أغرم الصداق، ولا يقرب واحد منهما امرأته حتى تنقضى العدّه، فإذا انقضت العدّه صارت كلّ امرأه منهما إلى زوجها الأوّل بالنكاح الأوّل، قيل له: فإن ماتتا قبل انقضاء العدّه؟ قال: يرجع الزوجان بنصف الصداق على ورثتهما فيرثانهما الرجلان، قيل فإن مات الزوجان وهما فى العدّه، قال: ترثانهما، ولهما نصف المهر وعليهما العدّه بعدما تفرغان من العدّه الأولى تعتدان عدّه المتوفى عنها زوجها»(٣).

وقد رواها الكليني بسند صحيح عن جميل أيضاً عن بعض أصحاب

ص: ٢٠١

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢ ص ٤٥١، باب ٢٧، أبواب المصاهره، ح ٦.

٢- (٢) المصدر، باب ٧، من أبواب المصاهره، ح ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٥١٣، باب ٤٩، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ح ٢.

وهذا لا يجعله بحكم المرسل؛ وذلك لأن هذا التعبير لو كان من علماء الرجال وكتب الفهارس لكان شاملاً لكلّ راوٍ ثقه أو غير ثقه، لكن هذا التعبير هو من الرواه أنفسهم ومن جميل نفسه والذى كان من أصحاب أبى عبد الله أيضاً، مما يعطى أن المراد خواص الرواه عن أبى عبد الله، هذا مضافاً إلى أنه لا يمتنع أن يكون الراوى رواها مرّه عن رواها عن أبى عبد الله (عليه السلام)، ثم عاود السؤال مباشرة منه (عليه السلام) كما هو ديدن الرواه.

ويظهر ذلك فى عدّه روايات وردت فى باب الحجج فى أسئلة الرواه عن المتعه والإفراد الذى يقرب إلى التمتع، وقد كثر فى روايات جميل بن دراج إسناد الروايه تارة إلى أبى عبد الله وأخرى إلى بعض أصحابه عن أبى عبد الله، فهذا لا يسقط الروايه عن الاعتبار. ثم إن مفاد الصحيحه هو طرو الموت الذى هو سبب لعدّه الوفاه فى الأثناء على عدّه الشبهه، وهو عكس مورد الروايتين السابقتين من طرو عدّه الشبهه على عدّه الوفاه.

ومفاد مجموع هذه الروايات أن عدّه الوفاه لا تتداخل مع عدّه الشبهه أو العدد الأخرى، ولعله لما بين فى أدله تشريع عدّه الوفاه وأنها تبدأ ببلوغ الخبر بعد الموت، أن من أغراض جعلها حداد المرأه على زوجها وكأنه لا يتداخل ولا يمتزج مع ارتهاها وتربصها لغيره.

وعلى أية حال فإن فى هذه الصحيحه دلالة أخرى على أن الزوجه إذا اعتدت فى الأثناء من الشبهه، فإنها تعتزل زوجها فلا يحلّ له الاستمتاع بها مطلقاً؛ وذلك للتعبير فى الروايه بعد قوله (عليه السلام): «ولا يقرب واحد منهما»

امراته) بقوله (عليه السلام): «إذا انقضت العدة صارت كل امرأة منهما إلى زوجها الأول بالنكاح الأول».

مما يفيد معنى العزله والاعتزال وتعليق آثار النكاح مدة العدة، وأن النكاح الأول يعاود التأثير بعد انقضاء العدة.

وهذا المفاد يظهر أيضاً من صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «سألته عن رجلين نكحا امرأتين فأتى هذا إمرأه هذا وهذا إمرأه هذا، قال: تعتد هذه من هذا وهذه من هذا، ثم ترجع كل واحدة إلى زوجها» (١).

فإن التعبير بالرجوع بعد انقضاء العدة ظاهر بقوه في العزل والاعتزال، وأن عقد الزواج يعلق تأثيره ضمن استباحه الاستمتاع فتره العدة.

وبنفس التعبير ورد في صحيحه إبراهيم بن عبد الحميد .

اللسان الرابع: اعتداد الموطوءه شبهه عده واحده لو طلقها زوجها:

وهو ما دلّ على أن الزوجه إذا وطئت شبهه، ثم طلقها زوجها أنها تعتدّ منهما عده واحده، نظير موثّق زراره عن أبي جعفر (عليه السلام): «فى امرأه فقد زوجها أو نعى إليها، فتزوجت، ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها، قال: تعتدّ منهما جميعاً ثلاثة أشهر عده واحده وليس للآخر أن يتزوجها أبداً» (٢).

وقد رواه الشيخ (٣) والكليني (٤) أيضاً بطريق آخر (٥) عن زراره عن

ص: ٢٠٣

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٥١٣، باب ٤٩، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ج ٢٠، ص ٤٤٦، باب ١٦، من أبواب المصاهره، ح ٢.

٣- (٣) الطوسى فى التهذيب ج ٧، ص ٤٨٩.

٤- (٤) الكلينى فى الكافى، ج ٦، ص ١٥٠.

٥- (٥) الطريق هو محمد بن يحيى بن أحمد بن محمد بن على بن الحكم عن موسى بن بكر عن زراره.

أبى جعفر (عليه السلام)، قال: «سألته عن امرأه نعى إليها زوجها فاعتدت وتزوجت فجاء زوجها الأول، ففارقها [وفارقها] الآخر كم تعتد للثاني؟ قال: ثلاثه قروء، وإنما يستبرأ رحمها بثلاثة قروء وتحل للناس كلهم، قال زراره: وذلك أن ناساً قالوا: تعتد عدتين من كل واحد عدّه، فأبى ذلك أبو جعفر (عليه السلام)، وقال: تعتد ثلاثه قروء وتحل للرجال) هذا.

والتدبر يقضى بمنع الإطلاق في الطائفة الأولى - مضافاً إلى ما تقدّم - حيث إن موثق محمد بن مسلم ليس صريحاً، بل ولا ظاهراً بقوه، فإن قوله (عليه السلام): «وأتمت عدتها من الأول وعدّه أخرى من الآخر» لا يقضى بالتعدّد؛ لأنه يتلائم مع التداخل في البعض، بأن تتم عدتها بما بقى من الأول بمزامنه العدّه الثانيه.

غايه الأمر أن العدّه الثانيه ابتداءؤها مع البعض اللاحق من العدّه الأولى، فتبقى مستمره إلى انتهائها، إذ لم يرد التعبير ب- (ثم) أو (بعد) وإنما جاء التعبير (بالواو) الذى هو أعم من التقارن والترتيب، والوجه فى التصريح بالعدتين هو لبيان عدم زوال حكم العدّه الأولى وبقاء أحكامها إلى أن تنتهى، وأن بانتهائها لا تنتهى العدّه الثانيه؛ لأن التداخل تقارنى لا حقيقى، وهذا مراد من ذهب إلى التداخل لا بمعنى صيروره العدّتان عدّه واحده حقيقه.

وأما صحيحه التبال، فقوله (عليه السلام): «وتعتد ما بقى من عدتها الأولى وتعتد بعد ذلك عدّه كامله) فلا يأبى التقارن الزمانى أيضاً، فإن التعبير ب- (بعد ذلك) أى تحصى بعد انتهاء الأولى ما يوجب كمال العدّه الثانيه أى تعتد بعد انتهاء العدّه الأولى ما يوجب كون المقدار الباقي مع ما تقدّم عدّه

كامله. وعلى أى تقدير فلا صراحه فيها بأن مبدأ العده الثانيه هو بعد تمام العده الأولى.

وأما مصحح على بن جعفر فهو وارد فى المتوفى عنها زوجها.

وعلى ذلك فلا يبقى دليل لعدم التداخل، بمعنى عدم التقارن إلا فى عده الوفاه للتصريح فى روايتها باستقبال عده أخرى، وهو صريح فى أن مبدأ العده الثانيه هو بعد انتهاء العده الأولى، أو أن عده الوفاه تعتد بها بعد الفراغ من العده الأولى.

وكأن الوجه فى عدم تقارن عده الوفاه مع العدد الأخرى لغير الزوج المتوفى هو أنه فى عده الوفاه يجب على المرأه الحداد لزوجها المتوفى، بخلاف العدد الأخرى فإنها لاستبراء الرحم والامتناع عن التزوج بالآخرين.

ومنه يعرف أن ما تقدم من تقرير القاعده بعدم التداخل بتعدد السبب إنما يقضى بعدم التداخل بمعنى وحده العده حقيقه لا بمعنى عدم التقارن زمنياً، أى بنحو التعاقب.

ومما يعضد هذا المعنى من عدم التداخل - وإن كان هو تداخل زمنى - ما فى موثق زواره من نسبه التعاقب الزمنى فى العدد إلى العامه، ومثله معتبره يونس عن بعض أصحابه من نسبه القول بالتعاقب إلى إبراهيم النخعي (من العامه.

الأمر الرابع: تقديم العده التى تقدم سببها بناء على التعدد:

بناءً على التعدد بمعنى التعاقب فإنه تقدم العده التى تقدم سببها، كما هو الحال فى عده الوفاه التى مرّ أن التعدد فيها بمعنى التعاقب.

نعم فى وضع الحمل، حيث دلت الروايات الخاصة على أنه مقدم على القروء ونحوه من التقدير فى العدد فهو مقدم على بقية الأسباب.

الأمر الخامس: جواز الرجوع فى العده الرجعية بناء على التعدد وعدمه:

بناءً على التعدد وعدمه هل يجوز الرجوع فى العده الرجعية قبل مجئ زمانها فى أثناء عدّه الشبهه، وهل ترث الزوج لو مات حينئذ؟

الأظهر جواز الرجوع لكون الموضوع فى الأدله هو عدم انقضاء العده كما فى موثق عبد الله بن سنان قوله (عليه السلام): «فإن راجعها قبل أن يخلو أجلها»^(١).

وكما فى صحيح محمد بن مسلم قوله (عليه السلام): «هو أملك برجعته ما لم تنقض العده»^(٢).

وفى صحيح محمد بن مسلم الآخر قال (عليه السلام): «وإن أراد أن يراجعها أشهد على رجعتها قبل أن تمضى أقرؤها»^(٣).
وغيرها من الروايات.

وكذلك الحال فى الميراث، فإن المطلقة الرجعية ما لم تنته العده زوجها حقيقه، فإن فعلية بينونه معلق على انتهاء العده، كما وردت الروايات

ص: ٢٠٦

-
- ١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٢، ص ١٠٦، باب من أبواب أقسام الطلاق، ح ٧.
 - ٢- (٢) المصدر، ج ٢٢ ص ١٣٤، باب ١٣ من أبواب أقسام الطلاق، ح ٧.
 - ٣- (٣) المصدر، ج ٢٢، ص ١٣٤، باب ١٣، من أبواب أقسام الطلاق، ح ١.

بشوت الإرث لو مات أحدهما فى العده، ففى صحيح محمد بن قيس عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «سمعتة يقول: أى امرأه طلقت ثم توفى عنها زوجها قبل أن تنقضى عدتها ولم تحرم عليه فإنها ترثه»^(١) وغيرها من الروايات المشبهه للإرث ما لم تر الدم من الحيضه الثالثه .

وما فى بعضها من أخذ الموضوع بلسان الظرفيه (وهى فى عدّه منه) فمشتان لا متنافيان.

الأمر السادس: لو كانت العده المتأخره عدّه طلاق بائن:

لو كانت العده المتأخره هى عدّه الطلاق البائن، فهل يجوز تزويج المطلق لها وهى فى عدّه الشبهه السابقه على عدّه الطلاق؟ بنى السيد اليزدى فى العروه على الجواز لاختياره حرمة الوطى خاصه فى عدّه الشبهه لا سائر الاستمتاع كما لو كانت مزوجه.

وكلامه مدفوع لحرمة جميع الاستمتاع كما مرّ دلالة النصوص عليه فى هذه المسأله.

مضافاً إلى أن حكم الزواج غير مرهون بحرمة الاستمتاع بعد كونها حرمة موقتة.

فمجرد حرمة جميع الاستمتاع لا يوجب بطلان العقد بعد كون الحرمة موقتة، بل الوجه فى منع صحه العقد هو أن مقتضى العده لزوم تربص المرأة عن التزويج حتى تنقضى العده كما مرّ بيان ذلك فى الآيات

ص: ٢٠٧

١- (١) المصدر، ص ١٠٤، باب ١، من أبواب أقسام الطلاق، ح ٢.

والروايات فيما تقدّم.

ولا- ينقض بالزوجه الموطوءه شبهه، حيث إن عدّه الشبهه حينئذ لا- توجب إزاله التزويج والزوجه عن الزوج؛ وذلك لوجود الفارق بين الصورتين، حيث إنه فى الصوره الثانيه فرض تقدّم العقد على العدّه، فلا تمنع العدّه المتأخره عن السبب السابق بعد كون اقتضاء العدّه المنع عن التزويج بنحو المقتضى لا التلازم العلى، بخلاف ما إذا تأخر العقد عن العدّه، فإنها تؤثر فى الممانعه لسبقها زمنًا.

وبناءً على الحرمة فلو فرض تزويج المطلق لها فى عدّه الشبهه، فهل يوجب الحرمة الأبدية أو لا؟.

اختار السيد اليزدى العدم لدعوى الانصراف، وأجيب بإطلاق الأدله، لكن قد حررّ فى ذيل المسأله من سند العروه الوثقى كتاب النكاح، فصل العدد. أن الظاهر من موضوع الأدله هو العقد أو الوطى فى مورد المرأه المرتهنه بعصمه الغير، كأن تكون زوجه للغير أو ذات عدّه فيه، وهذا بخلاف المرأه التى بينها وبينه نحو عصمه كما لو كانت زوجه له ذات عدّه شبهه من غيره أو مطلقه منه، له عليها عدّه وهى ذات عدّه شبهه من غيره، وهذا النمط من الموارد يختلف نوعاً عن نوع الموارد الوارده فى أدله التحريم الأبدى فلا يتعدى عنها إلى ما نحن فيه.

الأمر السابع: لو كانت العدتان لشخص واحد:

لو كان عدتان لشخص واحد كما لو طلقها بائناً، ثم وطأها شبهه أو طلقها رجعيًا، ثم توفى عنها، فالأظهر التداخل فى الصوره الأولى حتى لو

ص: ٢٠٨

بنى على عدم التداخل، فيما لو كانت العدّتان من شخصين؛ لخروج هذه الصورة عن مورد أدله عدم التداخل، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فإن الصحيح هو عدم التداخل لما مرّ من أن عدّه الوفاء لا تتداخل مع عدّه أخرى لوجوب الحداد عليها.

مضافاً إلى ما مرّ من أن التداخل بمعنى التقارن (لا بمعنى التداخل الحقيقي) هو مفاد ومقتضى القاعده وأدله التداخل، وهناك صورته أخرى وهي ما لو وطئت المرأة شبيهه، ثم طلقها زوجها طلاقاً بائناً أو رجعيّاً فعقد عليها الواطئ لها شبيهه فى عدّه الشبيهه المقارن لعدّه الطلاق.

ص: ٢٠٩

قاعده: عموم حرمة المس في الأجنبيه

اشاره

ص: ٢١١

الأقوال في القاعده:

لا- يجوز ملامسه الرجل المرأة الأجنبية وبالعكس، ولو بنى على جواز النظر إلى الوجه والكفين، فلا- تلازم بين الجوازين (١)، وحكاية الإجماع عليه بالاتفاق، بل الحال كذلك في حرمة ملامسه ما حرم النظر اليه، كما في مواضع بدن المحارم التي يجب سترها، وكذلك الحال في مواضع جواز النظر إلى المحارم مع الريبه، ومن ثم لا يجوز مصافحه الأجنبية، إلا من وراء الثياب (٢)، وقيدها بعضهم بعدم الغمز (٣) وعدم الريبه (٤).

ص: ٢١٣

- ١- (١) قال صاحب الجواهر: «وفي كلام شيخنا الأ-عظم (قدس سره) إذا حرم النظر حرم اللمس قطعاً بل لا إشكال في حرمة اللمس وإنّ جاز النظر؛ للأخبار الكثيره، والظاهر أنّه مما لا خلاف فيه» جواهر الكلام، ج ٢٩ ص ١٠٠.
- ٢- (٢) قيد المشهور جواز اللمس من وراء الثياب فقط، راجع العروه والتعليق عليها.
- ٣- (٣) ذهب إلى هذا القيد جمله من الفقهاء منهم السيد الخميني في تحرير الوسيله حيث قال: «نعم، لا- بأس بها (يعنى المصافحه) من وراء الثوب، لكن لا يغمز كفها احتياطاً».
- ٤- (٤) ذهب جمله من محشى العروه إلى اشتراط عدم حصول الريبه باللمس من وراء الثياب، وإلّا فيحرم اللمس، وقد صرح بذلك جمله من الفقهاء منهم السيد البروجردى والسيد الكلبيكاني.

ويدل على عموم حرمة المس في الأجنبية عدده ادله:

الدليل الأول: اقتضاء أدله حرمة النظر:

إن الحكم المذكور مقتضى أدله حرمة النظر، فإن الأقوى، كما ذكر في قاعده النظر أن حرمة النظر إلى الوجه والكفين حرمة حكميه وان لم يحرم النظر بالحرمة الحقيه، أى ان النظر المستديم أو بتحديد وملاً العين يحرم حتى للوجه والكفين، وان لم تحرم النظره الأولى العفويه، وكذلك فى المتكشفه المتبدله مسلمه كانت أو كافره، كما قلنا فى قاعده، وإذا حرم النظر فيحرم اللمس بالأولويه القطعيه؛ لأن النظر أخف ارتباطاً بين الجنسين، فيحرم ما هو أشد منه وهو اللمس، بخلاف العكس، فإن حرمة اللمس لا تلازم حرمة النظر، هذا كله بحسب الطبيعه الأوليه لا بحسب العناوين الثانويه والاضطراريه، وكذلك الحال إذا جاز اللمس جاز النظر بحسب الطبع الأولى، لا فيما إذا كان جواز اللمس بعنوان اضطرارى كالمعالجه.

ومنه يظهر صحه عباره السيد اليزدى فى العروه (١) وغيره من الأعلام، من انه إذا اضطرت الأجنبية فى المعالجه للمس الطيب، فيقتصر عليه دون تركيز النظر مع عدم الحاجه إليه.

ص: ٢١٤

١- (١) قال السيد اليزدى فى العروه (مسأله ٤٨ من النكاح) «إذا توقف العلاج على النظر دون اللمس أو اللمس دون النظر يجب الاقتصار على ما اضطر إليه فلا يجوز الآخر بجوازه». ووافق على ذلك أكثر محشى العروه.

١- روايه الحسين بن زيد عن جعفر بن محمد عن آبائه في حديث المناهى «... ومن صافح امرأه تحرم عليه فقد باء بسخط من الله عز وجل، ومن التزم امرأه حراماً قرن في سلسله من نار مع شيطان فيقذفان في النار»(١).

٢- مرسل أبى كهمس مهزم الأسدى قال: كنا بالمدينه وكانت جاريه صاحب الدار تعجبنى وانى أتيت الباب فاستفتحت الجاريه، فغمزت ثديها، فلما كان الغد دخلت على أبى عبدالله(عليه السلام) فقال: «أين أقصى أتركك؟ قلت: ما برحت بالمسجد» فقال: «اما تعلم ان أمرنا هذا لا يتم إلّا بالورع»(٢).

٣- وكذلك الروايات الوارده في مصافحه الأجنبيه، كصحيحه أبى بصير عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: «قلت له هل يصابح الرجل المرأه ليست بذات محرم؟ فقال: لا إلّا من وراء الثوب»(٣).

٤- موثقه سماعه قال: سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن مصافحه الرجل المرأه؟ قال: «لا يحل للرجل أن يصابح المرأه إلّا امرأه يحرم عليه أن يتزوجها أخت أو بنت أو عمه أو خاله أو بنت اخت أو نحوها واما المرأه التى يحل له أن يتزوجها فلا يصابحها إلّا ما وراء الثوب ولا يغمز كفها»(٤) وهى تدلّ على جواز مصافحه عموم المحرم نسبي أو سببي، والتمثيل فيها

ص: ٢١٥

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٠ ص ١٩٥. أبواب مقدمات النكاح، ب- ١٠٥، ح ١.

٢- (٢) المصدر، ح ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٢٠٧، باب ١١٥، من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

٤- (٤) المصدر، ح ٢.

وان أُوهم خصوص السببى إلاً أن المقابله قرينه على العموم. ونحوها من الروايات.

نعم فى عموم المحرم لما حرمت بالسبب المحرم، كاللواط والزنا إشكال، بل لا يبعد فى عرف المشرعه نفى عنوان المحرميه عن مثل هذه الموارد.

٥ - روايه المفضل بن عمر أنه صلى الله عليه و آله كانت بيعته لهن بغمس يديه فى الماء(١)، ومثلها روايه سعدان بن مسلم(٢)،

٦ - بل فى روايه الحكم بن مسكين الأمر بمصافحه الأخت أخاها من وراء الثوب .

وفى روايه الصدوق فى عقاب الأعمال باسناد متصل إلى عبد الله بن عباس عن النبى صلى الله عليه و آله «ومن صافح امرأه حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً ثم يؤمر به إلى النار»(٣).

٧ - وكذلك الروايات الوارده فى تغسيل الميت(٤)، وانه لا- يجوز أن يغسل الرجل ولا المرأه الآخر الأجنبيان(٥)، بل فى هذه الروايات(٦) عدم جواز تغسيل المحرم أيضاً إلاً عند فقد المماثل بنحو صب الماء من دون خلع

ص: ٢١٤

١- (١) المصدر، ح ٣.

٢- (٢) المصدر، ح ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٠، ص ٢٠٩، باب ١١٦، من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٤- (٤) عقاب الأعمال ص ٣٣٤، ب ١٠٦، ح ٤.

٥- (٥) وسائل، ج ٢٠، ص ٥١٤، وما بعدها، أبواب ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، من أبواب غسل الميت.

٦- (٦) المصدر، باب ١٩.

الثياب، وفي بعضها(١) من غير أن ينظر إلى عورتها، وفي(٢) بعضها يلف على اليد خرقة.

نعم قد ورد في بعضها(٣) أن الميت إذا كان امرأه تيمم مع عدم وجود المحرم ولا المماثل، وفي بعضها(٤) تغسل كفيها، وفي بعضها(٥) جواز التمسح من وراء ثوب كثيف.

وعلى أي تقدير فغير المحرم لا يسوغ له مسّ الآخر ولو كان ميتاً.

ولا يخفى أن هذه الروايات يستفاد منها حرمة المس ولو من وراء الثياب ولو لبعض الجسد.

ثم إنه لا يخفى أن هذا الحكم يعم بحسب الأدلة لمس المسلم للكافر أو للمسلمه للكافر، بل يعم غيرهم أيضاً، كما ذكرنا في قاعده النظر، أن عموم الحكم في الحجاب بين الجنسين حكمي وليس حقيقياً راجعاً إلى طهاره المكلف نفسه، وان لم تكن للآخر حرمة.

٩ - وفي مَوْثِقْ غِيَاثِ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَام): «يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ نَبِئْتُ أَنْ نِسَاءَكُمْ يَدَافِعْنَ الرِّجَالَ فِي الطَّرِيقِ»

ص: ٢١٧

١- (١) المصدر باب ٢٠، ح ٤.

٢- (٢) المصدر، باب ٢٠، ح ١.

٣- (٣) المصدر، باب ١٩، ح ٢.

٤- (٤) المصدر، باب ٢٢، ح ١ و ح ٢.

٥- (٥) لعلّه ظاهر روايه زيد بن علي عن آباءه، الوسائل، باب ٢٠ ح ٢.

أما تستحون»(١).

وفى طريق البرقى زاد قوله(عليه السلام) لعن الله من لا يغار(٢).

وفى معتبره على بن الريان عن أبي الحسن(عليه السلام) أنه كتب اليه: رجل يكون مع المرأة لا يبشرها إلّا من وراء ثيابها وثيابه، فيتحرك حتى ينزل ما الذى عليه؟ وهل يبلغ به حد الخضخضه؟ فوقع(عليه السلام) فى الكتاب: «ذلك بالغ أمره»(٣).

الدليل الثالث: روايات مباشرة للرجل للرجل من دون ثياب:

جملة من الروايات فى عدم مباشره الرجل للرجل من دون ثياب وعدم مباشره المرأة للمرأة من دون ثياب، والتي مضى بعضها تحت عنوان النوم تحت لحاف واحد.

١١ - وفى روايه الصدوق فى عقاب الأعمال باسناده المتصل إلى عبد الله بن عباس عن رسول الله صلى الله عليه و آله : «والمرأة إذا طاعت الرجل فالتزمها أو قبلها أو باشرها حراماً أو فاكهها وأصاب منها فاحشه فعليها من الوزر ما على الرجل»(٤).

١٢ - فى الصحيح إلى ابن أبي نجران عن ذكره والصحيح إلى يزيد بن حماد وغيره عن أبي جميله عن أبي جعفر وأبي عبد الله(عليه السلام) قالوا: «ما من أحد إلّا وهو يصيب حظاً من الزنا فرنا العينين النظر وزنا الفم قبله وزنا

ص: ٢١٨

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب مقدمات النكاح، باب ١٣٢، ح ١ وح ٢.

٢- (٢) المصدر، باب ١٣٢.

٣- (٣) عقاب الأعمال، ص ٣٣٤.

٤- (٤) وسائل الشيعه، أبواب نكاح المحرم، باب ١٤، ح ٢.

اليدنين للمس، صدق الفرج ذلك أم كذب»(١).

ثم إنه قد يظهر من جملة من الروايات شدة التوقى من مباشرة الرجل الرجل أو المرأة المرأة من دون ثياب، كما فى مرسله الطبرسى فى مكارم الأخلاق(٢)، ومعتبره غياث بن إبراهيم(٣).

وفى روايه عبد الله بن فضل عن أبى جعفر(عليه السلام) قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المكاعمه والمكاعمه، فالمكاعمه أن يلثم الرجل الرجل والمكاعمه أن يضاجعه ولا يكون بينهما ثوب من غير ضروره»(٤). وغيرها من الروايات(٥).

ثم انه يسوغ للمس المحضور فى موارد الاضطرار كالولاده للقباله أو المعالجه من المماثل أو غيره، نعم مع إمكان رفع الحاجه بالمماثل لا تصل النوبه إلى غيره لشده الحرمة والمفسده فى غير المماثل، ويفيده صحيح أبى حمزه الثمالى.

وصحيحه على بن جعفر(٦).

الدليل الرابع: روايات حرمة تقبيل الصبى المميز:

ما تقدّم من الروايات الواردة فى أحكام الصبى تقبيلًا والتزاماً

ص: ٢١٩

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب نكاح المحرم، باب ٢٢، ح ٥.

٢- (٢) وسائل الشيعه، أبواب مقدمات النكاح، باب ١٢٧، ح ٥.

٣- (٣) وسائل الشيعه، أبواب النكاح المحرم، باب ٢١، ح ٤.

٤- (٤) وسائل، أبواب مقدمات النكاح، ب ١١٧، ح ٥.

٥- (٥) المصدر، باب ١٣٠، ح ١.

٦- (٦) المصدر، الباب ح ٤.

والوضع فى الحجر، وقد قيد فى جملة منها الجواز إلى ست سنين (١). أى مباشرة الرجل للبت.

ويستفاد من هذه الطائفة من الروايات (طائفة التقبيل ونحوها)، ان حكم اللمس للصبيين المميزين الحرمة أيضاً بالنسبة إلى البالغين، وكذلك التزام ومباشرة واحتضان الصبيين المميزين.

بل فى موثقه السكونى (٢) المنع عن حجامه الصبى المميز للمرأة.

ولا يخفى أن جملة ما فى الروايات من موارد وصور قد يحمل على بيان موارد الريه تعبدًا.

وقد يدعم الجواز فى الصبى المميز ما يستظهر من الروايات الواردة فى وضع الجارية فى الحجر وضمها، حيث يظهر منها جواز النظر، كما أشار إليه غير واحد من الأصحاب، مضافاً إلى ما يظهر من هذه الروايات من ارتكاز مفروغيه الجواز بالنسبة إلى عن النظر، أما السؤال فقد وقع عن ما هو أشد كالتقبيل أو الضم أو الوضع فى الحجر.

هذا تمام الكلام فى قاعده حرمة اللمس.

والحمد لله رب العالمين

ص: ٢٢٠

١- (١) المصدر، باب ١٢٧.

٢- (٢) المصدر أبواب مقدمات النكاح، باب ١٣٠، ح ٢.

قاعده: في التبرج بالزينه

اشاره

ص: ٢٢١

إشاره

البحث في هذه القاعده في عدة نقاط:

النقطه الاولى: الأقوال في المسأله:

قال الشيخ المفيد في رسالته أحكام النساء (١): (ولا يحل لها أن تصل شعرها بشعر غيرها من الناس، ولا يجوز لها وشم وجهها، وهو أن تنقب في خدها من وجهها بأبره وتجعل فيه الكحل ليكون كالخال المخلوق في وجوه الناس، ولا يحل لها التصنع إلّا لبعلها ولا يحل ذلك لغيره من النساء والرجال على حال ... ولا يحل لهن الاجتماع في العرسات والتبذل في الزينه والحلى).

وفي المحكى عن كشف الغطاء (٢): (والزينه المتعلقه بما لا يجب ستره

ص: ٢٢٣

١- (١) رساله أحكام النساء للشيخ المفيد، ص ٥٧ - ٥٨.

٢- (٢) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعه الغراء، (ط الحديثه) ج ٣ ص ١٥ للشيخ كاشف الغطاء.

فى النظر على الأصح، والصلاه من خضاب أو كحل أو حمرة أو سواد أو حلى أو شعر خارج وصل بشعرها، ولو كان من شعر الرجال وقرامل من صوف ونحو يجب ستره عن الناظر دون الصلاه على الأقوى).

وحكى الأردبيلى(1) فى زبده البيان عن الكشاف: (إن الزينه ما تزينت به المرأه فما حلى أو كحل أو خضاب، من كان ظاهراً منها كالخاتم والفتحه وهى: حلقه من فضه لا- فص لها، والكحل والخضاب فلا بأس بإبدائه للأجانب ... وكذلك مواقع الزينه الظاهره الوجه موقع الكحل فى عينيه والخضاب بالموسمه فى حاجبيه وشاربيه والغمره فى خديه والقدم وموقعا الخاتم والفتحه والخضاب بالحناء) (إلى آخر ما نقله عن الكشاف).

النقطه الثانيه: تحرير محل البحث:

إنه بناءً على وجوب الجلباب يكون إبداء الملابس المنزليه- أى التى تلبس تحت الرداء وتكون فيها بهيئتها فى المنزل- بمالها من الزينه هو إبداء للزينه الخفيه وليست هى مما استثنى وظهر، كما أن إبداء الزينه الخفيه بلبسها على الثياب فى المواضع التى هى من الزينه الخفيه كالدملج فى العضد وكالقلاده فى العنق وكالقرطين فى الأذن والمنطقه المذهبه مثلاً فى الوسط وغيرها من آليات الزينه، فإنها وإن لبست على الثياب فى تلك المواضع أى ما كانت البشره مستوره، إلّا أنه لما كان تزيين بزينه تلك المواضع كان إبدأؤها إبداء للزينه فى تلك المواضع، فتندرج فى عموم قوله تعالى: وَ لَا

ص: ٢٢٤

يُيَدِينِ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ ۗ فَان نَهَى عَنْ كَشْفِ الْمَوَاضِعِ وَإِنْ اسْتَفِيدَ مِنَ الْإِيَّاهِ مِنَ النِّهْيِ عَنْ إِبْدَاءِ زِينَةٍ تَلِكُ الْمَوَاضِعِ إِلَّا- أَنْ ذَلِكَ لَا يَعْنِي سَقُوطُ الْمَفَادِ الْمَطَابِقِيَّ عَنِ الْإِرَادَةِ الْجَدِيدَةِ فَإِنَّ مِنْ خَوَاصِّ الْإِسْتِعْمَالِ الْكِنَائِيِّ إِمْكَانَ إِرَادَةِ كُلِّ مِنَ الْمَعْنِيِّينَ عَلَى نَحْوِ الطَّوْلِيَّةِ.

وبعبارة أخرى: إن تقريب مفاد الآية هو بعد الفراغ من عورويه جسد المرأة ولزوم ستره، إلّا المقدار الظاهر من الوجه والكفين والقدمين، فهي في صدد حكم الزينه وإبداؤها وإنه لا- يسوغ إبداؤها والتجمل بها أمام الرجال، إلّا التي في ما يظهر من أعضاء البدن، ومن ذلك يظهر أن اتخاذ الألوان الخلابه في الجلباب والرداء والتي هي بحسب العاده ألوان للقميص وإزار المرأة للملابس المنزليه وليست هي ألوان مضاده للرداء والجلباب، فإن اتخاذاها في الجلباب نحو من إبداء للزينه الخفيه أو إبداء الزينه على المواضع التي هي غير ما ظهر، ومنه يظهر الحال في الفراجل والشعر الموصول إذا كانت ملبوسه باديه.

النقطة الثالثة: القول في تحديد الزينه الظاهره:

ففي صحيح الفضيل قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الذراعين من المرأة هما من الزينه التي قال الله وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعْلَمَتِهِنَّ قال: نعم، وما دون الخمار من الزينه وما دون السوارين»^(١).

وفي موثقه زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل: إِلَّا مَا

ص: ٢٢٥

١- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢٠ ص ٢٠٠ باب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

ظَهَرَ مِنْهَا قَالَ: «الزينة الظاهره الكحل والخاتم»^(١).

وفى مصححه أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن قول الله عز وجل: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا قَالَ: الخاتم والمسكه وهى القلب»^(٢) والقلب: السوار.

وموثقه مسعده بن زياد قال: «سمعت جعفرأ وسئل عما تظهر المرأة من زينتها قال: الوجه والكفين»^(٣).

ويمكن الاستدلال أيضاً بقوله تعالى: وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ ٤.

فإن فى الآيه موضعين فى الدلاله على المقام:

الموضع الأول: دلالتها على أن لبس الجلباب عزيمة للمرأة، وإنما استثنى من ذلك القواعد من النساء، كما فى قوله تعالى: يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ٥ حيث وردت الصحاح كصحيحه محمد بن مسلم^(٤) والحلبى^(٥) وأبى الصباح الكنانى^(٦) وغيرها بتفسير الثياب بالجلباب، مما

ص: ٢٢٦

١- (١) المصدر، ح ٣.

٢- (٢) المصدر، ح ٤.

٣- (٣) المصدر، ح ٥.

٤- (٤) وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٠٢ باب ١١٠، من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

٥- (٥) المصدر، ح ٢.

٦- (٦) المصدر، ح ٦.

يدل على أن ما تحت الجلباب لا يبدى وهو معنى عزيمة الجلباب.

والموضع الثانى فى الآيه: نهيهن عن التبرج بزينه ما تحت الجلباب، أى عن البروز بالزينه التى يجب سترها من الحلى و ثياب التجميل؛ (لأن خروجهن بالزينه يدل على أنهم متبرجات وداعيات للشواب لا طالبات لحاجاتهن)، هكذا قرر السيورى فى كنز العرفان(١) مفاد الآيه فى الموضع الثانى.

ومن ذلك يظهر أن ما يتعارف لبسه من الألبسه الضيقه من الثياب من دون رداء وعباءه والتى تحكى مفاصل البدن أو المشتمله على ألوان خلابه هو من التبرج بالزينه الواجب سترها، فضلاً عن أن ترك الجلباب هو بنفسه محظور.

ويدعم ذلك ما ورد من التبرج لغه، كما عن الجوهري(٢): إن التبرج: إظهار المرأه زينتها ومحاسنها للرجال. وعن الخليل بن أحمد الفراهيدى: (وإذا أبدت المرأه محاسن جيدها ووجهها قيل: قد تبرجت).

قال فى الكشاف(٣): (فإن قلت: ما حقيقه التبرج؟ قلت: تكلف إظهار ما يجب إخفاؤه من قولهم: بارج لا غطاء عليها) - إلى أن قال- بأن تتكشف المرأه للرجال بإبداء زينتها وإظهار محاسنها، وقيل: غير مظهرات لما يتطلع إليه منهن ولا متعرضات بالتزين للنظر إليهن وإن كن يحل ذلك

ص: ٢٢٧

١- (١) كنز العرفان للسيورى ج ٢ ص ٢٢٦.

٢- (٢) كتاب العين للخليل الفراهيدى، ج ٦، ص ١١٤.

٣- (٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٣، ص ٢٥٥.

وعن ابن عباس فى قوله تعالى: وَلَا تَبْرَجْنَ بِتُرُجِّ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى : ولاتتزين بزينة الكفار فى الثياب الرقاق الملونه، وقيل: إن منه لبس ما يصف أو يشف من الثياب، وقيل: من التبرج تبرج الجاهليه الأولى: المشى بين الرجال والتغنج والميلان فى المشى، وعن الفراء: كانت المرأة إذ ذلك تلبس الدرع من اللؤلؤ غير مخيط الجانيين، ويقال: كانت تلبس الثياب تبلغ المأكم وهو العجزه- وسيأتى للكلام تتمه.

ثم إنه يقع الكلام فى تحديد مقدار ما يسوغ من الزينه الظاهره بعد كون الأقوى جواز إظهار الوجه والكفين والقدمين، لكن لا بنحو تبدو تمام صفحات الوجه، فهل السائغ حينئذ إبداء خصوص الكحل والخاتم والسوار المنصوص، أو أن السائغ هو ما اعتبر وضعه لزينه، أم تسوغ مطلق أنواع الزينه فى ذلك الموضوع كالحمره والسواد وأنواع المكياج، الحديث بنحو يعد تبرج لا لزينه؟

ففى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر(عليه السلام) قال: «لا ينبغي للمرأة أن تعطل نفسها ولو أن تعلق فى عنقها قلاده، ولا ينبغي أن تدع يدها من الخضاب ولو أن تمسحها مسحاً بالحناء، وإن كانت مسنه»^(١).

وفى صحيحه الآخر قال: «سألت أبا عبد الله(عليه السلام) عن حليه النساء بالذهب والفضه فقال: لا بأس»^(٢).

ص: ٢٢٨

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢٠ ص ١٦٦ باب ٨٥ من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

٢- (٢) المصدر، ج ٥، ص ١٠٣، باب ٦٣، من أحكام الملابس ح ٣.

وفى المرسل إلى الإمام جعفر بن محمد (عليه السلام) قال:

«رخص رسول الله صلى الله عليه وآله المرأة أن تخبص رأسها بالسواد، قال وأمر رسول الله صلى الله عليه وآله النساء بالخضاب ذات البعل وغير ذات البعل فترين لزوجها، وأما غير ذات البعل فلا تشبه يدها يد الرجال» (١).

لكنه قد تقدم دلاله قوله تعالى: **غَيْرَ مُتَّبِرَاتٍ بِزِينَةٍ ۚ** على حرمة التبرج بالزينة في نفسه وإن كان في المواضع التي لا يجب سترها، وقد مر أن التبرج بالزينة هو التكليف بإظهار الزينة، وقد مر أيضاً أن إبراز المحاسن للمواضع التي ينبغي إخفاؤها مشمول للنهي في قوله تعالى: **وَلَا تَبْرُجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ۚ** ولقوله تعالى: **غَيْرَ مُتَّبِرَاتٍ بِزِينَةٍ ۚ**.

ويدل على التفصيل في المراد بالزينة المحرم التبرج بها- بين ما ظهر وما ينبغي إخفاؤه بلحاظ موضع الأعضاء- صحيحه الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قرأ **أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ ۚ** قال: «الخمار والجلباب، قلت: بين يدي من كان؟ فقال: بين يدي من كان غير متبرجه بزينة، فإن لم تفعل فهو خير لها، والزينة التي يبدين لهن شيء في الآيه الأخرى» (٢).

والظاهر إن مراده (عليه السلام) من الزينة في الآيه الأخرى هو قوله تعالى: **وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ هَذَا.**

ص: ٢٢٩

١- (١) المصدر، ج ٢، ص ٩٧ باب ٥٢، من أبواب آداب الحمام، ح ٢.

٢- (٥) وسائل، ج ٢٠، ص ٢٠٣، باب ١١٠، من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

وقد يقال: إن هذه الصحيحة الناظره إلى تفصيل الآيه لا تدلّ على جواز الزينه المثيره فيما ظهر، لأن الزينه المثيره تدخل في عنوان التبرج المنهى عنه في الآيتين، لما مرّ من أن تعريف اللغويين للتبرج من التكلف في إظهار الزينه لجلب انتباه الرجال، وهو خارج عن إبداء الزينه الظاهره، الذى هو بحد ما تخرج به المرأه عن أن تكون معطله كما مر في الروايات. فالتعريف اللغوى للتبرج المنهى عنه لا يختص بما خفى من زينه المرأه، بل يعم ما ظهر كما يعم ما يستحدث في الجلباب أيضاً من ألوان مثيره، فعن أبى عبيده هو أن يبرزن محاسنهن فيظهرنها، وعن الزجاج: «التبرج إظهار الزينه وما تستدعى به شهوه الرجل، وقيل إنهن كن يتكسرن في مشيتهن ويتبخترن» فيظهر من هذين التعريفين أنهما يشملان نحو المشى كما مر في التغنج في الصوت، وهذا التعميم يمكن أن يستأنس من قوله تعالى: **وَلَا يَصْرِيحْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ** ١.

وكذا الآيه: **فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ** .

وعن ابى عطيه «التبرج إظهار الزينه والتصنع بها» (١).

وقال المصطفوى في التحقيق (٢): التبرج في المرأه بالترين في مقابل الأجانب قولاً وعملاً وسلوكاً ومشياً ولمزاً ونظراً، فكل حركه أو سكون من المرأه يجذب نظر الرجل، ويقتضى نفوذها فيه - تأثيرها فيه - ويوجب

ص: ٢٣٠

١- (٢) الأحزاب: ٣٢.

٢- (٣) التحقيق في كلمات القرآن ج ١ ص ٢٤٣.

التظاهر والتجلى والاستعلاء في قبالة التبرج، وقال(1): «والمرأه المتزينه الحسنا التي أظهرت محاسنها للأجانب ونفذت فيهم (أن أثارتهم)، وقد يقال: إن مقتضى صحيح الحلبي إن التبرج هو إبداء الزينه، لأنه قابل بين «غير متبرجه بزينه» وبين «والزينه التي يبدن لهن» فيقتضى ذلك تخصيص عموم النهى عن التبرج بإلا ما ظهر، نعم هذه الروايه والروايات التي سبقت في تفسير الزينه التي نهى عن إبدائها والزينه التي رخص فيها ظاهرها إنها محاسن المرأه سواء بحسب طبيعه خلقه العضو أو بحسب ما يوضع عليه من مواد أو آلات، ففي صحيح الفضيل المتقدم وقع السؤال «هل الذراعين والأعضاء نفسها من الزينه»، وفي موثق زراره وصحيح أبى بصير: «هل جعل ما يتزين به من الزينه»، وفي موثقه مسعده نظير صحيح الفضيل، وعلى ذلك فلا يبقى لعموم التبرج المنهى عنه إطلاق.

وفيه: إن ما ذكر وإن كان متيناً، إلا أنه لا ينافى ما ذكرناه أولاً، فإن الآيه المفصله لما يبدى من الزينه وما لا يبدى ظاهرها بحسب الأعضاء وطبع محاسنها وما تتزين به بنحو لا تكون معطله، وأما ما يزيد على ذلك من درجه الحسن وبروزه فهو باق على عموم النهى عن التبرج، ويشهد لهذا التفصيل فى التبرج المسوغ عن المنهى ما مرت الإشاره إليه فى الآيه من النهى عن الضرب بالأرجل لثلا يعلم ما يخفين من الزينه، مع إن الزينه التي هى تحت الثياب مخفيه، إلا أنه نهى عن بروزها ولو بتوسط الصوت، مما يدل على أن درجات البروز والتبرج ملحوظه فى مفاد الآيات وكذلك

ص: ٢٣١

١- (١) المصدر: ص ٢٤٢.

يشير إلى هذا النهى عن التخضع فى القول، فإن الكلام وإن رخص فيه وهو مما ظهر، إلا أنه إذا أبرز بالقول محاسن أنوثه المرأة فإنه يكون منهى عنه، مما يدل على إن الإيداء على درجات كما أن زينه المرأة ومحاسنها على درجات أيضا، ومن ثم يحرم الرفث من القول مع الأجنبية، كما فى قوله تعالى: **وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا**.^١

وبالتالى يتبين الفرق بين ما هو زينه خفيفه معتاده فى تلك المواضع وبين ما هو زينه شديده تعمل بتكلف وعنايه خاصه، وهى تختلف بحسب الأعراف والأزياء المشتهره.

ثم إن فى موثقه السكونى عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «سئل رسول الله صلى الله عليه وآله ما زينه المرأة للأعمى؟ قال: الطيب والخضاب فإنه من طيب النسمة»^(١).

وهو يفيد دخول الرائحة الطيبه فى الزينه، ولا ريب إنها على درجات أيضاً.

وفى صحيح الوليد بين صحيح عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله أى امرأه تطيبت وخرجت من بيتها فهى تلعن حتى ترجع إلى بيتها متى ما رجعت»^(٢).

ص: ٢٣٢

١- (٢) وسائل الشيعه ج ٢٠ ص ١٦٧ باب ٨٥ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

٢- (٣) المصدر، ص ١٦١، باب ٨٠ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٤.

وفى طريق الصدوق (١) وهو أيضاً صحيح «تطيت لغير زوجها ثم خرجت من بيتها».

ومثلها رواه سعد الجلاب (٢).

وكذا موثقه السكونى أيضاً عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله طيب النساء ما ظهر لونه وخفى ريحه وطيب الرجال ما ظهر ريحه وخفى لونه» (٣).

ومورد هذه الروايات فى الطيب ذو الرائحة المركزه القويه المستعمل قبيل الخروج.

ثم إنه يمكن تقرير التفصيل المحصل من التبرج المنهى عنه إن استخدام المرأه الزينه أو إظهار ما يحدث إثاره للرجال هو داخل فى التبرج المنهى عنه بخلاف ما لا يكون بطبعه مثيراً، ومنه يظهر إن قاعده التبرج مقاربه لقاعده حرمه الفتنة والافتتان الجنسى التى ذكرناها فى قاعده مستقلة.

ومن التبرج هو كل ما تبرزه وتصطنعه المرأه من محاسن يثير حفيظه الرجال الأجانب سواء فى القول أو العمل والسلوك أو النظرات والمشى وكيفيه حركات أعضاء البدن والذى عبروا عنه بالتكسر تجاه حركات الأعضاء، ومنه يظهر إن الانفتاح الشديد فى الاختلاط مع الرجال من

ص: ٢٣٣

١- (١) رواها الصدوق فى عقاب الأعمال.

٢- (٢) الوسائل، ج ٢٠، باب ٨٠، من أبواب مقدمات النكاح، ح ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ١٤٧، باب ٩٣، من أبواب آداب الحمام، ح ١.

دون حاجب العفاف في السلوك العام هو الآخر يندرج في مصاديق التبرج المحرم. بل هذا النمط من التبرج وردت فيه روايات خاصة.

النقطة الرابعة: استطراد حكم إقامه علاقه الصداقه مع الأجنبيه:

قال في لسان العرب (1): «الخدن والخذين الصديق، أو الخدن والخذين الذى يخادتك فيكون معك في كل أمر ظاهر وباطن، وخذن الجاربه محدثها، وكانوا في الجاهليه لا يمتنعون من أن يحدث الجاربه فجاء الإسلام لهدمه، والمخادنه المصاحبه وفي التنزيل العزيز مُحَصَّنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ۚ أَي يتخذن أصدقاء.

وفي تفسير القمى في قوله تعالى: وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ . «أى لا يتخذها صديقه.

وقال الزمخشري «والأخدان الأخلاء في السرّ أى غير مجاهرات في السفاح ولا مسرات له».

وقيل كانت البغايا في الجاهليه على قسمين مشهورات ومتخذات أخدان، وكانوا بعقولهم يحرمون ما ظهر من الزنا ويستحلون ما بطن، فنهى الله عز وجل عن الجميع.

أقول: المستحصل من كلمات اللغويين وظاهر الآيه إن إقامه العلاقه والصداقه بين الأجنبي والأجنبيه للتواطؤ على أى نوع من الاستمتاع

ص: ٢٣٤

١- (١) لسان العرب، لابن منظور، ج ١٣، ص ١٣٩ ماده (خدن).

الجنسى أو الغرام محضور. وهذا المقدار- وهو عدم تكوين العلاقه على أساس الانفتاح الجنسى ولو على صعيد الكلام- هو المستفاد من قوله تعالى أيضاً:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ۝۱

قيل فى تفسير الآيه أى لا تواعدوهن مواعده قط بالزواج، إلا مواعده معروفه غير منكره أى لا تواعدوهن إلا بالتعريض، أى لا تكنوا فضلاً عن التصريح.

وقيل فى معنى لا- تواعدوهن سراً بالجماع، والقول المعروف هو القول الذى ليس فيه رفق ولا إفحاش، فالآيه الكريمة تحدد المقدار المجاز من الحديث مع الأجنبيه مع أن هذا الحديث متواطئ فيه على الحلال وهو عقد النكاح. فلا تسوغ التصريح ولا الكنايه، بل فى ذات البعل لا- يجوز مطلقاً حتى التعريض. وأما فى الخليه فيجوز التصريح دون الرفق فى القول من الكلمات المستهجنه المنافيه لحاجب الحياء والستر بين الأجنبيين.

وفى تفسير العياشى عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) فى قول الله: لا تواعدوهن سراً إلا أن تقولوا قولاً معروفاً؟ قال:

«المرأه فى عدتها تقول لها قولاً جميلاً ترغبها فى نفسك ولا تقول إنى أصنع كذا وأصنع كذا القبيح من

الأمر في البضع وكل أمر قبيح»(١).

وروى عن أبي بصير عنه(عليه السلام) لا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا هو قول الرجل للمرأة قبل أن تنقضى عدتها أو اعدك بيت آل فلان لترث ويرث معها»(٢).

وقريب من مضمونها ما رواه الكليني(٣) من صحيح الحلبي وصحيح عبد الله بن سنان، وما رواه في الصحيح عن علي بن حمزة عن أبي الحسن(عليه السلام) إلاً أن فيه في قوله تعالى: لا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا (قال: يقول الرجل أو اعدك بيت آل فلان يعرض لها بالرفث ويرث)، والقول المعروف التعريض بالخطبه على وجهها وحلها، نعم ما رواه في صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله(عليه السلام) في تفسير القول المعروف قال:

«يلقاها ويقول إني فيك لراغب وإنى فى النساء لمكرم ولا تسبقينى بنفسك. والسر لا يخلو معها حيث وعدها».

ويستفاد مما ورد فى الآيه والنصوص والفتاوى فى مسأله الخطبه لذات العده المفروغيه من حرمه الرفث فى القول مع الأجنبية. وقد ذكرنا شطر وافر من الكلام(٤) حول حكم المفاكهه مع الأجنبية والانبساط المثير للربغه والتلذذ فى السماع وكذا حكم الخلوه ولو من فته من الرجال مع فته من النساء، وكل تلك المسائل ترسم حدود العلاقه بين الأجنب والأجنبيات، بما يكفل حفظ الطرفين عن معرضيه الوقوع فى التلذذ المحرم

ص: ٢٣٦

١- (١) تفسير العياشى، ج ١، ص ١٤٢، ح ٣٩٥.

٢- (٢) المصدر، ح ٣٩١.

٣- (٣) الكافى، ج ٥، ص ٤٣٤، ح ١، ح ٢، ح ٣.

٤- (٤) سند العروه - النكاح.

من الطرفين ولو بأدنى درجاته.

ويؤيد جميع ما تقدم المستفاد من فحوى قوله تعالى: وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ

مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ ۝١.

ويعضد كل ما تقدم أيضاً قوله تعالى: وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ۝٢.

فإن مقتضى الآيه كما مرّ في مباحث الستر والنظر هو حرمة الاستمتاع الجنسي مطلقاً بأى لون وبأى درجة وبأى عضو إلا في ما يجوز من عدد الأزواج الزوجه والمملوكه. وهو شامل للتلذذ بالبهايم وغيرها.

والحمد لله رب العالمين

ص: ٢٣٧

قاعده: في الفرق بين النكاح (الإحصان) والسفاح (الزنا)

اشاره

ص: ٢٣٩

من قواعد باب النكاح: في الفرق بين النكاح (الإحصان) والسفاح (الزنا)

البحث في هذه القاعده يقع في اشكال ودفع:

قد يشكل بان عقد المتعه أو التحليل في عقد اليمين لا يفترق عن الزنا والسفاح، ومن ثم استدلال بعض العامه على تحريم المتعه بأنها منسوخه بقوله تعالى: (مُحْصَنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) بدعوى أنّ المتعه ليست احصاناً، بل سفاحاً، اذ لا توجب النفقه ولا الإرث، وليست فيها قسم ولا طلاق، ولا يحتاج نفى الولد الى لعان، وليس فيها ظهار.

والصحيح أنّ هناك فرق ماهوى بين النكاح مطلقاً سواء كان متعه أو دائماً مع ماهيه الزنا، ويمكن تعداد تلك الفوارق:

الفارق الأول: ان هناك في النكاح ولو المتعه التزام من الطرفين وتمليك البضع والاستمتاع، بخلاف ماهيه الزنا فانها لا تتضمن أى التزام من احد الطرفين تجاه الآخر، ومن ثمّ سمي القرآن الكريم النكاح احصاناً، والزنا سفاحاً، فإنّ معنى الاحصان يتضمن الحصن والثبات والاقامه، بينما معنى السفاح هو الاراقه السريعه، ويطلق على الماء الذى يجرى على سفح الارض ويقال سفح الماء أى صبّه أو الماء اذا انصب،

ص: ٢٤١

وسفح الجبل وجهه، ويقال للزنا سفاح لان الماء يصب ضائعا، فكأن الزانيين لاهم لهما في احترام الماء من الطرفين بالالتزام والتعهد والاقرار بنسبه النسل المتولد من فعلهما وماءهما، حيث إن الزانى لاهم له الا إراقه الماء، وقضاء الشهوه، بينما فى النكاح هناك تعاقد وتوافق بين الطرفين على تمليك الرجل منافع الاستمتاع من المرأه، وبضعها فى مقابل التزام الرجل بالالتزامات الزوجيه وآثارها(١).

الفارق الثانى: ان فى النكاح ولو متعه قد اخذ فيه معنى الاقتران والمعيه والتكافؤ وهذا بخلافه فى الزنا، فان الرجل قد يزنى بالوضيعة والمجنونه، ولكنه يأنف أن يقترن فى عقد النكاح بهما، بل ان النكاح نفسه على درجات، فان من النساء من يتزوج بها من أجل قضاء الوطر كما فى المتعه، ومنهن من يتزوج بهن لأجل انشاء بيت الزوجيه، ومنهن من يتزوج بهن لاجل الانجاب، وأن تكون اما لاولاده، كما يشير الى ذلك قوله تعالى: هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ٢ وقوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ

ص: ٢٤٢

١- (١) وفى اللغه يقال: الحصن: المكان الذى لا يقدر عليه لارتفاعه، وحصن حصانه فهو حصين أى منيع، وقيل للفرس العتيق حصان لان ظهره كالحصن لراكبه أو لانه ظنَّ بمائه فلم ينزأ الا على كريمه، ومن ثم قيل للمرأه العفيفه حَصَان، والحصانه العفه، أى انه اذا تزوج فقد احصن نفسه، أى اذا التزم الطرفان بتمليك البضع منع من السفاح، فاطلق على الزواج انه مانع ومناعه من اراقه الماء على وجه هدر وبدد، أى ان النكاح مأوى للالتزام بالتنسيل والتعاهد بأثاره والقيام بعبئه ومسؤولياته، فهو يمنع المتزوج من الهروب عن المسؤوليه بخلاف القاصد للزنا فانه انما يتجه اليه لهروبه من مسؤوليات ووظائف الزواج الى مجرد نزوه الزنا السريعه الخاليه من أى مسؤوليات عاجله، وهذا فرق فارق ويفصل فاصل بين الماهيتين.

مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِيَسْكُنُوا إِلَيْهَا ۖ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَثْمُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ۚ .۲

الفارق الثالث: ان هناك فرقاً في الآثار الوضعيه والتكوينيه بين النكاح والسفاح، مثل ان المرأه في النكاح حيث أنها مملوكه بضعها ومتعتها للزوج فلا- تخونه بحسب ميثاق الزوجيه بفراش غيره، وهذا بخلاف الزنا، فلا تخلص في الودّ والوفاء له، وبعباره أخرى ان هناك في النكاح ارتباط روحياً ووثاماً نفسياً وعلاقه معنويه وليست مجرد ارتباط جسدى بتحريك الغريزه الجنسيه، ومن ثم لا- تجد هناك تعهد والتزام بالحضانه والكفاله لِمَا يتنسل وينجب من طريق الزنا والحرام بخلاف ما يكون من طريق النكاح، ويستتبع ذلك عدم بناء الاسره وعدم تربيته اجيال المجتمع، وبالتالي نشوء اجيال تحمل العقد الروحيه والتمرد على الطبيعه البشريه وعدم ألفتها للحنان والعطوفه التي حرمت منه، فيتفشى من ذلك ويتداعى جملة من المفسدات الخطيره في مجمل فصول النظام الاجتماعى.

الفارق الرابع: ثم انه هناك فرق بين النكاح وملك اليمين وبين ملك اليمين والزنا، حيث ان ملك اليمين ملكيه السيد لمنافع الأمه الجنسيه وغيرها من دون تملك الأمه شيئاً عن السيد عدا لزوم النفقه ونحوها لأنها في عيلولته.

ومن ثم فليس فى ملك اليمين عنصر التكافؤ، وعلى ضوء ذلك

اختلفت جملة من الاثار بينهما. ومن ذلك يتضح الفرق بين ملك اليمين والزنا، حيث ان لاملكيه شامله فى الزنا اذ لم يقع التعاقد والاجاره عليه.

كما انه يتضح الفرق أيضاً بين نكاح المتعه والزنا والاجاره.

حيث ان هناك فى النكاح اقتراناً ومقارنه بين شخصيه الزوجين سواء فى بعد البدنى الجنسى أو غيره، كالبعد المعنوى، بل ان الزوج يملك البضع والاستمتاع مقابل تملك المرأه المهر، بخلاف الاجاره على الزنا فانه اتلاف للمنفعه مضمون أو انتفاع بضمان أو بذل فى مقابل بذل، ولك ان تقول ان فى النكاح املاك المرأه نفسها للزوج سواء بلحاظ المنافع والاستمتاع أو بلحاظ أنها سكن له، بينما فى الزنا يقتصر لو سلم فى ماهيته على منافع الاستمتاع الخاصه.

ومن ثم عرف أصحابنا الزنا بعده تعريفات فقال الراوندى فى فقه القرآن: «الزنا هو فعل مخصوص لايجرى على طريقه لازمه وسنه جاريه، لذلك لايقال للمشركين فى الجاهليه «اولاد زنا» ولا لاهل الذمه والمعاهدين (أولاد زنا) اذا كان عقدا بينهم يتعارفونه»^(١) انتهى.

أقول: بمقتضى كلامه (رحمه الله) قد يخرج فعل الصداقه عند الغربيين عن الزنا ويندرج فى نمط من الزواج العرفى بلحاظ ماجرى له من تطوير فى التزام النفقه والسكن المشترك وغيرها من الالتزامات فيصح محاوله فقهاء القانون عندهم فى دراستهم أن يكيّفوها مع ماهيه النكاح، وعرف كثير من الاصحاب الزنا بالوطى أو الايلاج بغير عقد نكاح ولاملك مع

ص: ٢٤٤

العلم بالتحريم. انتهى.

والظاهر من كلامهم ان الزنا هو الوطى المأخوذ فيه ان لا يكون عن علاقته مشروعته وكل طريق غير رسمى وغير مرسوم لدى العرف يندرج فى الزنا، وهو يقرب لما قاله الراوندى.

فمن ثم أنه يتجنب الاعلان والاظهار فى موارد الزنا، بخلاف موارد النكاح وملك اليمين. وقال السيد الكلبيكانى: «الزنا هو الوطى غير المستحق»^(١) وهذا فى الحقيقة راجع الى تعريف المشهور أيضاً، حيث ان الاستحقاق انما يتم بالاسباب المشروعه والمرسومه.

ثم انه قد يشكك بالفرق بين النكاح والزنا والتخادن، كما فى قوله تعالى مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۚ

ففرق بين السفاح والاختدان. كما قد يشكك على تعريف المشهور للزنا بأنه ليس من التمييز الماهوى بينه وبين النكاح، بل هو من أخذ الحكم فى موضوع نفسه فهو اشبه بالدور، نعم هذا التعريف هو باللوازم لكونها اظهر من كنه المائر الذاتى.

هذا ويفرق بين العناوين الثلاثة بأن المحصنين هم الذين يتقيدون بالمعقود عليها ويعقون انفسهم عن الفجور، بخلاف المسافحين الذين لا يمسكون ميولهم عن أى امرأه، أو عن ما عدا الحليله، وأما المتخادنون فهم الذين ينشئون الصداقه الخفيه ويتواطئون فيها على الفجور عن طريق غير

ص: ٢٤٥

١- (١) الدر المنصود: ج ١ ص ٤٨.

مشروع، اذ الخدن هو الخليل في السرّ، والتخادن هو العلقه المتواطىء عليها سرا، وسبب الاسرار بها كونها غير رسميه وعلقه غير مقرّ بها، لا يرتادها الناس شرعه، والظاهر ان هذا التعريف للزنا من السلوك والعلقه الجنسيه من طريق غير مشروع هو التعريف المقرر في اعراف جملة الشعوب البشريه في هذه الماهيه الا أن الخلاف يقع بينها في تحديد الطرق المشروعه، ومن ثمّ ورد عنه صلى الله عليه وآله ان «لكل قوم نكاح» وورد عنهم (عليه السلام): «النهي عن الطعن في ابناء الأمم الاخرى معللين ذلك بان لكل قوم نكاح».

فتحصل ان النكاح في فرقه عن الزنا، انه اعتبار بين الشخصين مقرر في شرع عرف السماء كطريقه مقرّ بها ومرسومه بخلاف الزنا، فتكوين الاعتبار المرسوم بين الشخصين نكاح، وبالتالي يكون محترماً عند العرف، ويرتّب عليه الآثار ويعتدّ به، ومن ثم يدخل في طي معناه الكفء والتعادل بين الرجل والمرأه، وهذا الاعتبار يتفاوت شده وضعفاً، فإنّ النكاح الدائم المعلن عنه اشد من النكاح الدائم غير المعلن، كما ان ما يقصد به بناء بيت الزوجيه وانجاب النسل يختلف عن ما يقصد به مجرد العشره، كما أنّه يختلف عن نكاح المتعه المنقطع وهو ذو درجات فما يكون منه لمدّه طويله بنحو معلن عنه مبرز ولاسيما اذا كان بداعي الانجاب أيضاً يختلف عن الذي يكون لمدّه قصيره، وعلى أى تقدير فالطرق المشروعه تختلف في درجات اعتبارها بين كونها سبل اصلية، أو سبل فرعيه، فالسبل الاصلية هي التي تمارس بكثره والسبل الفرعيه تمارس بقله أو في حاله الحاجه والضروره من دون أن يعنى ذلك الغاءها كمتنفس ومحل ارتياد في جملة من الصور والحالات، ولعل ما يروى عند العامه من امره صلى الله عليه وآله بالمتعه تاره ونهيه اخرى وتكرّر كل من الامر والنهي لو سلم صدق هذه النسبه فلعلها بلحاظ

ذلك، أى بلحاظ ان لايهجر النكاح الدائم ويتخذ نكاح المتعه سبيلاً اصلياً، لا أنه نهى تحريمى ذاتى فضلاً ان يكون ناسخاً، بل قد يراد الارشاد منه، والاشارة الى تجنب ممارسه تطبيقه مفرطه فيه، كما ان تأكيد الامر به كى يبقى طريقاً مشروعاً لا بد منه لحل جملة من الحالات التى يستعصى فيها اقامه النكاح الدائم.

الفارق الخامس: ثم أنه قد يفرق بين النكاح والزنا بان النكاح ارتباط معنوى وبدنى بين الزوجين، بينما الزنا ارتباط بدنى لاغير، فكأنه فعل بهيمى محض نظير ما تفعله بعض الحيوانات - أى متردى فى الحضيض الغريزى - دون البعض الآخر التى تقوم بالسفاد بنحو اختصاص، نظير ما عند الانسان أى من غير شيوخ فى النزوه بينها. فيكون الزنا مثل الفعل البهيمى لأخط الحيوانات.

وبكل ما مرّ يتبين وهن الاشكال المتقدم بكون المتعه سفاح منسوخه بالآيه الكريمة: محصنين غير مسفحين اذ مع اعتبار الخصم أنها مشروعته سابقاً فكيف يشملها عنوان السفاح، مع ان هذا المقطع من الآيه فى نفس آيه حليه المتعه فبعده قوله تعالى فما استمتعتم به منهن، وأما انتفاء جملة من الآثار على المتعه فهذا لايسلب ماهيه النكاح عنها، اذ النفقه تسقط بالنشوز أيضاً، والارث قد يمنع عن الزوجه أيضاً فى فرض لو كانت قاتله، أو ذميه أو أمه. والطلاق واللينونه قد تحصل بغير طلاق فى الدائمه كما فى الملاعنه والمرتده والأمه المبيعه.

وأما عدم اللعان والظهار والايلاء، فى الدائمه أيضاً قد تمتنع هذه العناوين اذا فقدت الشروط.

ثم أنّ هناك جملة من الاشكالات التي تثار عندهم على المتعه لا ترتبط بتشريع نكاح المتعه وانما هي اشكالات نابعه من عدم صيروره نكاح المتعه عرفاً سائداً اذ أى تشريع يحتاج فى مرحله التطبيق والتنزل الى الممارسه العمليه والى تجربه من العرف فى كيفيه حسن العمل والاستفاده من ذلك التشريع والقانون وكيفيه التحرز من سوء الاستفاده من ذلك التشريع والقانون، فجملة من هذه الاشكالات ناشئه من ذلك، والآ فهى بعينها قابله للتصوير والايراد على النكاح الدائم أيضاً بلا فرق بين قسمى النكاح.

ص: ٢٤٨

قاعده: في المال او الحق المأخوذ استعماله أو اكرها

اشاره

ص: ٢٤٩

من قواعد أبواب المعاملات: فى المال أو الحق المأخوذ استعماله أو إكراهها

وهذه الضابطه ليست ميزانا فى المقام فحسب بل هى ساريه فى كل العقود والمعاملات والايقاعات من انّ انشاءها والاقدام عليها اذا كان لدفع شر الطرف الآخر أو سوء خلقه أو بعض الاذيه أو الضرر والاضرار غير الواصل الى حدّ الشده والحدّه أو الالغاء أو الاضطرار فانه ليس باكراه مبطل لذلك الانشاء، وترتيب الآثار عليه من الطرفين، نعم هو دناءه من الأخذ وقد يسمى سحتاً بهذا اللحاظ.

لهذه القاعده عده تطبيقات منها ما فى كتاب النكاح:

وهى بذل الزوجه شىء من حقوقها أو مالها استعماله أو للخلع.

وهذا البذل يفترض على صور:

فان الزوج تاره يمنعها عن الحقوق المستحبه أو غيرها لابنحو الايذاء المحرم.

واخرى يمنعها عن حقوقها الواجبه لا بقصد بذلها وتنازلها عن حقوقها.

وثالثه: يمنعها عن حقوقها الواجبه بقصد ذلك ولكن من دون أن يظهر ذلك.

ص: ٢٥١

ورابعه: ان يمنعها عن حقوقها الواجبه بقصد ذلك مع اظهار ذلك.

وخامسه: لو اكرهها على نفس البذل.

أما الصورة الأول: فقد اتفقوا على جوازه لانه ليس باكراه منه لها على ذلك، ولا امساك لها بضرار ليكون اخذ ما بذلته تعدى.

وعن الشيخ فى المبسوط وكذا فى متن الشرائع وعن الارشاد والمسالك الجواز فى الصورة الثانیه أيضاً بل يظهر من بعض المذكورين بل صريح بعضهم الجواز فى الصورة الثالثه أيضاً.

وعن الشيخ فى الصورة الثانیه بعد ما حكى المنع عن بعض العامه ان الذى يقتضيه مذهبنا ان هذا ليس اكرها.

وعن القواعد تقييد الحقوق بالمستحبه، وفى الحدائق انما لم يكن ذلك اكرها لانه امر منفك عن طلب الخلع فانه قد يفعل ذلك مع ارادته المقام معها، وانما منعها لحرصه على المال وقلة تدينه أو ميله الى ضررتها.

وما ذكره من التعليل أو الوجه منطبق على الصورة الثانیه وقابل للانطباق على الصورة الثالثه.

وفى الجواهر استشكل فيما عدا الصورة الأولى، أما الاخيرتين فلصدق الاكراه، واما الثالثه فلاندراجه فى قوله تعالى: وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتُدُوا ۗ۱ بل قرب عموم الاندراج للصورة الثانیه أيضاً، ولكونه اشبه شىء بعوض على المحرم، فان بذلها للخلاص من اسره ومن ظلمه

فيحرم على الظالم، وذكر الشهيد الثاني في شرح اللمعه في مسأله نُشوز الزوج، وليس له منع بعض حقوقها لتبذل له مالا ليخلعها فان فعل فبذلت أثم وصح قبوله ولم يكن اكراها، نعم لو قهرها عليه بخصوصه لم يحل.

وقد يقرب الاستدلال بقوله تعالى: وَلَا تَعْضُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ ۗ فَحَرَّمَ اللَّهُ عَضْلَ الْمَرْأَةِ بِغَيْرِ حَقِّ وَاحْوَاغِهَا بِالْعَضْلِ إِلَى أَنْ تَفْتَدِيَ نَفْسَهَا فَيَذْهَبَ بِذَلِكَ بَعْضُ مَا آتَاهَا، واصل العضل التضيق والمنع، والمراد هنا مضاده المرأة وسوء العشره معها ليضطرها الى الافتداء منه بمالها.

واطلاق الآيه شامل لما اذا اظهر قصده أم لم يظهره، بل قد يقال انه شامل لما لو لم يقصد أيضاً نظير (لام) العاقبه في قوله تعالى: (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) التي هي لمطلق الترتب وان لم يكن فيها قصد.

وبعضه قوله تعالى: وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۗ ۲.

وفي الآيه دلالات متعدده حيث ان الحرمة انصبت على الاخذ بقول مطلق الذي هو قد يكون نتيجة عضل الزوج أو مضارته لها، كما ان مفهوم نفي الجناح على كل منهما المتعلق بفدائها هو الآخر متعلق بأخذ المال أيضاً

وإنّ الحل مقيد بمورد تنازعهما ووجود النفرة بينهما، وإنّ ما وراء ذلك تعدى لحدود الله كما لو كان النشوز منه فقط.

والنهي عن الأخذ مطلقا الا- في صورته الكراهه من الطرفين أو من طرف واحد كما التزم بذلك في الخلع والمباراه كما في صحيح أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله (عليه السلام) - في حديث - (ولا يحل له ان يخلعها حتى تكون هي التي تطلب ذلك منه من غير أن يضر بها، وحتى تقول لا أبرّ لك قسما ولا اغتسل لك من جنبه ولأدخلن بيتك من تكره ولأوطنن فراشك ولا اقيم حدود الله، فاذا كان هذا منها فقد طاب له ما أخذ منها(1)).

وغيرها من الروايات الشارطة حل وطيب الاخذ والمأخوذ بذلك لاسيما وان الخلع والمباراه نحو من الصلح والمعاوضه.

نعم استثنى في الآيه إلا أن يأتي بفاحشه مبينه وفسرت بالزنا، وقيل كل ما يوجب الحد وقيل كل معصيه، ونسبه في مجمع البيان الى الروايه عن أبي جعفر (عليه السلام) أي النشوز.

ويدل على التعميم الى ذلك عموم الآيه في سوره البقره(2).

ومما يستدل به في المقام قوله تعالى: وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْرَاجَهُمْ فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَ تَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً(3).

ص: ٢٥٤

١- (١) أبواب الخلع والمباراه، باب ١ ح ٦.

٢- (٢) البقره: ٢٢٩.

قال في مجمع البيان: (أن تكون المرأة عجوزاً أو ذميمة فيضار بها الزوج لتفتدى نفسها منه فهذا لا يحل له للآيه بخلاف ما لو رآها على فاحشه أو خافاً أن لا يقيما حدود الله.

والحاصل أنه يمكن تقريب حرمه أخذ الزوج العوض على الطلاق بأنه من باب الجمع بين العوض والمعوض، حيث بوطئه للزوجه فقد استوفى عوضه، فإذا اخذ ما لا على الطلاق يكون بذلك قد استرجع العوض من دون أن يرجع المعوض الا في موارد كراهه الزوجه أو نشوزها فانها حينئذ تكون متعديه على حقه بقاءً، فيسوغ له أخذ العوض على ما يذهب من حقه، ومثل ذلك ما لو أتت بفاحشه مبيته.

ومثل ذلك اسقاط المرأة بعض حقوقها لان لا يضر بها الزوج، ويقلع عن ايذائها اذا كان الاسقاط عوضاً عن تركه للعضل والمضاره.

وأما اذا كان ذلك من المرأة ليس بنحو المعاوضه ولكن بداعي ذلك، وكانت المضاره من الزوج هي بداعي اسقاطها فلا يبعد أن يكون ذلك ملحقا بالاكراه، وأمّا اذا لم تكن المضاره من الزوج بداعي ذلك، ولكن اسقاط المرأة كان بداعي استمالته وتركه مضارته فعدم ادائه لما اسقطته من حقوق لا يرد عليه شبهه الاكراه ودعوى صاحب الجواهر أنه شبه العوض على المحرم ليس الا من التشبيه الذي ليس بحقيقه، نعم قد يعدّ سحتاً بمعنى الامر الدنيء، نعم لا يسوغ ذلك في البذل على الطلاق لما عرفت من انه جمع بين العوض والمعوض، وان لم يكن الزوج قاصداً للاضرار.

ثم لا يخفى أنّ في صورته اسقاط المرأة لبعض حقوقها استماله يسوغ لها المطالبه بالحقوق المستجده لانها مخيره في الاصل بين استيفاء حقوقها أو

اسقاطها، فالتخيير على حاله بقاء.

وربما استدلل للجواز بقوله تعالى: وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا.١

بتقريب ان المراد من الخوف العلم والاطمئنان نظير قوله إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٢.

وعلى هذا يكون موضوع الآيه وقوع النشوز من الزوج، بخلاف ما اذا فسر الخوف بالترقب والحذر فيكون موضوع الآيه ترقب النشوز لا وقوعه، كما ان الاعراض عباره عن نوع من سوء العشره، ويعضد هذا الاستظهار ما فى الآيه من فرض الصلح بينهما، وهو يقتضى فرض وقوع النزاع وان كانت الروايات الوارده فى ذيل الآيه قد فسرتها بالخوف من الطلاق، وكراهه الزوج لها، ولعل ذلك من باب بيان بعض المصاديق.

ففى صحيح الحلبى عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: سألته عن قول الله عزوجل وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فقال: هى المرأه تكون عند الرجل فيكرهها فيقول لها:

ص: ٢٥٦

انى اريد أن اطلقك فتقول له: لاتفعل انى اكره أن تشمت بى ولكن انظر فى ليلتى فاصنع بها ما شئت، وما كان سوى ذلك من شىء فهو لك، ودعنى على حالتى فهو قوله تعالى: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَهَذَا هُوَ الصَّلْحُ (١).

ومثلها بقيه الروايات فى الباب، وعلى هذا التفسير فى الروايات يكون إلقاء الزوج للزوجه بشىء محلل وهو الطلاق، وقد يستدل أيضاً باطلاق آيه الخلع لما لو كان النزاع بينهما سببه نشوز الزوج أولاً وعضله، كما يستدل باطلاق الفاحشه المبينه الذى هو استثناء من حرمه العضل، لمطلق معصيه الزوجه للزوج.

ويرد على الاستدلال بالجواز ان مورد الآيه وان كان الاظهر فيه وقوع النشوز بالقرائن السابقه الا انّ البذل والاسقاط ليس فى مقابل نشوز الزوج بل فى مقابل كراهته للمقام معها وارادته الانفصال عنها، وهذا ما اشارت اليه الروايات الوارده فى ذيل الآيه فانها فى صدد تعيين المبدول بازائه لا فى صدد نفي النشوز فإنما يصح للزوج فى مقابل ذلك، وأما اطلاق آيه الخلع ونحوها لما لو كان ابتداء النزاع من نشوز الزوج وكراهته فلا يصلح دليلا للجواز وذلك لأنّ الفرض انّ البذل حصل بعد وقوع الكراهه من الزوج وهو حينئذ سائغ لانها تكون ناشزا أو متعديه على حق الزوج، وان كان ذلك منها هو بسبب نشوز الزوج ابتداءً، فلاشهاده فى الاطلاق على جواز اخذ الفداء أو البذل مقابل نشوز الزوج خاصه مع عدم نشوزها وعدم كراهتها.

ص: ٢٥٧

فتحصل ان ما قررناه من مقتضى القاعده منطبق عليه الادله الوارده وهو ان بذل المرأه فى مقابل الطلاق لا يصح للزوج أخذه الا مع كراهتها له، فيحرم الاخذ فيما عدا الصوره الاولى من الصور الخمسه السابقه.

وأما اسقاطها لبعض حقوقها أو تنازلها عنها فلا يصح ذلك للزوج مع كونه مضارا لها عاضلا اياها بقصد ذلك وهى الصوره الثالثه فضلا عن ابراز ذلك، فإنه نمط من التسيب منه فيكون اكرهاً عرفاً.

وأما الصوره الثانيه: وهو ان لا يكون قاصداً ذلك ففعل الاوجه التفصيل بين ما لو كان نشوزه وتضييقه عليها كان بدرجة شديده ضاغطه على المرأه يضطرها الى التنازل عن حقوقها فإنه يعد عرفاً تسيباً منه لذلك واكرهاً منه لها وان لم يقصد، بخلاف ما لو لم يكن بتلك الدرجه ولم يكن بحدّ اللجاء والاضطرار العرفى للمرأه، فانه لا يكون ذلك منه تسيباً باستقلال السبب فلا يكون اكرهاً، ويكون اقدام الزوجه باختيار منها، ولا يبعد هذا التفصيل فى الصوره الثالثه أيضاً، وان مراد جمله من المتقدمين ممن فصل بين الاكراه وهى الصوره الرابعه والخامسه وبين غير الاكراه من الصوره الثانيه والثالثه هو التفصيل بلحاظ ذلك فما أورده عليهم صاحب الجواهر مدفوع بما عرفت من عدم وجود التسيب بنحو يوجب صدق الاكراه أو اللجاء أو فقد الاختيار، وليس العوض على فعله أو التنازل عن بعض الحقوق محرم، كما أنه لا يصدق الحدّ المذكور فى الآيات انه عضل ليذهب ببعض ما أتاها، ولا مضاره ليضيق عليها أو ليعتدى مما قد ورد فى الآيات، فان ذلك انما يصدق فى الشديد المستقل فى التسيب الضاغط على ارادتها وهو مما يصدق معه الاكراه، فالتفصيل بما ذكره القدماء من صدق

الـكراه وعدمه هو الصحيح وأنه ليس مطلق نشوز الزوج يحرم معه البذل وان كان نشوزه فى نفسه محرم، ولكن الـاخذ ليس بمحرم لا تكليفا ولا وضعاً.

ص: ٢٥٩

قاعده: في لزوم الفحص الموضوعي قبل البينه أو اليمين

اشاره

ص: ٢٤١

اشاره

قال الأصفهاني في وسيله النجاه: اذا اختلفا في العيب فالقول قول منكره مع اليمين، اذا لم يكن لمدعيه بينه، ويثبت بها العيب حتى العنن على الاقوى، كما أنه يثبت كل عيب باقرار صاحبه أو البينه على اقراره، وكذا يثبت باليمين المردوده على المدعي ونكول المنكر عن اليمين كسائر الدعاوى، وتثبت العيوب الباطنه للنساء بشهاده أربعة نسوه عادلوات كما في نظائرها.

اذا اختلفا في العيب فأصالة السلامه هي مع نافي العيب فيكون منكرا، والقائل بوجوده يكون مدعياً فتكون البينه على من ادعى العيب واليمين على منكره، لكن الظاهر من الروايات الآتية أنه مع امكان الفحص وتبين الواقع فاللازم هو الفحص وعدم الاكتفاء بالحلف ونحوه، كما في:

١- صحيحه أبي حمزه قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: «اذا تزوج الرجل المرأة الثيب التي تزوجت زوجها غيره، فزعمت أنه لم يقربها منذ دخل بها فإنّ القول في ذلك قول الرجل وعليه ان يحلف بالله لقد جامعها، لانها المدعيه، قال: فان تزوجت وهي بكر فزعمت أنه لم يصل اليها فإنّ

مثل هذا تعرف النساء، فلينظر اليها من يوثق به منهن، فاذا ذكرت أنها عذراء فعلى الامام ان يأجله سنه، فان وصل اليها والّا فرّق بينهما» (١) الحديث.

٢ - وفي روايه عبدالله بن الفضل الهاشمي عن بعض مشايخه قال: «قالت امرأه لأبى عبد الله (عليه السلام) أو سأله رجل عن رجل تدعى عليه امرأته أنه عين وينكر الرجل قال: تحشوها القابله الخلق، ولا تعلم الرجل، ويدخل عليها الرجل فان خرج وعلى ذكره الخلق كذبت وصدق والّا صدقت وكذب» (٢).

٣ - ونظيرها روايه غياث بن ابراهيم (٣) الّا أنّ فيها أنه يغسل ذكره بعد ذلك فان خرج الماء اصفر صدّقه.

٤ - وفي مرسل الصدوق أنه يقعد الرجل في ماء بارد فان استرخى ذكره فهو عين وان تشنج فليس بعين (٤).

٥ - وفي خبر آخر انه يطعم السمك الطرى ثلاثه أيام ثم يقال له بل على الرماد فان ثقب بوله الرماد فليس بعين وان لم يثقب بوله الرماد فهو عين (٥).

وهذه الروايات جملتها متفقه على مفاد واحد وهو لزوم الفحص

ص: ٢٦٤

- ١- (١) أبواب العيوب، باب ١٥ ح ١.
- ٢- (٢) أبواب العيوب، باب ١٥ ح ٢.
- ٣- (٣) أبواب العيوب، باب ١٥ ح ٣.
- ٤- (٤) أبواب العيوب، باب ١٥ ح ٤.
- ٥- (٥) أبواب العيوب، باب ١٥ ح ٥.

موضوعا مع الامكان، ولا يبعد ان يقرر قاعده فى باب القضاء من هذا المورد وأمثاله وهى:

(اشتراط اعتبار البينه واليمين لاسيما اليمين ونحوها بعدم امكان استبيان الواقع والأ- تعين، وتتمه الكلام فيما ياتى من طيات القاعده.

ثم ان ظاهر صحيحه أبى حمزه الاكتفاء بالمرأه الواحده فى الشهاده على بكاره المرأه، لاسناد الفعل الى المفرد، ولكن فى صحيحه داود بن سرحان عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى حديث قال: «وان كان بها - يعنى المرأه - زمانه لا- تراها الرجال اجيزت شهاده النساء عليها»(١).

وفى صحيح الحلبي عن أبى عبدالله فى حديث: «وان كان بها ما لا يراه الرجال جازت شهاده النساء عليها»(٢).

ولعله يقال بالتفصيل بين ما كان من عيب فى عوره المرأه بالنسبه الى المرأه، فيكفى فيه امرأه موثوقه واحده كما هو ظاهر صحيحه أبى حمزه ولانه من الضروره، بخلاف ما اذا كان فى مواضع اخرى من بدن المرأه حيث يمكن للنساء ان يطلعن عليه فاللازم اربع الذى هو نصاب البينه.

وهذا يمكن أن يقرب أنه مقتضى القاعده وخرج منه ما استدعته الضروره مما كان العيب فى موضع القبل أو الدبر، مما لا يسوغ للنساء النظر إليه الا ما استدعته الضروره.

وبقيه الكلام محرر فى باب القضاء.

ص: ٢٦٥

١- (١) أبواب العيوب، باب ٤ ح ١.

٢- (٢) أبواب العيوب، باب ٤ ح ٢.

قال فى وسيله النجاه: اذا ثبت عنن الرجل بأحد الوجوه المذكوره، فان صبرت فلا كلام، وان لم تصبر ورفعت امرها الى الحاكم الشرعى لاستخلاص نفسها منه أجلها سنه كامله من حين المرافعه، فان واقعها أو واقع غيرها فى أثناء هذه المدّه فلاحيار لها، والآ كان لها الفسخ فوراً عرفياً، وان لم تبادر بالفسخ فان كان بسبب جهلها بالختيار أو فوريته لا يضر كما مرّ والآ سقط خيارها، وكذا ان رضيت ان تقيم معه ثم طلبت الفسخ بعد ذلك فأنه ليس لها ذلك.

قد تقدم ان ظاهر جمله من الروايات الوارده فى باب العيوب سواء فى العنن أو فى غيره، ظاهرها الفحص عن وجود العيب كالثيوبه والعنن(١)، والزمانه التى لاتراها الا النساء(٢)، واستعلام الجنون بعدم معرفه أوقات الصلاه(٣)، وهى فى موارد العيوب الخفيه، ومقتضاها لزوم الفحص مقدما على يمين المنكر كما حكى عن الصدوق فى المقنع، والشيخ فى الخلاف، وابن حمزه وجماعه، وظاهر عباره الشرائع والجواهر الاشكال فى اعتبار اماريه الكيفيات المذكوره فى روايات العنن لعدم تماميه جمله من اسانيدھا واستثنى فى الجواهر ما لو حصل منها القطع، ومن ثمّ بنيا على اعتبار قول الزوج مع يمينه لكونه منكرًا، بمقتضى اصاله السلامه.

لكن الصحيح ان البحث ليس فى اعتبار خصوص هذه الامارات

ص: ٢٦٦

- ١- (١) أبواب العيوب، باب ١٥.
- ٢- (٢) أبواب العيوب، باب ٤.
- ٣- (٣) أبواب العيوب، باب ١٢.

المذكوره فى الروايات، بل البحث فى لزوم الفحص ولو بكيفيات اخرى ما لم يمتنع الفحص وبعبارة اخرى مؤدى لزوم الفحص هو عدم حجيه الميزان الظاهرى فى باب القضاء كيمين المنكر بدون الفحص الموضوعى مع التمكن، أما فى باب العيوب بل مطلقاً فى الموضوعات التى يتمكن من الفحص عن حقيقه حالها.

وبعض من الروايات المتقدمه معتبره السند والمجموع يوثق بصدوره اجمالاً بغض النظر عن خصوصيه الكيفيات.

وعلى أى تقدير فان ثبت العنن باحد الوجوه أو العجز لو قيل ان العنن متقوم بمرور سنه، فان صبرت فذلك لها، ولكنه لا يسقط الخيار ولو استمر سنين بعد عدم رفع امرها الى الحاكم الشرعى، لكن فى

١- مرسل الصدوق انه قال: «متى اقامت المرأه مع زوجها بعد ما علمت انه عنين ورضيت به لم يكن لها الخيار بعد الرضا»^(١).

٢- لكن ما فى صحيح أبى الصباح من تعليل التأجيل سنه كى يعالج نفسه قد يفهم منه ان ذلك استحقاق للرجل فلا يثبت لها الخيار من غير ضرب المده.

٣- وروايه أبى البختري^(٢) كالنص فى ذلك.

أما الروايات الوارده فى تحديد السنه.

١- ففى صحيح محمد بن مسلم «العنين يتربص به سنه ثم ان شاءت

ص: ٢٤٧

١- (١) أبواب العيوب، باب ١٤ ح ١٠.

٢- (٢) أبواب العيوب، باب ١٤ ح ٩.

امراته تزوجت وان شاءت اقامت»(١).

ومفادها وان لم يذكر فيه المرافعه الى الحاكم الشرعى بصريح اللفظ، الا انّ التعبير (يتربص به) استعمال جارى بصيغه المبني للمجهول فى فعل الحاكم.

٢- ومثله صحيح أبى الصباح(٢) الا انّ فيها اجل سنه، والتقريب فيها كما مرّ.

٣- وفى موثق الحسين بن علوان عن جعفر بن محمد عن أبيه، عن على(عليه السلام) «انه كان يقضى فى العنين انه يؤجل سنه من يوم ترافعه المرأه»(٣).

٤- ومثله روايه أبى البخترى(٤).

وهذه الروايات تقيد الروايات المطلقة الداله على ثبوت الخيار لها بمجرد العنن.

والظاهر من اختصاص العنن بلزوم المرافعه هو لخبفاءه، فيكون مورداً للنزاع والاشتباه لاسيما وانه مأخوذ فى حده استمرار العجز سنه كامله.

ص: ٢٤٨

١- (١) أبواب العيوب، باب ١٤ ح ٥.

٢- (٢) باب العيوب، باب ١٤ ح ٧.

٣- (٣) باب العيوب، باب ١٤ ح ١٢.

٤- (٤) باب العيوب، باب ١٤ ح ٩.

قاعده: في نظام التحكيم والصلح والنزاعات

اشاره

ص: ٢٦٩

إشاره

هل هو إصلاح و صلح أو هو تحكيم، والتحكيم هل هو صلح بالتحكيم وتراض منهما نظير قاضى التحكيم أو هو توكيل منهما فيرجع الى الصلح بناءً على ان المخاطب بالبعث فى قوله تعالى: **وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا** إِنَّ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ هُمَا الزوجان وكذلك الحال فى تصوير قاضى التحكيم منهما، أو هو توكيل الحاكم الشرعى لهما بالحكم فهو تحكيم من الحاكم على القول بان الباعث للحكمين والمخاطب بالبعث هو الحاكم الشرعى.

ثم ان التحكيم هاهنا هل هو من القضاء المعهود الاصطلاحى، أو هو قضاء بالصلح فليس هو قاضى التحكيم المعتاد، أو ان الفصل هو بالفتوى، ولتنقيح الحال فى هذه الوجوه والاحتمالات للتحكيم فى مثل نزاع الزوجين لابد من بيان الفوارق بينهما.

موانئ الصلح:

فاما الصلح فيتميز بجمله من الأمور:

الاول: فهو عقد من العقود يتم بالتراضى بين المتنازعين.

ص: ٢٧١

الثانى: أنه مقدم مطلقاً على أحكام الشقاق الفتوائية، أن الأحكام الفتوائية لأى نزاع آخر فضلاً عن القضائيه كما هو الحال فى تقدمه على احكام النشوز لانه يزيل موضوعها.

الثالث: ولا بد فيه حينئذ من كونه على الشرائط الاوليه الشرعيه فى مقابل الثانويه.

الرابع: كما انّ الصلح يتضمن التفاوض والمداوله والتشاور والنصح لرفع فتيل الشحنه والتشاحن النفسى وايجاد الألفه النفسيه، كما يتم فيه تنظيم واقتراحات وحلول وبدائل للتسويه بين الطرفين وهذا بخلاف القضاء المعتاد، فانه يقتصر على استنقاذ الحق من دون معالجه العداوه بين الطرفين، ومن ثم ورد فى الآيه الكريمه قوله تعالى: **وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا** ١.

وتشير الآيه الى وجه معالجه الصلح لمنشأ النزاع حيث ان منشأ الشح والحرص الذى يزول بالتراضى بعد المداوله بين الطرفين.

ومن ثم اعتمدت الدول المعاصره نظام اقرار الصلح عبر اللجان كى لا يتم وصول النوبه الى الحسم والفصل بالقضاء، وقد أكد على تقديم الصلح على القضاء باتفاق فتوى الاصحاب والنصوص.

الخامس: ومن ثم يعتمد الصلح وأمر به فى النزاع بين الجماعات أو القبائل والعشائر، أو الامم والدول، كما فى قوله تعالى: **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ**

الْمُؤْمِنِينَ أَقْتُلُوا فَأَصْرِلُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْرِ لِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝۱.

فرغم فرض الاقتتال بين الطائفتين إلا أنه تعالى أوصى بالصلح الذى يوجب سلب فتيل ومنشأ النزاع، حيث يمتاز بذلك دون القضاء، كما أنه تعالى فرض الصلح مره اخرى بعد مقاتله الطائفة الباغيه اذا لم تفيء الى الصلح ابتداءً، حتى تفيء الى الذى هو امر الله.

السادس: ثم قيد الصلح كونه بالعدل، أى يجب ارساء التراضى والتسويه بين الطرفين بنحو يستوفى حقوق الطرفين مهما امكن، وفى هذه الآيه بيان على ان القسط بين المتنازعين يمكن اقامته بغير القضاء، كما ان فى الآيه دلالة على ان الفصل فى النزاع يمكن ان يتم بالصلح بالعدل، وهو ليس بقضاء، بل هو يتم بموازين الفتوى أى بالأحكام الاوليه. وفى الآيه بيان أيضاً ان الضمانه فى استقرار الصلح هو تشييده على العدل والقسط، والأ لكان ذلك معرضاً لتجدد النزاع.

السابع: ولا يخفى انه ليس من صلاحيه الصلح اثبات حق ماض أو نفيه.

الثامن: ان الصلح مطلقاً مطلوب بعدما مرّ بيانه من تقدمه على القضاء بالعدل، وكذا تقدمه على التحكيم، كما فى قوله تعالى: وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ... وقد مرت الآيه وبيانها، وكذلك الصلح بين الطائفتين من المؤمنين، وكذا يدل على مطلوبيه الصلح قوله تعالى: ... فَاتَّقُوا اللَّهَ

وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ... ١.

ويمكن أن يستدل له أيضاً بقوله تعالى: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ... ٢.

بتقريب شمول عمومه لذلك، حيث ان المشير على المتنازعين بطريق الصلح يكمل لهما ادراك الرشد ويعلمهما طريق الصواب بمثابه الولي لهما.

وكذا قوله تعالى: وَآمُرُهُمْ سُورَى بَيْنَهُمْ ٣ وغيرها من الآيات.

التاسع: الصلح لا يحتاج الى ولايه شرعيه خاصه ولا- توليه فيما لم يكن مورده من الامور العامه، بل كان من الامور الخاصه، والشأن الشخصى فالوسطاء فى الصلح كوكلاء فى الصلح ابتداءً وبقاءً.

العاشر: هل الاقدام على الصلح واجب؟ لاسيما مع اقامته على العدل أو أنّ الخصمين مخيران بينه وبين التحكيم أو التقاضى عند القاضى المنصوب، الظاهر التفصيل بين الحكم التكليفى والوضعى، فبلحاظ الحكم الوضعى الخيارات كلها صحيحه ونافذه وضعا وان كان الصلح بعد وجوده مزيلاً لموضوع التحكيم والتقاضى، وأما الحكم التكليفى فالظاهر لزوم الصلح تعييناً لأنّ الاصل فى الوظيفه هى العمل بالاحكام الاوليه وقد مرّ أنّ الصلح لا بد أن يكون بموازين الفتوى والاحكام الاوليه، والالتزام بها متعين، نعم لو كان فى البين شبهه موضوعيه أو اراد

احد الخصمين توثيق الاستحقاق أو الردع عن معرضه تجدد النزاع أو غير ذلك، فلا يبعد جواز اختيار التحكيم والتقاضى على الصلح.

التحكيم:

اشاره

فأما التحكيم فبيانه بجمله من الأمور:

الأمر الأول: ان حقيقه التحكيم هو تراضى الخصمين:

اشاره

بحكم من قبل كل طرف منهما أو تراضيهما على حكم واحد كما فى قاضى التحكيم، وقد يفرض التحكيم من الحاكم الشرعى بان يشرف على تحكيم حكيمين أو أكثر عن كل خصم، وقد يفرض شمول التحكيم للوكلاء المفوضين بتفويض مطلق لرسم الصلح بين الطرفين وعقده، ووجه تسميه هذا الشق الأخير بالتحكيم مع أنه من صور الصلح المتقدم هو ان الوكيل المفوض تصرفه نافذ على الموكل وملزم له، فالتفويض فى التوكيل بلا عزل نحو انفاذ وتحكيم.

أدله قاضى التحكيم:

الأمر الثانى: فى مشروعيه التحكيم:

اشاره

ويدل على ذلك ما دل:

اولاً: على المشروعيه فى قاضى التحكيم، أما بناءً على ان حقيقه التحكيم هو ذلك، أو بناءً على ان قاضى التحكيم هو احد انماط التحكيم.

ثانياً: قوله تعالى فى المقام: وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ

أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ بَلِ الْآيَةُ الشَّرِيفَةُ صَالِحُهُ بَانَ يَقْرَبُ الْاِسْتِدْلَالَ بِهَا عَلَى مَشْرُوعِيهِ قَاضِي التَّحْكِيمِ فَضْلًا عَنْ عَمُومِ التَّحْكِيمِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ ظَاهِرَهَا أَنَّ التَّحْكِيمَ آيَةٌ لِلْاِصْلَاحِ مَشْرُوعُهُ فِي نَفْسِهَا، مَفْرُوعٌ عَنْ ذَلِكَ فِي الرِّتْبَةِ السَّابِقَةِ عَلَى بَحْثِ الشَّقَاقِ.

ثالثًا: ومن ذلك يتبين امكانيه تقريب عموم ادله الصلح للتحكيم بعد كون التحكيم هو بتراضى الخصمين كما فى قاضى التحكيم.

رابعًا: كما يمكن الاستناد الى ادله نفوذ تصرفات الوكيل المفوض قبل علمه بالعزل، كما مرّ شمول التحكيم لموارد التوكيل بالتفويض، وعلى ذلك فالتحكيم على انماط وأنواع ويتنوع بذلك مستنده وتختلف آثاره وأحكامه، ومنه يفتح تعدد وجوه مشروعيه قاضى التحكيم بحسب انواعه وانماطه.

خامسًا: كذلك يمكن ان يستدل لمشروعيه التحكيم الذى التزم به الامير(عليه السلام) ولو بسبب الاكراه من قبل الخوارج الذين كانوا فى جيشه، وفى هذا المستند والوجه دلالة على عدم اشتراط كون قاضى التحكيم واجداً لشرائط القاضى المنصوب.

وفى هذا الوجه دلالة على جواز قاضى الجور مع الاضطرار سواء فى قاضى التحكيم أو قاضى الجور المنصوب.

ومن ثمّ يستدل فى المقام على مشروعيه تحكيم غير العادل فى الشقاق

إذا اضطر الى ذلك لقطع النزاع، كما أنّ في هذا الوجه دلالة على عموميه قاضى التحكيم فى الشأن العام وأمور الخلافه.

سادسا: ويمكن أن يستدل لقاضى التحكيم أيضاً بأدله القاضى المنصوب بناءً على لزوم شرائط المنصوب فى قاضى التحكيم كما ذهب الى ذلك جماعه أو فى صورته تحكيم المتخاصمين لشخص جامع للشرائط فهو منصوب بالنصب العام فيكون نفوذ حكمه من جهتين، من جهة تراضى الخصمين ومن جهة النصب العام.

ثم انه لا يخفى ان الاستناد فى المشروعيه الى تراضى الخصمين الذى مرّ فى الدليل الثالث، أى الى الصلح أنّه استناد الى ادله نفوذ عهد الصلح إلا ما خالف الكتاب والسنة.

سابعا: ويمكن التلفيق مع الدليل الثالث وهو عقد الصلح ما قيل من وجه فى تخريج التحكيم من انه فصل بالفتوى وحسم للنزاع بها، بتقريب عموم ادله الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان مقتضاها الالتزام بالاحكام الاوليه فى الفتوى.

ثامنا: معاهداته صلى الله عليه و آله فى بدايه وروده الى المدينة، وكذا فيما بعده وتحكيمه صلى الله عليه وآله فى قصه بنى قريظه سعد بن معاذ(1)، وكذا

ص: ٢٧٧

١- (١) لاحظ تفسير القمى فى سورة الاحزاب فى ذيل قوله تعالى: وانزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيتهم الآيه ٢٦.

صلحه فى الحدِيثِ (١)، وكذا تقريره لحلف الفضول بمكه.

ومن ذلك يتبين ان التحكيم وقاضى التحكيم يمكن أن يخرج من أبواب متعدده نظير ما ذكر من وجوه وتخريجات لقضاء غير المجتهد.

كلمات الاعلام فى ادلته:

ثم ان الادله الخاصه التى استدلت بها الاعلام على نفوذ حكم قاضى التحكيم هى:

الاول: عموم قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ٢.

وقوله تعالى: وَ أَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ٣. وقوله تعالى: كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ...٤. وقوله تعالى: اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ٥... وغيرها من العمومات.

وفيه: ان هذه العمومات إنما تتعرض لشرائط الحكم وموازينه دون صفات القاضى وصلاحياته.

ونظير هذا الاستدلال التمسك بعموم قولهم (عليهم السلام) اذا حكم بحكمنا

ص: ٢٧٨

١- (١) والتعبير فى الكتاب هذا ما قاضى عليه وفى نسخه (ما صالح عليه) محمد بن عبدالله سهيل بن عمرو واصطلاحا على وضع الحرب.

فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله و علينا رد(١) على نفوذ الحكم الذى يكون على طبق موازينهم(عليهم السلام) وان صدر من غير المجتهد، فان المدار ليس على ذلك فقط كما ورد فى مصحح عمر بن حنظله حيث قد ذكر قبل ذلك فى قوله(عليه السلام) فى شرائط القاضى

(ممن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا).

الثانى: ومنها ما فى جملة من الروايات من اطلاق نفوذ حكم اهل العدل، والمراد بذلك مطلق اهل العدل فى مقابل اهل الجور، فيشمل كل اتباعهم اذا حكموا بحكمهم، نظير محسنه أبى بصير قال: قلت لأبى عبدالله(عليه السلام) قول الله عَزَّ وَجَلَّ فى كتابه وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدْخُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ فقال: يا أبا بصير ان الله عَزَّ وَجَلَّ قد علم ان فى الامه حكاما يجورون اما انه لم يعنى حكام اهل العدل، ولكنه عنى حكام اهل الجور، يا أبا محمد! انه لو كان لك على رجل حق فدعوته الى حكام اهل العدل فأبى عليك الا أن يرافعك الى حكام اهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت وهو قول الله عَزَّ وَجَلَّ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ ما نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ ۚ

ونظيرها روايه أبى بصير الاخرى حيث فيها (فدعاه الى رجل من

ص: ٢٧٩

١- (١) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ١١ ح ١.

اخوانه ليحكم بينهم وبينه فأبى إلا أن يرافعه الى هؤلاء..(١)، الحديث.

وفى مصحح آخر لعمر بن حنظله من تحاكم اليهم فى حق أو باطل فقد تحاكم الى الطاغوت(٢) الحديث.

وفى صحيح الحلبى قال: قلت لأبى عبدالله(عليه السلام): ربّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعه فى الشىء فيتراضيان برجل منا فقال: ليس هو ذاك انما هو الذى يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط(٣).

وهذه الصحيحه كما تدل على المفاد السابق فى الروايات من كفايه كون القاضى من أهل العدل أى من أهل الايمان، كذلك هى ظاهره بقوه فى التحكيم بتراضى الخصمين، بل انّ المفاد الاول فى الروايات السابقه تدل على نفوذ حكم مطلق اهل العدل والايمان الشامل لقاضى التحكيم.

ونظير محسنه عطاء بن السائب عن على بن الحسين(عليه السلام) قال: اذا كنتم فى ائمه الجور فاقضوا فى احكامهم ولا تشهروا أنفسكم فتقتلوا، وان تعاملتم باحكامنا كان خيراً لكم(٤).

وفيه: ان جلّ هذه الطائفه من الروايات انما هى فى صدد اشتراط الايمان فى القاضى، واستناده فى الحكم اليهم(عليهم السلام).

نعم صحيح الحلبى لايبعد ظهوره فى التحكيم، وكذلك محسنه عطاء

ص: ٢٨٠

١- (١) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ١ ح ٢.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ١ ح ٤.

٣- (٣) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ١ ح ٨.

٤- (٤) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ١ ح ٧.

بن السائب، وان كان قد يتأمل فى الدلاله أيضاً، بانهما فى صدد الدلاله السابقه فى بقيه روايات هذه الطائفه، لاسيما فى محسنه عطاء بن السائب.

الثالث: ومنها ادله حرمه كتمان الشهاده كما اشار الشيخ الى ذلك فى الخلاف وان لازم وجوب اظهار الشهاده نفوذ مؤداها والعمل بها عند من يدلى بها عنده ويتراضى به الخصمان، ولا يخفى ما فيه، حيث ان لزوم الاظهار لا يستلزم اللغو به بل هو اعداد للمستند للحكم لدى من له اهليه وصلاحيه للقضاء.

الرابع: ومنها ما فى مصحح عمر بن حنظله بقوله (عليه السلام): (ينظران من كان منكم... فليرضوا به حكماً) (١). الحديث.

وكذا ما فى معتبره أبى خديجه «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حالنا وحرامنا» (٢) وقوله عجل الله تعالى فرجه فى التوقيع المبارك «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواه حديثنا» (٣).

ومعتبره داوود بن الحصين عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم، قال: ينظر الى افقهما واعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر» (٤).

ص: ٢٨١

-
- ١- (١) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ١١ ح ١.
 - ٢- (٢) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ١١ ح ٦.
 - ٣- (٣) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ١١ ح ٩.
 - ٤- (٤) الوسائل: أبواب صفات القاضى، باب ٩ ح ٢٠.

وروايه أحمد بن الفضل الكناسي قال: قال لى أبو عبدالله (عليه السلام): أى شىء بلغنى عنكم قلت: ما هو، قال: بلغنى انكم اعدتم قاضياً بالكناسه قال: قلت: نعم جعلت فداك رجل يقال له عروه القتات وهو رجل له حظ من عقل يجتمع عنده فيتكلم ويتساءل ثم يرد ذلك إليكم، قال: لا بأس (١).

قد استدل بهذه الروايات على مشروعيه قاضى التحكيم بتقييد الفرض فى هذه الروايات بتراضى الخصمين وتحكيمهما، ومن ثم ذهب جماعه من اعلام هذا العصر الى عدم وجود دليل على القاضى المنصب.

وفيه: ان جمله هذه الروايات قد صرّح (عليه السلام) بجعله الواجد للصفات حاكماً، وتعليل رضاهم به لنصبه اياه حاكماً، فهذا التراضى مأمورون به انقيادا لتنصيبه (عليه السلام) كما هو صريح مصحح عمر بن حنظله ومعتبره أبى خديجه، وكذا التوقيع المبارك.

نعم قد يستفاد من اخذ تراضى الخصمين شرطيه رجوع الناس ورضاهم به فى فعليه تعيينه للمنصب من قبله (عليه السلام)، وهذا ما عرف فى الكلمات بشرطيه بسط اليد، أو كونه مسموع الكلمه.

نعم قد تجعل هذه الصيغه شاكلة متوسطه بين قاضى المنصب وقاضى التحكيم، وأما روايه الكناسي فلايبعد دلالتها على قاضى التحكيم باعتبار انهم اعدوه ورضوا به وان كان احتمال الصيغه التركيبيه لقاضى التحكيم والقاضى المنصب التى مرّت فى هذه الطائفة قريب من مفاد

ص: ٢٨٢

فتحصّل من مجموع هذه الطوائف الأربعة أنّ صحيح الحلبي وروايه الكناسي ومحسنه عطاء بن السائب قريبه الدلاله على قاضى التحكيم، ولا يبعد دلاله الطائفة الاولى والاخيرتين على نفوذ التحكيم بالصلح، والصلح بالعدل، نظير تعبيره (عليه السلام) (تعاملتم بأحكامنا).

وما ذكره فى الجواهر من الاستناد بالوجه الاول والثالث، أو ما ذكره الشيخ فى الوجه الثانى من نفوذ القضاء لقاضى التحكيم فلا يخلو من منع اختصاص دلالتها على قاضى التحكيم.

فان النفوذ والالزام اعم من الصلح بالعدل والتحكيم بالصلح، فهذه الوجوه الأربعة بعضها دال على الالزام بالفصل بالفتوى، وبعضها على الصلح بالعدل وشامله للتحكيم بالصلح، وبعضها دال على القاضى المنسوب الملفق بالتحكيم والتراضى.

فهذه الوجوه الأربعة مجموعها هو الوجه الاول من الوجوه السبعة التى مرت فى توجيه مشروعيه قاضى التحكيم، أى بانضمامها إليها يتوفر على صياغات ماهويه عديده للتحكيم، أو للصلح ثم للتحكيم ثم للقضاء على نحو الترتيب وبينهما درجات تلفيقه من الصلح والتحكيم أو التحكيم والقضاء أو الثلاثة معاً.

ومما يشير الى عموم استعمال الحكم والتحكيم فى مطلق الرأى قوله تعالى فى فداء الصيد: **يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ** ١.

الأمر الثالث: الفوارق بين أنماط التحكيم والصلح:

فى بيان الفوارق بين هذه الأنماط والأساليب فى رفع النزاع، أى بين الصلح، والصلح بالتحكيم، وتحكيم الصلح، وقاضى التحكيم، والفصل بالفتوى، فان التحكيم بالصلح ليس من القضاء والحكم بموازين القضاء، بل هو كما مرّ من الالتزام بصيغته التسويه كحدّ أدنى أو متوسط لمصلحة الطرفين، ويمتاز بعدّه نقاط:

(١) ليس من صلاحيته اثبات حق أو نفيه.

(٢) ليس من صلاحيته ازاله الموضوع المتنازع عليه كالزوجه الا بتصريح وتوليه من المتنازعين له، لأنّ وظيفه القضاء والتحكيم بالصلح معالجه النزاع مع وجود الموضوع.

(٣) لا بد من تعدد الحكم عن الاطراف المتنازعه ولايتفرد بحكم عن طرف، نعم للاطراف المتنازعه ان يجعلوا شخصاً واحداً من قبل كل منهم، بان يفاوض كل منهم ذلك الشخص، فتنويه يكون بمنزله المتعدد، والظاهر رجحان التعدد بحسب الادله.

(٤) لا بد لكل حكم ان يصيغ ما هو مصلحة طرفه، بخلاف القاضى بموازين القضاء فانه يرفع الموازين بغض النظر عن ذلك.

(٥) لا بد من رضى المتنازعين ابتداءً لانه ليس قضاء فصل لاسترجاع حق، بل قضاء صلح، فيتركب من ماهيه القضاء وشرائط ماهيه الصلح.

أما تركيبه من ماهيه القضاء فلاستعمال موازين الفتوى وبعض موازين القضاء مما تشترك مع موازين الفتوى، أى مما يكون دليل حجيتها

ونفوذها مطلق غير مقيد بولايه القضاء والقاضى المنصوب، ولك ان تقول ان تركيب الصلح وتلقيه مع موازين الفتوى أو مع موازين القضاء، أى التراضى بنحو لا يتدافع ولا يتناقض مع موازين الفتوى والقضاء، بل التراضى بالاسقاط أو التعويض المبني على نتائج تلك الموازين سواء نتيجته مجموعها أو نتيجته بعضها، هو تليفق يودى الى صياغه تليفقيه بين باب الصلح وباب القضاء، وعلى ضوء ذلك فهو على درجات وانحاء.

٦) ان فى التحكيم والقضاء والصلح لابد من تحرى الحكمين ما هو من نفع الطرفين ولا ينفذ ما هو عليهما إلا برضى مجدد من الخصمين بما يحكمان، فالقضاء بالصلح هو ايجاد حلول موضوعيه بتسويه تفاوضيه، نظير ما هو متعارف فى العصر الحالى فى شركات التحكيم الخبرويه، وهيئات الصلح الخبرويه الاهليه المحليه والدوليه.

فمن ثم التحكيم نظام صلحى فى النزاعات محاذى لنظام القضاء، ولا يختص بباب الزواج، بل يجرى فى سائر الأبواب ولمطلق النزاعات الاجتماعيه والقبليه والفرعيه أو القوميه والطائفيه والدوليه.

٧) قد يفرق فى الحكم بين التحكيم بالصلح وقاضى التحكيم، وهو يظهر مما قدمناه من اختلاف انحاء التحكيم وادله مشروعيته، لأن فى التحكيم فى الصلح لابد من بصيره الحكم بموازين الصلح والالفه ومتعلقه بخلاف حكم القاضى بالعدل، فانه يلزمه العلم بموازين القضاء.

٨) ذهب فى المبسوط الى اشتراط رضى المتخاصمين بحكم قاضى التحكيم، وعلى ذلك يكون قضاء قاضى التحكيم على مقتضى القاعده لانه من الصلح وليس من القضاء فى شىء، ومن ثم لم يعممه الى باب الحدود

والتعزيرات، وكذا من لم يشترط فى قاضى التحكيم توفره على شرائط القاضى المنصوب.

٩) قد يقال ان التحكيم هو عند عدم القاضى المنصوب، فكانه قيام من الامه بواجب القضاء عند عدم الوالى الشرعى، أو عدم تصديده، وهذه ضابطه مطرده فى شؤون ومسؤوليات الحكم والاداره العامه من تعدد مراتب الاولياء فيكون بتراضى وتحكيم حكومه جزئيه مؤقتة مورديه.

ولا يخفى ان التحكيم اذا كان فى الشؤون العامه وكذا الصلح فاللازم فى مشروعيتها من لحاظ وجود التفويض والتوليه الشرعيه منه (عليه السلام) ولو باستكشاف اذنه عليه السلام من قاعده الحسبه.

ومما تقدم يظهر عموم بحث الصلح والتحكيم الى مجال النظام السياسى لخصوص القضاء العام فضلا عن الخاص، ومن ثم قد يقرب شمول قاضى التحكيم الى باب الحدود والتعزيرات والقانون الجزائى الدينى مع وصول النوبه فى مراتب الاولياء الى استكشاف الاذن منه (عليه السلام) بالحسبه، وعلى هذا فصيغه التحكيم فى النظام السياسى لا تتقاطع مع القول بالنص فى الولايه مع استكشاف الاذن النيابى منه عليه السلام كما مرّ، وهو مفاد قولهم (عليهم السلام) (فاجعلوه حاكماً فانى جعلته عليكم حاكماً).

الأمر الرابع: الحكمان توكيل أو تحكيم:

اشاره

هل للزوجين التقايل مّا حكم به الحكمان؟ أو اشترطا؟ واختار ابن براج فى الكامل انه توكيل وفى المهذب انه تحكيم.

قال الشيخ فى الخلاف: «بأنّ لهما مع اتفاقهما أن يطرحا ما فعله

الحكمان»(١) مع ان الشيخ فى الخلاف أيضاً ذهب الى ان بعث الحكامين فى الشقاق على سبيل التحكيم لا على سبيل التوكيل، واستشهد على ذلك:

(١) بأن الحكامين مصلحان بينهما من دون استثمار، ولو كان توكيلاً لما نفذ صلحهما من دون استثمار.

(٢) وبأن الزوجين فى الشقاق ممتنعان من اداء الحق فهو اجبار لهما على الفىء.

(٣) وبأنّ فض النزاع من باب الولاية فى الشأن العام وان كان النزاع فى الموارد الجزئية فليس بتوكيل.

(٤) وبان الباعث للحكيم هو الحاكم الشرعى، ولو قيل بان الباعث هما الزوجان أو الأهل لكان من باب التحكيم لا التوكيل.

(٥) وتعبير الآيه والروايات(٢) بلفظ الحكامين والتحكيم ظاهر فى الحكم لا فى الوكالة.

ويمكن التأمل فى هذه الشواهد:

أما الأول فلان الحكامين يستأذنان الزوجين سواء فى الاصلاح أو فى التفريق، كما فى موثق سماعه قال: سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن قول الله عزوجل فابعثوا حكماً من أهله و حكماً من أهلها ارأيت ان استأذنا الحكمان فقال للرجل والمرأه: أليس قد جعلتما امركما إلينا فى الاصلاح

ص: ٢٨٧

١- (١) الخلاف: ج ٤ ص ٣٤١.

٢- (٢) أبواب القسم والنشوز، باب ١٢ و ١٣.

والتفريق فقال الرجل والمرأه: نعم فاشهدا بذلك شهودا عليهما أيجوز تفريقهما عليهما؟ قال: نعم... (١) الحديث.

وموثق أبي بصير (٢)، وكذا صحيح الحلبي (٣) وغيرها من الروايات (٤).

وان كان فى بعض الروايات الاقتصار على الاستئذان فى التفريقه كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهم السلام) قال: سألته عن قول الله عزوجل: فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا قال: ليس للحكمين ان يفرقا حتى يستأمر (٥).

وأما الثانى فكونهما ممتنعين لاينافى رفع شقاقهما بالصلح بتوكيلهما، أولك أن تقول ان الزوجين فى صور الشقاق ليسا على درجه واحده من الامتناع والتنازع، فبعض درجات النزاع لا ترتفع معه اراده الاصلاح والتوفيق فيهما، ولعلّ إليه الاشاره فى قوله تعالى: إِنَّ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا بِنَاءٍ عَلَى عود ضمير الفاعل الى الزوجين، نعم لو وصلت شدة النزاع الى درجه تمرد كل منهما بحيث لا يستجيبان الى الاصلاح فتصل النوبه الى التحكيم من قبل الحاكم كما مرّ فى كلام الشيخ فى المبسوط.

وأما الثالث ففض النزاع ان كان بالقسر والاجبار فهو من باب الولاية ولكن لا ينحصر بذلك، ولكن يمكن فضه بالصلح والتوكيل فيه.

ص: ٢٨٨

- ١- (١) أبواب القسم والنشوز، باب ١٣ ح ١.
- ٢- (٢) أبواب القسم والنشوز، باب ١٣ ح ٢.
- ٣- (٣) أبواب الحكم والنشوز، باب ١٠ ح ١.
- ٤- (٤) نفس الباب ١٢ و ١٣ و ١٠.
- ٥- (٥) أبواب القسم والنشوز، باب ١٢ ح ١.

وأما الشاهد الرابع فسيأتي في الأمر الخامس ان الصحيح في الباعث انه يختلف بحسب درجات وشده وتوسط النزاع، وانما ينحصر في الحاكم عند اشتداد الخصومه وانقطاع امكان التسويه منهما أو من أهلها.

وأما الخامس فقد تقدم في النصوص دلالتها على لزوم استئذان الحكيم في الاصلاح والتفريق، وقد مرّ ان الوكيل المفوض اذا انفذ امراً على الموكل فليس له رده بعد ذلك، فالتفويض في التوكيل نحو تحكيم عرفاً، وان عنوان وماهية التحكيم هي على انحاء وانواع بدءاً من التوكيل في الصلح والصلح بالعدل والتحكيم بالصلح والتحكيم وهو قاضى التحكيم. كما استعمل التحكيم في مطلق الرأى كما في قوله تعالى في فداء الصيد: يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ .

والحاصل: ان الصحيح هو اختلاف نوع التحكيم بحسب درجات النزاع والتدرج في نمط التحكيم بحسبه، والتقايل بحسب الانواع الاولى فيه متصور، بل لو افترضنا انه من باب التحكيم أيضاً، فالتقايل أيضاً سائغ لانه من تنازل من له الحكم برضا منه لنفع من عليه الحكم، نعم لو كان التحكيم بانواعه قد وقع على الفرقه والطلاق بشرايطه فلا يتصور التقايل في الايقاع وهو الطلاق، بل في الخلع ونحوه، أو الرجوع مع بقاء العده كما في قوله تعالى: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ ۱.

الأمر الخامس: الباعث للحكمين ومن له انفاذهما:

اشاره

فقد اختلف على أقوال:

القول الاول: ان الباعث هو الحاكم الشرعى ونسب الى الاكثر واختاره فى الشرائع والقواعد وجمله من متأخرى المتأخرين منهم صاحب الجواهر.

القول الثانى: انه الزوجان، واختاره فى الفقيه والمقنعه والفقه الرضوى ومختصر النافع.

القول الثالث: الاهلون.

القول الرابع: وهناك تفاصيل اخرى من الأقوال انه الحاكم وباشتراط الزوجين على الحكمين.

القول الخامس: انه الزوجان فاذا امتنعا فالحاكم، ذهب اليه فى المختصر النافع.

القول السادس: ان الحاكم يأمر الزوجين بالبعث.

أدله وشواهد الاقوال:

واستشهد للاول أنّ هذا الخطاب شأنه شأن بقيه الخطابات فى الولايات والشؤون العامه موجه للحاكمين وليس موجه للزوجين للتعبير والجمع فابعثوا، ولا التثنيه المشيره للزوجين مضافا الى التعبير بالغائب عند الزوجين من أهله ... من أهلها، وكذا فى يريدان بينهما.

مضافا الى ان الباعث مصلح والزوجان في فرض الشقاق متنازعان متشاققان وكيف يكون الباعث هو المبعوث اليه، وبان الحكمين من باب التحكيم لا التوكيل، والحكومته من صلاحية الحاكم.

والشواهد قد مرّت على أنّه من باب التحكيم في الامر السابق.

ويمكن التأمل في هذه الشواهد بان الخطاب بالجمع قد استعمل بلحاظ الاستغراق للازواج كما في قوله تعالى: **وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ**... ١ والتعبير بالغيبه عن الزوجين يصح أن يكون من باب الالتفات.

والتحكيم قد مرّ أنّه على انواع وانماط لا تتنافى مع تضمن ماهية التوكيل، واستدل للثاني بما تقدم في الروايات من لزوم استئذان الحكمين من الزوجين في الاصلاح والتفريق، مما يدل على ان الباعث للحكمين هما الزوجان، وأنّ هذا التحكيم قد اطلق عليه بالاصلاح والصلح في الآيه **إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا**....

ويمكن التأمل في الاستدلال المزبور بأنه لا يتنافى مع كون الباعث هو الحاكم، الا أنّه مع اشتراط رضی الزوجين كما في القول الرابع، أو أن يجمع بين شواهد القول الأول والثاني بالتفصيل الذي مرّ في القول الخامس أو السادس، وهذا هو الاقوى والمختار بعد ما عرفت من ان التحكيم ذو درجات وانواع، بحسب درجه النزاع والشقاق، ففي الدرجات الاولى يتصور ان يكون الباعث هما الزوجان، وإلا فيقوم الاهلون من ذويهما

باصلاح ذات البين بارضاءهما بالتحكيم، وإلا- فيأمرهما الحاكم بذلك، وإلا- فيبعث هو حكيم مع استئذان من الزوجين في الاصلاح أو الفرقه.

قاعده: إن الإجار بالحكم متأخر عن أداء الواجب الحسبي طوعاينه:

وهذا هو مقتضى القاعده من تسلط الناس على شؤونهم وان الاجبار والقسر انما تنتهى إليه النوبه مع الامتناع بنحو مطلق، وهذا الترتب ليس فى المقام فحسب بل هو فى كل شأن اجتماعى عام، وأن الخطاب فى الوظائف العامه ان قام به من تعلق به بالفعل تلقائياً وطوعانياً فلا تصل النوبه الى الحاكم بحسب المراتب السابقه وانما تصل عند الحاجه الى الالزام والاجبار.

ومن ثم خصّ الشيخ فى المبسوط بعث الحاكم بما اذا بلغ النزاع ذروته فلم يصطلحا لا على المقام ولا على الطلاق، هذا مضافا الى عموم ماده التحكيم المأخوذ فى الآيه كما عرفت وتقريب عموم المخاطب بالبعث كما مرّ تقريبه.

ولا يخفى انه على القول الاوّل والثلاثه الأخيره يكون من حاكميه القاضى على نظام التحكيم.

قاعده: عموميه القضاء بالموازن أو بأنواع التحكيم:

ومنه يظهر ان صلاحيه القاضى فى الحكم لا تنحصر بموازن القضاء، بل له ان يتوسل بمراتب وأنواع التحكيم المختلفه التى مرّت الاشاره إليها.

الأمر السادس: حكم البعث!

فى حكم البعث والتحكيم هل هو واجب أو الأمر به ارشادى، وقيل بالتفصيل: فالوجوب اذا كان المخاطب به الحاكم كوظيفه حكوميه وارشادى اذا كان المخاطب به الزوجان.

واستدل للارشاديه بأنّ المقام نظير واشهدوا اذا تبايعتم وبأنّ التدبير فى المعيشه والمصلحه الدينويه ارشادى فى الغالب وجواز الاصلاح بطرق اخرى، أو رجوعهما للحقّ بدون ذلك.

واستدل للوجوب بظاهر الامر وبان دفع المفسده الزامى، وبأنّ نفوذ حكم الحكامين يتناسب مع ذلك.

والصحيح أنّ المراتب الاولى من التحكيم خياريه، والواجب انما هو الفىء الى الحق والارعواء.

وأما مع وصول النزاع الى المرتبه القصوى فبعث الحكامين الزامى للحاكم كما فى روايه العياشى من قول على (عليه السلام) للزوج فى التوكيل للحكم فى الاصلاح والفرقه: لا تبرح حتى تقرّ بما اقرت به (١).

الأمر السابع: الفصل بالولاية والفتوى:

وقيل: ان التحكيم فى المقام بالتراضى منهما بالحكمين، فلا يجبرهما الحاكم عليه ولا يتصور الوجوب عليهما، نعم لا يهمل الخصومه، بل يتحرى ويخبر المتجاوز فى الحقوق بينهما، ويجبر كل متخلف منهما على ادائه

ص: ٢٩٣

والزامة بالحق، وهو نحو حسم وفصل بالفتوى، أى إلزام لكل من الطرفين بالموازين الاولى، ويقطع الشقاق بذلك، ويجازى ويؤدب من يستحق الادب.

أقول: وهذا قطع للنزاع بالولاية لا بالصلح ولا التحكيم ولا بالقضاء وهو ما يقال عنه بفصل النزاع بالفتوى اذا اجبر عليه الحاكم.

ثم هل من خيارات وصلاحيات الحكيم فى التحكيم ان ينكرا على الناشز من الزوجين بعد تعيينهما له، وان يلزمه بإيفاء حقوق الآخر من دون استحقاقه لاختد حقوقه كمدته تعويضه عن ما فوته من عوض على الآخر؟

قال على بن ابراهيم فى تفسيره: فان كانت المرأه هى الناشزه قالاً: انت عدوه الله الناشزه العاصيه لزوجك ليس لك عليه نفقه ولا كرامه لك، وهو احق ان يبغضك ابداً حتى ترجع الى امر الله وان كان الرجل هو الناشز قالاً له: انت عدو الله وأنت العاصى لامر الله المبغض لأمراتك. فعليك نفقتها ولا تدخل لها بيتاً ولا ترى لها وجهاً ابداً حتى ترجع الى امر الله وكتابه(1).

وهل للحاكم حبس الممتنع من الزوجين عن الاذن للحكيم بالحكم بما يريانه، كما ذهب اليه البعض.

والصحيح ان هذه الصلاحيات من الاجبار والتعزير والحبس

ص: ٢٩٤

ونحوه هي من صلاحيات القاضى المنصوب، فان تراضيا به فله ذلك لا- من باب التحكيم، بل من باب نصبه من قبل المعصوم (عليه السلام)، وإلا فلاتثبت لقاضى التحكيم هذه الصلاحيات، فضلا عن ما لو كان وكيلا مفوضا فى الصلح. واما الاجبار من باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فلايسوغ كل ذلك إلا اذا انطبق عنوان الحسبه، أى استدعت الضروره والانتظام الاجتماعى الى ذلك.

الأمر الثامن: حكم تعدد الحكامين وجواز كونهما اجنبيين:

هل يجوز زياده الحكامين عن الاثنين أى ثلاثه فما فوق أو توحيده؟ وهل يلزم أن يكون الحكامين كل منهما من اهل الزوجين أو يسوغ أن يكونا اجنبيين؟ وهل يشترط اتفاقهما فى الحكم، فلو اختلفا لم يُنفذ؟

ففى موثق سماعه قال: عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى حديث قيل له:

أرأيت ان قال احد الحكامين قد فرقت بينهما، وقال الآخر: لم افرق بينهما؟

فقال: لا يكون التفريق حتى يجتمعا جميعاً على التفريق، فاذا اجتمعا على التفريق جاز تفريقهما(١).

وظاهر الموثق لزوم اتفاقهما، والوجه فى ذلك ان التحكيم كما مرّ منظو على توكيل بالصلح، فلاينفذ تصرف احد الحكامين من دون الحكم

ص: ٢٩٥

١- (١) أبواب القسم والنشوز، باب ١٣ ح ١.

الآخر، نعم لو بنى على جواز زياده الحكمين الى ثلاثه فما فوق، وبنى على أن التحكيم من باب التراضى فللزوجين أن يشترطوا نفوذ حكم الأكثرية، مادام انه نحو من التوكيل.

نعم لو كان قاضى التحكيم حكمه بموازين القضاء ففى مصحح عمر بن حنظله، ان الافقه والاصدق والاورع حكمه نافذ دون الآخر.

والوجه فى ذلك ان القضاء بموازين القضاء نفوذه كما مرّ بانفاذ وامضاء من الامام(عليه السلام)، فلا بد أن يكون النفوذ بشرائطه، وقد يستفاد من مصحح عمر بن حنظله نفوذ حكم الأكثر عددا اذا انطبق عليه (عليه السلام):

«خذ بما اشتهر بين أصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه».

وأما كون الحكمين من أهلهم فالظاهر أنه لكونهما اعرف بحالهما وأوثق فى رعايه مصلحتهما، وإلا فلو افترض انعكاس الحال فى الاجنبى فهو ادخل فى الغرض، ويشهد له اشاره الامير(عليه السلام) باتخاذ مالك الأشر حكما فى صفيين بعد ما رفض الخوارج الحسينين وعبدالله بن العباس.

الأمر التاسع: فى شرائط الحكمين:

فهل يشترط الذكوره والبلوغ والاسلام والايمان والعداله والعلم والاجتهاد.

والظاهر أنّ ذلك يدور مدار نمط الصلح والتحكيم، ففى ما كان توكيلا فلايزيد عن شرائط الوكاله، واما ما كان من قبيل قاضى التحكيم فلامحاله يُعتبر فيه شرائط قاضى التحكيم من الذكوره والبلوغ والعلم بمقدار ما يتوقف عليه انشاء الحكم فى مورد النزاع، اذا كان فصلاً

بالتوى، وأما لو كان فصلاً بموازين القضاء فالظاهر اعتبار الاجتهاد المتجزي فيه.

كما انه لو كان الباعث للحكمين هو الحاكم وكان توليه منه لهما فيقرب عدم اشتراط الاجتهاد بلحاظ كون الحكم فى الامور الجزئيه والموضوعيه، وكون الحسم مستندا الى الحاكم الباعث لهما فى الجملة.

فتحصل ان المقدار من الشرائط يدور مدار نمط التحكيم ونوعيته.

وقد تقدم سابقاً انه ينبغى اختيار من يوثق به من جهه الخبره ومن جهه الامانه.

الأمر العاشر: حكم اختلاف الحكمين:

إذا اختلف الحكمان ولم يصل إلى نقطه توافق، يعاد بعث حكمين، وهلمّ جزءاً، وينبغى توخى ذوى الخبره والمهاره واللباقه، لاسيما وقد تطورت الاعراف العقلائيه فى انماط التحكيم بآليات نافعته وناجحته، لا تتدافع مع الشرائط المقرره التى مرّ ذكرها فى أنماط التحكيم.

ثم أنه قد ذكر غير واحد من الاصحاب ان الحكمين ينبغى لهما اخلاص النيه وقصد الاصلاح، فمن حسنت نيته اصلح الله مسعاه، فقد ورد أنّ ما اضمّر امرء نيه الا اظهرها الله ان خيراً فخير وان شراً فشر، وكما يشير اليه قوله تعالى: ان يريدوا اصلاحاً يوفّق الله بينهما بناء على عود الضمير الى الحكمين لا الزوجين.

الأمر الحادى عشر: حكم غياب أحد الزوجين:

لو غاب احد الزوجين فقد استشكل البعض فى صحه التحكيم، لان الحكم ينفذ على الغائب، ولا ينفذ له، ولان الغائب قد لا يكون باقياً على الشقاق، والوكيل لابد ان يكون تابعاً للموكل، وقد تستجد احوالاً.

والصحيح ان هذه الوجوه ليست مطرده فى كل الصور ولا- فى كل أنماط التحكيم، كما ان الغيبه قد تفرض فى أول التحكيم، وقد تفرض فيما بعد، فاللائزم ملا-حظه كل صوره بحسبها وبحسب نمط التحكيم، ثم ان المجرى للطلاق هو الحكم من قبل الزوج، وان كان لابد من توافق كل من الحكمين على الطلاق بلحاظ ان الحكم من قبل الزوج وكيل عنه، ولو فرض ان الباعث للحكمين هو الحاكم.

الأمر الثانى عشر: التحكيم فى القوانين الوضعيه:

قد ذكر للتحكيم فى القوانين الوضعيه المعاصره جمله من النقاط:

(١) ان الاصل فى التحكيم هو بالقانون الاولى، والعدل به، أما الاصلاح بالصلح والمعالجه الموضوعيه فتحتاج الى تنصيب وتفويض زائد على الممتازين، ويراعى فى الصلح والحلول الموضوعيه الانصاف العرفى.

(٢) كما يقع الاتفاق على التحكيم، كذلك يجوز الاشرط فيه، ويسمى (شرط التحكيم) وهو نحو تحديد للحكم المحكّم.

(٣) يعم التحكيم للموارد التى فى معرض النزاع سدا لبابه وان لم يقع موضوعها.

(٤) التحكيم ظاهره منتشره بين الدول لعدم وجود والى متنفذ على

الكل، ولا سيما فى الحروب، وفى التجاره الدوليه.

(٥) اشتراط وشرطيه التحكيم فى عقد لايتوقف على نفوذ العقد لكون اراده التحكيم مستقلة وهذا مطرد فى نمط من الشروط التى هى بصوره ضمنيه ولكنها تراد بنحو الاستقلال.

(٦) التحكيم يتوسل به الطرفان أو الاطراف الذين لا يريدون الخضوع تحت سياده الدوله، أو سياده محكمه قضائيه فيكون التحكيم توازن تسويه فى نظام السيطره.

(٧) عند تكثر الحكم أو المحكم يختار كل واحد طرف أو أكثر على التساوى ثم الزائد وهو الذى يشكل فرديه عدد المجموع كالحكم الثالث مثلاً، يعين من الطرفين حياً، وهذا حياً فى تعيين الاغلبيه.

وغيرها من الأمور التى ذكرها من مجالات ونشرات القوانين.

أقول: وجمله هذه النظم التى ذكرها لا تتنافى مع موازين انماط الصلح والتحكيم فيما اذا كانت راجعه الى الصلح والتوكيل فى التحكيم والحكم بالفتوى، وأما فى التحكيم لقاضى التحكيم فكذلك فى الجمله، ويراعى حينئذ بقيه الشروط.

ص: ٢٩٩

قاعده: حق المرأة العشره بالمعروف أو التسريح بإحسان

اشاره

ص: ٣٠١

إشاره

والكلام فى القاعده فى جهات:

الجهه الأولى: فى كون حق الوطى من حقوق المرأة:

وأصل الحكم مورد وفاق كما حكى (١)، وإن وقع الاختلاف فى جملة من شقوق المسأله (٢).

ويستدل له:

١- بصحيحه صفوان بن يحيى عن أبى الحسن الرضا(عليه السلام) أنه سأله عن الرجل يكون عنده المرأة الشابه، فيمسك عنها الأشهر والسنه لا يقربها ليس يريد الإضرار بها، يكون فى ذلك آثماً؟ قال:

«إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك» (٣).

وإطلاق هذه الروايه شامل بظاهره إلى كل الأقسام والشقوق التى مرّت سواء فى المرأة أو فى الرجل، عدا التقييد عجوز، ومن ثم قيد جملة من

ص: ٣٠٣

١- (١) المسالك، ج ١، ص ٤٣٩، حيث حكى الإجماع على ذلك.

٢- (٢) راجع العروه وتعليقها ج ٥، ص ٥٠٧.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٠ ص ١٤٠، أبواب مقدمات النكاح ب ٧١، ح ١.

أعلام العصر (١)، الحكم بذلك واستشكل بعض آخر في الإطلاق للمسافر (٢).

لكن:

٢ - في موثّق إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه أن علياً (عليه السلام) سُئِلَ عن المرأة تزعم أن زوجها لا يمسيها، ويزعم أنه يمسيها، قال: «يحلّف ثم يترك» (٣)، وظاهر الموثّق الإطلاق من دون التقييد بالشابه ومن دون التقييد بالدائمه، كما يتبين أيضاً أن المسّ إجمالاً من حقوق الزوجه من دون التقييد بالأربعة أشهر.

الجهه الثانيه: وحده موضوع العيوب والإيلاء والظهار من جهه حق الوطى:

جاء في صحيحه أبي حمزه سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول:

«إذا تزوج الرجل المرأة الثيب التي تزوجت زوجاً غيره فزعمت أنه لم يقربها منذ دخل بها، فإن القول في ذلك قول الرجل، وعليه أن يحلف بالله لقد جامعها؛ لأنها

ص: ٣٠٤

١- (١) لعلّ مراد السيد الخوئي فيه الحكم في الشابه، في منهاج الصالحين، ج ٢، ط مؤسسه السيد الخوئي، حيث قال: «لا يجوز ترك وطء الزوجه الدائمه أكثر من أربعة أشهر إذا كانت شابه...» وغيره من الفقهاء.

٢- (٢) قال الميرزا النائيني في الحاشيه على العروه «إطلاقه من هذه الجهه (أى للمسافر) مشكل بل ممنوع لكن الأحوط أنّ يكون السفر المنافى لذلك مع عدم وجوبه برضا الزوج»، وقال المحقق العراقي «في الوجوب على المسافر نظر لقيام السيره على خلافه» وغيرهما من الفقهاء.

٣- (٣) وسائل الشيعه، ج ٢٢ ص ٣٥٦ باب ١٣ أبواب الإيلاء ح ١.

المدعيه، قال: فإن تزوجت وهي بكر فرزعت أنه لم يصل إليها فإن مثل هذا تعرف النساء، فلينظر إليها من يوثق به»^(١).

وهذه الصحيحه وإن أوردتها صاحب الوسائل في أبواب العيوب والعنن، إلا أن مفادها يقتضى ويستلزم كون الوطى من حقوق الزوجه؛ وإلا- لما كان لها حق المرافعه عليه، كما أن هذه الروايه لم تقيّد بالشابه، وسيأتى فى روايات العنن والعيوب أن الأقوى فى موضوعها هو كونه حق المرأه فى الوطى، وإن اختلف أثره بين ما يكون قبل العقد وبعده قبل الوطى، فيوجب حق الفسخ، وبين ما كان بعد تحقّق الوطى وتركه بعد ذلك، فإنه يوجب حق الإيجابار على الطلاق.

وفى صحيح حفص بن البخترى عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر استعدت عليه، فإذا أن يفىء وإما أن يطلق، فإن تركها من غير مغاضبه أو يمين فليس بمؤل»^(٢)، ودعوى أن الصحيحه وارده فى مورد إلحاق المغاضبه بالإيلاء ولاربط لها فيما نحن فيه من ثبوت حق للمرأه فى الوطى مطلقاً، مدفوعه؛ إذ لم نقف على قائل بإلحاق المغاضبه بالإيلاء».

وأما ذيل الروايه وهو «فإن تركها من غير مغاضبه فليس بمؤل» فلا يتوهم منه أن ترك الوطى بدون مغاضبه لا يثبت معه حق للمرأه فى الاستعداد؛ وذلك لأن المفهوم من الترك من غير مغاضبه يعنى من غير

ص: ٣٠٥

١- (١) وسائل الشيعه، ج ٢١، ص ٢٣٣، باب ١٥، من أبواب العيوب، ح ١.

٢- (٢) الوسائل، ج ٢٢ ص ٣٤١، باب ١، من أبواب الإيلاء ح ٢.

غضب الزوجه وهو رضاها بالترك، وهذا غير ما نحن فيه.

بل هذه الصحيحه كموثقه إسحاق المتقدمه، داله على أن الاستعداد على الزوج فى الإيلاء ليس موضوعه الإيلاء نفسه، وإنما موضوعه هو موضوع الإيلاء، وهو حق المرأه فى الوطى بعد الأربعة أشهر، ومن ثم ذهب بعضهم فى الإيلاء إلى أن مبدأ المده فى الأربعة أشهر هى منذ إيقاع الإيلاء لا منذ مرافعتها للحاكم، وكأن الوجه فى جعل الإيلاء مبدأ دون ترك الوطى هو أنه من حين الإيلاء تحصل المغاضبه وعدم رضا الزوجه بترك حقها، ومن ثم قد تجعل نفس المرافعه مبدأ للأربعة لا من حين الإيلاء، كما قد يظهر من بعض نصوص روايات الإيلاء أنها إن سكتت سكت عنها، حيث أن السكوت بمنزله الرضا، وعدم المطالبه بالحق بمعنى الرضا بسقوطه فى تلك المده السابقه، فلا ينقض على من استدل بروايات الإيلاء فى المقام - كصاحب الجواهر - باختلاف موضوع الإيلاء مع الموضوع فى المقام، إذ غاية ما يختص به الإيلاء هو انعقاد اليمين فيما هو مرجوح أو محرم ولزوم الكفاره عليه، وأما بقيه أحكامه فمأخوذ فى موضوعها حق المرأه فى الوطى، كما سيتبين من بعض رواياته الآتية.

وكذا الحال فى الظهار، فإنه وإن حدّد بالثلاثه أشهر لكونه نحو طلاق موجب للبينونه المؤبده فى الجاهليه، والشارع لم يبطل أثره من رأس وإنما جعل أثره معلق ومؤقت بالكفاره أو الطلاق، ومن هنا كان الأقوى فيه حرمة مطلق استمتاع الرجل بالمرأه ما لم يفىء ويكفر أو يطلق، وبعبارة أخرى: إن جعل المرأه معلقه لا هى زوجة ولا مطلقه هضم لحقوقها فى القسم والعشره بالمعروف والوطى.

الجهه الثالثه: عموم حق استعداء المرأه بالطلاق مع عدم العشره بالمعروف من دون تقييد ذلك بخصوص النفقه

ويدل عليه:

أولاً: ما مضى من الروايات.

ثانياً: النصوص الخاصه الوارده فى حق الإنفاق وبهذه النصوص يتعزز ثبوت القاعده التى التزم بها جملته من أعلام عصرنا كالسيد الكلبايكانى وسيدنا الأستاذ السيد محمد الروحانى وغيرهما، من عموم حق المرافعه للزوجه بالطلاق أو العشره بالمعروف فى كل ما للمرأة من حق العشره لا خصوص ما إذا امتنع عن الإنفاق.

ثالثاً: جملته الآيات والروايات الوارده فى باب الإيلاء.

رابعاً: جملته من الآيات والروايات الوارده فى باب الظهار .

خامساً: ما ورد فى العيوب، كما فى العيب المستجد بعد الوطى، كما سيأتى استعراضها، الداله على أن موضوع الإيجار على الطلاق أو على أداء الحقوق لا يختص بحق النفقه، وإنما يعم بقيه حقوقها الأصلية، كالوطى.

سادساً: إن العموم فى حقوق المرأه مطابق للآيات القرآنيه كقوله تعالى: **فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحُ بِإِحْسَانٍ ١** وقوله: **فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ٢** وقوله تعالى: **فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ**

ص: ٣٠٧

أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا.

ومن الروايات ما ورد في الإيلاء- مضافاً إلى ما تقدّم- صحيحه أبي مريم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «المؤل يوقف بعد الأربعة أشهر فإن شاء إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، فإن عزم الطلاق فهي واحده وهو أملك برجعتها»^(١).

وهذه الصحيحه ناصه على عموم الآيه فى غير حق النفقه، وأن الإيجاب على الطلاق فى باب الإيلاء هو حكم موضوعه حق المرأه فى الوطى وليس موضوعه الحلف بما هو حلف.

هذا، مضافاً إلى التعبير المستفيض أو المتواتر فى روايات الإيلاء كما هو فى قوله تعالى أيضاً: لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢ فإن التعبير بالفىء هو الرجوع إلى مصالحه أهله أى أداء حقوقها من الجماع، كما فى صحيحه أبى بصير عن أبى عبدالله (عليه السلام):

«.. فإن فاء وهو أن يصلح أهله فإن الله غفور رحيم وإن لم يفى جبر على أن يطلق»^(٢) وفى موثق سماعه قال فى حديث:

«والإيفاء أن يصلح أهله فإن الله غفور رحيم»^(٣).

ص: ٣٠٨

١- (١) وسائل الشيعة، ج ٢٢ ص ٣٥١، أبواب الإيلاء باب ١٠ ح ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعة، أبواب الإيلاء، ب ٩ ح ١.

٣- (٣) المصدر، ح ٤.

هذا مضافاً إلى أن حق المرافعة والشكوى للزوجه على الرجل المؤلى يقتضى فى رتبه سابقه أن لها حقاً مضيعاً من قبله، وفى صحيح بريد بن معاويه عن أبى جعفر (عليه السلام) وأبى عبدالله (عليه السلام) فى حديث: «.. فإن مضت الأربعة أشهر قبل أن يمسه فسكتت ورضيت فهو فى حل وسعه، فإن رفعت أمرها، قيل له إما أن تفىء فتمسها وإما أن تطلق» (١).

ومنها ما ورد فى الظهار، كما فى صحيح يزيد الكناسى عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث قال: (قلت له: فإن ظاهر منها ثم تركها لا- يمسه إلما أنه يراها متجرده من غير أن يمسه هل عليه فى ذلك شىء؟ قال: هى امرأته وليس يحرم عليه مجامعتها، ولكن يجب عليه ما يجب على المظاهر قبل أن يجامع وهى امرأته قلت: فإن رفعته إلى السلطان وقالت هذا زوجى وقد ظاهر منى وقد أمسكنى لا يمسنى مخافه أن يجب عليه ما يجب على المظاهر، فقال: ليس عليه أن يجبر ... إذا لم يكن له ما يعتق ولم يقدر ... قال: فإن كان يقدر على أن يعتق فإن على الإمام أن يجبره ..» (٢) والحديث نص فى أن حكم الإجمار فى الظهار ليس مترتباً على الظهار بما هو هو، وإنما مترتب على ترك حق المرأة، سواء كونها معلقه أو لحق الوطى.

وفى صحيح أبى بصير قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل ظاهر من امرأته، قال: إن أتاها فعليه عتق رقبه أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً وإلّا ترك ثلاثه أشهر، فإن فاء وإلّا أوقف حتى يُسأل:

ص: ٣٠٩

١- (١) المصدر، باب ٢، ح ١.

٢- (٢) المصدر، أبواب الظهار، ب ١٧ ح ١.

لك في امرأتك حاجه؟ أو تطلقها فإن فاء فليس عليه شيء وهي امرأته، وإن طلق واحده فهو أملك برجعته»(١).

والصحيحه نص في أن حكم الإيجاب على الطلاق أو أداء الحقوق المعبر عنه بالفىء موضوعه حق المرأة، ومن ثم كان لها حق المرافعه والشكايه عليه عند الحاكم.

سابعاً: التعبير بالفىء في الظهار والإيلاء، كما فسر في روايات الإيلاء بأن يصلح أهله، يقتضى أن يكون معنى الزوجيه التى هى المسبب فى عقد الزواج هو الاقتران بضميمه الإملا-ك، وهو يباين القطيعه والانتطاع بين الزوجين، فمن ثم عبر عما يقابلهما بالفىء والمصالحه، وهو مفاد ما تقدم من قوله تعالى: فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ .

ثامناً: قوله تعالى: وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا* وَلَنْ تَسْتَبِيحُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا* وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَدَقَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا^٢ فإن مفاد هذه الآيات أنه إما اقتران بالزوجيه وصلح بين الطرفين صلح عشره وأداء للحقوق من الطرفين، وإما التفرق ولا يسوغ تعليق الحاله.

ص: ٣١٠

١- (١) المصدر، باب ١٨، ح ١.

فالمحصل من الآيات ان هناك ثلاثه حالات:

إما حاله وئام وصلح وفيء من الطرفين لبعضهما وهي المرغوبه شرعاً.

أو حاله التعليق بلا وئام ولا طلاق وهي المنهى عنها بقوله تعالى: فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ .

أو حاله الفراق والطلاق، وهذا هو معنى الحصر فى الآيتين السابقتين إما إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان أى نبذ لحاله التعليق.

تاسعاً: ما ورد فى العيوب، كصحيحه ابن مسكان عن أبى بصير «قال: سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن امرأه ابتلى زوجها فلا يقدر على جماع أتفارقه؟ قال: نعم إن شاءت، وفى روايه أخرى ينتظر سنه فإن أتاها وإلما فارقته فإن أحببت أن تقيم معه فلتقم»(١).

والمشهور أو الأشهر، وإن ذهبوا إلى تقييد حق الفسخ بالعيب قبل العقد أو بعد العقد قبل الوطى كالعنن والجب، دون العيب المتجدد بعد الوطى، إلا أن مفاد هذه الصحيحه وما يأتى من روايات ظاهرها الإيجاب على الطلاق لمكان حق الزوجه فى الوطى، وقد ذهب إلى ذلك الشيخ المفيد وجماعه وكذلك بعض المعاصرين، وهو المحكى عن المبسوط - فى الجب - وابن البراج (٢) والمختلف - فى الجب أيضاً - وتوقف جماعه.

وفى مؤثق عمار بن موسى عن أبى عبدالله(عليه السلام):

«أنه سُئل عن رجل

ص: ٣١١

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب العيوب، ب ١٤ ح ١.

٢- (٢) الحدائق الناضره، ج ٢٤.

أخذ عن امرأته فلا- يقدر على اتيانها، فقال: إذا لم يقدر على إتيان غيرها من النساء فلا يمسكها إلّا برضاها بذلك، وإن كان يقدر على غيرها فلا بأس بامسكها»(١). والتفصيل فى الروايه بلحاظ العنن وعدمه، حيث أنه فى الصوره الثانيه هو كالمريض الطارئ الذى يرجى زواله.

وفى صحيح أبى الصباح الكنانى قال: «سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن امرأه ابتلى زوجها فلا يقدر على الجماع أبداً أتفارقه؟ قال: نعم إن شاءت»(٢).

ودعوى صاحب الجواهر بأن ما دل من الروايات على عدم حق الفسخ لها فى صوره الطرو للعنن والعيب بعد الوطى أصحّ سنداً وأكثر عدداً.

مدفوعه: بأن تلك الروايات عاميه وإن كانت موثقه، ولا سيما أن الرواه لها من قضاء العامه، وهى ليست أكثر عدداً من الروايات الأولى، مع أن مفاد الروايات الأولى ظاهره بالإجبار على الطلاق لا الخيار المنفى فى الروايات النافيه.

مضافاً إلى أن الروايات الأولى مطابقه للسان ثالث من الروايات الوارده فى العنن الداله بالعموم على حق الزوجه فى مفارقه الزوج بالعنن، كصحيحه محمد بن مسلم والصحيح الثانى لأبى الصباح(٣) وكذلك روايه عبدالله بن الفضل الهاشمى وروايه غياث بن إبراهيم(٤)، وقد تقدّمت

ص: ٣١٢

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب العيوب، ب١٤، ح٣.

٢- (٢) المصدر، ح٦.

٣- (٣) المصدر، ح٥، ح٧.

٤- (٤) المصدر، ح٢، ح٣.

صحيحه أبي حمزه (١) الداله على ذلك، حيث أن موردها في العيب الطارئ بعد الوطى، وهى صريحه فى الإيجاب على الطلاق لا الفسخ.

ولا- يخفى أن هذه الروايات تعم مطلق العيوب المانعه عن الوطى، سواء كان عنناً أو جباً أو خصاءً مانعاً عن انتشار الآله، ونحو ذلك.

ثم إن هناك جملة من التفاصيل فى مسأله العيوب، من التحديد بالمدد الوارده فى كل عيب ونحو ذلك، فهى موكوله إلى بحث العيوب المبحوث فى محله.

أما المنقطعه، فظاهر صحيحه صفوان وإن كانت شامله بإطلاقها لها، لكن بقيه الأدله والروايات التى مرّت غير شامله لها، لأن فيها الإيجاب على الطلاق، ويمكن أن يُقَرَّب قصور الصحيحه عن الشمول بما يظهر من جملة من الآيات والروايات (٢) حيث ورد أنها ليست من الأربع، وأنهن مثل الإماء يتزوج ما شاء، مضافاً إلى عدم ثبوت جملة من الأحكام لها كالتوارث والنفقه والقسم والعدّه (٣)، وكذا ما ورد فى الآيات بأن لا- تجعل الزوجه معلّقه، بل إمّا تُسَرِّح وتطلق أو تُمسك بمعروف، كما أن الظاهر أن وجوب التمكين فى المتعه من جهه أجره العوض، فجملة ذلك موجب للانصراف، وإن كان الأحوط ذلك.

وأما السفر، فإطلاق الأدله دافع للتقييد بعدمه، ودعوى أن سيره

ص: ٣١٣

١- (١) المصدر، ح ١.

٢- (٢) الوسائل، أبواب المتعه، باب ٤.

٣- (٣) المصدر، باب ٢٥، ٣٣.

المتشرعه على سقوطه بالسفر مطلقاً، كما هو الحال في القسم، مدفوعه بأن القدر المتيقن من السيره إنما هي فيما احتاج واضطر عرفاً إليه، لا في كل سفر بحيث يجعلها كالمعلقه، والحال كذلك في القسم كما هو مقرر في بحث حقوق الزوجين.

الجهه الرابع: تنمه القاعده:

اشاره

أن اجبار الحاكم له على الفىء أو على الطلاق مع طلبها، وهل ذلك بنحو التخيير للحاكم أو للزوجه؟ أم أنه يتعين الاجبار على الفىء ولو بالتعزير أو غيره، فان لم يمكن ذلك أو لم ينفع اجبره على الطلاق، فان لم يمكن طلقها الحاكم عليه. ومن أدوات الاجبار التي ذكروها ان ينفق الحاكم من مال الزوج مع امتناعه ولو ببيع عقاره أو متاعه، لان النفقه حق كالدين بعد عموم قاعده الحاكم ولى الممتنع.

وهل يقدم ذلك على الحبس والتعزير أو ان ذلك يؤخر كما يظهر من جمله من الكلمات، والظاهر من بعض الروايات الوارده في الدين أن الحبس مؤخر عند عدم قدره على ماله.

وأما الحصر بين الاجبار على الفىء بمراتبه المتعدده أو الطلاق فقد دلت عليه الآيات والروايات السابقه، وأنه يدل عليه أولاً: قوله تعالى: فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ١ وثانياً: قوله تعالى: فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ

ثالثاً: قوله تعالى: وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ٢.

رابعاً: قوله تعالى: فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ٣.

خامساً: وقوله تعالى: لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ فَإِنْ طَلَّقَهَا... فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آياتِ اللَّهِ هُزُواً... * وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ

فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ
أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ١.

ومفاد هذه الآيات ظاهره بوضوح ان العلاقة الزوجيه مقامه على حدود حددها الله عزوجل على كل من الزوج والزوجه، وان الزوجيه بقاؤها باقامه هذه الحدود من الطرفين وهو الامساک بالمعروف، ولفظ الحدود يفيد اراده كافه الحقوق لكل منهما على الآخر كما يعضده قوله تعالى: وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ فلا يختص هذا الحصر الالزامى بأحد الشقين بخصوص الايلاء بل بلحاظ مطلق موارد الحقوق بينهما والنزاع الناشىء منها كما يشير اليه قوله تعالى: لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ فجعل الخيار امام المؤلى إما الفىء وهو الرجوع الى اقامه حقوق الزوجيه وحدود الله، وإمّا العزم على الطلاق، فالحصر فى شقى الآيه نفى لجعل المرأه معلقه، لايفىء الى اداء حقوقها ولا يطلقها.

ومن ثم رتب الآيات جواز افتدائها لأجل الانفصال على الخوف من عدم اقامتها للحدود الموظفه على كل منهما، كما علق الرد فى رجعه الطلاق على اراده إصلاح العشره بينهما، كما نهى عن امساكهن لاجل ضرارهن والاعتداء عليهن فى مقابل الامر بالامساك المقيد بالمعروف، فمجموع هذه الآيات قد بين فيها ان الامساك بالمعروف ليس فى مقابل

التعليق الذى فى الإيلاء، فالآيات صريحه فى لزوم احد الشقين اما الصلح والعشره بالمعروف أو التفرق والنهى عن التعليق فى العلاقه الزوجيه عن أداء حقوق الطرفين وعن اداء كل منهما للآخر، كما ان قوله تعالى فى الشقاق وتحكيم الحكامين علق بقاء الزوجيه على اراده الاصلاح واداء كل طرف لحقوق الآخر، وهناك دلالات أخرى فى الآيات وقرائن لاتخفى على المتدبر داله على تعميم موضوع القاعده.

وقد تقدم فى بحث شرطيه الكفاهه والعيوب الكلام عن هذه القاعده مفصلاً. وذهب جماعه الى تسلط المرأه على الفسخ مع جهلها بعدم تمكن الزوج من النفقه، واستدلوا كما فى كشف اللثام بقاعده فإمساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ١ وإنّ الحاكم هو الذى يفسخ، واشكل عليه فى جامع المقاصد صغروياً بان الامساك مع الاعسار ليس بغير معروف، وكبروياً بانّ التخيير فى الآيه لادلاله له على التسلط على الفسخ.

وقد مرّ فى الشرائع قوله: فلو تجدد عجز الزوج عن النفقه هل تتسلط على الفسخ فيه روايتان اشهرهما انه ليس لها.

ومرّ ان الموضوع فى باب العيوب هو الموضوع فى باب الايلاء والظهار وان اختلف اثره بما كان بعد العقد، وقبل العقد، حيث يوجب حق الفسخ قبله، وحق الاجبار على الطلاق بعده.

وقد ذهب الى عموم القاعده جمله من اعلام العصر كالسيد الكلبيكانى وسيدنا الاستاذ الروحانى ووافقهما غير واحد من الاجلاء.

كما ان هناك جملة من الشواهد على عموم موضوع القاعده فى الروايات الواردة فى الأبواب المفتى بها:

الطائفه الأولى: مامرّ بيانه فى حق المواقعه من ان المده المضروبه أربعه أشهر هى مدّه إستحقاق الزوجه للاستعداد والشكايه على الزوج باجبار الحاكم اياه على أداء حقها، ومن ثمّ ورد فى صحيح حفص بن البختري عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: اذا غاضب الرجل امرأته فلم يقر بها من غير يمين أربعه أشهر استعدت عليه، فأما أن يفىء وأما ان يطلق فان تركها من غير مغاضبه أو يمين فليس بمؤل(١).

وفيه تنصيص على عموم القاعده، وان الجبر على الطلاق هو عند عدم فيئه لاقامه الحدود المفترضه عليه، ومن ثمّ فسّر الفىء فى صحيح أبى بصير بأن يصلح اهله(٢)، كما لا يخفى ان موضوع الصحيحه وان لم يكن ايلاء لكنه مشترك مع الايلاء والظهار فى عدم اداء حق المرأه فى الوطى بل هو مشترك مع موضوع العيوب فى ذلك كما بحثناه فى كتاب النكاح.

ولا يخفى ان عنوان المصالحه فى مقابل مطلق النزاع، وكذا فى موثق سماعه(٣).

وفى مصحح أبى مريم عن أبى جعفر(عليه السلام) قال:

«المؤلى يوقف بعد الاربعه الاشهر فان شاء امسك بمعروف أو تسريح باحسان فان عزم

ص: ٣١٨

١- (١) أبواب الايلاء، الباب ١ ح ٢، وباب ١٠ ح ٢.

٢- (٢) أبواب الايلاء، الباب ٩ ح ١.

٣- (٣) أبواب الايلاء، الباب ٩ ح ٤.

الطلاق فهي واحده وهو املك برجعتها»(١).

وفيه تصريح بتطبيق العموم على الايلاء كمورد من موارد عموم القاعده.

الطائفة الثانيه: ماورد في الظهار كصحيح أبى بصير قال:

«سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل ظاهر من امرأته قال: ان أتاها فعليه عتق رقبه أو صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكيناً، والأ- ترك ثلاثه أشهر فإن فاء وإلا أوقف حتى يسأل هل لك فى امرأتك حاجه أو تطلقها؟ فان فاء فليس عليه شىء وهى امرأته، وان طلق واحده فهو املك برجعتها»(٢). ولا يخفى ان جمله من الروايات الظهار والايلاء كموثق سماعه

«الايفاء ان يصلح اهله» وفى صحيح أبى بصير «فان فاء وهو ان يصلح أهله فان الله غفور رحيم وان لم يفء جبر على ان يطلق وغيرها ناصه ان حكم الاجبار على الطلاق أو اداء الحقوق المعبر عنه بالفىء موضوعه حق المرأه ومن ثم كان لها حق المرافعه والشكايه عند الحاكم وليس الموضوع الحلف بما هو حلف أو بما هو ظهار، بل بما هو نزاع وتفريط فى حقوق المرأه سواء حق الوطى أو كونها معلقه ويقتضيه معنى الفىء والمصالحه مع أهله الذى هو فى قبال مقتضى الاقتران المبين للقطيعه والانقطاع بين الزوجين.

الطائفة الثالثه: ماورد فى النفقه كصحيحى ربعى بن عبدالله والفضيل بن يسار عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى قوله تعالى: وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ

ص: ٣١٩

١- (١) أبواب الايلاء، باب ١٠ ح ٢.

٢- (٢) أبواب الظهار، باب ١٨ ح ١.

اللَّهُ قال: ان انفق عليها ما يقيم ظهرها مع كسوه وإلا فرق بينهما(١).

وصحيح أبي بصير قال: سمعت أبا جعفر(عليه السلام) يقول: من كانت عنده امرأة فلم يكسها مايواري عورتها ويطعمها ما يقيم صلبها كان حقا على الامام أن يفرق بينهما(٢).

ومثله صحيح جميل بن دراج وموثق روح بن عبدالرحيم(٣).

وفى مرسل العياشى عن أبي القاسم الفارسى قال: قلت للرضا(عليه السلام): جعلت فداك ان الله يقول فى كتابه: فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وما يعنى بذلك فقال: أمّا الامساك بالمعروف فكف الأذى واحباء النفقه، واما التسريح باحسان فالطلاق على ما نزل به الكتاب(٤)، وفى الروايه تصريح بكون العشره بالمعروف بغير النفقه من اجزاء الامساك بالمعروف.

الطائفة الرابعة: ماورد فى العيوب كمصحح أبي الصباح قال: اذا تزوج الرجل المرأة وهو لا يقدر على النساء أجل سنه حتى يعالج نفسه(٥).

نعم قد يقال أنها ليست بروايه انما هى فتوى لأبي الصباح لكن رواها فى الاستبصار(٦) عن أبي عبدالله، وكذا فى نوادر احمد بن محمد بن عيسى الأشعري، وموثق عمار الساباطى عن أبي عبدالله(عليه السلام) أنه سئل عن رجل

ص: ٣٢٠

١- (١) أبواب النفقات، باب ١ ح ١.

٢- (٢) أبواب النفقات، باب ١ ح ٢.

٣- (٣) أبواب النفقات، باب ١ ح ٤ و ٦.

٤- (٤) أبواب النفقات، باب ١ ح ١٣.

٥- (٥) أبواب العيوب، باب ١٤ ح ٧.

٦- (٦) الاستبصار: ج ٣ ص ٢٤٩.

أخذ عن امرأه فلا يقدر على أتيانها، فقال: إذا لم يقدر على أتيان غيرها من النساء فلا يمسكها إلا برضاها بذلك، وإن كان يقدر على غيرها فلا بأس بامساكها(١).

وفي صحيح أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن امرأة ابتلى زوجها فلا يقدر على جماع اتفارقه؟ قال: «نعم إن شاءت» قال ابن مسكان وفي رواية أخرى ينتظر سنه فإن اتاها والا فارقته، فإن أحببت أن تقيم معه فلتقم(٢).

وماورد من روايات مما ظاهرها المعارضه فى سقوط حق الفسخ لو طرأ العيب والعن بعد الوطى فقد تقدم التوفيق بينها وبين هذه الروايات.

الطائفة الخامسة: ماورد فى متفرقات فصول النكاح كصحيح عبدالرحمن بن أعين قال: سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: إذا اراد الرجل أن يتزوج المرأة فليقل: اقررت بالميثاق الذى أخذ الله امساك بمعروف أو تسريح باحسان(٣).

وظاهر هذه المصححه ان الحصر فى الشقين من الاحكام الاوليه اللازمه لطبيعته النكاح، وهو مما يقتضى عموم هذا التلازم لا فى خصوص مورد النفقه والوطى.

ويمكن أن يحمل الميثاق على الحد الشرعى لماهية وعقد النكاح، وهو أيضاً محتمل للتعريف بالرسم.

ص: ٣٢١

١- (١) أبواب العيوب، باب ١٤ ح ٣.

٢- (٢) أبواب العيوب، باب ١٤ ح ١.

٣- (٣) أبواب مقدمات النكاح، باب ٥٥ ح ٤.

تدرّيجيه مراحل الاجبار للانفاق على الزوجه من ماله بأن تقتص من ماله فان لم يمكن فترفع أمرها الى الحاكم فيجبره على الانفاق عليها، أو يجباره على الانفاق من مَالِهِ بطريقه ما، ولو ببيع عقاره أو متاعه لعموم قاعده الحاكم ولى الممتنع، فان لم يمكن حبسه أو عزره، فان أمكن اجبره على الطلاق فان لم يمكن طلق عليه.

هذا، فأمّا تقدّم اقتصاص من مال الرجل على الاجبار ونحوه من المراتب المذكوره، فلأنّه مع تمكنها من الاقتصاص وجوازه شرعا كما نصح في محله من أبواب الديون ينتفى موضوع الاجبار لتمكنها من التوصل الى حقها من دون مانع، وقد وردت روايات (1) مفتى بها في عموم جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع بدون اذنه.

مضافاً الى ما روى بالخصوص أنّ هنداً اتت النبي صلى الله عليه وآله وقالت: يا رسول الله ان أبا سفيان رجل شحيح ولا يعطيني ما يكفيني وولدي، الا ما اخذه منه سرا، فقال النبي صلى الله عليه وآله : خذي ما يكفيكي وولدك بالمعروف (2)، وقد يستشكل في شمول دليل المقاصه في المقام من جهه عدم ملك الزوجه للمال قبل المده، وهذا الاشكال مبنى على ما اشتهر من كلمات المتأخرين من أنّ نفقه الزوجه لا تكون ديناً الا بعد مضي المده وهو لا يخلو من اشكال

ص: ٣٢٢

١- (١) أبواب ما يكتسب به، باب ٨٣.

٢- (٢) مستدرک الوسائل، أبواب العشره، باب ١٣٤ ح ٣، غوالي اللآليء: ج ١ ص ٤٠٢، مسند أحمد بن حنبل: ج ٦ ص ٣٩، ٥٠، ٢٠٦، صحيح مسلم: ج ٣ ح ١٣٣٨ كتاب الاقضيّه.

ومنع، فإنَّ استحقاق الزوجه الحالى للنفقه ليست الا ملكيتها للنفقه فى ذمه الزوج ومقتضاها الدينيه غايه الامر ان للزوج اداءه فى الحال ولا يتحقق عصيانه الا بمضى المده والا فالدينيه هى مجرد الاستحقاق. نعم قد يدعى انه لا يصدق عليه انه ممتنع الا بعد مضى المده، وعنوان الامتناع مأخوذ فى قاعده المقاصه.

وفيه: ان عنوان الامتناع أيضاً هو الاخير يمكن أن يحرز قبل مضى المده بحسب نشوزه السابق وامتناعه، بل ويحرز بقاءه مستقبلا ولا يخفى أيضاً انه اذا امكن الصلح بينهما وفيئه ولو بتنازل الزوجه عن بعض حقوقها لاصلاح ذات البين، فهو مقدم على كل ذلك كما دلت عليه النصوص التى أشير إليها فى بحث القسم (1) وهو على مقتضى القاعده لتقدم العلاج الموضوعى على العلاج المحمولى.

الأحكام الأخرى التابعه للقاعده:

وأما بقيه الاحكام فقد وردت فيها طوائف من روايات فى أبواب الايلاء:

الاولى: ما دل على انه يوقف حتى يفىء أو يطلق اذا رفعت امرها الى الحاكم كصحيح أبى بصير عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: الايلاء هو ان يحلف الرجل على امرأته ان لا يجامعها فان صبرت عليه فلها ان تصبر، وان رفعته الى الامام انظره أربعة أشهر ثم يقول له بعد ذلك: اما أن ترجع الى

ص: ٣٢٣

المناكحة، وأما ان تطلق، فان أبي حبسه أبداً(١).

وفى صحيح بن أبي نصر قال(عليه السلام): انما يوقف اذا قدمه الى السلطان الحديث(٢).

الثانيه: ومادلاً على أنّ الامام يفرق بينهما اذا أبى الزوج ان يفىء وان ذلك الطلاق بائن كموثق سماعه قال(عليه السلام): «... فان فاء - والايفاء ان يصلح اهله - فان الله غفور رحيم، وان لم يفء بعد اربعة أشهر حتى يصلح أهله أو يطلق جبر على ذلك ولا يقع طلاق فيما بينهما حتى يوقف، وان كان بعد الاربعة أشهر فان أبى فرق بينهما الامام(٣). وهى داله على تقييد الطلاق الاجبارى على الزوج بقيدين:

الاول: توقيفه من قبل الحاكم.

الثانى: اجباره على الفىء. وقد مرّ أنّ التوقيف مقيد أيضاً برفع المرأه امرها الى الحاكم، كما ان رفع امرها الى الحاكم مقيد بقيد رابع أيضاً وهو مضى المدّه، فهذه أربعة قيود للطلاق الاجبارى، وهى داله على المراتب، وسيأتى تقييده بقيود أخرى فى الروايات اللاحقه.

وفى مصحح منصور بن حازم عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: المؤلى اذا وُقِف فلم يفىء طلق تطليقه بائنه(٤).

ص: ٣٢٤

١- (١) أبواب الايلاء، باب ٨ ح ٦.

٢- (٢) نمفس المصدر، ح ٥.

٣- (٣) أبواب الايلاء، باب ٩ ح ٤.

٤- (٤) أبواب الايلاء، باب ١٠ ح ٥.

الثالثة: مادّ على الاجبار على الطلاق بالحبس كمعتبر حماد بن عثمان عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال في المؤل إن أبي ان يطلق قال: كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يجعل له حظيره من قصب ويحبسه فيها

«يجعله فيها» ويمنعه من الطعام والشراب حتى يطلق (١).

ومثلها رواه غياث بن ابراهيم الأيّ فيها

«واعطاه ربع قوته» (٢) وكذا مرسل العياشي (٣).

وقد مرّ أنّ الاجبار على الفء مقدم على الاجبار على الطلاق، كما أنّ مفاد هذه الطائفة مقيد لما مرّ من الطائفة الثانية بان اجبار الحاكم للزوج على الطلاق مقدم على تطليق الحاكم.

والظاهر ان الحبس وسيله للضغط فلايعد التعدى عنها الى ادوات اخرى التى لا- تستلزم التصرف فى شؤون الزوج بأكثر من الحبس.

من يتصدى للإجبار:

وذكر فى الجواهر أنّه إنّ لم يمكن تصدى الحاكم تصدى لذلك عدول المؤمنين، بل ان لم يكونوا فساقهم فى وجه.

ولا- يخفى ان ما مرّ فى الروايات من الحبس أو تقليل الطعام، وفى بعض الروايات كمرفوعه خلف بن حماد ان يهدد بالقتل (٤).

نصّ الروايه

ص: ٣٢٥

١- (١) أبواب الايلاء، باب ١١ ح ١.

٢- (٢) أبواب الايلاء، باب ١١ ح ٣.

٣- (٣) أبواب الايلاء، باب ١١ ح ٧.

٤- (٤) أبواب الايلاء، باب ١ ح ٢.

«أَمَّا أَنْ يَفِي أَوْ يَطْلُقَ فَإِنَّ فِعْلَ وَإِلَّا ضَرَبْتَ عُنُقَهُ».

وهذه أليات لتقرير للعقوبه على ما مضى والردع عما يأتى.

ثم أنه سيأتى فى بحث النفقات ما لو كان امتناعه عن النفقه للعجز أو المفقود المعلوم المكان ولم يكن له مال ولاولى وغيرها من موارد الامتناع من الانفاق، وأنه هل ينفق عنه عليها من بيت المال من باب الغارمين أم لا؟

نعم اخفاء نفسه يندرج فى ما سبق من الامتناع عن الانفاق بالاختيار مع القدره كما سيأتى أنه لايبعد كون سقوط كل نفقه أو بعضها بحسب درجات التمرد والعصيان، ونقصان الطاعه سواء بنى على ان النفقه من المعاوضه مع التمكين والطاعه، اذ ان الطاعه والتمكين درجات، أو ان السقوط من باب التأديب.

ثم أنه لا يخفى أيضاً ان الامتناع من اعطاء أى حق من حقوقها مندرج فى موضوع نشوزه كسوء الخلق المؤذى بعد كون العشره بالمعروف حق لكل منهما على الآخر، أو هجرها وتعليقها أو غير ذلك.

الجهه الخامسه: قاعده فى حقوق العشره الزوجيه أو الطلاق:

اشاره

لا- يخفى ان جمله الحقوق الزوجيه الثابته لكل طرف على الاخر مقومه للايناس والتعايش بينهما , والذى بدوره يقوم العشره الزوجيه.

فأصل تشريع العشره بالمعروف المدلول عليه بادلته اتيه بمشابهه قاعده تقابل الاضرار بالزوجه وجعلها كالمعلقه , فيكون مفاد القاعده تحريم الهجران وجعلها معلقه , أى ان حرمة الهجران مع طاعه المراه تقرير لوجوب عشرتها بالمعروف بعد كون الاقتران بين الزوجين فى الاصل علقه

روحيه وجنسيه معا , فالاناس والتعاشر فى التعامل بين الزوجين والكينونه بينهما طبيعه واجبه لها اسباب وافراد واليات عديده
توجب الوئام والالفه فى الحياه الزوجيه.

فيكون الأمر عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ بِمِثَابِهِ الْأَصْلِ الْفَوْقَى الَّذِى تَنَحَدِرُ مِنْهُ كَافَهُ الْحَقُوقُ الزَّوْجِيَهُ.

بل يتقرر مفاد لحقوق الزوجين من وجوب حسن العشره بينهما لكل طرف تجاه الاخر , بمعنى ان اللازم على كل طرف وراء
الحقوق المنصوصه عليه ان لا- يكون منافرا للطرف الاخر ومفارقا له , وان هذا النمط من العشره بينهما نظير (صله الرحم) من
كون الواجب على كلا الطرفين التواصل وان فرط احد الطرفين.

فيعاقب كلا الطرفين على التفريط به وان كان البادى احدهما.

وليس معنى هذا اقرار الظالم على ظلمه وتقريره فى تماديه بل بمعنى لزوم المحافظه على الحياه الزوجيه , وانه يتقرر فى هذا
الوجوب للعشره بينهما حق الهى وحدود له تعالى.

فليس هو حق مشترك لهما فقط وان كانت هذه العشره بقواميه الرجل على المراه .

وسيتبين ان هذا الواجب يعم اسباب العشره العاديه غير المنصوصه ولو بمقدار ادنى المراتب بحيث يلزم من تركها القطيعه
والتدابير والهجران.

وذلك بحسب بناء العرف وآلياته فى العشره بالمعروف المتفاوته شده وضعفا وكما وكيفا بحسب الاعراف والبيئات .

والكلام فى القاعده يقع فى جملة حقوق:

ومن جملة الحقوق المتعبد بها شرعا حق القسمة.

الحق الاول: حق القسمة.

تحرير الاقوال:

وقع الخلاف بين الفقهاء فى هذا الحق فمنهم من جعله حقا للمرأة، ومنهم من جعله حقا مشترك بينهما كما سيأتى بيانه، وللأصحاب فيه ثلاثة أقوال:

القول الاول: وجوب القسمة ابتداءً مطلقاً ونسب الى المشهور أى سواء كانت المرأة متحدة أو متعدده، فيلزم عليه المبادره. وعن سائر وابن ادريس أنهما نضا على الوجوب مع اتحاد المرأة.

القول الثانى: وجوب القسمة مع التعدد فقط، كما عن ابن حمزه والمقنعه والغنيه والنهائيه والمهذب والجامع واختاره بعض المتأخرين.

القول الثالث: لا تجب القسمة حتى يبتدئ بها، فاذا أتم الدور فلا يجب أيضاً حتى يبتدئ ومن ثم لا يجب فى الواحده، وهذا مبنى على عدم كونه حقا للزوجه وانما هو مراعاه للعدل فى القسمة، واختار هذا القول فى المبسوط والشرايع والجواهر وحكى عن الرياض، واختاره اكثر اعلام هذا العصر.

والمشهور استحباب صبيحه الليله، وعن بعضهم الوجوب وقال فى المبسوط وكذا عن جماعه أنه يجوز أن يجعل القسمة أزيد من ليله واحده.

ص: ٣٢٨

وذكر في الكلمات ان الواجب في القسمه المضاجعه، لا المواقع، بحيث يعدّ معاشرًا بالمعروف، واحتمل البعض انّ اللازم هو كونه معها في البيت لان الغرض إيناس.

وعن المشهور سقوطه في السفر وعن بعضهم استثناء من السقوط اذا كان سفر نقل وهجره، وكذا سفر الاقامه.

ادله ذلك:

استدل للوجوب بعده ادله:

أولاً: الاستدلال بالآيات:

الايه الاولى: الاشعار الموجود في قوله تعالى: وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا .

وتقريب الدلاله من ناحيتين حيث قد قيّد الهجر بخوف النشوز ومقتضاه نفي المشروعيه مع عدم القيد، وكذا تسميه الهجر في المضاجع بأنه سبيل يضرب بهنّ فلا- تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، فالنهي عنه مع طاعتهن يقتضى الحرمة، فيدل في الجملة اجمالاً على انّ المبيت معهن في المضاجع لازم.

الايه الثانيه: قوله تعالى: وَلَا تَعْضُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا- أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ

تَكَرَّهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ۱.

وهي داله على وجوب المعاشره للنساء بالمعروف اجمالاً والمعروف وان لم يبين فى الآيه، الا- ان مجرد اعطاءها السكنى، والطعام والوطى كل اربعة اشهر مع المتاركة لها والهجران ليس من العشره بالمعروف بل هو من المضاره المنهى عنها فى قوله تعالى: وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۲.

الايه الثالثه: قوله تعالى: وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتُدُوا ۳.

هذا مع انه مقتضى مفاد عقد النكاح والزوجيه هو الاقتران، وهو وإن اريد به الاقتران الاعتبارى إلا أنه يقتضى الاقتران الخارجى إجمالاً- كما يفيدده قوله تعالى أيضاً: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً ۴ والآيه تبين الغايه المرجوه من النكاح.

وعن المسالك الايراد عليه (بان المعاشره تتحقق بدون مضاجعه، بل بالإناس والانفاق وتحسين الخلق والاستمتاع بالنهار وبالليل مع عدم استيعاب الليله بالمبيت، بل مع عدم المبيت على الوجه الذى اوجبه القائل، بل يمكن تحصيل المعاشره بالمعروف زياده فى الأوقات مع عدم المبيت عندهن) انتهى.

ص: ۳۳۰

كما قد يعضد هذا الايراد بأن العشره بالمعروف لاتستلزم وجوب القسمه بنحو دورى اذ العشره ذات مراتب والقدر المتيقن منها هو بحد لايلزم منه الهجران.

ويجاب: بان الاستدلال بالآيه انما هو لاصل الوجوب، وأما حدود المتعلق فانما يبين تفصيله بالسنة، كما هو الحال فى جمله التشريعات القرآنيه، كوجوب الصلاه والصيام والحج، وكذلك الحال فى المقام، حيث ان وجوب النفقه والسكنى بيئت بايات اخرى وروايات، كمقومات العشره.

الايه الرابعه: قوله تعالى: **وَ لَنْ تَشِيءَ تَطِيْعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ، وَ اِنْ تُصَلِحُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ۝۱**.

والآيه داله على تحريم التعليق.

وقال فى المقنعه: «يريد انه ليس ينبغى لكم أن تميلوا على واحده منهن ميلا- كثيراً فيقع بها جفوه منكم وإعراض فتذروها كالمعلقه، لا- ذات زوج يعفها عن الحاجه الى غيره ولا- مطلقه تتمكن من التصرف فى نفسها» وهذا مفاد ماورد عنهم (عليهم السلام) ان المعلقه هى التى يذرها لا ذات زوج ولا ايم.

وقال فى زبده البيان: «هى التى لم تكن بذات بعل ولا بغير بعل ولايميل اليها، ولايعاشرها معاشره الازواج ولا يطلقها بل يجعلها كالمعلقه بين أمرين لا الى هذه ولا الى ذلك».

وبالجملة يجب بمقتضى قاعده (فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ).

ففيها - باقتضاء الحصر - دلالة على النهي من جعلها كالمعلقة وتعطيلها، ووجوب الامساك بالمعروف أو الطلاق وتحريم الميل الى احداهن كل الميل وعدم التكليف بالتسوية واستحباب المساواه فى الامور كلها مهما امكن.

ومن التعليق ما قيل بان يطلق ولم يراجع ولم يخبر بالطلاق ويظهر الزوجيه حتى لا تتزوج، أو يراجع فيطلق ثم اذا قرب الخلاص يفعل مثل ذلك للاضرار.

وأورد على الاستدلال بالآيه:

أولاً: بأنه لا يصدق كونها معلقه مع الايناس بها والانفاق عليها وتحسين الخلق والاستمتاع بالنهار وما شاكل ذلك.

ويجاب عنه: بما تقدم من الاجابه على الايراد فى الآيه السابقه من انّ الآيه فى أصل تشريع تحريم هجر المرأة وجعلها كالمعلقة وأما حدود ذلك فيبانه بالسنة من الروايات الواردة فى حدّ القسمه، ومن ثمّ ذهب غير واحد من اعلام العصر الى حرمة الهجر والتعليق فى المرأة الواحده والمتعدده وان لم يجب القسمه ابتداءً ولادورياً وانما تجب اذا بدأ باحداهن.

وقد يورد عليه ثانياً: بان مورد الآيه فى ما اذا كانت الزوجات متعددات لا فيما كانت الزوجه متحده، فمقدار الدلاله على الوجوب مطابق للقول الثانى لا الاول، أى تقييد وجوب القسمه بما اذا تعددت الزوجات.

وفيه: أنّ صدر الآيه وان كان مورده ذلك الا انه من الواضح ان الذيل ليس مختصاً في الظهور العرفي بمورد الصدر بل هو من جهه كون ذلك حق للمرأة، ومن ثم استظهر الكثير عموم الحرمة لمجموع المتعددات أيضاً لو جعلهن كالمطلقات كلهن، فالموضوع هو حقّ الزوج بنحو الاطلاق وقد مرت الاشاره ان مفاد الآيه هي مفاد ما تكرر في جملة من الآيات من الامسك بالمعروف أو التسريح باحسان، وهي شاهد عموم موضوع الحكم. ونظير هذا التقريب للآيه ما ذكره في ما اذا اسلم احد الزوجين، كالزوجه حيث ان الاسلام موجب لمخالفتها في الدين فيجب انتفاء سلطنه الزوج عليها لعموم قوله تعالى: **وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً** وبقاء الزوجيه موجب للسلطنه مع أنّ الزوجيه اذا كانت باقيه ينبغي بقاء جميع احكامها، فعدم تمكنه من اخراجها وعدم البيتوته عندها، وعدم وطئها، خروج عن قاعده النكاح وبقاء احكامه ولما فيه من اضرار الزوجه، لبقائها كالمعلقه.

وقال في تفسير القمي في ذيل الآيه ان تأتي واحده وتذر الاخرى لا ايم ولا ذات بعل.

وهذه السنه - يشير الى ما في الآيه السابقه من اسقاط المرأه الى بعض حقوقها - فيما كان كذلك اذا اقزت المرأه ورضيت على ما صالحها عليه زوجها فلا جناح للزوج ولا على المرأه، وان هي ابت طلقها أو يساوى بينهما لا يسعه الى ذلك (1).

ص: ٣٣٣

١- (١) تفسير القمي: ج ١ ص ١٥٥.

اشاره

وهي على طوائف:

الطائفة الأولى:

ففي مصحح الحسن بن زياد عن أبي عبدالله (عليه السلام) في حديث قال: سألت عن الرجل تكون له المرأتان وإحدهما احب اليه من الاخرى له أن يفضلها بشيء، قال: نعم له أن يأتيها ثلاث ليال والآخرى ليله لأن له أن يتزوج أربع نسوة فليلتاه يجعلهما حيث يشاء - الى أن قال - وللرجل أن يفضل نساءه بعضهن على بعض ما لم يكن أربعاً.

ومثله أو قريب منه صحيح محمد بن مسلم، وصحيح الحلبي (١).

الطائفة الثانية:

وموثق زراره قال: قال سئل أبو جعفر (عليه السلام) عن المهاريه (النهاريه) يشترط عليها عند عقده النكاح أن يأتيها متى شاء كل شهر وكل جمعه يوماً ومن النفقه كذا وكذا، قال: ليس ذلك الشرط بشيء، ومن تزوج امرأه فلها ما للمرأة من النفقه والقسمه ولكنه اذا تزوج امرأه فخافت منه نشوزاً، أو خافت أن يتزوج عليها أو يطلقها فصالحته من حقها على شيء من نفقتها أو قسمتها فإن جائر لا بأس به (٢).

ومفاد الطائفة الاولى قد يقال ان القدر المتيقن من دلالتها على

ص: ٣٣٤

١- (١) أبواب القسم باب ١ ح ١ و ح ٢.

٢- (٢) أبواب القسم باب ٦ ح ١ والكافي: ج ٥ ص ٤٠٣ ح ٤.

الوجوب فيما لو كانت نساءه متعدده لامتحده، بل وفيما كان قد ابتدأ الدور بهن، لا فيما لو لم يبتدئ، فالقدر المتيقن من دلالتها القول الثالث، لا الثاني فضلاً عن الأول.

مضافا الى ان مصب السؤال فيها عن التفضيل وكيفيه العداله في القسمه، ولكن مما يبعد استظهار القول الثالث ان الوجوب في البيت ليس في الحقيقه لاجل ذات القسمه على القول الثالث بل ان اللازم العدل، وعليه تكون اصل المبيت معها ليله مستحبه، فيشكل حينئذ ان العداله والتسويه فيما هو مستحب كيف تكون واجبه، مع أنه قد تقدم شطر من الكلام في العداله الواجه بين النساء - وسيأتي تتمه للكلام فيه أيضاً - انما هي في الواجبات التي على الزوج لهن، وأمّا في ما يندب له أن يأتي به للمرأة والنساء فالعداله فيه مندوبه فكيف تكون فيه التسويه واجبه، وقد مرّ جملة كثيره من الكلمات في ذيل قوله تعالى فَتَيَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ قرروا دلالة الآيه على حرمة هجران المرأة وجعلها كالمعلقه لا- أيم ولا- ذات بعل، واعترف الكثير ان ذلك التعليق يتحقق بترك الايناس الحاصل من التعايش والسكنى معاً، وقد تقدم أنه مما يدل على وجوب اصل الايناس والتعايش وقد اعترف بوجوب ذلك أيضاً وحرمة الهجران جملة من اعلام العصر، ومن ثمّ قد ذكرنا ان هذه الروايات بمثابة البيان لحدود متعلق ذلك الوجوب المشرّع أصله في جملة الآيات المتقدمه وقد عرفت ان تحريم التعليق غير مختص بتعدد الزوجات بل حتى مع اتحاد المرأة، فالاقرب افاده هذه الطائفة الاولى للوجوب ابتداء بقرينه وجوب التسويه وحرمة التعليق.

وأما الطائفة الثانيه وموثق زراره فمفادها وان اوهم معارضته لما

تقدم من الروايات في أبواب المهور (١) الداله على جواز اشتراط ان لا يأتيها الا نهاراً ولا يأتيها ليلاً ولا يقسم لها كما في صحيح زراره قال:

«كان الناس بالبصره يتزوجون سراً فيشترط عليها أن لا آتيك الا نهاراً ولا آتيك بالليل ولا اقسم لك، قال زراره وكنت اخاف أن يكون هذا تزويجاً فاسداً فسألت أبا جعفر (عليه السلام) عن ذلك فقال: لا بأس به، يعنى التزويج الا أنه ينبغي أن يكون هذا الشرط بعد النكاح ولو أنها قالت له بعد هذه الشروط قبل التزويج نعم ثم قالت بعد ما تزوجها: انى لا أَرْضى الا ان تقسم لى وتبيت عندى فلم يفعل كان آثماً» (٢).

حيث ان هذه الصحيحه تفصل وتبين مورد نفوذ الشرط فيما كان قد أتى به بعد صيغته العقد مقترناً بها بخلاف فيما أتى به قبل الصيغه فى مقاوله العقد فإنه غير نافذ، وبالتالي يتضح المراد من موثق زراره من نفي صحه الشرط.

وعلى ذلك يتفق مفاد الموثق والصحيح وتدل كل منهما على وجوب القسمة ابتداء كما أن للمرأة النفقه كذلك.

ووجه آخر فى دلالة الصحيح والموثق التعبير عن القسمة بأنه حق للمرأة وهذا لا ينسجم ولا ينطبق مع القول الثالث لما مر من أن مآل ذلك القول الى وجوب العداله والتسويه بما هي، وإلا- فالحق يعطى لصاحبه بغض النظر عن ملاحظه الاخرين والمقاييسه معهم، كما ان التعبير بالحق

ص: ٣٣٦

١- (١) أبواب المهور، باب ٣٩.

٢- (٢) أبواب المهور، باب ٣٩ ح ٢.

يشهد للقول الاول دون الثانى لان ظاهر الموثق والصحيح ثبوت القسمه والمبيت للمرأة على حذو ثبوت النفقه، وان كانت متحده غير متعدده، وهناك وجه ثالث لدلاله الموثقه أيضاً وهو قوله (عليه السلام):

«أو خافت ان يتزوج عليها» ففرض (عليه السلام) المصالحه على حقها من القسمه فى تلك الصوره، أى كونها متحده وتخاف من التعدد، وهذا الوجه فى دلاله الموثق كالصريح فى فرض اتحاد الزوجه وثبوت حق القسمه والمبيت لها مع الاتحاد الذى هو من خواص القول الاول دون الثانى فضلاً عن الثالث.

كما ان هذا المفاد صريح تحقيقاً فى نفي القول الثالث، حيث يبين ان هذا الحق يجرى التعاوض عليه وليس هو تكليفى محض من باب التسويه والعداله، ومن هذه الطائفه الثانيه صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل له امرأتان قالت احدهما ليلتى ويومى لك يوماً أو شهراً أو ما كان أيجوز ذلك؟ قال: اذا طابت نفسها واشترى ذلك منها فلا بأس» (١).

ونظيرها صحيح الحلبي عنه (عليه السلام) فى ذيل قوله تعالى: وَ إِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا وَأَنهَا تَصَالِحَ عَلَى لَيْلَتِهَا (٢)، وكذا روايه بن أبى حمزه (٣) بل هى معتبره لكون الراوى عنه على بن الحكم الوارده فى الصلح عن يومها وليلتها، ومثلها محسنه أبى بصير عن أبى عبدالله (٤).

ص: ٣٣٧

- ١- (١) أبواب القسم والنشوز، باب ٦ ح ٢.
- ٢- (٢) أبواب القسم والنشوز، باب ١١ ح ١.
- ٣- (٣) أبواب القسم والنشوز، باب ١١ ح ٢.
- ٤- (٤) أبواب القسم والنشوز، باب ١١ ح ٣.

وكذا معتبره زيد الشحام (١) على الأقوى، وكذا مرسله العياشى عن البيزنطى (٢) فظهر ان الطائفه الثانيه مستفيضه المفاد جداً.

الطائفه الثالثه:

ما دلّ على أنّ من تزوج امرأه بكرًا وعنده غيرها اختصت بسبع وبثلاث ان كانت ثيبًا، نظير صحيح محمد بن مسلم قال: قلت لأبى جعفر (عليه السلام) رجل تزوج امرأه وعنده امرأه فقال: ان كانت بكرًا فليبت عندها سبعمائة وان كانت ثيبًا فثلاثا (٣).

وفى صحيح هشام بن سالم يقيم عندها سبعة أيام (٤).

ولا ينافيه ما فى روايات اخرى كما فى صحيح الحلبي من التعبير «فله ان يفضل البكر» (٥)، فحق القسم كما مرّ مشترك بين الرجل والمرأه، كما سيأتى الاشاره إليه.

وكذا ماورد فى من تزوج أمه مع حرّه كصحيحه عبدالرحمان بن أبى عبدالله (عليه السلام) فى حديث

«وللحره ليلتان وللأمه ليله» (٦).

واستدل على نفي القول الاوّل بأمر:

ص: ٣٣٨

١- (١) أبواب القسم والنشور، باب ١١ ح ٤.

٢- (٢) أبواب القسم والنشور، باب ١١ ح ٦.

٣- (٣) أبواب القسم، باب ٢ ح ٥.

٤- (٤) أبواب القسم، باب ٢ ح ٣.

٥- (٥) أبواب القسم، باب ٣ ح ٦.

٦- (٦) أبواب القسم، باب ٨ ح ٣.

الاول: ما ورد من حصه حق المرأة على الزوج في غير القسمة، وقد مرّت الاشارة الى جملة من تلك الروايات كموثق اسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله(عليه السلام): ما حق المرأة على زوجها الذي اذا فعله كان محسنا، قال: يشبعها ويكسوها وان جهلت غفر لها(١).

وغيرها من الروايات المستفيضة.

وفيه: ان جملة من هذه الروايات لم تذكر السكنى كذلك ولم تذكر الوطى كل أربعة أشهر مره، مما يشهد بأن الحصر اضافى، وكم له نظير فى الابواب الفقيهيه.

الثانى: لا محلّ لدعوى التأسى بالنبي صلى الله عليه و آله بعد معلوميه عدم وجوب القسم عليه بقوله تعالى: تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَ تُؤْوَى إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ مَنِ ابْتَعَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَ لَا يَحْزَنَ وَ يَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ ٢.

وفيه: انّ فى صحيح الحلبي عن أبي عبدالله(عليه السلام) فى حديث قلت:

«أرأيت قوله تعالى: تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَ تُؤْوَى إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ...»

قال: من آوى فقد نكح ومن ارجى فلم ينكح»(٢).

مع أنّه لو سلّم فذلك من مختصات النبي صلى الله عليه و آله ، كما قد يشعر به السياق.

الثالث: ان جميع الطوائف المتقدمه مفادها جارى مجرى الغالب فى

ص: ٣٣٩

١- (١) أبواب النفقات، باب ١ ح ٥.

٢- (٣) الكافي: ج ٥ ص ٣٨٧ ح ١.

حال الزوج يبيت عند زوجته، فمع فرض تعددها كان عليه ملاحظه العدل في القسمة والتفضيل على الوجه المذكور في النصوص.

وفيه: ان مفاد الآيات صريح في تحريم الهجران وجعل المرأه كالمعلقه كما هو متسالم عليه فكيف يكون اصل المبيت يجرى مجرى الغالب، كما أنّ وجوب العدل قد مرّ أنّه لازم ومتسالم عليه بين الاقوال الثلاثه وهو انما يقرر في مورد متعلق الواجب أيضاً لا ما يكون مستحباً، فاصل تشريع العشره بالمعروف دلّت عليه جمله من الآيات وهو بمثابة القاعده كما سيأتى بيانها في مقابل الاضرار بها وجعلها كالمعلقه، وما هو الوجه المسوغ لرفع اليد عن مفاد الطائفه الاولى والثانيه بل والثالثه الداله على ان المبيت حق أولى للمرأة، ومّر أنّ بعضها كالصریح في اتحاد المرأه كموثق زراره، والاستبعادات المحضه لاتسوغ رفع اليد عن كل هذه الادله.

الرابع: سيره المتشرعه وطريقتهم على جواز الاشتغال بالعبادات والاستئجار في الليل لبعض الاعمال وغير ذلك، من دون استرضاء صاحبه الليله وغير ذلك من اللوازم الكثيره التي يصعب قيام الدليل عليها، مما كان مخالفا للمعلوم من السيره بل المقطوع من الشرع، لاسيما وانّ الاصل في الحق لزوم القضاء مع الفوات ولو لعذر الا ما اخرجته الدليل.

وفيه: انّ ذلك يلزم أيضاً على القول الثالث، ودعوى الفرق - بأنّ على القول الثالث له ان لا يبتدأ الدور عليهن فيستأثر بنفسه لقضاء حاجياته - ممنوعه وذلك لانّ موارد الاشتغال في الحاجيات العرفيه في جمله من الامثله مستمره بلا انقطاع فلا يرفع غائله الاشكال عدم الدور عليهن في بعض الاحيان لاسيما وانّه اذا بات عند واحده منهن يلزم عليه الدور على البقيه،

والبيتوته عند احداهن لا محال حاصله فى جملة افراد العرف، فالوجه فى دفع الاشكال وغيره من اللوازم المتصوره هو التراضى الحاصل ولو بالشواهد الحاليه بحسب العشره بين الطرفين، والأ فان كل ما يشكل به من اللوازم قابل لتصويره على القول الثالث أيضاً، كما هو الحال فى باب النفقه والسكنى من تغاضى السيره مع الألفه عن الإستقضاء. فتحصّل انّ الاقوى الأوّل وينبغى التعرض الى الامور:

الأوّل: الظاهر كون حق القسم والمبيت من الحقوق المشتركه وليس حق مختص بالمرأه، وذلك لائن اصل الاستمتاع بالمرأه سواء بالملامسه الجسديه أو بصرف المضاجعه بل صرف الاستئناس بوجودها فى البيت معه من الاستمتاع التى هى ملكك للزوج بمقتضى عقد النكاح، فلو تنازلت هى عن ليلتها لضرّتها لا يلزم الزوج بذلك.

الثانى: قد مرّ انّ المقدار اللازم من القسم قد وقع الاختلاف فيه كما وكيفاء، فنسب الى المشهور استحباب صبيحه الليله، وعن بعضهم الوجوب، وفى المبسوط عن جماعه يجوز ان يجعل القسمه ازيد من ليله لكل واحده، وقد ذكروا ان الواجب فى المبيت المضاجعه لا المواقعه، واحتمل البعض ان الواجب هو الكون معها فى البيت للإيناس لا المضاجعه.

أما الروايات فهى على لسانين:

اللسان الأوّل:

يظهر من جملة منها شمول القسم لليله وصبيحتها أو يومها كمعتبره ابراهيم الكرخى قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل له أربعه نسوه فهو

ص: ٣٤١

بييت عند ثلاثه منهن في لياليهن فيمسهنّ فاذا بات عند الرابعه في ليلتها لم يمسهها فهل عليه في هذا اثم قال: أنّما عليه ان يبيت عندها في ليلتها ويظل عندها في صبيحتها وليس عليه ان يجمعها ان لم يرد ذلك (١).

وكذا الروايات المستفيضه الوارده في جواز مصالحه المرأه زوجها بترك حقها من قسم ونفقه اذا خافت منه نشوزا أو اعراضا أو طلاقا، حيث ورد فيها قول المرأه احللّك من يومي وليتي، كمعتبره ابن أبي حمزه لأنّ الراوى عنه على بن الحكم ومعتبره زيد الشحام، وروايه أبي بصير (٢).

وكذا ما ورد من جواز شراء الزوج ذلك منها كصحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن رجل له امرأتان قالت احدهما: ليلتي ويومي لك يوما أو شهرا أو ما كان، أيجوز ذلك؟ قال: اذا طابت نفسها واشترى ذلك منها فلا بأس (٣).

وكذا ماورد من روايات في تخصيص الزوجه الجديده بسبع أو ثلاث بكرا أو ثيباً كصحيح محمد بن مسلم وهشام بن سالم وعبدالرحمان بن أبي عبدالله وغيرها من الصحاح (٤).

اللسان الثاني:

ما يظهر من جمله اخرى من الاقتصار على عنوان الليله مثل الروايات

ص: ٣٤٢

- ١- (١) أبواب القسم والنشوز، باب ٥ ح ١.
- ٢- (٢) أبواب القسم والنشوز، باب ١١.
- ٣- (٣) أبواب القسم والنشوز، باب ٦ ح ٢.
- ٤- (٤) أبواب القسم والنشوز، باب ٢.

الوارده في تحديد حق المرأة من القسم سواء كانت متعددة أو متحدة(١).

وكذا ماورد في جواز تفضيل بعض النساء في القسم ما لم تكن أربعة(٢).

وغيرها من الروايات.

والجمع بين اللسانين قد يكون بحمل الثاني على الاول كما هو متعارف في التعبير عن المقدار الزمني كما في صلاة المسافر بالاقامه عشر ليالى أو عشره أيام، فتستعمل الليله كناية عن مجموع اليوم، وقد يعكس بحمل اللسان الاول على الثاني، ومن باب لحوق اليوم بالليل وان لم يكن واجبا مع اختلاف اللسان الأول تاره بعنوان الصبيحه وتاره بعنوان الليله، وهذا قرينه على الندب.

وقد يؤيد هذا الحمل الثاني ان الليل كماورد في الآيات خلق للناس سكنا ولباسا ولقضاء الوطر مضافاً للسيره المستمره.

وفيه: ان غايه هذه القرائن هو اولويه الليل لا- الحصر والاقتصار فيه، وهو الوجه في تنوع العنوان في اللسان الاول مع الثاني، والصحيح ان الحمل الاول هو الصحيح غايه الامر ان الواجب في النهار ليس بمعنى ان يترك معاشه، وشؤون حياته المعتاده في النهار في غير المعاش، بل بمعنى ان مأواه النهاري قيلوله أو نحو ذلك لا يكون عند بقيه الزوجات، فكلما اراد الايواء الى المنزل فهو من نصيب صاحبه الليله نعم المداقه ليست لازمه، فالمقدار والمحصل من الوجوب في النهار بهذا المعنى، بل كذلك الحال

ص: ٣٤٣

١- (١) أبواب القسم والنشوز، باب ١.

٢- (٢) أبواب القسم والنشوز، باب ٩.

فى اللبل فانه لفس اللالزم اسلىعابه من مبلءه الى منىها، بل المقءار الذى يؤوى الىه فى العاءه المىعارفه الى المسكن هو اللالزم، وهءا هو الموءوء فى السيره المكونه للعرف والمعرف المأمور به فى العشره.

الءالء: فىما هو الواجب من القسم، هل هو المضاجعه أو الالىناس أو الكون فى البىء؟ وظاهر تعبىر الالىصحاب هو أن الواجب من البىءوه هى المضاجعه، ءون المواقعه، وىءل على ما ءكروه أن الوارء فى الروالىاء المىءءمه هو التعبىر بالبىءوه أو اىان المرأه بمعنى المعىء الى بىءها، وهو لا ىءل على اكثر من الكون عنءها ءون المواقعه، وهو صرىح معبىره الكرخى المىءءمه أىضاً (١).

مضافا الى ما سىأتى من النص ءءال على ءءىء المواقعه بأربعه اشهر.

وأما المضاجعه فقد ءءم فى ءقرب الآيه من قوله ءعالى:

وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً ٢١.

ان فى الآيه ءلاله على حرمة الهجران مع طاعه المرأه، فى قبال وءوب عشرىها بالمعروف وءومىء الى كون المضاجعه بىن الزوءىن من مقومات العشره بالمعروف، كىف لا- والاقىران بىن الزوءىن فى الالىل هى علقه روىه وءنسىه، والظاهر أن مراد الالىصحاب الالىاره الى ابرز افراد العشره اللالزم مراعاتها، والأ فالالىناس والىعاشر بالءءىء وءىره من

ص: ٣٤٤

١- (١) أبواب القسم والنشوز، باب ٥ ح ١.

التعامل بين الزوجين والكيونه عندها بالانماط المتكونه بحسب كل عرف هى أيضاً من طبيعه الواجب، وفى الحقيقه المضاجعه هى من اشدّ معالم الوثام والألفه فى الحياه الزوجيه فكيف بما دونها.

فروع فى حق القسمه:

الفرع الأوّل: يختص وجوب المبيت والمضاجعه، فيما قلنا به بالدائمه، فليس للمتمتع بها هذا الحق سواء كانت واحده أو متعدده.

ويستدل له بقوله تعالى: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۱.

بتقريب أنّ جعل الحق لهن فى الآيه فى الحقوق الزوجيه مثل الذى عليهن مع زياده الحقوق للزوج، انما موضوعه فى الآيه الزوجه الدائمه وهى التى تطلق دون المنقطعه ودون ملك اليمين.

وكذا قوله تعالى: وَ اهْجُرُوهُنَّ ... فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً... وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ۲.

والذى تقدم دلالتة على وجوب المضاجعه والمبيت اجمالاً، ومورده كما هو واضح النكاح الدائم فقط.

ويدل عليه أيضاً ان جملة الروايات الوارده المتقدمه الاشاره اليها

الموضوع فى جميعها الزوجه الدائمه المتقابل فيها الواحده والمتعددته الى اربعة.

هذا مضافا الى ان المملوكه لاتقدر على شىء كما فى قوله تعالى: عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ۗ ١.

وقد ورد ان المتمتع بها بمنزله الإمام(١).

الفرع الثانى: فى كل ليله كان للمرأة حق المبيت، يجوز لها ان ترفع اليد عنه وتهبه للزوج ليصرف ليله فيما يشاء وان تهبه لضرتها فيصير الحق لها.

قد تقدم ان الحق مشترك بينهما فلها أن ترفع اليد عن ليلتها كما اشارت إليه النصوص المتقدمه(٢).

وأما قول بعض الفقهاء كالسيد ابى الحسن الاصفهانى بصيروره الحق للضره مع هبتها فلا بد أن يقيد برضى الزوج لان الحق ليس متمحض للزوج.

الفرع الثالث: تختص البكر اول عرسها بسبع ليال والثيب بثلاث: تتفضلان بذلك على غيرهما، ولا يجب عليه ان يقضى تلك الليالى لنساءه القديمه.

انما وقع الخلاف ان ذلك على وجه الاستحقاق للجديده وانه سبعة

ص: ٣٤٦

١- (٢) أبواب المتعه.

٢- (٣) أبواب القسم، باب ٦.

للبكر أو ثلاثه، أو أنّ ذلك جواز للرجل ان يفضلها ويخصها بذلك، ففي جملة من العبائر كالمحكى عن ابن ادريس وابى على الثانى ومحكى بعض متأخرى المتأخرين، حيث عبروا بأنّ له ان يفضلها، بينما ظاهر المنسوب الى الاكثر الاوّل، حيث عبروا بأنّ البكر تختص بسبع والثيب بثلاث.

واستدل للثانى بأنّ الامر فى مقام توهم الحظر، فلايدل على اكثر من الجواز دون الوجوب، مضافا الى ما فى عدّه من الروايات كموتق سماعه (هل يحل له ان يفضل واحده على الاخرى، قال(عليه السلام): يفضل المحدثه حدثان عرسها ثلاثة أيام اذا كانت بكرا ثم يسوى بينهما بطييه نفس احدهما على الاخرى(1)).

ودلالاتها ظاهره بقوه ان السؤال عن التفضيل هو فى مورد توهم الحظر ومن ثمّ عبر السائل (هل يحلّ له ان يفضل؟) مضافا الى ان التعبير فى جملة من روايات الباب (بأنّ له ان يفضل) عدا صحيح هشام بن سالم حيث قال(عليه السلام): يقيم عندها(2)، وصحيح محمد بن مسلم حيث ورد فيه فليت عندها(3).

وكذا مصحح الحسن بن زياد الصيقلى(4).

وكذا موتق سماعه المتقدم وقد عرف أنّه فى مورد توهم الحظر.

ص: ٣٤٧

- ١- (١) أبواب القسم، باب ٢ ح ٨.
- ٢- (٢) أبواب القسم، باب ٢ ح ٣.
- ٣- (٣) أبواب القسم، باب ٢ ح ٥.
- ٤- (٤) أبواب القسم، باب ٢ ح ٧.

وفى موثقه عبدالرحمان بن أبى عبدالله عن أبى عبدالله(عليه السلام) «كم يجعل للتى يدخل بها قال: ثلاثة أيام»(١) مضافاً الى ان ماده التفضيل ظاهره بقوه فى أنّ ذلك فضل يقوم به الزوج، لا انه استحقاق لها، كما ورد نظير هذا التعبير بالتفضيل بين النساء فى الليالى ما لم يكنّ أربعه.

فالظاهر هو الرجحان وان كان مراعاة التخصيص احوط مع ان تعبير المشهور بلفظ تختص البكر ليس صريح فى الوجوب.

ثم ان روايات الباب بين تخصيص البكر بسبعه والثيب بثلاث، وبين لسان ثانى وهو تخصيص البكر بثلاث كما فى صحيح الحلبي وموثق سماعه ومصحح حسن ابن زياد.

وفى صحيح عبدالرحمان بن أبى عبدالله ثلاثة أيام لمطلق وأيه الزوجه.

والظاهر أنّ له أن يخصها بثلاث فما فوق الى سبع، والثيب الى ثلاث، بل بناء على الاستحباب فله ان يتخير فى التفضيل ما شاء من الليالى، غاية منتهاه انه فى الثيب ثلاث وفى البكر سبع، بل لو بنينا على الاستحقاق لكان مخيراً فى البكر بين الثلاث فما زاد الى السبع.

الفرع الرابع: لا قسمه للصغيره ولا للمجنونه المطبقة ولا للناشزه: وتسقط القسمة وحق المضاجعه بالسفر وليس عليه القضاء.

حكى عدم الخلاف فى سقوط القسمة فى الصغيره والناشزه، واحتمل فى الجواهر العموم للصغيره التى يستمتع بها بغير الوطى، كما ذهب جماعه من

ص: ٣٤٨

المتأخرين الى وجوب النفقه لها فى ذلك الفرض، وبعد دعوى كونها ملتذّه بذلك، وكما يتأتى البحث فى الصغيره يتأتى فى وجوب تمكين وليها اياها للزوج ولو لاجل مايمكن من الاستمتاع أو لأنس وسكن الزوج إليها، اذ الكون فى بيت الزوجيه هو احد الاغراض المهمه من الزواج، فهل يجب زفها الى الزوج، ام لا يستحق المطالبه بذلك الا بعد البلوغ؟

قال الشيخ فى المبسوط فى بحث النفقه: «وأما إذا كانا صغيرين فلانفقه لها عندنا، وقال آخرون: لها النفقه وإذا مرضت زوجته لم تسقط نفقتها بمرضها لأنها من أهل الاستمتاع ولأنه قد يألفها ويسكن إليها، وتفارق الصغيره بهذين المعين» وقال: «إذا كان كبيراً وهى مراهقه تصلح للوطى فالحكم فيهما سواء، وانما يفترقان فى فصل واحد وانه اذا كانت كبيره فالخطاب معها فى موضع السكنى والتمكين الكامل، وإذا كانت صغيره قام وليها مقامها فيه لو كانت كبيره على ما شرحناه» وظاهر كلامه ان الصغيره وإن لم يجب عليها التمكين للوطى ولم يجز وطئها الا أنه يستحق كينونتها فى بيته.

وأما على القول بعدم وجوب النفقه وعدم وجوب التمكين بغير الوطى فسقوط القسمة واضح، لأن التقابض فى الزوجيه مقيد ومعلق على البلوغ كالنسيئه فى اداء العوضين.

وعليه فجميع الحقوق من الطرفين معلق ادائها على البلوغ والتقابض حينه، وأما على القول بوجوب النفقه فى فرض التمكين فى غير الوطى فالظاهر عدم وجوب القسمة لانه كما مرّ أنّ القسمة هى من وجوب العشره ومع فرض عدم وجوب التمكين بالوطى فلايشملها ما

هو مقدمه له، وسيأتى تتمه الكلام فى بحث النفقه.

وأما المجنونه المطبقه فقد ينتظر فى سقوط القسمه لها فى صوره ادراكها لالتذاذ الحيوانى كما هو الغالب فى المجانين، وهو من الحقوق الراجعه للمرأه بلحاظ تلك الغريزه، هذا فضلا عن غير المطبقه، لاسيما مع تمكين نفسها له، نعم قد يشكل من جهه عدم استقامه العشره معها.

اما الناشزه فسقوط قسمتها كسقوط نفقتها، بل سقوط القسمه بالنشوز تدل عليه الآيه وبدلاله مستقله عن النفقه، وهو قوله تعالى: وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فِعْظُهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ

والبحث فى الآيه وان كان يحزر مفصلا فى مبحث النشوز والنفقات الا أنّ مجمل بيان ذلك أنّ الناشز تهجر فى المضجع، وقد مرّ فى اول مبحث القسم دلالة الآيه بالمفهوم على لزوم القسمه للمرأه والبيتوته معها.

ودلالاتها بالمنطوق على هجرها فى الفراش والمبيت، بأن يعتزلها.

وروى مرسلا فى مجمع البيان عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «يحول ظهره إليها» (1).

وذكر فى الشرائع أنّه مروي.

وعن الشيخ وابن ادريس ان يعتزل فراشها ويبيت على فراش آخر.

ص: ٣٥٠

١- (٢) مجمع البيان: ج ٣ ص ٨٠.

وقيل: ان لايبايتها فى المكان الذى تبيت فيه، وقيل انه كناية عن ترك الجماع.

والصحيح ان ذلك بحسب اختلاف الاحوال والموارد لاطلاق العنوان فى الآيه، مضافا الى فعل النبى صلى الله عليه وآله حيث اعتزل نساءه وأقام فى مشربه ام ابراهيم، حيث ان نشوزهن وان بدأ من بعضهن فى قصه العسل وغيرها الا انهن اشتركن فى ذلك بعده، وهو الذى يشير اليه قوله تعالى: عسى ربه ان يطلعكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتان ثابتات... (1).

وأما السفر فالسقوط به محل اتفاق اجمالا، لانه وقع الخلاف فى ان السقوط به فيما هو سفر شرعى فيقضى مده الاقامه، وكذا فيما اذا كان سفره سفر انتقال، واستدل على اصل الحكم بسيرته صلى الله عليه وآله وسيره المتشرعه على عدم القضاء وعدم اصطحاب الازواج.

نعم ذلك محدد الى ما لا ينافى العشره بالمعروف من الحياه الزوجيه، وان لا تكون الزوجه كالمعلقه، وعن المبسوط لزوم قضاء ايام الاقامه، وعن جماعه الميل إليه استنادا الى ان ايام الاقامه ليست من السفر شرعا، وانها ملحقه بالحظر.

واشكل على القضاء باندراجها عرفا فى السفر، وان السيره على عدم الفرق بين ايام السفر والاقامه.

وعن موضع من المبسوط انه لو سافر بالقرعه، ثم نوى المقام فى

ص: ٣٥١

١- (١) التحريم: ٥.

بعض المواضع قضى للباقيات ما اقامه دون ايام الرجوع على اشكال.

وظاهر الاكثر عدم القضاء مطلقا.

الفرع الخامس: اذا شرع فى القسمة بين نسائه، كان له ابتداء من أى منهن شاء، وان كان الاولى والاحوط اليقين بالقرعه:

لاطلاق الادله، مع عدم الموجب للتخصيص، واما التعيين بالقرعه فلمراعاة العدالة فيما هو واجب من حقوق الزوجات.

الفرع السادس: تستحب التسوية بين الزوجات فى الانفاق والالتفات واطلاق الوجه والمواقعه وان يكون فى صبيحه كل ليله عند صاحبته وان يأذن لها فى حضور موت أبيها وأمها، وان كان له منعها عن ذلك، وعن عياده أبيها وامها فضلا عن غيرهما، وعن الخروج من منزله الا لحق واجب.

حكم العدل والتسوية بين الزوجات:

قد ذكرنا ان التسوية الواجبه المأمور بها فى قوله تعالى: **وَلَنْ تَشِيَّتْطِيعُوا أَنْ تَعِدُّوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۗ** ١ وقوله تعالى: **فان خفتن ان لاتعدلوا فواحدہ (١).**

ان المراد هو فيما هو واجب من نفقه وحقوق الزوجه بقرينه تقييد العدل المأمور به بنحو مطلق تقييده فى جانب الالتزام بخصوص الميل كل

ص: ٣٥٢

الميل، بحيث يذر الزوجه المفضوله كالمعلقه وهذا يكون فيما هو واجب من نفقه وحقوق.

ويبقى اطلاق الامر بالعدل على حاله فى الرجحان من دون مخصص اذ القيد انما يخصص فى جهه الالتزام لا فى اصل الحكم، كما هو الحال فى طاعه الوالدين المأمور بها مع تقييد الالتزام بصلتها فى خصوص ترك الحقوق، وكذلك الحال فى طاعه الزوجه للزوج المأمور بها، فانها مقيده فى جهه الالتزام فى خصوص الحقوق الواجبه وهذا هو المستفاد من الروايات السابقه كما مر.

ففى معتبره الحسن بن زياد قال (عليه السلام): قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «ومن كانت له امرأتان فلم يعدل بينهما فى القسم من نفسه وماله جاء يوم القيامه مغلولاً مائلاً شقه حتى يدخل النار»^(١) المحمول على الواجب لا التفضيل فى المستحب لجملة من الروايات العديده الصحيحه الداله على جواز التفضيل فى القسم الزائد على الواجب^(٢).

وكذلك الروايات الوارده فى التفضيل فى النفقه الزائده على الواجب كصحيح معمر بن خلاد ومعتبره عبد الملك بن عتبه الهاشمى^(٣).

وكذلك الروايات الوارده فى تفسير العدل غير المقذور^(٤) وغيرها من

ص: ٣٥٣

- ١- (١) أبواب القسم، باب ٤ ح ١.
- ٢- (٢) أبواب القسم، باب ١ و ٩.
- ٣- (٣) أبواب القسم، باب ١، وباب ٩ ح ٢.
- ٤- (٤) أبواب القسم، باب ٧.

وعن الصادق عن آبائه (عليهم السلام) ان النبي صلى الله عليه و آله كان يقسم بين نسائه في مرضه، فيطاف به بينهن (١).

وروى ان على (عليه السلام) كان له امرأتان، فكان اذا كان يوم واحده لا يتوضأ في بيت الاخرى (٢).

وقد تقدمت معتبره ابراهيم الكرخي حيث قال (عليه السلام): انما عليه ان يبيت عندها في ليلتها ويظل عندها في صبيحتها وليس عليه ان يجامعها اذا لم يرد ذلك (٣).

وان مفادها في الصبيحة ليس محمول على الاستحباب وانما المراد ان ايواؤه في النهار لا بد ان يكون من نصيب صاحبه الليله فيما لو كان له ايواء في النهار، كما هو الحال في ايواؤه في الليل انه ليس الواجب استغراق تمام الليل من اوله الى آخره، انما المراد عند ايواؤه المنزل والسكنى انّ اللازم عليه تخصيص زوجته بليله من اربعه، فالمقدار الليلي هو المقدار المتعارف في عرف التعاشر، لأنّ الاصل الفوقى الذى ينحدر منه هذا الحق هو عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.

وأما الاذن لها في حضور موت والديها أو عيادتهما أو ارحامها، أو صديقاتها فسيأتى الكلام فيه.

١- (١) أبواب القسم، باب ٥ ح ٢.

٢- (٢) أبواب القسم، باب ٥ ح ٣.

٣- (٣) أبواب القسم، باب ٥ ح ١.

ثم ان السيد الاصفهاني قد تعرض في بعض المسائل لجمله من حقوق الزوجين.

منها: ان لا-تخرج من بيتها الا- باذنه ولو الى أهلها أو لعياده والدها أو في عزائه الا- لحق واجب وهذا النص بعينه في الشرائع والقواعد.

وعلل في كشف اللثام استحقاق الزوج للمنع باستحقاقه الاستمتاع بها في كل حين، والخروج ينافيه، ونظيره في الجواهر قال: لأن له الاستمتاع بها في كل زمان ومكان فليس لها فعل ما ينافيه من دون اذنه.

اقول: تعبيرهما بانّ ليس لها فعل ما ينافيه ولم يعبرا بانّه لا يجوز لها التصرف فيما يستحقه الزوج من دون اذنه لان الخروج من البيت ليس التصرف في منافع البضع وانما هو فعل ينافي قدره الزوج على التصرف فيما يملكه ويستحقه، ومقتضى ذلك ليس عموم المنع فلو كان مسافراً، أو خارج البيت في المقدار الذي تتيقن عدم رجوعه الى البيت لا يكون خروجها منافياً لقدرته على الاستمتاع، وبعبارة اخرى ليس خروجها مانعا لقدرته على الاستمتاع انما خروجه هو الحائل أو المانع بينه وبين الاستمتاع بما هو يملكه، فالوجه الذي ذكره لاعموم له في المنع فهو اخص من المدعى، ومن ثمّ ذهب غير واحد من اعلام العصر الى تقييد المنع بذلك، أي بما ينافي استمتاعه لا الاكثر من ذلك، لان وصف الخروج بالمنافى أي المزاحم يغير كونه تصرفاً في ما يستحق الزوج فعلى الاول يكون المنع مقيدا وعلى الثاني يكون المنع مطلقا.

وقد يقرب وجه ثانى للمنع مطلقاً، بأن يقرر ان مقتضى ماهيه وعقد الزواج ليس مجرد ملك البضع، بل كما مرّ فى صدر كتاب النكاح ان ماهيته مركبه من معنى آخر أيضاً وهو الاقتران، والاقتران بين الزوجين هو الذى يشير اليه قوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ فَكُونَ الْمَرْءُ فِي بَيْتِ الزَّوْجِ مَأْوًى لِلزَّوْجِ وَسْكِينَهُ لَهُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ ۚ.

فان هذه العناوين تبين هذا المعنى الثانى وان مقتضى عقد الزواج بناء رباطه اجتماعيه خاصه بين الطرفين تتولد منها رباطه روحيه، فلا يقتصر حق الزوج فى منافع واستمتاع البضع، بل كون الزوجه مأوى له، وكونه مأوى لها هى أيضاً من الحقوق، ومن ذلك يظهر ان مقتضى القاعده لا يقتصر فى حق الزوج المنافى لخروجها على حق الاستمتاع الجنسى بل له حق العشره والتعاشر معها، والسكنى والانس والمآنسه، ومن الواضح ان الخروج اجمالاً يعدّ تصرفاً فى الحق الثانى وليس مجرد منافى له، كما هو الحال فى حق الاستمتاع، ومن ذلك يظهر ان ما سياتى من روايات الداله على المنع مطلقاً لاوجه لتأويلها على الاستحباب أو لمقدار ماينافى حق الاستمتاع فقط.

أما الروايات فهى على السن:

اللسان الاول: ماورد فى روايات مستفيضه(1) من الأمر بحبس

ص: ٣٥٦

١- (٣) أبواب مقدمات النكاح، باب ٢٤.

النساء فى البيوت، وسترهن بذلك، وهى وان كان مفادها بلحاظ تدبير الرجل كحكم من الآداب الا ان مقتضاه بدلاله الاقتضاء ولايته على ذلك، وان امر خزوجها بيد الزوج مطلقا.

اللسان الثانى: مادلاً صريحا على اشتراط خروج المرأه من بيتها باذن زوجها كصحيح عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: ان رجلاً- من الانصار على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله خرج فى بعض حوائجه فعهد الى امرأته عهدا ان لاتخرج من بيتها حتى يقدم، قال: وان اباهها قد مرض فبعثت المرأه الى رسول الله صلى الله عليه و آله تستأذنه ان تعوده فقال: لا، اجلسى فى بيتك واطيعى زوجك، قال: فثقل، فارسلت اليه ثانياً بذلك، فقال: اجلسى فى بيتك واطيعى زوجك، قال: فمات أبوها فبعثت اليه ان أبى قد مات فتأمرنى ان اصلى عليه، فقال: لا، اجلسى فى بيتك واطيعى زوجك، قال: فدفن الرجل فبعث اليها رسول الله صلى الله عليه و آله : «ان الله قد غفر لك ولايبك بطاعتك لزوجك»(١).

وصحيحه عبدالله الكاهلى قال: قلت لأبى الحسن(عليه السلام): ان امرأتى وامرأه ابن مارد تخرجان فى المأتم فأنهما فتقول لى امرأتى ان كان حراما فانها عنه حتى نتركه، وان لم يكن حراما فلأى شىء تمنعنا، فاذا مات لنا ميت لم يجئنا احد قال: فقال أبو الحسن(عليه السلام): عن الحقوق تسألنى كان أبى(عليه السلام) يبعث امى وام فروه تقضيان حقوق اهل المدينة(٢).

ص: ٣٥٧

-
- ١- (١) أبواب مقدمات النكاح، باب ١٩١ ح ١.
 - ٢- (٢) أبواب الدفن، باب ٦٩ ح ١.

وفى طريق الصدوق ان امرأتى واختى وهى امرأه محمد بن مارد، ومورد السؤال وان كان عن حكم خروج المرأه فى نفسه بغض النظر عن كونها زوجه أو غيرها، سواء كان حراما أو مكروها أو راجحاً، إلا أن المفروغ عنه عند السائل والمتشرعه آنذاك كما تفيد الصريحه ان امر خروج الزوجه من البيت هو بيد الزوج وان لم يكن منافيا لحق استمتاعه، وفى جوابه (عليه السلام) تقرير لهذا الارتكاز أيضاً، كما ان ما يحكيه (عليه السلام) من فعل والده (عليه السلام) كذلك، كما أنه يستفاد من هذا الصحيح رجحان اذن الزوج لخروج المرأه فى الموارد الراجحه كما هو مورد الروايه من اداء حقوق الناس من مواساتهم فى العزاء على موتاهم، فصله الرحم أوجب.

أمّا ما فى صحيح عبدالله بن سنان فمحمول على خصوصيه المورد حيث لم يأذن الزوج فى خروجها ولم يمكنها الاستئذان منه، بل فى أمثله الصحيحه لابد من حملها على التزام بين صله الرحم الواجب، وحقوق الزوج الراجحه كطاعته والانقياد إليه، وإلا ففى موارد صله الرحم بالمقدار الواجب فلا- عموم لولا-يته وحقه على المرأه فى تواجدتها فى بيته، اذ هذه الحقوق كما مرّ هى تدرج تحت عنوان العشره بالمعروف وصله الرحم بالمقدار الواجب لاريب أنها من المعروف، ومن ثمّ يحمل قوله صلى الله عليه وآله للانصارىه امّا على اراده تأسيسه صلى الله عليه وآله و آله لاهميه طاعه الزوج وتربيته للناس عليها، أو على تشدد زوجها فى ذلك المورد، أو انّ عذرهما فى غيبوبه زوجها مع تأكيد عليها بعدم الخروج يمانع صدق قطعها لرحمها ويبين اهميه طاعه الزوج على طاعه الابوين كما سيأتى بيانه.

ويعضد تقييد ولايه الزوج على المرأه فى شؤونها وكذا فى المكث فى

منزله، بغير معصية الله وبغير الحقوق الواجبه عليها، ماورد فى صحيح عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: ليس للمرأة امر مع زوجها فى عتق، ولا- صدقه ولا تدبير ولا هبه ولا نذر فى مالها الا باذن زوجها، الا فى زكاه أو بر والديها أو صله قرابتها(١).

فاستثنت هذه الموارد الثلاثة من ولايته.

وصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر(عليه السلام) قال: «جاءت امرأه الى النبى صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال لها:... ولا-تخرج من بيتها الا باذنه وان خرجت بغير اذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الارض وملائكة الغضب وملائكة الرحمه حتى ترجع الى بيتها»(٢) الحديث.

ومثلها رواه العزرمى(٣). وحديث المناهى الذى رواه الصدوق بسنده فى الفقيه عن جعفر بن محمد عن آبائه(عليهم السلام) قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن تخرج المرأة من بيتها بغير اذن زوجها فان خرجت لعنها كل ملك فى السماء وكل شىء تمر عليه من الجن والانس حتى ترجع الى بيتها»(٤).

وروايه عبدالعظيم الحسنى عن محمد بن على الرضا(عليه السلام)، عن آبائه عن على(عليه السلام) من قوله صلى الله عليه وآله ... وأما المعلقه برجليها فانها كانت تخرج من بيتها

ص: ٣٥٩

١- (١) أبواب النفقات، باب ٥ ح ١.

٢- (٢) مقدمات النكاح، باب ٧٩ ح ١.

٣- (٣) مقدمات النكاح، باب ٧٩ ح ٢.

٤- (٤) أبواب مقدمات النكاح، باب ٨ ح ٦.

بغير اذن زوجها(١).

وعن السكوني عن جعفر عن أبيه: «وايما امرأه خرجت من بيتها بغير اذن زوجها فلانفقه لها حتى ترجع»(٢).

الحق الثاني : حق الطاعه للزوج:

والمعروف لدى متأخرى العصر وكذا ظاهر الحلبي في الكافي، وكذا الشهيد في المسالك، وابن زهره في الغنيه والشهيد في اللمعه والمحقق في الشرايع ان المقدار اللازم من طاعه الزوجه للزوج انما هو في حقوقه الواجبه، كحق الاستمتاع، والتمكين، وان لا تُسَىء العشره معه والاخلاق، قال المفيد في أحكام النساء «وعلى المرأه أن تطيع زوجها وان لا- تعصيه الا فيما حذر الله تعالى»(٣).

والأظهر من الأدله ان الطاعه اللازمه أوسع عن ذلك فضلا عن المستحبه، لابعنى ثبوت حقوق خاصه للزوج غير المنصوص عليها بالخصوص، بل بمعنى ان زمام التدبير معيشه الزوجين، وبيت الزوجيه والاسره هو بيد الزوج وولايته كما هو الحال في الاب والاولاد، فإنّ ولايته عليهم وان كانت اشد قبل البلوغ منها بعد البلوغ، الا أنّ في الموضوعات المعيشيه المشتركه فإنّ ولايه الأب مقدّمه على ولايه الاولاد كتزويج الحفيد الصغير، نظير ما في قوله تعالى: وَآتَمَّرُوا بِبَيْنِكُمْ بِمَعْرُوفٍ

ص: ٣٦٠

١- (١) أبواب مقدمات النكاح، الباب ١١٧ ح ٧.

٢- (٢) أبواب نكاح العبيد والاماء، باب ٣٦ ح ٤.

٣- (٣) أحكام النساء: ص ٣٨.

وَإِنْ تَعَايَرْتُمْ فَسْتَزْعُ لَهٗ أُخْرَىٰ ۙ الْوَارِدَةُ فِي تَدْبِيرِ اِرْضَاعِ الطِّفْلِ، وَبِعِبَارِهِ أُخْرَىٰ أَنْ أَىٰ اجْتِمَاعٍ كَبِيرٍ أَمَّ صَغِيرٍ شَأْنُهُ كَالسَّفِينَةِ يَحْتَاجُ إِلَىٰ رِيَّانٍ، فَكَذَلِكَ الْاِسْرَهُ وَبَيْتَ الزَّوْجِيهِ، وَرَبَانِهَا بِمَفَادِ الْآيَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ.

بَلْ ذِيهِ أَيْضًا فَالْصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ۝٣١.

وهذا الذيل حافل بدلالات عديدة داعمه لدلاله الصدر من قواميه الرجال على النساء، الذي هو بمعنى القيم على شؤون المولى عليه، منها: لفظ قانتات الذي هو بمعنى طائعات كما في تفسير القمي في روايه أبي الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام) في قوله: (قانتات) يقول مطيعات (١).

اذ القنوت في اللغة كما في مفردات الراغب: (لزوم الطاعه مع الخضوع) وفُسر بكل واحد منهما.

ومنها المقابله للقانتات في الآيه مع وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ .

ومنها أيضاً توليه الزوج تأديب المرأه فانّ ولايه التأديب انما تسند للقيم ولوفرص انّ متعلق التأديب في مورد الآيه هو نشوز المرأه وتمردها

ص: ٣٤١

عن الحقوق الخاصه للزوج المنصوصه، فإن ذلك لا يضر بدلاله هذه القرينه، ومن ثم فإن هذه الولايه لم تعطى للمرأة عند نشوز الزوج دونها بل الذى سُوِّغ لها ان ترفع امرها الى الحاكم الشرعى، اذ هو ولى الممتنع، فولايه التأديب بنفسها داله على المطلوب، هذا مع ان تقييد متعلق النشوز فى الآيه بالحقوق المنصوصه فقط أول الكلام.

ومنها قوله تعالى: فَإِنْ أَطَعْتُمْ حَيْثُ أَنْ لَفْظ وَماده الطاعه وان اريد منها اداء الحق الا ان المعنى يتضمن خضوع وانقياد ومن ثم لم يعبر عن اداء الزوج لحقوق المرأة بالطاعه بل اطلق على ذلك فى قوله تعالى: ب- فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ فى العديد من الآيات ولفظ الامساك بنفسها هى الاخرى داله على ان الماسك لأُمور الزوجه هو الزوج والممسوك هى الزوجه، فاستعمل تسلط الزوج وولايته فى مقام اراده اداءه الحق للزوجه وفى ذلك دلالة بيّنه على ولايته اجمالاً.

ومنها قوله تعالى: فَالضَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ وهذه الجملة الاسميه تفيد تحديد وتعريف ماهيه الصلاح فى النساء بان اساسها قائم على طاعه الأزواج.

وفى الكافى حسنه عبدالله بن ميمون القداح عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن النبى صلى الله عليه وآله : ما استفاد امرء مسلم فائده بعد الاسلام افضل من الزوجه مسلمه تسره اذا نظر اليها، وتطيعه اذا امرأها وتحفظه اذا غاب عنها فى نفسها وماله (1).

ص: ٣٤٢

١- (١) الكافى: ج ٥ ص ٣٢٧. الوسائل: أبواب مقدمات النكاح، باب ٩ ح ١٠.

وأما الروايات فهي على طوائف:

الطوائف الأولى: الداله على أنّ احق الناس بالمرأه هو زوجها أى أنّه ولى لها، وأنّه اولى بها من أبيها، كمعتبره أبى بصير عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن المرأه تموت، من احق ان يصلى عليها؟ قال: الزوج، قلت: الزوج احق من الاب والابن والولد؟ قال: نعم» (١). ومثلها روايه اسحاق ابن عمار» (٢).

ومنها ما مفاده مصرح بالامر بطاعتها له كصحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «جاءت امرأه الى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على المرأه، فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه... قالت: يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على الرجل قال: والده، قالت: من أعظم الناس حقاً على المرأه، قال: زوجها، قالت: فما لى عليه من الحق قال: لا ولا من كل مائه واحده، قال: فقالت: والذى بعثك بالحق نبياً لا يملكك رقبتى رجل أبداً» (٣) والذيل مناسب للطائفة الأولى.

وفى صحيحه أبى الصباح الكنانى عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: «اذا صلّت المرأه خمساً وصامت شهراً (وحجّت بيت ربها) واطاعت زوجها وعرفت حق على (عليه السلام) فلتدخل من أى أبواب الجنه شاءت» (٤).

ص: ٣٤٣

-
- ١- (١) أبواب صلاه الجنازه، باب ٢٤ ح ١.
 - ٢- (٢) أبواب الجنازه، باب ٢٤ ح ٣.
 - ٣- (٣) أبواب مقدمات النكاح، الباب ٧٩ ح ١.
 - ٤- (٤) أبواب مقدمات النكاح، الباب ٧٩ ح ٤، الكافى: ج ٥ ص ٥٥٥.

وصحيح سليمان بن خالد (الأقطع) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ان قوماً اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يا رسول الله: أنارأينا اناساً يسجد بعضهم لبعض فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو أمرت أحداً ان يسجد لاحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» (١).

ومعتبره موسى بن بكير عن أبي ابراهيم (عليه السلام) قال: جهاد المرأة حسن التبعل (٢). والتبعل فى اللغه اطاعه الزوج، والسجود فى الصحيحه السابقه رمز لشده الطاعه. والحديث دال على ان طاعه الزوجه للزوج اوجب من طاعه الولد للابوين كما مرّ.

الطائفه الثانيه: ومنها ما كان بلسان حرمه اسخاط المرأة زوجها كمعتبره موسى بن بكر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ثلاثه لا يرفع لهم عمل، عبد آبق، وامراه زوجها عليها ساخط والمسبل ازراه خيلاء (٣).

وفى روايه سعد بن عمرو الجلاب قال: «قال أبو عبد الله (عليه السلام): أى ما امرأه باتت وزوجها عليها ساخط فى حق لم يتقبل منها صلاه حتى يرضى عنها» (٤).

وموثق السكونى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «انما

ص: ٣٦٤

- ١- (١) أبواب مقدمات النكاح، الباب ٨١ ح ١.
- ٢- (٢) أبواب مقدمات النكاح، الباب ٨١ ح ٢.
- ٣- (٣) أبواب مقدمات النكاح، الباب ٨٠ ح ٢.
- ٤- (٤) أبواب مقدمات النكاح، الباب ٨٠ ح ١.

المرأه لعبه من اتخذها فلا يضيعها»(١).

ومفاد هذا الموثق من اللسان الاوّل حيث له دلالة اجمالية على ولايه الزوج على المرأه، وموثق سماعه عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: «اتقوا الله في الضعيفين يعني بذلك اليتيم والنساء»(٢)، ومفادها ان المرأه تحت ولايه الرجل كما ان اليتيم تحت ولايه القيم.

الطائفة الثالثة: ما في صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال: ليس للمرأه امر مع زوجها في عتق ولا صدقه ولا تدبير ولا هبه ولا نذر في مالها الا باذن زوجها الا في زكاه أو بر والديها أو صلته قرابتها(٣).

وكذا الصحيح الى جميل بن دراج عن بعض أصحابنا «في المرأه تهب من مالها شيئاً بغير اذن زوجها، قال: ليس لها»(٤).

وفي صحيح معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله(عليه السلام) امرأه لها زوج فأبى ان يأذن لها في الحج ولم تحج حجه الاسلام فغاب عنها زوجها وقد نهاها ان تحج فقال: لا طاعه له عليها في حجه الاسلام ولا كرامه، لتحج ان شاءت(٥).

ومثلها صحيح محمد بن مسلم(٦)، وقريب منه صحيح زراره(٧).

ص: ٣٦٥

- ١- (١) أبواب مقدمات النكاح، الباب ٨٦ ح ٢.
- ٢- (٢) أبواب مقدمات النكاح، الباب ٨٦ ح ٣.
- ٣- (٣) أبواب النفقات، الباب ٥ ح ١.
- ٤- (٤) أبواب النفقات، الباب ٥ ح ٢.
- ٥- (٥) أبواب وجوب الحج، باب ٥٩ ح ٣.
- ٦- (٦) أبواب وجوب الحج، باب ٥٩ ح ١.
- ٧- (٧) أبواب وجوب الحج، باب ٥٩ ح ٤ و ٥.

وصحيح عبدالرحمان بن أبى عبدالله(١)، وصحيح معاويه بن عمار(٢).

وفى موضح اسحاق بن عمار عن أبى الحسن(عليه السلام) قال: سألته عن المرأه الموسره قد حجت حجه الاسلام تقول لزوجهها احجنى من مالى أله ان يمنعه من ذلك قال: نعم ويقول لها: حقى عليك أعظم من حقك على فى هذا(٣).

وفى طريق الصدوق تقول لزوجهها (احجنى مره اخرى) نعم فى مقابل هذه الروايات قد يستدل بما ينافيها فى صحيح الحلبي عن أبى عبدالله(عليه السلام) ان اباه حدثه ان أمامه بنت أبى العاص بن الربيع وأمها زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وآله فتزوجها بعد على(عليه السلام) المغيره بن نوفل أنها وجعت وجعا شديداً حتى اعتقل لسانها، فاتاها الحسن والحسين وهى لاتستطيع الكلام، فجعل يقولان -والمغيره كاره لما يقولان - : اعتقت فلان واهله؟ فتشير برأسها: ان نعم، وكذا وكذا، فتشير برأسها: نعم أم لا، قلت: فجازا ذلك لها؟ قال: نعم(٤).

وهذه الطائفة رغم اختلاف الاقوال بين الأصحاب فيها من أنّ مفادها هل هو شرطيه اذن الزوج فى هذه الأبواب الخمسه أو مانعيه منعه ورفضه، أو ان له خيار الفسخ، أو أنّ كراهه الزوج وممانعته يوجب

ص: ٣٤٤

- ١- (١) أبواب وجوب الحج، باب ٥٩ ح ٤ و٥.
- ٢- (٢) أبواب وجوب الحج، باب ٥٨ ح ٤.
- ٣- (٣) أبواب وجوب الحج، باب ٥٩ ح ٢.
- ٤- (٤) أبواب العتق، باب ٤٤ ح ١ وأبواب الوصايا باب ٤٩ ح ١.

مرجوحيه متعلق النذر فلا ينعقد. وكذا ما يعتبر فيه الرجحان في المتعلق كالصدقه والعتق والتدبير؟ ولعله هذا الأخير هو الأقوى ولاسيما وان لسان هذه الطائفة من الروايات وسياقها هو سياق طاعة الزوج من جهة الزوجيه وأنه قوام على شؤون المرأه، ومن ثمّ اردف هذا اللسان في بعض الروايات مع نفى النذر للولد مع والده، والمملوك مع مولاه، ففي صحيحه منصور بن حازم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يمين لولد مع والده ولا لمملوك مع مولاه ولا للمرأه مع زوجها ولا نذر في معصيه ولا يمين في قطيعه (١) الحديث.

ومن ثم يحمل صحيح الحلبي من نفوذ العتق على كون موردها أمّا الوصيه في الثلث، وفي مورده لانفوذ طاعة الزوج أو نحو ذلك، ويعضد هذا الاستظهار أنّ مشهور المتقدمين والمتأخرين من الطبقة الثالثه لم يمنعوا صحه هبه المرأه من مالها وانما اشترطوا اذن الزوج في اليمين والنذر، ويعضده أيضاً ظاهر صحيحه منصور حيث أنّ في ذيلها قرينه على كون النفي في المقام لماهيه اليمين من جهة مرجوحيه المتعلق، ومن ثمّ قدّر الجماعه لفظه النهي، أي مع نهى زوجها.

وقد يشكل على دلالة الطوائف السابقه:

اولاً: ان عنوان احقيه الزوج من غيره على المرأه ليس بناص على الوجوب، بل مفاده ينسجم مع الحقوق الراجحه المستحبه.

ثانياً: ان عنوان طاعة الزوجه للزوج مبهم غير مفسّر فلا اطلاق له

ص: ٣٦٧

فى غير مانص عليه بالخصوص من الحقوق اللازمه.

ثالثاً: ان طاعه الاب كما هو محرر فى محله ليست واجبه على اطلاقها وانما المقدار اللازم منها هو حرمة العقوق، وبعبارة اخرى ان طاعه الاب على حذو طاعه الام، وطاعه الام ليست ولايه لها، وانما هو بر وحسن معامله.

رابعاً: لازم دعوى لزوم عموم الطاعه استحقاق الزوج لافعال ومنافع المرأه وصيرورتها بمنزله الأمه، وان استثنينا الشؤون المختصه بالمرأه وقصرناها على الشؤون المشتركة بينهما فلاحد فاصل يمكن أن يعول عليه فى التمييز بين القسمين.

والجواب ان المدعى ليس اثبات حقوق خاصه للزوج وراء الحقوق المنصوصه، وانما المراد ان هناك بين الزوجين عشره مشتركه وهذه العشره والحياه بين الطرفين لابد فيها من تدبير وتوزيع للاعباء والمسؤوليات بين الطرفين بمقتضى كينونه المعيشه، فتوزيع المسؤوليات بنمط عادل لابد منه لا بنحو مجحف لطرف على الطرف الآخر، كما ان القيمومه على هذا التدبير أيضاً أمر لابد منه، وإلا فلا تحصل عشره بين الطرفين، وحينئذ فلامحاله تكون قواميه بحسب الادله للزوج كما ان اللازم عليه هو التدبير بالعدل بينه وبين امرأته، فاذا لم تكن الزوجه موافقه له عصيه عليه فى التدبير متمرده على قواميته، فهذا هو النشوز الذى سيأتى تعريفه وبحثه، وان كلام المشهور فى تعريفه هو فى مقابل الطاعه ولم يقصروه على خصوص الحقوق المنصوصه، وليس مدار الطاعه على كونه مالكا لجميع منافع افعالها كما هو الحال فى الأمه، بل هو فى خضوعها وانقيادها له بدرجة قيموميته على تدبير

الامور المعيشيه فيما بينهما، كما ورد من تناصف اعمال واعباء العشره المشتركه بين علي وفاطمه بتنصيب من النبي صلى الله عليه وآله ، فليس كل رغبات الزوج الاقتراحيه هي اوامر واجبه الطاعه على الزوجه، وانما في دائره ما يرتبط بالتدبير والتوزيع والتناصف العادل في المسؤوليات وضروريات العشره المشتركه، فليس معنى قواميه الزوج وحق طاعته هو تشدده واجحافه بالمرأه، كما أنه ليس معنى تخصيص حقوق الزوج بالتمكين والقسم ونحوهما بمعنى ان تكون المرأه مشاكسه غير موافقه للزوج في نظم المعيشه، بل اللازم على الزوجه وراء الحقوق المنصوصه بالخصوص له ان لا تكون المرأه منافره لزوجها ومفارقة له في تدبيره وقيمومته للمعيشه المشتركه بينهما، كما ان الزوجه لا تختص حقوقها بالحقوق المنصوصه فقط، بل اللازم على الزوج أيضاً هو ان ينصفها وينصفها ولا يشق عليها امرها كما ورد في النصوص العديده، وهذا الحق هو مفاد ما قدمناه في صدر بحث حقوق الزوجين من وجوب حسن العشره على كل طرف على الطرف الآخر، نظير ماورد في صله الرحم ان الواجب على الطرفين المحافظه على هذه الصله وان قطعها الآخر، وان الله يعاقب الذي اسىء إليه وظلم اذا عامل رحمه بالمثل، وقطع الصله من طرفه، ومن ثم ورد في روايه أبي بصير المتقدمه ان المرأه اذا اسخطت زوجها فعليها الوزر وان كان ظالماً(1).

وهذا ليس بمعنى اقرار الظالم على ظلمه وتغريه على التماذي، بل

ص: ٣٦٩

١- (١) أبواب مقدمات النكاح، باب ٧٩ ح ٣.

بمعنى لزوم المحافظه على صله الحياه الزوجيه كما هو الحال فيما ورد فى الزوج أيضاً حيث روى الصدوق فى عقاب الاعمال عن النبى صلى الله عليه وآله «انَّ المرأه المؤذيه لزوجها لا يقبل الله اعمالها ومعادها النار، وكذلك الرجل اذا كان مؤذياً ظالماً لها وانَّ من صبر على سوء خلق امرأته واحتسبه اعطاه الله من الثواب العظيم»(١).

ومن ثم يتبين ان العشره بين الزوجين فيها حق الهى وحدود الله تعالى كما ورد فى قوله تعالى: فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله تلك حدود الله بينها لقوم يعلمون(٢)، وقوله تعالى: الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِزُ لَكُمُ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٣.

ومن ثم يظهر ان العشره بين الزوجين حق مشترك كالقسمه، وحق إلهى أيضاً، غايه الامر ان هذه العشره المشتركه لا بد أن تكون بتدبير الزوج المنصف بين الطرفين، وهذا هو ملخص تفسير حق الطاعه العام فى غير الحقوق الخاصه، وبذلك يتبين تفسير النشوز من طرف واحد أو من الطرفين وهو الشقاق.

ص: ٣٧٠

١- (١) أبواب مقدمات النكاح، باب ٨٢ ح ١.

٢- (٢) البقره: ٢٣٠.

الحق الثالث: حق العشرة بالمعروف بين الزوجين:

وسياتى ذكر هذا الحق مبسوطاً فى المقام الثانى من القاعده، والذى هو فى حد ذاته بمثابة قاعده فقهيه مسقله.

وسيتبين لاحقاً أنّ وجوب العشره بالمعروف فى جمله من المصاديق المنصوصه بالخصوص وإن كانت واجبه، كالفقه، والمواقعه والسكنى، والقسم، وتمكين الزوجه للزوج، وأن لا تخرج من البيت الا باذنه، ونحوها من الموارد المنصوصه. الا أنه تبقى الموارد الاخرى العاديه غير المنصوصه تابعه الى بناء العرف فى آلياته، والعشره بالمعروف وان كانت من العناوين المتفاوته شده وضعفاً، وكيفيه وكماً، كصله الرحم، الا أنّ المقدار اللازم هو ادنى المراتب بحيث يلزم من تركها القطيعه والهجران والتدابير، فما يظهر من كلمات متأخرى الاعصار من حصر العشره بالموارد المنصوصه غير تام، ومن ثم جعل المشهور سوء الخلق وشكاسته من موارد النشوز، وكذلك لو تغيرت عاده احدهما فى القول أو الفعل، وقد تقدم أيضاً ان اداره العشره بقيمومه الزوج على الزوجه.

ومما يدل على هذه السعه من العشره بالمعروف الاعم من الحقوق الخاصه قوله تعالى: **وَلَا تُضَارَّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۗ** وهى وان فسرت عند البعض بعدم مضارتهن بالسكنى والتضييق عليهن ليلجأن الى الخروج بقرينه الأمر قبل ذلك باسكانهن اسكنوهن الا ان الظاهر هو النهى عن مطلق المضاره والمضايقه كما فى قوله تعالى: **وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ**

ص: ٣٧١

ما آتَيْتُمُوهُنَّ ۱ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ۲.

الحق الرابع : حق التمكين والاستيلاء:

ويقتضيه ماهيه عقد النكاح من تملك الزوج منافع الاستمتاع الجنسي بالزوجه، ومن المنافع المتعارفه التي تملكك اتخاذها حرثاً للاستيلاء، وكذلك تملكك تدبير شؤون معيشه المراه، وهذا موضع ثالث لتملك الزوج كما مرّ في طاعه الزوجه للزوج. ويدل على الاول قوله تعالى: فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۳.

وقوله تعالى: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْى شِئْتُمْ ۴.

والإتيان فى الآيه ليس مجرد الجواز، بل بيان لاستحقاق الزوج، وتوصيف النساء بالحرث فى الآيه الثانيه كناية عن الاستيلاء وانبات الجنين فى ارحامهن فعن الصادق (عليه السلام) «فالحرث الزرع فى الفرج فى موضع الولد» (١).

وقوله تعالى: هُنَّ لِيَابِسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَابِسٌ لَهُنَّ ٥ أى يستعفف كل بالآخر ويقضى وطره به فيعفّ ويكون بمثابة الساتر له عن ارتكاب

ص: ٣٧٢

الفواحش، وبدو القبائح من حاجيات العوره.

وكذا قوله تعالى: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ... ١ وقد تقدم شرح الآيه مفصلاً فى حق الطاعه.

وكذلك قوله تعالى: وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنِينَ وَحَفَدَةً ٢ ومفادها كآيه الحرث، وصدرها يفيد تملك الاستمتاع.

وقوله تعالى على لسان لوط (عليه السلام) أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون (١) ومفادها تملك الأزواج الاستمتاع بالزوجات، وغيرها من الآيات الداله على شعب تملك الزوج.

وأما الروايات:

ففى صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام) عن النبى صلى الله عليه و آله الوارد فى حقوق الزوج: «... ولا-تصوم تطوعا الا باذنه ولا تمنعه نفسها وان كانت على ظهر قتب» (٢).

وفى روايه العزرمى عن أبى عبدالله (عليه السلام) عن النبى صلى الله عليه و آله فى حقوق الزوج «.. وعليها ان تطيب بأطيب طيبها وتلبس أحسن ثيابها وتزین

ص: ٣٧٣

١- (٣) الشعراء: ١٦٦.

٢- (٤) أبواب مقدمات النكاح، باب ٧٩ ح ١.

بأحسن زينتها وتعرض نفسها عليه غدوه وعشيه»(١) ومثله روايه أبى بصير(٢)، وصحيح على بن جعفر(٣).

وقد وردت جمله من الروايات ناهيه عن اسخاط المرأة زوجها كما فى صحيحه على بن جعفر فى كتابه عن أخيه(عليه السلام) قال: سألته عن المرأة المغاضبه زوجها هل لها صلاه أو ما حالها؟ قال: لا تزال عاصيه حتى يرضى عنها(٤).

وفى صحيح جميل بن دراج... أنهالو قالت له مارأيت قط من وجهك خيراً فقد حبط عملها(٥)، وغيرها من الروايات(٦).

وفى بعضها شدة العقوبه على ذلك(٧)، وفى جمله أخرى النهى عن تأخير الاجابه(٨).

وهذه الروايات وان كان يستفاد منها ما مرّ من لزوم حسن العشره والانقياد، الا أنها أيضاً داله على المقام من جهه ان سوء العشره منافی ومنفر للتمكين.

وهناك جمله من الروايات المتضمنه للتوصيه بصفات معينه فى المرأة

ص: ٣٧٤

- ١- (١) أبواب مقدمات النكاح، باب ٧٩ ح ٢.
- ٢- (٢) أبواب مقدمات النكاح، باب ٧٩ ح ٣.
- ٣- (٣) أبواب مقدمات النكاح، باب ٧٩ ح ٥.
- ٤- (٤) أبواب مقدمات النكاح، باب ٨٠ ح ٨.
- ٥- (٥) أبواب مقدمات النكاح، باب ٨٠ ح ٧.
- ٦- (٦) أبواب مقدمات النكاح، باب ٨٠.
- ٧- (٧) أبواب مقدمات النكاح، باب ٨٢.
- ٨- (٨) أبواب مقدمات النكاح، باب ٨٣.

التي تتخذ أمًا لولده، أى يستولدها(١).

وهذه الروايات متضمنه للدلالة على الحقوق السابقة كحق الطاعة للزوج والتمكين والاستيلاء.

الحق الخامس : حق المواقع للزوجه:

ويظهر من كلمات الاصحاب فى باب الظهار والايلاء أنّ هذا الحق للمرأة محدد بأربعة أشهر، وقد مال عدّه من المعاصرين إلى ان مقتضى حسن العشره من الزوج تلبية حاجه المرأة من المواقع بحسب غلمتها.

ويدل عليه قوله تعالى: لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢.

حيث أنّ الايلاء عباره عن الحلف على ترك وطى الزوجه الدائمه زياده على الاربعه أشهر للاضرار بها، ومقتضاه استحقاق المرأة للوطى كل أربعه أشهر لأنّ المراد من (فىء) فى الآيه جماع الرجل ووطيه للمرأة، وحصر الآيه للرجل بالشقين الفىء أو الطلاق، نظير الحصر فى فَمَسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ، كما هو مطرد هذا الحصر فى حقوق المرأة كما حرّر بيانه(٢) ويحرر تكملته فى النشوز والشقاق(٣).

ص: ٣٧٥

١- (١) أبواب مقدمات النكاح، باب ٦، ٧، ٨، ٩، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦ وغيرها من الأبواب.

٢- (٣) وفى شرطيه الكفاءه فى العقد، كما حرر فى سند العروه الوثقى، كتاب النكاح ج ٣.

٣- (٤) فى نشوز الزوج.

وأما الروايات فيدل عليها صحيحه صفوان بن يحيى عن أبي الحسن الرضا(عليه السلام) أنه سأله عن الرجل تكون عنده المرأة الشابه فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها ليس يريد الاضرار بها، يكون لهم مصيبه، يكون في ذلك آثما؟ قال: اذا تركها أربعة أشهر كان آثما بعد ذلك(١).

وفى طريق آخر للشيخ زاد «إلا أن يكون باذنها».

وتوصيف المرأة بالشابه مشعر بحاجتها للغلمه اذ الشبب اشتعال النمو والشهوه، كما أنّ التعبير بالاضرار هو الآخر يفيد أنّ ذلك بحسب حاجتها الملحه، وهذا كما يفيد أنّ ذلك استحقاق لها يفيد أيضاً ان الحدّ غير مقدّر بالاربعة اشهر وانما ذلك سقف اعلى، وبيان آخر ان تحديده(عليه السلام) بأربعة أشهر انما هو في مورد عدم اراده الاضرار بالمرأه، وان الرجل مبتلى بمانع، وهو كالعذر، والا فمقتضى امساكه لها بالمعروف لا بالاضرار هو ان يأتيها عند شده حاجتها وان كان دون الأربعة اشهر، وبعبارة ثالثه أنّ المرتكز لدى الراوى بنحو مقدر في كلامه ان ترك مواقعها المرأه اذا اوجب اضرارها محرم، ويستفاد من جوابه(عليه السلام) تقرير ذلك الارتكاز فلو افترض ان امرأه لم تكن مغتلمه ولم تلح عليها الحاجه والشهوه فانها تستحق أيضاً المواقعه كل أربعة أشهر وان لم يضرب بها.

وصحيح الحلبي قال: سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن الرجل يهجر امرأته من غير طلاق ولايمين سنه فلايأتي فراشه قال: ليأتي أهله، وقال(عليه السلام): «أيما رجل آلى من امرأته - والايلاء أن يقول والله لا اجامعك كذا وكذا، والله

ص: ٣٧٤

لا غيظَتيك ثم يغاضبها، فإنه يتربص به أربعة أشهر ثم يأخذ بعد الأربعة أشهر فيوقف فان فاء - والايفاء ان يصلح أهله»(١) الحديث، وغيرها من الروايات المستفيضه في باب الايلاء المحدده لمدته الامهال للمؤلى بذلك، وأنه بعد تلك المده لها الحق ان تستعدى عليه كما في صحيح البخارى(٢).

وفى صحيح بريد بن معاويه عن أبى جعفر وأبى عبدالله انهما قالوا: اذا آلى الرجل ان لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حق فى الأربعة أشهر ولا اثم عليه فى كفه عنها فى الأربعة أشهر فإن مضت الأربعة أشهر قبل أن يمسها فسكتت ورضيت فهو فى حل وسعه، فان رفعت امرها قيل له اما ان تفىء فتمسها واما ان تطلق»(٣) الحديث.

ومفاد الصحيح صريح فى مطابقه قول المشهور من ان حقها فى المواقع هو فى كل أربعة أشهر وان الفىء بمعنى المس.

وفى صحيح ابن أبى نصر «... اما ان تطلق وأما أن تمسك»(٤).

وفى روايه العياشى عن الرضا(عليه السلام) «والامساك المسيس»(٥).

هذا ويحتمل قريباً أن التحديد بالأربعة أشهر ليس لنفس حق المواقع وانما هو لحق استعداد الزوج على الزوج، واستحقاق الزوجه لإجبار

ص: ٣٧٧

- ١- (١) أبواب الايلاء، باب ١ ح ١.
- ٢- (٢) أبواب الايلاء، باب ١ ح ٢.
- ٣- (٣) أبواب الايلاء، باب ٢ ح ١.
- ٤- (٤) أبواب الايلاء، باب ٨ ح ٥.
- ٥- (٥) أبواب الايلاء، باب ٨ ح ٧.

الحاكم الزوج على اداء حقها، وان حق المواقعه يدور مدار عدم الاضرار بها وذلك لجمله من القرائن.

الاولى: نظير موارد امساك الزوج لها بغير المعروف، كعدم الانفاق عليها أو مضارتها وايدائها، فانه لاتستحق الزوجه اجباره والاستعداد عليه عند الحاكم بمجرد صدور ذلك منه مره أو مرات، ما لم يكن ذلك فعلاً مستمراً منه وعاده متصله، مع ان اصل حق الانفاق والعشره بالمعروف غير محدد بالاستمرار بمدّه العاده والاعتیاد، فروايات الايلاء لا تصلح مستنداً للمشهور.

الثانيه: صحيح صفوان بن يحيى فقد مرّ الوجه في مفادها بل مرّ ان في دلالته شواهد على هذا الاحتمال.

الثالثه: يعضد هذا الاحتمال ان التربص في الايلاء اربعه أشهر قد بنى عند كثيرين مبدأه من حين رفع المرأه امرها الى الحاكم مع ان آخر وطيه لها قد يكون متقدماً بمدّه فاصله قبل الايلاء فضلاً عن وقت رفعها الامر الى الحاكم، فيعلم من ذلك ان المدّه المضروبه اربعه أشهر لاصله لها بحق مدّه المواقعه وانما هي مدّه حق الاستعداد واجبار الزوج، وهذا التقريب بعينه يتأتى على القول الآخر من ان مبدأ الأربعة أشهر من حين الايلاء، فانه على هذا القول أيضاً قد يفرض وقوع الفاصل في المدّه بين آخر وطى لها مع الايلاء.

الرابعه: ما مرّ في العيوب ان صاحب العنّه يؤجل سنه اذا رفعت امرها الى الحاكم، مما يدل على ان السنه المضروبه ليست مدّه لحق المواقعه، وانما هي مدّه للاستعداد والاستقضاء على زوجها، واجباره على اداء حقها.

الخامسه والسادسه: مذكروه فى باب الظهار من ان المظاهره اذا رفعت أمرها الى الحاكم اجله ثلاثه اشهر من حين المرافعه كما فى صحيح أبى بصير قال: سألت أبى عبدالله (عليه السلام) عن رجل ظاهر امرأته قال: إن أتاهما فعليه عتق رقبه أو صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكيناً وإلا ترك ثلاثه أشهر، فان فاء وإلا أوقف حتى يسأل هل لك فى امرأتك حاجه أو تطلقها؟ فان فاء فليس عليه شيء، وهى امرأته، وان طلق واحده فهو املك برجعتها(1).

وذيلها بضميمه صدر الجواب ظاهر فى كون الفىء بمعنى الوطى، كما أنّ مسأله الزوج بعد ثلاثه أشهر بحاجته لامرأته أو يطلقها، كنىت فى لفظ الروايه بالحاجه عن الرغبه والعشره، والتحديد بثلاثه أشهر يغير الاربعه فى الايلاء كما يغير السنه فى العنن، كما أنّ التعبير بالفىء بعد الثلاثه أشهر والذى هو بمعنى الرجوع مقتضاه ان الوضع الطبيعى فى النكاح المقاربه والمواقع كماورد هذا التعبير أيضاً فى الايلاء كما مرّ، وفى الكافى للحلبى قال: «فان فاء الى أمر الله تعالى والا ضيق عليه فى المطعم والمشرب حتى يفىء الى امر الله سبحانه من طلاق أو رجوع اليها وتكفير».

ومن ثمّ فقد حكى عن المسالك الاشكال فى التحديد بثلاثه أشهر فيما اذا رافعته عقيب الظهار بغير فصل، بحيث لا يفوت الواجب لها من الوطى بعد مضى المدّه المضروبه، فانّ الواجب وطؤها فى كل أربعه أشهر مرّه وغيره من الحقوق لا يفوت بالظهار.

ص: ٣٧٩

ومن ثم تكلف كشف اللثام في حلّ الاشكال بأنّ المراد من الفئه الندم وإلتزام الكفاره ثم الوطى، لا- الوطى نفسه كى لا يرد الاشكال المزبور.

أقول: والاشكال انما يرد على قول المشهور بأنّ مده حق المواقعه أربعه أشهر.

السابعه: ويظهر هذا الاحتمال من كلام السيورى في كنز العرفان (المراد بالفئه هو الجماع ان كان قادراً عليه، ولا مانع منه شرعاً ولا- عرفاً، فلو عجز أو حصل المانع الشرعى أو العرفى، ففئه اظهار العزم على ذلك، وتعقيب ذلك بالغفران والرحمه، لما فى ذلك من الاثم بقصد اضرار الزوجه)(1).

أقول: يظهر منه تقريب كون حق المرأه فى المواقعه هو دون الاربعه أشهر وانما حقها يدور مدار اضرارها وتضررها - أى حاجتها الملحه - .

لكن فى الخلاف انّ الله تعالى قال: فَإِنْ فَاؤُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ... فوصف نفسه بالغفران اذا هو فاء، وهو وان لم يكن مأثوماً بالفئه فهو فى صورته من يفتقر الى غفران لانه حنث، وهتك حرمة الاسم فلما كان فى صورته من يغفر له وصف الله نفسه بالغفران له.

وقد يشكل على تلك القرائن:

(1) بان صريح صحيح بريد

«فليس لها قول ولاحق فى أربعه أشهر ولا اثم عليه فى كفّه عنها فى أربعه أشهر» فنفى الاثم ونفى الحق صريح فى

ص: ٣٨٠

١- (١) كنز العرفان: ج ٢ ص ٢٩٣.

تحديد المشهور، ومثله صحيح حفص بن البختري عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر استعدت عليه فإما ان يفىء وإما ان يطلق. فان تركها من غير مغاضبه أو يمين فليس بمؤل»^(١).

(٢) ما فى مصحح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت له: رجل آلى أن لا يقرب امرأته ثلاثة أشهر، فقال: لا يكون إيلاء حتى يحلف على أكثر من أربعة أشهر^(٢).

بتقريب أنه لو آلى دون الأربعة اشهر لم يكن لها حق تطالب به، وأن الحلف عندهم نافذ وان لم تترتب عليه آثار الإيلاء، ولذلك علل نفي كونه إيلاء فيما لو حلف دون الأربعة بعدم تحقق قصد المضاره.

(٣) ما فى روايه محمد بن سليمان عن أبي جعفر الثانى (عليه السلام).... «... فان الله عزّوجلّ شرط للنساء شرطا وشرط عليهن شرطا، فلم يحابهن فيما شرط لهن ولم يجر فيما شرط عليهن، فاما ما شرط لهن فى الإيلاء أربعة أشهر انّ الله عزّوجلّ يقول: لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَلَمْ يَجْزِ لِأَحَدٍ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فِى الْإِيلَاءِ لَعَلَّمَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَّهُ غَايَةُ صَبْرِ الْمَرْأَةِ مِنَ الرَّجُلِ... وَعَلِمَ أَنَّ غَايَةَ صَبْرِ الْمَرْأَةِ الْأَرْبَعَةُ أَشْهُرٌ فِى تَرْكِ الْجَمَاعِ وَمَنْ تَمَّ أَوْجِبَهُ لَهَا وَعَلَيْهَا»^(٣).

ص: ٣٨١

١- (١) أبواب الإيلاء، باب ١ ح ٢.

٢- (٢) أبواب الإيلاء، باب ٥ ح ٢.

٣- (٣) الكافي: ج ٦ ص ١١٣.

إنّ نفى القول والحق لها في الأربعة أشهر محمول على حق الاستعداد كما صرح به في صحيح البخارى وغيره، وإلزامه بالفىء أو الطلاق، وأما نفى الاثم عليه في كفه عنها في الأربعة أشهر، فقد مرّ في القرينه السابعه وهو قوله تعالى: لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ .

حيث انّ الظاهر ان الغفران هو بالفىء، فهو سبب الغفران وهو توبه وأوبه، ويناسبه عنوان الفىء.

وأمّا احتمال الشيخ في الخلاف بانّ الغفران هو لحنه لليمين فظاهره في التبيان العدول عن ذلك، وانّ غفرانه تعالى لما ارتكبه المؤلى.

ومما يشهد لكون ذلك هو متعلق الغفران اجبار الزوج بعد الاربعه أشهر وردعه عما هو عليه من جعل المرأه كالمعلقه ومن ثمّ عبر عن مصالحته لأهله بالفىء.

الثامنه: ومما يشهد أيضاً ما في صحيح أبى بصير: «عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: الايلاء: هوان يحلف الرجل على امرأته ان لا يجمعها فان صبرت عليه فلها أن تصبر وان رفعته الى الامام انظره أربعه أشهر ثم يقول له بعد ذلك اما ان ترجع الى المناكحه وأما ان تطلق فان ابى حبسه ابدأ»(1).

حيث دلّ قوله (عليه السلام): «فان صبرت عليه» - أى على ان لا يجمعها - انّ

ذلك هضم لحقها والآ- شكته ورفعت امرها الى الامام، ومن ثم فإنّ الانظار أربعه أشهر انما هو لما مرّ من استحقاقها لإجباره ومراعاة للقسم وللحلف الذي أتى به.

ومفاد هذا الصحيح ان الأربعة مبدأها من حين المرافعه، لامن حين تركه لوطيها، وهذا من القرائن التي مرت على المطلوب.

التاسعه: ومما يشهد للمطلوب أنّ المرأه تستحق الشكايه على الزوج المولى منذ أوّل إيلاءه وان لم تمض اربعه أشهر، ولو كان المواقعه مقيده بالمدّه المزبوره فكيف تستحق المرافعه والشكايه على الزوج قبل مجيء أوّان الحق، ومن ثمّ مرّ في صحيح البخري أنّ لها حق رفع امرها اذا غاضبها فلم يقربها من غير يمين.

فالأربعة أشهر بعد الانظار انما هي مدّه لاجباره على الطلاق أو الفء، أي بهذه المدّه تستحق اجباره على الطلاق لا أنّ هذه المدّه هي مدّه لحق المواقعه.

العاشره: ومما يشهد أيضاً أنّ الحلف على ترك وطى الزوجه لا ينعقد لانه حلف على امر مرجوح، وان بنى على قول المشهور من ان حق المواقعه مرّه في الأربعة أشهر، فان وطيه لها صدقه واحسان كما في الروايات، ومن ثمّ فأنّه يسوغ له في الايلاء ان يكفر ويطأ وان لم تمض مدّه، والكفاره انما يلزم بها في الايلاء حرمه للاسم الالهى ولكونه طلاقاً في الجاهليه، وإلا فالكفاره مستحبه تحلّه لليمين المرجوحه.

ولك ان تقول ان ما ذكره في الجواهر أنّ الايلاء كان طلاقاً في

الجاهلية كالظهار فغير الشارع حكمه وجعل له احكاما خاصه ان جمع شرائطه، وإلا فهو يمين يعتبر فيه ما يعتبر في اليمين، وحينئذ فكل موضع لا ينعقد ايلاء مع اجتماع شرائط اليمين يكون يمينا كما ذكره غير واحد، بل ارسلوه ارسال المسلمات (١).

وقال أيضاً: الذي ذكره في الفرق بينه وبين اليمين مع اشتراكه في اصل الحلف والكفاره الخاصه جواز مخالفته في الايلاء، بل وجوبها على وجه ولو تخييراً مع الكفاره دون اليمين المطلقه وعدم اشتراط انعقاده مع تعلقه بالمباح لأولويته ديناً أو دنياً أو تساوى الطرفين، بخلاف مطلق اليمين (٢).

والحاصل: ان مدته الأربعة أشهر بمثابة العده، لكنها تقرب من عدّه الوفاء، بخلاف الظهار فهو وإن كان طلاقاً جاهلياً قد غير الشارع من احكامه الا ان المدّه فيه جعلها ثلاثه أشهر، فكأن الشارع لم يبلغ هذين الطلاقين من رأس، ولم يَمْضِهما، وانما جعل لهما مدّه تربص شبيهه بمدّه العده في الطلاق، وكما في نهايه مدّه عدّه الطلاق يخير الرجل في قوله تعالى: فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ٣.

غايه الامر ان في نهايه مدّه كل من الظهار والايلاء يخير بين اجراء الطلاق الشرعى أو الرجوع.

ص: ٣٨٤

١- (١) الجواهر: ج ٣٣ ص ٢٩٧.

٢- (٢) نفس المصدر: ٢٩٨.

ومن ذلك يتضح الجواب عن الاستدلال للمشهور بروايه محمد بن سليمان، حيث أنّ المدّه هي بمثابة عدّه الطلاق لا التقدير لأصل حق المواقعه مضافاً الى أنّ التعبير في الروايه أنّ ذلك غايه صبر المرأه ونهايته: أي أنّ ما قبله من مدّه اقل هو أيضاً مما تجترعه المرأه بالصبر.

وأما مصحح زراره فظهر جواب الاستدلال به أيضاً من أنّ التحديد بمدّه ما يزيد على الأربعة أشهر في الايلاء أو اطلاق المدّه في الظهار، أو المدّه الطويله فيه، فانما هي قيود في ترتيب الشارع الآثار على الايلاء والظهار بمثابة طلاقين لا أنّ هذه القيود لأصل حق المرأه.

الحادي عشر: روايه أبي العباس الكوفي عن محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «من جمع من النساء ما لا ينكح فرنا منهن شيء فالاثم عليه» (١).

وطريق الروايه وان كان صورته مشوشه في الكافي والوسائل كما يعلم ذلك من الطبقات، إلا أنّها تصلح للتأييد، وتقريب الدلاله أنّ كتابه الاثم على الرجل لا يتقرر إلا مع مسؤوليته عن تلبيه حاجتهن في النكاح، وفي طريق الدعائم زياده في الذيل وقد قال الله عزّ وجلّ: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ۚ ٢.

ومقتضى تطبيق الآيه على الجماع أنّه حق للمرأه بحسب حاجتها الملحه.

ص: ٣٨٥

١- (١) أبواب مقدمات النكاح، باب ٧١ ح ٢.

هذا ولا يخفى أنه مما ذكرناه في القرينه العاشره يظهر أنّ ارتكاز المشهور هو موافق للمختار، إلا أنّ ماصرحوا به لا ينطبق مع ارتكازهم، فالحاصل أنّ المدار في حق المواقعه هو على الحاجه الملحه للمرأة، وإن لم تكن الحاجه ملحه فالمدار على الأربعة أشهر.

الثانيه عشر: ماورد من النهى عن مضاره الوالده بولدها من قوله تعالى: لاتضار والده بولدها ولا مولود له بولده(١).

حيث فسرت في صحيح أبى الصباح الكنانى عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال: سألت عن قول الله عزّوجلّ: لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ فَقَالَ: كانت المراضع مما تدفع احداهن الرجل اذا أراد الجماع، فتقول: لا ادعك انى اخاف ان احبل فاقتل ولدى هذا الذى ارضعه، وكان الرجل تدعوه المرأة فيقول: انى اخاف ان اجامعك فاقتل ولدى فيدفعها فلا يجمعها فنهى الله عزّوجلّ عن ذلك ان يضار الرجل المرأة، والمرأه الرجل(٢).

وتقريب الدلاله أنّ الصحيحه ساوت بين اراده الرجل للجماع و اراده المرأة للجماع، وأنّ منع أحدهما الآخر مضاره به منهى عنه وحرام، وهناك موضع آخر فى الدلاله وهو التعبير ب- (تدعوه المرأة) الذى جعل متعلق وموضوع لحرمة المضاره، فان عنوان دعوتها له ظاهر بقوه فى غير التحديد بأربعة أشهر، بل كلما احتاجت الى ذلك.

ص: ٣٨٦

١- (١) البقره: ٢٣٣.

٢- (٢) أبواب احكام الاولاد، باب ٧٢ ح ١.

ومثله صحيح الحلبي(١)، وفي طريق القمي الصحيح في تفسيره عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله(عليه السلام): «لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة فيضار بها إذا كان لها ولد مرضع، ويقول لها لا اقربك، انى اخاف عليك الحبل فتغلي(٢) ولدى، وكذلك المرأة لا يحل لها أن تمتنع على الرجل فتقول: انى اخاف أن احبل فاغيل (فاقتل) ولدى، وهذه المضاره فى الجماع على الرجل والمرأة(٣). وغيرها من الروايات المتعدده بهذا المضمون أوردها العياشى فى تفسيره أيضاً.

الحق السابع: حق خدمه البيت:

وظاهر جملة من المتقدمين كالحلبي فى الكافي، وابن زهره فى الغنيه، واللمعه، والمسالك، وجلّ متأخري الاعصار انّ الحقوق منحصره فى التمكين وملازمه البيت، حيث حصروا الطاعه فى ذلك، بينما ظاهر اكثر المتقدمين تعميم لزوم الطاعه، وكذا بعض المتأخرين، كما مرّ فى حق الطاعه ويذكر فى الأقوال فى النشوز موضوعاً، وحكى فى كنز العرفان عن أبى حنيفه ان الزوج يملك كل منافع الزوجه ومن ثمّ أوجب عليها الارضاع مجاناً بخلاف الشافعى(٤).

ولكن فى التذكرة حكى موافقه الشافعى لأبى حنيفه واصحاب الرأى وانه مروى عن ابن حنبل، واستدلوا على ذلك بأنه استحق حبسها

ص: ٣٨٧

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ٧٢ ذيل الحديث الاول.

٢- (٢) وفى نسخه (فتغيلين) وفى المصدر (فتقتلين).

٣- (٣) أبواب أحكام الاولاد، باب ٧٢ ح ٢.

٤- (٤) كنز العرفان: ج ٢ ص ٢٣٤.

لأنها اخذت منه عوضا في مقابل الاستمتاع، وعوضا في مقابل التمكين والحبس فلا يلزمه عوض آخر، ولا يمتنع أن يصح مع غيره، ولا يصح معه، كما يجوز أن يزوّج أمته من غيره فلا يتزوجها مع ملكها، ونقض عليه في التذكرة باستئجارها لسائر الاعمال، وكما لو استأجرها للطبخ والكس ونحوهما، وحكى عن أبي حنيفة انه لا يجوز استئجارها للطبخ وما اشبهه، لانه مستحق عليها في العاده. ورد في التذكرة بأنه باطل عندنا وأن استحقاقها عوض للحبس، والاستمتاع يغاير الحضانه واستحقاق منفعه من جهه لا يمنع استحقاق منفعه سواها بعوض آخر.

ومقتضى القول بتعميم الطاعه هو لزوم العشره بالمعروف بينهما، مع جعل التدبير للامور بيد الزوج، كما أنّ مقتضى الزوجيه والاقتران هو التعاشر بينهما والمشاركه في المعيشه، ومسؤولياتها واعبائها في كل ترابط اجتماعي، ولا بد له من توزيع وتشاطر المسؤوليات، وعبء الخدمات، واما تخلى كل طرف عن المساهمه والمشاطره في تحمل المسؤوليات فإن ذلك يوجب انفصام الحياه، وعدم اجتماع الزوجين في المعيشه، ويشير اليه قوله تعالى: (سكن لكم) وقوله تعالى: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ أَي فِي الْعَشْرَةِ وَتدبير الامور كما مرّ في جمله من الدلالات للآيات.

ومما يشير الى ضروره توزيع الخدمات والمسؤوليات بين الطرفين قوله تعالى: وَ أْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَزِضِعْ لَهُ أُخْرَى الوارد في استرضاع الرضيع، وهو شأن مشترك بينهما، وكذا الحال في الامور المشتركه الاخرى، فالائتمار بينهما في مقابل التعاسر هي عبارته عن تنظيم امور المعيشه بينهما ومطالبه كل من الآخر القيام بدوره ومسؤوليته

بعد التوزيع بينهما، والأ- فسيكون حال اعسار كل منهما على الآخر، فالعشره ضروريه بينهما كى لاتكون الزوجيه معلقه، وهى تتوقف على التدبير المشترك بينهما، ولو بمقدار وحدّ تتأدى به الضروره اللازمه، وأمّا تفصيل ذلك فهو راجع الى التدبير بالمعروف المتعارف بحسب الاعراف كى لا يكون بينهما نشوز احدهما على الآخر، أو سوء العشره، فالمقدار اللازم هى هذه العناوين.

وأما التفاصيل فاتخاذها بحسب ما يعتاد تعارفه بحسب الاعراف التى تكون عرفا معروفا، فليست الخدمه واجبه بعنوانها الأولى، وانما هى باقتضاء مجريات العادات فى الاعراف فى بناء العشره، ومن ثم لا يختص ذلك بخدمه الزوجه داخل البيت، بل يشمل خدمه الزوج خارج البيت، كما ورد ذلك فى تقسيم النبى صلى الله عليه و آله الاعمال بين الصديق(عليها السلام) وأمير المؤمنين(عليه السلام) وبالتالي فلا يكون ترك هذه الأفعال نشوزاً بذاته وانما بحسب ما يؤدى الى التعاسر فى العشره بالمعروف.

وأما محاوله تخريج لزوم خدمه كل منهما الآخر فيما يتعارف بانه من باب الشرط الارتكازى (الشروط المتباني عليها الضمنيه) فقريب وجهه مما ذكرناه، فإنّ دعوى وجود هذا الارتكاز عباره اخرى عن بناء المألوف فى كيفيه العشره عند العرف، وهو المحقق الى هيئه وشاكله العشره بالمعروف ووجود هذا الارتكاز مبين لكيفيه التعاشر عند العرف.

وفى الجعفریات باسناده عن على(عليه السلام) قال: يجبر الرجل على النفقه على امرأته، فان لم يفعل حبس وتجبر المرأه على ان ترضع ولدها وتجبر على ان

تخبز له، وتخدمه داخل بيتها(١).

وقد يستشكل في مفادها:

أولاً: من جهة ان الرضاع ليس واجباً مجاناً فلا ينافى وجوبه استحقاقها للاجره، فعلى القول بوجوب الخدمه - لابعنوانه الاولي، بل بعنوان العشره وتقسيم المسؤوليه - لا بد من القول باستحقاقها للاجره أيضاً.

ثانياً: ان اجبارها على الرضاع لا قائل به.

وفيه أمّا الأوّل: ان الوجوب لا ينافى استحقاق الاجره ولا يستلزم مجانيته، الا ان ما يقوم به الزوج هو الآخر من افعال ليست واجبه بعنوانها الأوّل، وانما بمقتضى العشره وليست من النفقه حتى تكون بمثابة العوض عرفاً عما تقوم به المرأة، هذا بحسب ما هو جارى من ارتكاز العرف لكن لها ان تشارط الزوج على غير ذلك بنحو لا ينجر الى التعاسر كما اشارت اليه الآيه ... فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن وأتمروا بينكم بمعروف وان تعاسرتم فسترضع له اخرى(٢).

مع ان نفي وجوب الارضاع عن الزوجه بما هي ام في الادله وكلمات الاصحاب لا بما هي زوجة يعينها تدبير المعيشه المشتركه بينها وبين الزوج، كما يشير الى ذلك في قوله تعالى في آيه الرضاع: وَ أْتَمَرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَالَّذِي فُسِّرَ بِمَعْنَى تَشَاوَرُوا بَيْنَكُمْ، والتشاور بين الزوج والزوجه في

ص: ٣٩٠

١- (١) جامع أحاديث الشيعة، أبواب النفقات، باب ١ ح ٧.

٢- (٢) الطلاق: ٦.

الرضاع انما هو لاجل انه امرٌ يتصل بشأن كل منهما.

ومن ثم عبّر أيضاً في الآيه إن تعاسيرتُم فسترضع له أُخرى أى إن لم يحصل التراضى بينهما فيما هو من شأنهما، فاللازم عليهما تدبير ذلك ولو باستئجار اخرى لترضع له، مع انهم التزموا بوجوب الارضاع على الام من حيث هى ام فى أربع حالات:

الاولى: فى اللباء وهو بدايه الارضاع.

الثانيه: فيما اذا لم يكن للولد ولى أب ولا جدّ.

الثالثه: فيما اذا كان معسراً.

الرابعه: فيما اذا لم تحصل مرضعه اخرى، أو اذا لم يستجب لها.

وان لم يكن الوجوب فى هذه الموارد مجاناً.

ص: ٣٩١

قاعده: شرطيه الإسلام فى الولاية

اشاره

ص: ٣٩٣

إشاره

وهى قاعده متولده من قاعده فى نفى السبيل المعروفه.

وكلامنا فى القاعده يقع فى نقطتين:

مفاد القاعده:

مفاد القاعده شرطيه الاسلام فى الولى إذا كان المولى عليه مسلماً ، فاذا كان الولى كافراً فلا ولايه له على المسلم والمسلمه.

أدله القاعده:

الدليل الاول: الايات الكريمه:

استدل للقاعده بعده ايات منها:

قوله تعالى: **وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً ۱.**

وقوله تعالى: **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۲** وقوله

ص: ٣٩٥

تعالى: وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۗ

الدليل الثانى الروايات:

منها مرسل الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله

«الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه»^(١).

وقد تمسك بها الصدوق لإرث المسلم من الكافر دون العكس.

وفى صحيح هشام التعليل لذلك

«بأن الإسلام لم يزد فى حقه إلّا شدة»^(٢) وفى معتبره عبد الرحمن بن أعين التعليل بذلك

«أن الله عز وجل لم يزدنا بالإسلام إلّا عزاً»^(٣).

وفى روايه أبى الأسود الدؤلى تعليل ذلك

«بأن الإسلام يزيد ولا ينقص»^(٤).

فيظهر من جملة هذه الروايات أن علو الإسلام وعزته أصل تشريعى يشرع منه جملة من التشريعات الأخرى فى الأبواب، فالمسلم يرث الكافر ويتولى عليه دون العكس، لا سيما وأن الإرث هو صغرى من عموم آيه أولى الأرحام بعضهم أولى ببعض؛ فإن نفيه بهذا التعليل يفيد نفى عموم ذوى الأرحام من جهه الكافر مع المسلم لا العكس، ونظير ذلك ورد فى

ص: ٣٩٦

١- (٢) من لا يحضره الفقيه، للشيخ الأقدم الصدوق، ج ٤، ص ٣٣٤، ورواه الوسائل، ج ٢٦، ص ١٤، وغيرهما

٢- (٣) الكافى، ج ٧، ص ١٤٢، الوسائل، ج ٢٦، ص ١٥، باب (١) من أبواب الإرث، ح ١٤.

٣- (٤) الفقيه، ج ٤، ص ٣٣٤، الوسائل، ج ٢٦، ص ١٢، باب ١، من أبواب الإرث، ح ٤.

٤- (٥) الفقيه، ج ٤، ص ٣٣٤.

نفى تجهيز المسلم للكافر، مع أن ذلك من حقوق الرحم الميت على رحمه، وإن هذا التشريع انشعب لذلك الأصل التشريعي وتنزيل له.

ومنه يظهر تماميه آيه نفى السبيل، وإن كان سياق الآيه فى مقام الاحتجاج والاحتكام يوم القيامة؛ فإن ذلك من قبيل المورد الذى لا يخصص الوارد.

أما نقض الشيخ ب- «الكافر يستأجر المسلم» فهو غير وارد؛ لافتراق مورد النقض عن المقام، ومثله ما قيل من أن الولاية فى نفع المولى عليه فلا تكون سبباً منفياً، حيث إن ولاية الولي تتضمن معنى الاستعلاء أيضاً.

وقد يחדش فى الاستدلال بالآيه الثانيه أنها فى مقام ولاية التوادد والتناصر لا فى الولاية الواقعيه المبحوثه فى المقام، نظير قوله تعالى لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ١.

وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، لا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ٢، وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ ٣.

وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ ٤.

وقيل: معنى الولاية معنى عام شامل لهذه المعانى وهى متلازمه

مقاربه، فنفى العنوان هو نفى لها بقول مطلق. ومن ثم اختلفت الإجاره للكافر من المسلم عن ملكيه الكافر للعبد المسلم؛ مع أنه في كليهما ملك المنفعه إلّا أن في الثاني (ملكه الكافر) امتدت الملكيه بمقدار يساوق الولايه والاستعلاء بخلاف الإجاره الاعتياديه.

ثم إنه حيث كان السبيل المنفى تشكيكياً ونفيه بقول مطلق يستلزم نفى حتى مثل ملكيه المنفعه لإجاره الكافر للمسلم، بل المدايه وتسلط الكافر على ذمه المسلم فى العقود والعهود، إلّا أن المتبع فى العناوين التشكيكيه، أن القدر المتيقن منها عزمه وإلزامى، وباقي الدرجات تكون اقتضائيه غير إلزاميه، نظير الأمر بطاعه الوالدين، فإن القدر المتيقن الملزم منه ما يستلزم العقوبه، والباقي راجح، وكما هو الحال فى صلّه الأرحام المأمور بها فإنها ذات درجات والقدر المتيقن منها ما يوجب قطع الرحم.

وغيرها من الموارد التى يكون فيها متعلق الحكم عنواناً ذو مراتب تشكيكيه.

وقد يستدل بانصراف أدله ولايه الأب والجد ونحوهما من الأولياء عن الكافر على المولى عليه المسلم، صغيراً كان أو مجنوناً أو رحماً، وقد يفصل بتماميته فيما ورد بعنوان الاستئذان بخلاف ما ورد بعنوان ولايه الأب والجد. والصحيح أن الانصراف لا بد له من شاهد، وهو تام ومنشؤه الأدله المشار إليها فى ارتكاز المشرعه من كون ولايه الأب والجد رعايه وصول وصله الرحم، وأما التفصيل بين ما اشتمل على الاستئذان وما لم يشتمل فهو اعتراف بأن الولايه نوع استعلاء واستيمار وهى منفيه للكافر على المسلم.

وقد استدل أيضاً بقاعده الإلزام بتقريب عدم الولاية عندهم للأب والجد على الصغير أو المجنون والأبكار، إلا أن الشأن في ثبوت الصغرى.

والحمد لله رب العالمين.

ص: ٣٩٩

قاعده: في عموم قاعده ولايه الأرحام

اشاره

ص: ٤٠١

اشاره

وفى القاعده عده مباحث:

المبحث الأوّل: الأقوال فى القاعده:

القول الأوّل: مع موت أحد الابوين تنتقل الحضانه للآخر، حكى على ذلك الاتفاق ولو مع وجود الجد وباقى أقاربه، وعن الأكثر أنّه مع فقد الأبوين تصل النوبه الى أب الأب (الجد) دون بقيه الأقارب لكونه ولياً مع الاب مقدم على الأقارب، واذا فقدوا ترتبوا بحسب طبقات الارث، وقيل بتقديم وصى الأب والجد على الأقارب لكونهما يقومان مقامهما.

القول الثانى: أنها بعد الأبوين للجد من الأب، وإلا فتكون على الناس كفايه كما هو الحكم فى الانفاق.

القول الثالث: أنها للأجداد مطلقاً من الأب أو الام دون غيرهم من الأرحام، وإلا فللأرحام على الترتيب، حكى ذلك عن المفيد والارشاد.

القول الرابع: أنّ قرابه الأم أحق من قرابه الأب وهو المحكى عن أبى على وفى المختلف حكى عن ابن الجنيّد أنّ قرابه الأم أحق بالانثى من قرابه

الأب، وفي السرائر قال: ولا حضانه عندنا إلاّ للام نفسها وللاب فاما غيرهما فليس لأحد ولايه عليه سوى الجدّ من قبل الأب خاصه.

ولو دار الأمر بين أخت الأب واخت الام فعن الشيخ تقديم أخت الأب لكثرة نصيبها في الارث واستشكل في ذلك صاحب الشرائع، بل استشكل في أصل الاستحقاق أيضاً، وعن المبسوط أنّه يقرع بينهما.

وعن الشيخ ان الورثه في الطبقة الواحده لهم الحضانه بحسب نصيبهم.

وفي التذكرة ان الولي أولى من الوالى عند علمائنا وهو قول الشافعى في الجديد لقوله تعالى: **وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ** .. ولقول الصادق (عليه السلام):

«يصلى على الجنازه أولى الناس بها»^(١).

ولأنها ولايه يعتبر فيها ترتيب العصبات فيقدم فيها الولي على الوالى كولايه النكاح^(٢).

ويستفاد من كلام الشيخ السابق وكلام العلامة ان قاعده ولايه اولي الأرحام ساريه في جملة الابواب كما هو الحال في تقدم ولايه الولي على الوالى في النكاح، وأنّ من كان في الطبقة الواحد في الارث من الارحام وكان له نصيب اكثر فهو مقدم ولايه.

ص: ٤٠٤

١- (١) التذكرة: ج ٢ ص ٣٩ مسأله ١٨٩.

٢- (٢) نفس المصدر السابق.

ويشهد للعموم في الأبواب، أولاً: ان قوله تعالى: **وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ۝**

وهي غير خاصه بالإرث في المال، بل ولا بالارث بعد الموت، بل تشمل كل مورد يقصر فيه ذو الرحم عن التصرفات لجنون أو اغماء أو نحوها ومن ثم استدل بعموم الآيه لولايه الارحام في شؤون تجهيز الميت.

وكذا قوله تعالى: **ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝**

بتقريب ان ظاهر الآيه لبيان الوراثه من بعضهم لبعض والتولى فيما بينهم بسبب علقه الولاده والرحم.

فبمقتضى عموم القاعده بمفاد الآيه الاولى وضميمه الثانيه واعتزادها بها يتقرر ان للرحم أولويه برحمه في كل مورد يقصر فيها الرحم ويضطر فيه الى ولى يرعاه ويدبر شؤونه، الا ما اخرجه الدليل واستثناه، وعلى ذلك ما قرر عند المتأخرين من ان البالغ الرشيد الذى انقطعت ولايه الاب والام عليه اذا طرأ عليه قصور من جنون أو اغماء فان الحاكم الشرعى هو وليه لا يخلو من اشكال، ومما يعضد عموم القاعده ادراجهم للولايه على الميت وشؤونه تحت عموم هذه القاعده، كما ان تقرر الارث فى الاموال كذلك، وهذا يفيد ان ذا الرحم قبل بلوغه ابتداء وحتى موته انتهاء هو تحت رعايه الارحام فى موارد قصوره تمسكا بعموم الآيه.

الثانى: ما تقرر من ثبوت ديه الخطأ على العصبه فيتقرر لها الولايه فى الجملة من باب من عليه الغرم له الغنم، كما ان من يجب عليه النفقه كالأب وله نحو عيلوله فله نحو ولايه ورعايه على المنفق عليه، اذ العيلوله نحو رعايه ومسؤوليه وولايه، كما يستفاد ذلك أيضاً من قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) ١.

وظاهر الباء يفيد السببيه والتقابل، ويعضد ذلك ان جماعه ذهبوا الى ان العاقله الاقرب فيها يتحمل الديه، دون الأبعد، أى بحسب طبقات ولايه الارحام، أى بمقتضى عموم قاعده أولوا الأرحام بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ وهو مفاد موثقه أبى بصير(١)، وصحيح ابن أبى نصر(٢).

وأما الروايات فيستدل بجملة وردت:

١) صحيح عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله(عليه السلام) فى رجل مات وترك امرأه ومعها منه ولد فالقته على خادم لها فارضته ثم جاءت تطلب رضاع الغلام من الوصى فقال: لها اجر مثلها وليس للوصى ان يخرجها من حجرها حتى يدرك ويدفع إليه ماله(٣).

ومفاد هذه الروايه دال على ولايه الام على الغلام عند موت الاب، ويدل على هذا المفاد أيضاً ما تقدم من الروايات(٤) الوارده فى مورد رقيه

ص: ٤٠٦

- ١- (٢) أبواب العاقله، باب ٤ ح ١.
- ٢- (٣) نفس المصدر: ح ٣.
- ٣- (٤) أبواب أحكام الأولاد، باب ٧١ ح ١.
- ٤- (٥) أبواب أحكام الاولاد، باب ٧٣.

أحد الأبوين وان الحضانه وولايه الطفل تكون للآخر الحرّ.

وكذلك الروايات(١) التي وردت في تحديد المدّة في أحقيّة الام بالحضانه ومن بعدها احقيه الاب، فانها أيضاً داله على أنّ الولد بين الأبوين، وان تقدم حق أحدهما عند التزاحم والتدافع على الآخر بتفصيل المدّة المزبوره، فمع عدم احدهما أو فقده للشرائط يتعين الحق للآخر وهو مطابق لمفاد عموم آيه أولوا الأرحام .

والصحيح دال على ان حق الحضانه لا يكون من نصيب وصى الاب بل من نصيب الام وهو شاهد على المختار من ان حق الحضانه والكفاله في حجرها لا ينتفى عن الام الى بلوغ الطفل، وانما يقدم حق الاب في القيمومه على حق الام بعد السنتين أو السبع، لدلاله الصحيحه على ان وصى الاب انما يتصرف في أموال الصبي ويرعى القيمومه على الصبي دون الحضانه والحجر، مع ان الوصى صلاحياته امتداد وبقاء لصلاحيات الموصى وهو الاب.

(٢) روايه عبيدالله بن على عن الرضا عن آباءه عن على(عليهم السلام) ان النبي صلّى الله عليه وآله قضى بأبنة حمزه لخالتها وقال: الخاله والده.

وقد يستدل بمفاد هذه الروايه على ما نسب الى أبي على ان قرابه الأم احق من قرابه الاب مع فقد الوالدين.

وقد يستدل لذلك أيضاً بما فى موثق ابن الحصين المتقدم من قوله

ص:٤٠٧

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ٨١.

عليه السلام: فاذا مات الاب فالام احق به من العصبه(١).

وفى معتبره أبى خديجه عن أبى عبدالله(عليه السلام) فى حديث قول النبى صلى الله عليه وآله لذلك الرجل ألك أم حيه قال: لا، قال: فللك خاله حيه قال: نعم، فقال: فابرها فانها بمنزله الام يكفر عنك ما صنعت(٢) الحديث.

هذا، ويخشد فى الاستدلال بالروايات ان روايه (بنت حمزه) غايه مفادها ان الاصلح للبت خالتها من بنى اعمامها وعماتها وهذا هو المقدار المستفاد من معتبره أبى خديجه.

وأما موثقه داود فغايه دلالتها هو ان الام احق بالولد مع فقد الاب ومقدمه على الطبقات اللاحقه للارث من العصبه وغيرها، لا ان قرابه الام مقدمون على قرابه الاب مطلقاً.

والحاصل ان الحضانه عند الدوران بين الوراث فى كل طبقه يرجح فيما بينهم بما هو اصلح للولد، اذ الحضانه حق للولد أيضاً.

المبحث الثالث: تنبيهات:

اشاره

وينبغى التنبيه على أمور:

القيومه فى الأموال والتأديب واستيفاء الحقوق وولايه الجد:

التنبيه الأول: ان الجد كما هو المشهور بل ادعى عليه الاجماع بل ضروره الفقه له ولايه على قيومه الولد كالأب فى امواله وغيره، ويدل عليه:

ص: ٤٠٨

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ٨١ ح ١.

٢- (٢) أبواب مقدمات النكاح باب ١٠٣ ح ١.

الوجه الأول: ان عنوان الوالد والاب وكذا عنوان الرجل المضاف اليه عنوان الولد شامل لكل من الاب المباشر والجد الوارد في الروايات (١)، سواء الروايات الواردة في ولايه المال أو الروايات الواردة في التأديب والتربيته.

ونظير قوله صلى الله عليه و آله : «أنت ومالك لابيك» كما في صحيح أبي حمزه بل في معتبره محمد بن سنان عن الرضا(عليه السلام) «الولد موهوب للوالد في قوله تعالى: يهب لمن يشاء اناثاً ويهب لمن يشاء الذكور اشاره الى ان هذا يجعل اصله جعل الهى تكوينى، وقوله تعالى: رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لِمَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ٢ الدال على ولايه الابوين على المولود في مثل ذلك في الشرائع السابقه، وكذا قوله تعالى: يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ٣ حيث تفيد ولايه الاب على مثل ذلك وان كان الفعل خاصاً بنظير نذر عبدالمطلب، حيث ان ذلك من تقديم الولد كقربان وصدقه.

ونظير هذا المفاد في قوله تعالى: وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ ٤.

وكذا قوله تعالى: فَسَتْرُضُّ لَهٗ أُخْرَى ٥.

وهذا وجه ثان في الآيات.

ص: ٤٠٩

١- (١) أبواب ما يكتسب به باب ٧٨، ٧٩، وأبواب نكاح العبيد باب ٤٠.

الوجه الثالث: ماورد فى النكاح(١) من تقديم ولايه الجد على ولايه الاب عند عقدهما على البنت وان الجد اولى بنكاحها، بل فى مصحح عبيد بن زرارہ تعليل تقديم ولايه الجد على الاب بخطاب النبى صلى الله عليه و آله انت ومالك لايبك(٢)، وفى مصحح على بن جعفر «لانها (الجاريه) واباها للجد»(٣).

وهذا المفاد دال على ان منشأ جعل ولايه الجد فى باب النكاح وتقديمها على ولايه الأب هو الجعل التكويني الالهى من كون الولد موهوب للاب.

الوجه الرابع: ماورد فى متفرقات الأبواب كصحيح سعيد بن يسار عن أبى عبدالله(عليه السلام) من قوله(عليه السلام): اذا كان الجد هو الذى أعطاه وهو الذى أخذه(٤)الحديث.

وما ورد فى ولاء العتق ان ولاء الولد لمن اعتق الاب الشامل للجد(٥).

وعلى ضوء ذلك يتبين ان الجد وان كان من طبقه متأخره على الاب الا انه يستوى مع الاب فى ولايه القيمومه على الولد، ولايبعد أن يكون عنوان الاب الوارد فى روايات الحضانه شامل للجد.

ص: ٤١٠

- ١- (١) أبواب عقد النكاح باب ١١ وباب ١٤.
- ٢- (٢) أبواب عقد النكاح باب ١١ ح ٥.
- ٣- (٣) أبواب عقد النكاح، باب ١١ ح ٨.
- ٤- (٤) أبواب الوصايا، باب ١٨ ح ٥.
- ٥- (٥) أبواب العتق، باب ٣٨.

نعم على تفسير حق الحضانه للاب بغير القيمومه بل بالمعنى الثابت للام وهو الكفاله والحجر فتكون رتبه الجده بعد فقد الابوين كما صرح به فى الشرائع وابن ادريس والفاضل وغيرهم.

وفى المقنعه: وان مات الاب قامت الام مقامه فى كفاله الولد، فان لم تكن له ام وكان له اب الأب قام مقامه فى ذلك، فان لم يكن له اب ولا ام كانت الام التى هى الجده أحق به من البعداء.

وفى التذكرة فى باب الوصيه: الوصيه بالولاية انما تصح من الأب والجده للاب وان علا ولا ولاية لغيرهم من اخ أو عم أو خال أو جد لأم لان هؤلاء لا يكون امر الاطفال إليهم فكيف تثبت لهم ولاية، فان الوصى نائب عن الموصى، فاذا كان الموصى لا ولاية له فالموصى إليه اولى بذلك، وأما الام فلا ولاية لها عندنا أيضاً لأنه لامدخل لها فى ولاية النكاح فلا تلى المال كالعبد.

وقال فى القواعد: ولا يجوز له (الأب) نصب وصى على ولده الصغير أو المجنون مع الجده للاب، بل الولاية للجده، وفى بطلانها مطلقا اشكال.

وقريب من عبارته التذكرة ما فى الشرائع فى باب الوصيه.

وقال فى كشف اللثام: انكر ابن ادريس ثبوت الحضانه لغير الابوين والجده للاب وهو قوى للاصل وخلق النصوص عندنا عن غير الابوين واما الجده للاب فله الولاية بالاصاله، وشدد عليه النكير فى المختلف وقال: ان الحاجه ماسه الى تربيته وحضانه فلو لم يكن القريب اولى بكفاله لزم تضييعه وولاية الجده للاب فى المال لا يستلزم اوليته فى الحضانه فإنه لو

اعتبر ولاية المال كان الأب احق من الام، والجد مع عدم الاب اولى منها، وليس كذلك بالاجماع.

أقول: ما اشكله فى المختلف متدافع مع ما قاله فى التذكرة والقواعد، وحمل الحضانه على الكفاله والحجر بخلاف عباره التذكرة والقواعد غير رافع للتدافع بعد كون الفرض فى الوصيه للقيومه فى الأموال والكفاله والرعايه أيضاً، وظاهر كلماتهم فى باب الوصيه على الاولاد القصر من قبل الاب والجد هو كون الوصى قيم وكافل لهم من دون تخصيص ذلك بالاموال، فما ذكره ابن ادریس متین لاسيما على المختار من ان ولايه الاب هي الرعايه من حيث القيمومه وأما الكفاله والحجر هي للأم، والمدّه المضروبه انما هي للفصل عند تدافع الحقين فى التقديم والترجيح، ومن ثمّ كانت نفقه الولد على الجد مقدما على الام، وكذلك الحال فى اجره الرضاع للام على الجد مع فقد الاب، ومن ثم لو طالبت الام بأجره زائده كان للجد ان يسترضع غيرها بعد شمول الروايات السابقه له بعنوان الاب أيضاً.

وقد تقدم فى معتبره داود بن الحصين قوله (عليه السلام): مادام الولد فى الرضاع فهو بين الابوين بالسويه (١).

وتفسير استوائهما فى مده الرضاع بتخالف متعلق حق وولايه كل منهما، وهذا المعنى شامل للجد.

وعن صاحب المدارك فى شرح النافع (وانما قلنا بثبوت الولايه للجد من قبل الاب لان له ولايه المال والنكاح فيكون له ولايه التريه بطريق

ص: ٤١٢

اولى، وانما كانت الام اولى منه بالنص فمع عدمها وعدم من هو اولى منه تثبت الولاية).

أقول: وما ذكره يردّ اشكال المختلف على ابن ادريس من ان لازم الاستدلال بولاية الجد لحضانهه تقديمه على حضانه الام.

وقال فى الرياض: فان فقد الابوان فليل ان الحضانه لابي الأب لأنه اب فى الجملة فىكون اولى من غيره من الاقارب، ولأنه اولى بالمال، فىكون اولى بالحضانه، وبهذا جزم فى القواعد، ثم اشكل بما مرّ فى المختلف وقد عرفنا اندفاعه. وقد تقدم فى صدر البحث نقل جملة من الأقوال الداله على عموم ولايه اولوا الأرحام فى مطلق شؤون الرحم القاصر فى الأبواب الفقهيّه.

هذا ولاسيما وان ولايه التأديب خاصه بالاب والجد دون الام كما مرّ وسيأتى، أى ليست داخله فى الحضانه وكفاله الحجر، فما مرّ من كلام المختلف وغيره من تخصيص ولايه الجد بالمال فى غير محله.

هذا وقد تقرر فى مسائل أحكام الأولاد ولايه الاب على تأديب وتربيه الولد، ومما مرّ هنا أنّ عنوان الاب شامل للجد، وأنّ ولايه الجد ليست منحصره بولاية المال، بل هى شامله للولاية على النفس وشؤونها كالتربيه والتأديب والحفظ والتعليم واستيفاء الحقوق والنكاح، وان ذلك باطلاق عنوان الاب الوارد فى الروايات من دون الحاجه الى التمسك بالأولويه، ومن ثم يندفع الاشكال فى كلام المختلف وغيره من أنّ ولايه الجد على المال لا تستلزم الولاية على بقية شؤون الصبى.

ويتحصل من ذلك ان ولايه الجد قرينه ولايه الاب على الصبى

وحالها حال ولاية الأب بالنسبة الى ولاية الام.

وفى روايه محمد بن مروان عن أبى عبدالله(عليه السلام) «وان امراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل فإن ذلك من الايمان»(١) الحديث.

ولفظ الاهل شامل للاولاد وان اريد به الزوجه هنا أيضاً.

التنبيه الثانى: هل للام قيمومه على الاطفال بعد فقد الاب والجد، فعن ابن الجنيد: (الاب الرشيد اولى بأمر ولده الاطفال من كل احد، وكذا الام الرشيده بعده) وفى الحدائق: وكلامه ظاهر فى ان لها الولايه كالاب اذا كانت رشيده، ورده الاصحاب بالضعف والشذوذ)، وقال فى القواعد فى كتاب الحجر: وولى الصبى أبوه أو جده لايه وان علا ويشتركان فى الولايه فان فقدا فالوصى فان فقد فالحاكم ولا ولاية للام ولا لغيرها من الاخوه والاعمام وغيرهم عدا ما ذكرناهم، ونظير هذه العبارة فى الشرائع والتحرير.

وقال فى التذكرة فى كتاب الحجر الولايه فى مال المجنون والطفل للاب والجد له وان علا ولا ولاية للام اجماعاً إلا من بعض الشافعيه بل اذا فقد الاب والجد وان علا كانت الولايه لوصى أحدهما فان لم يوجد كانت الولايه للحاكم ولا ولاية لغير الاب والجد من الانساب وقد روى ان للأُم ولاية الارحام بالصبى.

واستدل فى موضع آخر فى كتاب النكاح لعدم ولاية الام باصالة

ص: ٤١٤

١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ٩٢ ح ٤.

عدم الولاية ولان المرأه عند أكثر الفقهاء لاتلى تزويج نفسها فأولى أن لاتلى نكاح غيرها، وروايه محمد بن مسلم عن الباقر(عليه السلام) انه سأله عن رجل زوّجته أمه وهو غائب قال: النكاح جائز، ان شاء المتزوج قبل وان شاء ترك فان ترك المتزوج تزويجه فالمهر لازم لأمه(١).

أقول: اما استدلاله باصالة عدم الولاية فيندفع بعموم ولاية أولوا الأرحام واما عدم ولاية الام على تزويج الصغار فللنصوص الواردة نظير أيضاً صحيح محمد بن مسلم(٢) فغايه مفاد ذلك تخصيص عموم ولاية أولوا الأرحام ومن ثم استندوا الى عموم الآيه في عدّه من الأبواب كتجهيز الميت، وقد مرّت عبارته التذكرة في ذلك في صدر البحث.

وقد تكرر تعبير الاصحاب في باب الوصيه (ولا- ولاية للام على الاطفال فلو نصبت عليهم ولياً لغي) وهذه العبارة وان كان المترائي الاولى منها عدم ولاية الام من رأس، ولكن يمكن ان يستظهر منها ارادتهم نفى ولايتها على المال لا- على كفاله وحضانه الاطفال، كيف وقد صرحوا باستحقاقها للحضانه بعد فقد الاب الى بلوغ الاطفال مقدماً على الجدّ، وكفالتها ورعايتها لهم نحو ولاية في جهه أخرى.

ويمكن الاستدلال لولاية الام مع فقد الاب والجد.

أولاً: بعموم أولوا الأرحام وهي مقدمه في الرتبة على بقية الارحام، اذ هي الاقرب.

ص: ٤١٥

١- (١) أبواب عقد النكاح، باب ٧ ح ٣.

٢- (٢) أبواب عقد النكاح، باب ٦ و ٨.

ثانياً: عدّه من الروايات منها: موثق داود بن الحصين عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ قَالَ: مادام الولد في الرضاع فهو بين الابوين بالسويه، فاذا فطم فالاب احق به من الام، فاذا مات الاب فالام احق به من العصبه (١) الحديث.

ومنها: المعتبره الى سليمان بن داود المنقرى عن من ذكر أو عن حفص بن غياث قال: سئل أبو عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يطلق امرأته وبينهما ولد أيهما أحق بالولد قال: المرأه احق بالولد ما لم تتزوج (٢).

ومنها: صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) في رجل مات وترك امرأه ومعها منه ولد فالقته على خادم لها فارضعته ثم جاءت تطلب رضاع الغلام من الوصى فقال لها: اجر مثلها وليس للوصى ان يخرجها من حجرها حتى يدرك ويدفع إليه ماله (٣).

هذا وقد يخدم في الاستدلال بقوله تعالى: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بتقريب استفاده سلب ولايه القوامه على النساء، ولعل هذا الذي اراده العلامة في استدلاله السابق حيث قال: «أنها لاتلى تزويج نفسها فاولى ان لاتلى نكاح غيرها» معتضدا بماورد في صحيح عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: ليس للمرأة مع زوجها أمر في عتق ولا صدقه ولا تدبير ولا هبه ولا نذر في مالها إلا باذن زوجها الا في حج أو زكاه أو بر والديها أو

ص: ٤١٤

- ١- (١) أبواب أحكام الاولاد، باب ٨١ ح ١.
- ٢- (٢) أبواب أحكام الاولاد، باب ٨١ ح ٤.
- ٣- (٣) أبواب أحكام الاولاد، باب ٧١ ح ١.

صله رحمها(١).

وكذا ماورد ان المرأه ريحانه وليست بقهرمانه(٢)، وأنها لاتستشار(٣) وأنها لا تملك من الامر ما يتجاوز نفسها(٤)، وأنها كاليتيم في الضعف(٥).

وغيرها من الادله الوارده في عدم ولايه المرأه، ومن ثم ذهب الاصحاب في تجهيز الميت إلى تقديم ولايه الرجال من الارحام على النساء، ولا يخفى ان هذه الادله ليست حاجبه للام عن الولايه فقط، بل هي تحجب عموم الاناث من ذوى الأرحام.

نعم ما تقدم من الادله في صدر التنبيه وفي المسائل المشار إليها من أحكام الأولاد يفيد ان كفاله الولد هي في حجر أمه مع عدم الاب الى بلوغه، كما انه تقدم ان الحجر والكفاله للارحام ثابتة كما في الخاله وغيرها مع عدم الطبقة الاولى.

التنبيه الثالث: وصى الاب والجد مع الام، والمعروف لديهم تقدم الوصى من قبل الاب والجد على الام، لكن قد تقدم مفصلاً بيان مفاد صحيحه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله(عليه السلام) في رجل مات وترك امرأه ومعها منه ولد، فألقته على خادم لها فارضته ثم جاءت تطلب رضاع الغلام من الوصى، فقال: لها اجر مثلها وليس للوصى ان يخرجه من

ص: ٤١٧

- ١- (١) أبواب النذر، باب ١٥ ح ١.
- ٢- (٢) باب مقدمات النكاح، باب ٨٧.
- ٣- (٣) أبواب مقدمات النكاح، باب ٩٦.
- ٤- (٤) باب مقدمات النكاح، باب ٨٧.
- ٥- (٥) باب مقدمات النكاح، باب ٨٦ و ٨٨ و ٩٠.

حجرها حتى يدرك ويدفع إليه ماله (١)، وانه دال على ما مرّ اختياره من ان ولاية الاب هي في القيمومه والتأديب والاموال دون الكفاله والحجر، بل هما متعلق حق الام حتى بلوغ الصبي، غاية الامر انه عند التدافع كما في بعض موارد الطلاق يقدم حق الاب بعد السنين أو السبع، فمن ثم يكون الوصى له ما للأب في مجال القيمومه والأموال دون الكفاله والحجر كما هو مفاد هذا الصحيح.

وقد تقدم أيضاً ان مفاد قوله تعالى: **وَ عَلَى الْمَوْلودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ٢.**

هو ما تقدم من ان ولاية الاب في القيمومه وكذا الوارث له، واما الكفاله والحجر فهي من نصيب الام.

ويدل على نفوذ الوصيه فيما للاب والجد من ولاية ماورد من روايات مستفيضه في أبواب الوصايا (٢) والحجر (٣) وغيرها من الأبواب.

التنبیه الرابع: ولاية طبقات ذوی الأرحام على مطلق شؤون الولد مع فقد الأبوين والجد:

وعن الشيخ واتباعه صحه عقد الاخ الاكبر لو زوج رجلا من اخته.

وقال السيد المرتضى في الناصريات في مسأله لايجوز نكاح الصغار

ص: ٤١٨

١- (١) أبواب أحكام الأولاد، باب ٧١ ح ١.

٢- (٣) أبواب عقد النكاح وأوليائه، باب ٧.

٣- (٤) أبواب عقد النكاح وأوليائه، باب ٦.

إلا بالأبء عندنا انه يجوز ان ينكح الصغار الأبء والاجداد من قبل الأبء فان عقد عليهن غير من ذكرناه كان العقد موقوفا على رضاهن بعد البلوغ. وقال الشافعي: الأب والجد يملكان الاجبار على النكاح ومن عداهما من الاقارب لا يجوز. وقال أبو حنيفة: يجوز للاخ وابن الاخ والعم وابن العم ان يزوجوا الصغار ورووا عنه ان كل من ورث بالتعصيب ملك الاجبار وفي روايه اخرى عنه ان كل من ورث عنه ملك الاجبار عصبه كان أو غير عصبه وقال ابن أبي ليلى واحمد بن حنبل: الأب يجبر دون الجد، وقال مالك: الأب يجبر البكر الكبيره والصغيره والجد يجبر الصغيره دون الكبيره، دليلنا على صحه ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتقدم ثم ذكر روايات عاميه رووها في عدم اجبار العم الصغيره على الزواج (١).

وفي المراسم ذهب الى ولايه الأب والجد في العقد على الصغار وان لا خيار لهن بعد البلوغ، ولو عقد عليهن غيرهما كان موقوفا على رضاهن عند البلوغ.

وفي الخلاف استدل في جملة من المسائل على ثبوت الحضانه للارحام بعد فقد الابوين والجد بحسب طبقاتهم من الارث وتقديم الاولى بالميراث استنادا الى عموم وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي رَهْنِ الْمَبْسُوطِ: من يلى أمر الصبي والمجنون خمسه: الأب والجد، ووصى الأب والجد والامام ومن يأمره الامام.

ص: ٤١٩

وقال فى موضع آخر (١) من المبسوط: الذى له الاجبار على النكاح الاب والجدّ مع وجود الاب وإن علا وليس لغيرهما ذلك من سائر العصبوبات الذين يرثون المال.

وقال فى النهاية (٢): ومتى عقد على صبيه لم تبلغ غير الاب أو الجد مع وجود الاب كان لها الخيار، اذا بلغت سواء كان ذلك العاقد جد - مع عدم الاب - أو الاخ أو العم أو الام.

وفى الحدائق عن الدروس عن ابن الجنيد ان للأم الرشيدة الولايه بعد الأب، ثم ردّه بأنه شاذ.

ويستدل لولايه ذوى الأرحام بعموم قوله تعالى: وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ لِّكُنْ قَدْ عَرَفْتَ فِى التَّنْبِيهِ الثَّانِي ان المرأه من اولى الأرحام محجوبه عن الولايه بما دلّ على حجب عموم المرأه عن الولايه، فتخصّص تلك الادله عموم ولايه أولوا الأرحام، وأما الروايات فهى على طائفتين:

الطائفه المثبتة: ما يستدل لثبوت ولايه ذوى الأرحام بجمله من الروايات:

(١) صحيح محمد بن قيس عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) فى امرأه انكحها اخوها رجلاً، ثم انكحها أمها بعد ذلك رجلاً وخالها أو اخ لها صغير، فدخل بها، فحبلت فاحتكما فيها، فأقام الأول الشهود فالحقها بالاول وجعل لها الصداقين جميعاً، ومنع زوجها

ص: ٤٢٠

١- (١) المبسوط: ج ٣ ص ٣٩١.

٢- (٢) النهاية: ج ٢ ص ٣١٦.

الذى حَقَّتْ له أن يدخل بها حتى تضع حملها ثم الحق الولد بأبيه(١).

وعن الشيخ حملها على كون عقد عليها برضاها، لاسيما بعد كون مورد الرواية فى المرأة لا فى الجارية.

(٢) والصحيح الى ابن مسكان عن وليد ببيع الاسفاط قال: سئل أبو عبدالله(عليه السلام) وأنا عنده عن جاريه كان لها اخوان زوّجها الا-كبر بالكوفه، وزوّجها الاصغر بأرض اخرى قال: الاوّل بها أولى إلا أن يكون الآخر قد دخل بها فهى امرأته ونكاحه جائز(٢).

وعن الشيخ حملها على جعل الجارية أمرها الى أخويها معاً فالأوّل أولى بالعقد مالم يدخل الذى عقد عليه الاخ الصغير.

(٣) صحيحه أبى بصير ومحمد بن مسلم عن أبى جعفر(عليه السلام) قال: سألت أبا جعفر(عليه السلام) عن الذى بيده عقده النكاح قال: هو الاب والاخ والموصى إليه والذى يجوز امره فى مال المرأة من قرابتها فيبيع لها ويشترى قال: فأى هؤلاء عفى فعفوه جائز فى المهر اذا عفا عنه(٣).

ونظيرهما معتبره أبى بصير(٤) وعن المسالك اتفق الاصحاب ان الذى بيده عقده النكاح له ان يعفو عن المهر فى الجملة واختلفوا فيه من هو، فذهب أصحابنا وجماعه من العامه الى انه ولى المرأة كالأب والجدّ له،

ص: ٤٢١

١- (١) أبواب عقد النكاح باب ٧ ح ٢.

٢- (٢) أبواب عقد النكاح، باب ٧ ح ٤.

٣- (٣) أبواب عقد النكاح، باب ٨ ح ٥، والتهذيب: ج ٧ ص ٤٧٤ ح ١٩٤٦.

٤- (٤) أبواب عقد النكاح، باب ٨ ح ٤.

وذهب آخرون الى انه الزوج، والاول اصح، والمشهور انه الاب والجد، وقيل يشمل من توليه المرأه عقدها، ذهب اليه الشيخ في النهايه وتلميذه القاضى ابن البراج، ويدل عليه صحيحه محمد بن مسلم وأبى بصير، وادخال الاخ فى الروايه محمول على كونه وكيلًا كما حملة الشيخ أو وصيا، والاقتصار فى العفو المخالف للاصل على الأب والجد أولى.

(٤) روايه الحسن بن على عن بعض أصحابنا عن الرضا(عليه السلام) قال: الأخ الأكبر بمنزله الأب(١).

وحمله الشيخ على استحباب توكيلها اياه أو على التقية.

أقول: وفى موثق أبى بصير وسماعه جميعاً عن أبى عبدالله(عليه السلام) فى قول الله عزوجل: وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ، قال: هو الاب أو الاخ أو الرجل يوصى إليه والذي يجوز أمره فى مال المرأه فيبتاع لها (ويتجر) [فتجيز] فاذا عفى فقد جاز(٢).

وفى صحيحه الحلبي عن أبى عبدالله(عليه السلام) فى رجل طلق امرأته قبل أن يدخل بها قال: عليه نصف المهر ان كان فرض لها شيئاً، وان لم يكن فرض لها فليمتعها على نحو ما يمتع مثلها فى النساء قال: وقال فى قول الله عزوجل: أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ قال: هو الأب والأخ والرجل يوصى إليه والرجل يجوز امره فى مال المرأه، فيبيع لها ويشترى لها فاذا عفى

ص: ٤٢٢

١- (١) أبواب عقد النكاح، باب ٨ ح ٦.

٢- (٢) أبواب المهور، باب ٥٢ ح ١.

هذا وقد مرّ حكاية المسالك عن الأكثر أنّهم حملوا الاخ على كونه وكيلا أو وصيا وهو يعطى ان هناك جماعه فى مقابل الأكثر قد ذهبوا الى ولايه الأـخ وان لم يكن وصيا ولا وكيلا، والحمل المزبور خلاف الظاهر لان الوكيل المفوض قد ذكر فى القسم الرابع، والوصى قد ذكر كقسم ثالث، والظاهر من الأـخ كقسم رابع المقابله معهما، لا من عطف العام على الخاص.

بل قد يستظهر من عنوان الاخ اراده الرحم القيم كما ان فى عنوان الاب يراد منه اب الاب أيضاً، وكما يظهر من موضوع الروايه ان المرأه المأخوذه فى الروايه اعم من كونها صغيره أو بالغه رشيده، والظاهر من الاقسام الثلاثه الاولى وهو الاب والاخ والوصى هو فى الصغيره والقسم الرابع وهو الوكيل المفوض هو فى الكبيره.

ومنه يظهر ضعف حمل الشيخ لعنوان الاخ على ما لو كان موكلا، ويظهر من هذه الروايات أيضاً، ان الوصى اذا شملت وصيته للنكاح فينفذ تزويجه للصغير مع المصلحه.

الطوائف النافيه:

مايستدل لمنع ثبوت ولايه ذوى الأرحام بجمله من الروايات أيضاً:

١- مصححه محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض بنى عمى

ص: ٤٢٣

الى أبى جعفر الثانى (عليه السلام) ما تقول فى صبيه زوّجها عمها، فلما كبرت أبت التزويج، فكتب لى لا تكره على ذلك والأمر أمرها (١).

وفيه: ان غايه دلالتها على تخيير الصبيه بعد البلوغ، نظير ما لو زوجها أبوها وجدها فإنّ لها الخيار اذا كبرت، فلا دلالة للروايه على نفى ولايه العم عند فقد الأب والجد، بل لعلّ دلالتها على ثبوت الولايه أظهر.

(٢) ماورد من حصر ولايه زواج الصغيرين بالأب وكذلك الحال فى البكر، منها صحيح محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام) فى الصبى يتزوج الصبيه يتوارثان؟ فقال: اذا كان أبواهما اللذان زواجهما فنعم (٢) الحديث.

ومنها صحيح زراره قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: لا ينقض النكاح إلا الأب (٣).

ومثلها موثقه محمد بن مسلم (٤).

ومنها صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهم السلام) قال: لا تستأمر الجاريه اذا كانت بين أبويها، ليس لها مع الأب أمر، وقال: يستأمرها كل احد ما عدا الأب (٥).

ومنها صحيحه الحلبي عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى الجاريه يزوجه أبوها

ص: ٤٢٤

١- (١) أبواب عقد النكاح، باب ٦ ح ٢.

٢- (٢) أبواب عقد النكاح، باب ١٢ ح ١.

٣- (٣) أبواب عقد النكاح، باب ٤ ح ١.

٤- (٤) أبواب عقد النكاح، باب ٤ ح ٥.

٥- (٥) نفس الباب، ح ٣.

بغير رضا منها، قال: ليس لها مع أبيها امرٌ اذا أنكحها جاز نكاحه وان كانت كارهه، قال: وسئل عن رجل يريد أن يزوج اخته قال: يؤامرها فان سكتت فهو اقرارها وان أبت لم يزوجها(١).

وغايه دلالة هذه الروايات انما هو حصر الولاية استبعاداً أو استقلالاً بعقد النكاح بالاب في الباكر والصغيره لانفى اصل ولاية ذوى الأرحام فى النكاح معيه، فضلاً عن نفى ولايتهم فى سائر الأبواب لاسيما وان الشأن فى النكاح شديد دون بقيه شؤون الشخص القاصر فيقتصر على حدود دلالة الروايات من دون التعدى الى غيرها، ولكن قد يلوح من كلام غير واحد من الأصحاب الاستدلال بها على نفى ولاية الارحام على شؤون القاصر مطلقاً ما عدا الأب.

(٣) ماورد فى ولاية الحاكم مع فقد الأب والجد ووصيهما وهى وإن ترائى منها ابتداء ولاية الحاكم فى الجملة الا أنه بالالتفات الى تقييدها بعدم الاب والجد يستفاد منها نفى ولاية الارحام فى الاموال فيما لو فقد الاب والجد.

منها صحيحه ابن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص فرفع امره الى قاضى الكوفه فصير عبد الحميد القيم بماله وكان الرجل خلف ورثه صغاراً ومتاعاً وجوارى فباع عبد الحميد المتاع، فلما اراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهن، اذ لم يكن الميِّت صير اليه وصيته، وكان قيامه بهذا بأمر القاضى، لانهن فروج قال: فذكرت ذلك لأبى جعفر فقلت له: يموت

ص: ٤٢٥

الرجل من أصحابنا ولا يوصى لاحد ويخلف الجوارى فيقيم القاضى رجلا منّا فيبيعهن قال يقوم بذلك رجلا منا فيضعف قلبه لانهن فروج فما ترى فى ذلك؟ فقال: اذا كان القِيم به مثلك أو مثل عبد الحميد فلا بأس (١).

وتقريب الدلالة انه لم يقيد - ولايه عدول المؤمنين فى الروايه بعد عدم بسط يد الحاكم الشرعى - بانتفاء وجود الرحم، مع ان الغالب وجود فرد من طبقات الرحم المتعدده، نعم قول الراوى

(أو يقوم بذلك رجل منا) قد يظهر منها انتفاء الرحم لانه لا يقوم بأمر الصغار رجل أجنبى الا بعد انتفاء الرحم فى الغالب.

ومنها: صحيحه اسماعيل بن سعد عن الرجل يموت بغير وصيه وله ورثه صغار وكبار أيحل شراء خدمه ومتاعه من غير ان يتولى القاضى بيع ذلك؛ فان تولاه قاضى قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفه أيطيب الشراء منه أم لا؟ فقال: اذا كان الاكابر من ولده فى البيع فلا بأس به اذا رضى الورثه بالبيع وقام عدل فى ذلك (٢).

بتقريب أنه لم يشترط (عليه السلام) فى صحه البيع اسناد البيع الى مجرد الاكابر من ورثته بل اشترط وجود العدل أيضاً، فلو كانت الولاية للارحام لأكتفى باسناد البيع الى مجرد الاكابر من ورثته بل لَمَّا صحَّ اسناده الى غيره من العدل، بل الظاهر من قوله (عليه السلام)

(وقام عدل بذلك) ان القِيم هو العدل وانما اشترط (عليه السلام) مشاركته الاكابر لانهم يملكون من التركة فلا بد من

ص: ٤٢٦

١- (١) أبواب عقد البيع، باب ١٦ ح ٢.

٢- (٢) أبواب عقد البيع، باب ١٦ ح ١.

رضاهم فيما يباع من المال المشترك بينهم وبين الصغار.

ومنها موثقه سماعه قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصيه وله خدام ومماليك وعُقَد، كيف يصنع الورثه بقسمه ذلك الميراث؟ قال: ان قام رجل ثقه قاسمهم ذلك كله فلا بأس (١).

وتقريب الدلاله ان اشراطه (عليه السلام) لتقسيم التركة وتعيين حصص الصغار بوجود رجل ثقه مع عدم الاكتفاء بالاخوه الكبار دال على عدم استقلالهم بالولاية على الصغار.

وصحيحه ابن رثاب قال: سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام) عن رجل بينى وبينه قرابه مات وترك اولاداً صغاراً وترك ممالك غلمانا وجوارى ولم يوص فما ترى فى من يشتري منهم الجاريه فيتخذها ام ولد؟ وما ترى فى بيعهم؟ قال: فقال: ان كان لهم ولى يقوم بامرهم باع عليهم ونظر لهم كان مأجوراً فيهم، قلت: فما ترى فى من يشتري منهم الجاريه فيتخذها أم ولد قال: لا بأس بذلك اذا باع عليهم القِيم لهم الناظر فيما يصلحهم فليس لهم ان يرجعوا فيما صنع القيم لهم والناظر لهم فيما يصلحهم (٢).

وتقريب الدلاله ان تعبيره (عليه السلام) عن الولي على الصغار ب-

(القيم لهم الناظر) بدل من التعبير بالقريب وذو الرحم مع ان الراوى قد ذكر القرابه بينه وبين الصغار يومئذ بقوه ان الولي على الصغار بعد الاب والجد هو

ص: ٤٢٧

١- (١) أبواب الوصايا، باب ٨٨ ح ٢.

٢- (٢) أبواب الوصايا، باب ٨٨ ح ١.

ومنها ما فى صحيحه اسماعيل بن سعد المتقدمه أيضاً عن الرضا(عليه السلام) ... وعن الرجل يصحب الرجل فى سفر فيحدث به حدث الموت ولا يدرك الوصيه كيف يصنع بمتاعه وله أولاد صغار وكبار، أيجوز ان يدفع متاعه ودوابه الى ولده الأكبر أو الى القاضي؟ وإن كان فى بلده ليس فيها قاضى كيف يصنع؟ وإن كان دفع المتاع الى الأكبر ولم يعلم فذهب فلا يقدر على ردّه كيف يصنع؟ قال: اذا ادرك الصغار وطلبوا لم يجد بدا من اخراجه الا أن يكون بأمر السلطان(1) الحديث.

وظاهر الروايه كالصريح فى عدم ولايه الاخوه الكبار على اموال الصغار، وانه لا بد من نظاره الحاكم أو عدول المؤمنين كما يدل على ذلك ذيل الصحيحه فى الفقره التى تقدم نقلها أولاً.

هذا، وقد يقال بان غايه ما نقلناه من طوائف الروايات انما هو عدم ولايه الارحام فى النكاح والأموال فيبقى الباقي من شؤون القاصر - لصغر أو لجنون أو اغماء وغيرها - مندرجاً فى عموم ولايه أولوا الأرحام بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ ، ويعضد ذلك ما مرّ فى التنبهات السابقه من أنّ حضانه الصغير للام مع عدم الاب والجد الى أن يبلغ، مع ان الام لا ولايه لها فى الاموال ولا فى النكاح، ويعضد ذلك عموم ما حررناه فى ولايه التأديب من قوله تعالى: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ مضافا الى انه مقتضى ضمان العاقله لديّه الخطأ، فان غرامتهم للديّه وان كانت فى مقابل غنم

ص: ٤٢٨

الإرث لكنها نحو من المسؤوليه على الأرحام تجاه رحمهم، فالأوفق في غير الأموال والنكاح بين الوجوه هو مراعاة مباشره الأرحام ونظاره الحاكم أو عدول المؤمنين، وقد تقدم ان الحضانه من حق الأرحام بحسب الطبقات كما ذهب اليه المشهور أو الأكثر.

وهو مما يشير الى ان المستثنى من ولاية الأرحام بعضهم ببعض هي في أموال الصغير والقاصر ونكاحه، ويعضد ذلك أيضاً ذهاب المشهور في تجهيز الميت الى ولاية طبقات ذوى الأوحام لرعايه شؤونه.

ومما يدل على عدم استقلال الأرحام فى الولاية على القاصرين من الأرحام ما ورد فى قسمه الميراث بين الكبار والصغار، أنه مع عدم الحاكم الشرعى يقوم الثقة العادل مقامه، كما فى موثق سماعه قال: سألته عن رجل مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصيه وله خدام ومماليك وعقَد (١) كيف يصنع الورثه بقسمه ذلك الميراث؟ قال: إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلا (٢) بأس.

وقد تقدم صحيح على بن رثاب وغيره (٣).

نعم فى صحيح محمد بن مسلم عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن رجل لابنه مال فيحتاج الأب إليه قال: يأكل منه، فأما الام فلا تأكل منه الا

ص: ٤٢٩

١- (١) العقد جمع عقده وهى البستان.

٢- (٢) وسائل الشيعة (آل البيت) ج ٢٦، أبواب موجبات الإرث، الباب ٤ ح ١.

٣- (٣) وسائل الشيعة (آل البيت) ج ١٩، أبواب الوصايا احاديث، الباب ٨٨، ج ١٧- أبواب عقد البيع احاديث الباب ١٦.

قرضا على نفسها»(١) ومثلها روايه ابن أبي يعفور(٢) قد يستظهر منها ولايه الأم في التصرف في مال الابن ولكن الأظهر دلالة الروايه على الفرق بين الأب والأم.

وفي معتبره محمد بن سنان أن الرضا(عليه السلام) كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: وعله تحليل مال الولد لوالده بغير اذنه ... ولقول النبي صلى الله عليه و آله : أنت ومالك لأبيك، وليس للوالده مثل ذلك، لاتأخذ من ماله شيئاً الا باذنه أو باذن الأب، ولأن الوالد مأخوذ بنفقه الولده ولا تؤخذ المرأه بنفقه ولدها»(٣).

وفي صحيح أبي خالد القمط قال: قلت لأبي عبد الله(عليه السلام):

«الرجل الأحمق الذاهب العقل يجوز طلاق وليه عليه؟ قال: ولم لا يطلق هو؟ قلت: لا يؤمن ان طلق هو أن يقول هذا: لم أطلق أو لا يحسن ان يطلق قال: ما أرى الا بمنزله السلطان»(٤)ومثله معتبر شهاب بن عبد ربه.

فرع:

قال بعض الاساطين من الفقهاء: تنتهى الحضانه ببلوغ الولد رشيدا فاذا بلغ الرشد ليس لاحد حق الحضانه عليه، حتى الابوين فضلا عن غيرهما، بل هو مالك لنفسه وكان له الخيار في الانضمام الى من شاء

ص: ٤٣٠

١- (١) أبواب ما يكتسب به الباب ٧٨ ح ٥.

٢- (٢) أبواب ما يكتسب به، الباب ٧٨ ح ٧.

٣- (٣) أبواب ما يكتسب به، الباب ٧٨ ح ٩.

٤- (٤) أبواب مقدمات الطلاق، ب ٣٥.

منهما، أو من غيرهما ذكراً كان أو أنثى.

قال الشيخ فى المبسوط: فان كان الولد بالغاً رشيداً فلاحق لآحد الوالدين فيه، والخيار اليه فى المقام عند من شاء منهما، والانتقال عنهما ذكراً كان أو أنثى، غير أنه يكره للبنت ان تفارق امها حتى تتزوج، وقال بعضهم: ليس لها ان تفارق امها حتى تتزوج ويدخل بها الزوج (١).

ونظير ذلك فى الشرائع والقواعد والمسالك وكذا عن ابن حمزه وغيره.

والظاهر ان تحديدهم أمد الحضانه بالرشد دون مجرد البلوغ الوجه فيه عدم استقلال غير الرشيد فى التصرفات الماليه فلا يمكنه رعايه نفسه، وتعبير المبسوط والشرائع بولاية الأبوين دون خصوص الحضانه اشمل لمطلق الرعايه لاسيما بعد ما مرّ من أن لكل من الأبوين نمط من الولاية يختلف عن الآخر. فلايب ولاية القيمومه والتأديب وللام ولاية الحضانه والاكتناف، فكما تستمر حاجه البالغ غير الرشيد الى ولاية الاب فى تدبير المال، فكذلك تستمر حاجته فى الكفاله والايواء، بل انّ جعل ولاية الاب على الباكر البالغه الرشيد فى الزواج بيان لاستمرار الحاجه فى الرعايه لقله التجربه وضعف الباكر حياء عن الجرأه فى خوض ذلك المجال.

ثم أنه يدل على استمرار ولاية الأبوين الى الرشد بعد البلوغ مادلاً على الحجر على الصبى وعدم استقلاله بالولاية حتى يبلغ ويرشد، وكذا عدم مجازاته بالحدود قبل البلوغ كما فى قوله تعالى: **وَابْتُلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا**

ص: ٤٣١

بَلَّغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَكَذَٰلِكَ الرُّوَايَاتُ الْمُسْتَفِيضَةُ (١) الواردة في انقطاع اليتيم بحيض الجارية أو بلوغها التسعة وباحتلام الصبي أو بلوغه خمسة عشره سنه وأنه حين ذاك تكتب عليه السيئات وتقام عليه الحدود، كما فصل الحال في مسأله أحكام الصبي في المعاملات.

لكنّ الظاهر أنّ رعايه ومسؤوليه الصدّ عن المنكر والأمر بالمعروف والتي هي نمط من التأديب تكون ألصق وواجب ما تكون على الاب لعموم قوله تعالى: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ كما ان استحقاق الاب للتصرف في أموال الولد البالغ الرشيد عند حاجه الاب وحرمة عقوق الولد لأبيه هي جمله من الأحكام التي تبقى صله للرحم في نطاق ونمط ولايه اولى الأرحام بعضهم لبعض، فهي وان لم تكن ولايه قيمومه الا أنها ولايه تكافل وتناصر وتآزر بين اولى الأرحام ومن هذا الباب وجوب النفقه على العمودين كما هو مقرر في بحث النفاقات.

ص: ٤٣٢

١- (٢) أبواب مقدمات العبادات، باب ٤ وأبواب الحجر، الباب ٢.

قاعده: في حرمه وقوع الفتنه الشهويه

اشاره

ص: ٤٣٣

إشاره

و موردها إما النظر أو اللمس أو السمع أو الشم ومطلق الخلطه والمباشره ولو البعيده.

وقبل عرض ادله القاعده نبين معنى الريبه.

معنى الريبه:

كلمات اهل اللغه:

قال في مجمع البحرين في ماده ريب: الريبه قلق النفس واضطرابها^(١)، وقال في اللسان: فتن. يقول أهل الحجاز: فتنته المرأه إذا ولّته وأحبها، وفتن إلى النساء فتوناً وفتن إليهن: أراد الفجور بهن، والفتنه إعجابك بالشئ، فتن الرجل يفتن فتوناً إذا أراد الفجور ... وقولهم: فتن فلانه فلاناً: أمالته عن القصد ... والفتنه الفضيحه، وجاء في الروايه: ما تركت فتنه أضر على الرجال من النساء، يقول: أخاف أن يعجبوا بهن، فيشتغلوا عن الآخره والعمل لها^(٢) كلمات الفقهاء

في كشف اللثام: الريبه ما يخطر بالبال من النظر دون التلذذ به ، أو

ص: ٤٣٥

١- (١) مجمع البحرين، ج ٢.

٢- (٢) لسان العرب، ابن منظور، ماده فتن.

خوف افتتان، ويمكن تعميم الريبه للافتتان، لأنها من (راب) إذا وقع في الاضطراب(١).

وقال صاحب الجواهر: إن المراد من الريبه خوف الوقوع معها في محرم، ولعله هو المعبر عنه بخوف الفتنة(٢).

وقال في المستند: كل ما ذكر فيه جواز النظر فقد قيده الأكثر بعدم التلذذ والريبه، المفسر تاره بما يخطر بالبال من المفسد، وأخرى بخوف الوقوع في المحرم، وثالثه بخوف الفتنة والفساد والوقوع في موضع التهمه(٣).

وفي دلائل الإمامه للطبري: «بقى يلح النظر إليها، فقلت: يا سيدي، هل لك فيها من حاجه؟ فقال: إنا معاشر الأوصياء لسنا ننظر نظر ريبه ولكننا ننظر تعجباً، أن المولود الكريم على الله يكون منها(٤).

و استدل صاحب الجواهر والمستند على حرمه النظر بريبه بالإجماع، وتسالم الأصحاب وبأنه القدر المتيقن من إشعار الروايات الواردة في النظر، بل صريح بعضها:

كما ورد في نظر المملوك إلى سيده، قال(عليه السلام): «لا بأس أن ينظر إلى شعرها إذا كان مأموناً(٥).

ص: ٤٣٦

١- (١) كشف اللثام، للفاضل الهندي، ج٧، ص ٢٣.

٢- (٢) جواهر الكلام، ج ٢٩، ص ٧٠.

٣- (٣) مستند الشيعة للمحقق النراقي، ج ١٦، ص ٦٠.

٤- (٤) دلائل الإمامه للطبري، ص ٤٩٠.

٥- (٥) وسائل الشيعة، أبواب مقدمات النكاح، باب ١٢٤، ح ٢.

وفى حسنه ربيعى: أن الإمام على (عليه السلام) كان يكره أن يسلم على الشابه من النساء، وقال: «أتخوف أن يعجبني صوتها، فيدخل من الإثم على أكثر مما طلبت من الأجر»^(١).

و كذا صحيحه ابنى عمار ويعقوب: «لا يحل للمرأة أن ينظر عبدها إلى شىء من جسدها، إلّا إلى شعرها غير متعمّد لذلك»^(٢).

وكذا من الروايات الواردة فى الريبه وممنوعيتها روايه الفضل عن أبيه^(٣).

وفى الروايات أيضاً، أن النظره من سهام إبليس، وأن النظره بعد النظره تزرع فى القلب الشهوه وكفى بصاحبها فتنه^(٤).

ثم إن المحصل من الكلمات المتقدمه فى تعريف الريبه ثلاثه تعاريف:

المعنى الأول: خوف الوقوع فى الحرام:

وهذا التعريف يشمل بإطلاقه ما لو كان الحرام هو النظر بتلذذ، فابتداء النظر وإن لم يكن بتلذذ إلّا أن خوف الوقوع فى التلذذ بقاءً يشملته التعريف، وإن كان يستظهر من هذا التعريف خصوص الأفعال الأخرى من التقبيل واللمس والزنا، لكن إطلاق عنوان الحرام شامل لذلك، وعلى ضوء ذلك، فيكون غالب النظر ولو ابتداءً تتحقق فيه الريبه، فيوافق قول المشهور فى حرمه النظر مطلقاً، عدا ما كان ابتداءً عفويّاً.

ص: ٤٣٧

١- (١) المصدر، باب (٣) ح ٢.

٢- (٢) المصدر، باب ١٢٤، ح ١.

٣- (٣) المصدر، باب ٣٦، ح ٥.

٤- (٤) المصدر، باب ١٠٤، ح ٦.

المعنى الثانى: ما يخطر بالبال من النظر دون التلذذ به:

وقد يعبر عنه ما يخطر فى البال عند النظر من الميل إلى الوقوع فى الحرام مع المنظور إليه من تقبيل ونحوه، فالأخذ بإطلاقه أيضاً يقرب من المحصل من التعريف الأول، حيث إن مطلق الميل يقارب ويساور ويصدق على بدايات الشوق للالتذاذ بالنظر وإن لم يقع الالتذاذ، وإذا جعلنا محور التعريف ما يخطر بالبال بسبب النظر من الخواطر الباعثة للتلذذ، فدائره الرية تقرب أيضاً مما تقدم، لا سيما مع إطلاق عنوان الحرام فى التعبير الآخر على القول الثانى الشامل للتلذذ.

المعنى الثالث: خوف الافتتان:

وهو خوف الافتتان، فقد مرّ فى تعريف اللغويين أنه تاره بمعنى الوله وشوق النفس الشديد، وأخرى بمعنى الإعجاب، وثالثه بمعنى الإمالة، ورابعه ما يخاف أن لو اطلع عليه غيره يقبحه ويذمه.

وقد ذكر بعض أعلام العصر أن النظر بريبه هو الميل النفسانى للوقوع بمحرم مع المنظور إليه، وإن لم يصل إلى درجة الخوف من الوقوع فيه، وأن التلذذ أن يحس فى قلبه بوجود لذه محرمه، سواء من النظر أو السماع أو الشم أو غيرها، فهو يتشهاها ويطلب المزيد منها، وهى مختلفه المراتب بخلاف اللذه المحلله.

ويستدل للتقييد بالريبه بالإضافه إلى ما تقدم بروايه الفقه الرضوى(١)

ص: ٤٣٨

١- (١) مستدرک الوسائل، المحدث النورى، أبواب مقدمات العبادات، باب ٨١، ح ٧.

المرويه عند العامه أيضاً، حيث جعل الرسول صلى الله عليه وآله يده على وجه الفضل بن عباس يستره من النظر إلى أخت الأعرابي، وعلل ذلك في طرق العامه للروايه ب «أخاف أن يدخل الشيطان بينهما».

أدله القاعده :

اولا : الآيات الكريمه:

قوله تعالى: وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ .

وبهذه الدرجه من الافتتان يكون مندرجاً في الالتذاذ، وبالتالي فالفتنه الجنسيه تدرج في عموم تحريم الآيه، وبالتالي فقاعده حرمه الفتنة في الشهوه تدرج في عموم حرمه الآيه.

واستدل أيضاً بطائفه من الآيات الوارده في الأحكام، كقوله تعالى: فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ ۗ

والآيه تتعرض إلى ما يثير الفتنة من جهه كيفيه الصوت أو من جهه ماده الكلام ومضمونه، نظير ما قيل في الغناء أنه لا ينحصر بالكيفيه، بل يعم المضمون أيضاً.

وكذا قوله تعالى: وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۗ ۲. وقوله تعالى: وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَيُؤْتِيَنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ۗ ۳.

ص: ٤٣٩

وكذا قوله تعالى: وَ لَكِنَّ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا ۗ۱.

ثانياً : الروايات .

منها:

١ - صحيح الكاهلى قال أبو عبد الله (عليه السلام): «النظره بعد النظره تزرع فى القلب الشهوه وكفى بها لصاحبها فتنه»^(١) والفتنه تكون تعليلاً التحريم.

فيثبت أن النظره الثانيه حرام، وهذه الروايات بصدد بيان موضوع الحرمة، ولو بقرائن خارجيه، وبيان النظره المحرمه والتعليق لشيء محرم، فيظهر من الصحيح التعليق لمورد التحريم فى النظر بأنه فى معرض توليد الشهوه الذى هو مصداق الفتنه، فهذا التعليق نص بإطار عنوان القاعده.

٢ - ونظير ذلك ما فى روايه الأربعمائه المشهوره عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال:

«لكم أول نظره إلى المرأه فلا تتبعوها نظره أخرى واحذروا الفتنه»^(٢).

٣ - وفى المستدرک قال أمير المؤمنين (عليه السلام):

«ذهاب النظر خير من النظر إلى ما يوجب الفتنه»^(٣).

وفيه أيضاً:

«اللحظ رائد الفتن»^(٤).

ص: ٤٤٠

١- (٢) مستدرک الوسائل، المحدث النورى، أبواب مقدمات العبادات، باب ٨١ ح ٧.

٢- (٣) وسائل الشيعه، أبواب مقدمات النكاح، باب ١٠٤، ح ١٥.

٣- (٤) مستدرک الوسائل، النورى، أبواب مقدمات العبادات، باب ٨١ ح ١٢.

٤- (٥) المصدر، باب ٨١ ح ١٣.

وفسّرت الرية والفته فى باب التشىب الذى ذكره فى المكاسب المحرمه بما يوجب ولو بعيداً تهيج القوى الشهويه من غير الحليل .

٤ - واستدلوا على تلك القاعده أيضاً مضافاً إلى ما تقدّم فى باب التشىب بموثقه السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: «سئل أمير المؤمنين (عليه السلام) عن الصبى يحجم المرأة، قال: إذا كان يحسن يصف فلا» (١).

٥ - وكذا بصحيح حفص بن البخرى عن أبى عبد الله (عليه السلام)، قال: «لا- ينبغى للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديه والنصرانيه، فإنهن يصفن لأزواجهن» (٢).

٦ - وبما ورد من التعليل فى المنع عن الخلوه بالأجنبيه، حيث جاء فى بعضها قوله (عليه السلام): «تحول منه فإن الرجل والمرأه إذا خليا فى بيت كان ثالثهما الشيطان» (٣).

وهناك روايات أخرى فى أبواب مقدمات النكاح، كصحيح أو معتبره مسمع بن أبى سيار (٤) وهكذا أبواب الأمر بالمعروف (٥)، بل قد ورد من الأحكام ما يشير إلى بيان العزله بين الطرفين ولو من بعد، كما فى كراهه جلوس الرجل فى مكان المرأة حتى يبرد المكان كما فى موثقه السكونى (٦)،

ص: ٤٤١

- ١- (١) وسائل الشيعه، أبواب مقدمات النكاح، ب ١٣٠، ح ٢.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه، أبواب مقدمات النكاح، باب ٨، ح ٦.
- ٣- (٣) المصدر، أبواب أحكام الإجاره، باب ٣١.
- ٤- (٤) المصدر، أبواب مقدمات النكاح، باب ٩٩.
- ٥- (٥) المصدر، أبواب الأمر بالمعروف، ب ٣٨، ح ٢٢.
- ٦- (٦) المصدر أبواب مقدمات النكاح باب ١٤٥ ح ١.

وفى صحيحه ابن أبي يعفور قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم، فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان»^(١)، فغير العفيف يخل بالعداله، وما يخل بالعداله وجوبى، فما يؤخذ فى حد العداله لا بد أن يكون حكماً إزامياً.

وقد أفتى الأصحاب بأن خضوع المرأه فى الصوت بتغنج يحرم، وكذلك مفاكهه الرجل للمرأه، وما قد يعبر عنه بالرفث فى الكلام بين الأجنبى والأجنبىه.

ومجمل هذه الأحكام أعزهاها الأصحاب إلى أنها منحدره من أصل تشريعى فوقى، وهو ما دل على حرمه الفحشاء ولزوم العفاف بين المؤمنين، كقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ وَقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ.

هذا تمام الكلام فى قاعده الفتنة، وهى من أدله حرمه النظر المبحوثه فى محلها من كتاب النكاح.

ص: ٤٤٢

قاعده: عدم بطلان الإحرام ببطان النسك

اشاره

ص: ٤٤٣

اشاره

الكلام فى القاعده يقع فى مقامين :

المقام الأول: مقتضى القاعده:

مقتضى القاعده فى المقام يحزّر تاره على القول بشرطيه الاحرام فى النسك، وأخرى بناءً على جزئيه.

فعلى الأول لا يفسد الاحرام بفساد النسك، لأن ذات الشرط عباده مستقله فى نفسه وصالح أن ينضم إلى أى نوع من أنواع النسك.

و عن المبسوط والوسيله والمهذب والتذكره فى مسأله تعين النسك فى التيه للاحرام أنه يجوز انشاء الاحرام من دون تعيين، ثم صرفه إلى نسك معين لأنه شرط، ووافقهم على ذلك فى كشف اللثام.

مضافاً إلى ما سنذكره من وجه لصحة الاحرام على القول بالجزئيه أيضاً ومن ثم ورد فى موارد عديده التحلل بالعمره من فساد الحج وبعضه منصوص، والآخر التزم به المشهور من دون نص ولعله لبنائهم على ما ذكرنا بل انّ النصوص فى الموارد المزبوره صالحه لأن تخرج وجهاً ثالثاً لعدم فساد الاحرام بفساد النسك، وقد ذكرنا فى بحث الحج انّ الأصح كون

الاحرام شرطاً^(١)، والبحث في المقام جار في موارد الخلل المبطل للنسك.

أما على القول بالجزئية فمقتضى القاعدة الفساد لفساد الجزء الارتباطى لعدم تعقبه ببقية الاجزاء.

ولكن قد يقال:

بأن قصد النسك ان كان بنحو الداعى فلا يبطل الاحرام لكون قصده متعلقاً بالأمر الواقعى، فيكون من باب الاشتباه فى التطبيق، بخلاف ما إذا نوى بنحو التقييد إلا أنه قليل الوقوع.

فانه يقال:

انّ قصد النسك وان كان متصور بكل من القسمين، إلا انّ فرض ذلك من الملتفت إلى تباين أنواع النسك ممتنع، مضافاً إلى انّ الأمر الواقعى قد يكون مردداً بين أنواع متعدده من النسك نعم فى خصوص فرض المقام وموارد الخلل الكثيره هو متعين فى العمره المفرده.

فالحاصل انّ هذا الوجه تام فى الجملة فى الموارد المتوفره على القيود التى أشرنا اليها.

المقام الثانى: مقتضى الروايات:

أمّا بحسب الروايات:

١ - قد استدل بمعتبره أبى جعفر الأحول عن أبى عبدالله (عليه السلام) فى رجل

ص: ٤٤٤

١- (١) سند العروه الوثقى - كتاب الحج: ج ١، ص ٦٥ - ٦٨.

فرض الحج في غير أشهر الحج قال:

«يجعلها عمره»^(١).

وقد يחדش فيها تاره بالسند بأن طريق الصدوق مشتمل على محمد بن علي بن ماجيلويه وهو لم يوثق.

وفيه: أنه من مشايخ الصدوق وقد ترصّى عنه واعتمده في المشيخه في العديد من الطرق إلى الكتب، وقد صحح العلامة بعضها مضافاً إلى كونه من القميين ولهم مصاهره مع بيت البرقي ولم يرو فيه طعن منهم كل ذلك مما يدل على صلاح الحال ولا أقل من حسن الظاهر.

و أخرى بالدلاله بأن الروايه ليست صريحه في انشاءه للاحرام اذ قول الراوى «رجل فرض الحج» محتمل لإرادته نيه الحج التي اطلق عليها في الروايات لفظه فرض الحج، ومن ثم يكون معنى جعلها عمره يعنى انشاء الاحرام لها.

واشكلاً أيضاً:

بأن موردها انشاء الحج لا انشاء عمره التمتع فلا يتعدى منه إلى غيره.

وفيه:

انّ كلمه «فرض» فعل ماضى ظاهر فى التحقق وانشاء الحج نظير قوله تعالى الْحِجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ ۚ وَقد استعمل الفرض فى الروايات بمعنى التلبيه بالاشعار والتقليد فى صحيح معاويه

ص: ٤٤٧

١- (١) الوسائل باب ١١ من أبواب أقسام الحج ح ٧.

«فأى ذلك فعل فقد فرض الحج ولا يفرض الحج إلا فى هذه الشهور»^(١).

وأما اختصاص موردها بالحج فالعنوان مطلق لم يقيد بحج الافراد أو القران فهو شامل للتمتع، مضافاً إلى فهم عدم الخصوصيه لو سلّمنا اختصاص موردها لأنه من جهة فساد النسك لعدم صلاح الظرف له وهو مشترك بين انواع الحج مع الارتهان بالاحرام، فجعلها عمره لأجل التحلل لا لكونها بدل أو عقوبه أو كفاره عن النسك الفاسد، ولأجل ذلك يستفاد من الروايات الواردة فى التحلل بالعمره فى موارد الخلل المبطل للحج عدم بطلان الاحرام ببطلان النسك وان الأمر بالعمره لأجل التحلل منه.

ثمّ أنّه لا يخفى أنّ التعبير (يجعلها) ظاهر فى تبديل ما قد فرضه وهو قرينه ثانيه لكون مورد سؤال الراوى هو عن الحكم بعد انشاء الاحرام.

٢ - واستدلّ بمعتبره سعيد الأعرج قال أبو عبدالله (عليه السلام):

«من تمتع فى أشهر الحج ثمّ أقام بمكّه حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاه، ومن تمتع فى غير أشهر الحج ثمّ جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم أنّما هى حجّه مفرده. وأنّما الاضحى على أهل الأمصار»^(٢).

واشکل على سنده:

باشتماله على محمد بن سنان والحال فيه معروف فلا يضر باعتبار السند.

ص: ٤٤٨

١- (١) الوسائل باب ١١ من أبواب أقسام الحج ح ٢.

٢- (٢) وسائل باب ١١ من أبواب أقسام الحج ح ١.

وأشكل على الدلالة: بأنها غير متعرضه لصحة العمره، وإنما في المجاور ولا يتعدى إلى غيره.

وفيه: أنّ الروايه وإن لم تصرح بحكم العمره التي أقامها بعنوان التمتع في غير أشهر الحج، إلا أنّ حكمه (عليه السلام) بنفى الهدى وإن حجته مفردة دال على أن ما أوقعه من العمره غير مرتبط بالحج أي مفردة قد استحل بها دخول مكة، ومن ثمّ فرض فيها الجوار والمراد من الجوار هنا كما في روايات أخرى أيضاً هو مطلق من أقام بمكة قبل أشهر الحج ولو بشهر أو أيام ثمّ تدخل عليه أشهر الحج فالروايه لا تخلو من دلالة فوق حدّ الأشعار.

فأئده :

ان المدار في شهر العمره على المجموع:

ثمّ أنّه ظاهر الروايتين في هذه المسأله وكذا الروايات التي ذكرناها في سند العروه كتاب الحج الدالّه على لزوم ظرفيه الحج في الأشهر الثلاثه كون انشاء الاحرام لعمره التمتع أو الحج الافراد لا بد من وقوعه في شوال وما بعد ومقتضاه أنّ احتساب شهر العمره بايقاع مجموع العمره فيه لا- مجرد الاحلال ولا مجرد الاحرام ولا بمعظم العمل بل قول رابع وهو بمجموعه وإلا لصحّ أن ينشأ احرام عمره التمتع في آخر شهر رمضان ويأتى بأعمال العمره في شوال مع أن الروايات المزبوره قاضيه بالبطلان.

قاعده: في تقوّم مشروعيه التمتع بالإحرام من بُعد

أشاره

ص: ٤٥١

إشارة

و يتم الكلام في تحريرها مضافاً إلى الاحاطه بما ذكرنا في سند العروه (كتاب الحج) فصل اقسام الحج.

وتنقيح الكلام فيها يقع مستهلاً بما ذكره السيد الفقيه اليزدي في العروه الوثقى كتاب الحج :

فقال في مساله (٤) من اقسام الحج: (المقيم في مكه إذا وجب عليه التمتع كما إذا كانت استطاعته في بلده أو استطاع قبل انقلاب فرضه فالواجب عليه الخروج إلى الميقات لاحرام عمره التمتع، واختلفوا في تعيين ميقاته على أقوال:

أحدها: أنه مهلّ أرضه، ذهب إليه جماعه، بل ربما يسند إلى المشهور كما في الحدائق، لخبر سماعه عن أبي الحسن (عليه السلام) سألته عن المجاور أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال (عليه السلام): نعم يخرج إلى سهل أرضه فليلبّ إن شاء. المعتضد بجمله من الأخبار الواردة في الجاهل والناسي الدالّ على ذلك بدعوى عدم خصوصيه للجهل والنسيان، وأنّ ذلك لكونه مقتضى حكم التمتع. وبالأخبار الواردة في توقيت المواقيت، وتخصيص كلّ قطر بواحد منها أو من مرّ عليها، بعد دعوى أنّ الرجوع إلى الميقات غير المرور عليه.

ثانيها: أنه أحد المواقيت المخصوصه مخيراً بينها، وإليه ذهب جماعه

اخرى، لجمله اخرى من الأخبار مؤيده بأخبار المواقيت، بدعوى عدم استفاده خصوصيه كل بقطر معين.

ثالثها: أنه أدنى الحل، نقل عن الحلبي، وتبعه بعض متأخري المتأخرين لجمله ثالثه من الأخبار، والأحوط الأول وان كان الأقوى الثاني، لعدم فهم الخصوصيه من خبر سماعه، وأخبار الجاهل والناسي، وان ذكر المهل من باب أحد الافراد، ومنع خصوصيه للمرور في الأخبار العامه الداله على المواقيت وأما أخبار القول الثالث فمع ندره العامل بها مقيده بأخبار المواقيت، أو محموله على صورته التعذر، ثم الظاهر ان ما ذكرنا حكم كل من كان في مكه واراد الاتيان بالتمتع ولو مستحباً هذا كله مع امكان الرجوع إلى المواقيت، وأما إذا تعذر فيكفى الرجوع إلى أدنى الحل، بل الاحوط الرجوع إلى ما يتمكن من خارج الحرم مما هو دون الميقات وان لم يتمكن من الخروج إلى أدنى الحل أحرم من موضعه، والأحوط الخروج إلى ما يتمكن (1) انتهى كلامه (رحمه الله).

الأقوال في القاعده:

ذهب إلى القول الأول الشيخ وأبو صلاح ويحيى بن سعيد والمحقق في النافع والفاضل في جملة كتبه، وذهب إلى القول الثاني المحقق في ظاهر الشرائع والنهائيه والمقنع والمبسوط والارشاد والقواعد بمقتضى ظاهر اطلاقهم، وعن الدروس التصريح بذلك وكذا المسالك والروضه.

ص: ٤٥٤

وذهب للقول الثالث الحلبي في الكافي قال: وميقات المجاور ميقات بلده ويجوز له أن يحرم من جعرانه وإن ضاق عليه الوقت فمن خارج الحرم (١).

ونسب أيضاً إلى المقدس الأردبيلي، وقواه في المدارك، واستحسنه في الكفايه.

أدله الأقوال:

إشاره

و استدلل للقول الأول:

أولاً: بالروايات الواردة في المواقيت الدالّه على أنّ لكل قطر ميقات.

وفيه: أنّ ظاهر تلك الروايات في الخارج عن محدوده المواقيت لا في المقيم في مكه وإن كان من أهالي ذلك القطر والبلد.

نعم غايه ما يمكن أن يدعى مشروعيه ميقات أهل بلده لو ذهب إليه لا أنّه ملزم بالذهاب إليه بمفاد تلك الروايات والكلام في الثاني.

ثانياً: بأنه مقتضى أصاله الاحتياط عند الدوران بين التعيين والتخير.

وفيه: إنّما تصل النوبه إليه بعد عدم دلاله الأخبار على غيره، مع اننا ذكرنا في بحث المواقيت من سند العروه (كتاب الحج) عدم كون مقتضى الأصل التعيين عند الدوران مطلقاً.

وثالثاً: بالروايات الخاصّه:

ص: ٤٥٥

١- (١) الكافي: ص ٢٠٢.

مثل موثق سماعه عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن المجاور أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج قال: نعم يخرج إلى مهل أرضه فيلبي، إن شاء»^(١).

و أشكل على طريقها بضعف معلى بن محمد بتضعيف النجاشي له، ولكنه صاحب كتاب وقد روى الأصحاب عنه كثيراً وطعن النجاشي لا- ينافي الوثاقه، واشكل على الدلاله تاره بوجود لفظه «إن شاء» بأنه من التعليق على المشيئه فيكون مورده من الحج المستحب.

وفيه: إنه لا فرق ظاهر بين شرائط الماهيه للواجب والمستحب. وأخرى أن «إن شاء» تعليق لخروجه للميقات فلا يدل على تعيين ميقات مهل أرضه، وهذا وإن كان محتملاً إلا- أنّ الأظهر رجوعه لأصل الحج لأنه محور سؤال السائل وجواب الامام (عليه السلام).

و استدلل أيضاً بالروايات الواردة في الناسى والجاهل^(٢) بدعوى أنها تشير إلى مقتضى القاعده.

وفيه: أنه حرر في المواقيت من سند الحج أنّ مقتضى القاعده هو الاحرام من أى ميقات وأنّ المدار على المرور، وأنما ورد في الجاهل والناسى فيحتمل بل ظاهر فى خصوصيه حصول المرور على الميقات، هذا مع أنّ المجاور ليس المفترض فيه المرور على المواقيت من غير احرام بل فيمن دخل باحرام ونسك ثم أقام.

و استدلل للقول الثانى:

ص: ٤٥٦

١- (١) الوسائل، باب ٨، من أقسام الحج، ح ١.

٢- (٢) الوسائل باب ١٤ من أبواب المواقيت.

بموثق سماعه بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث 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 يجاور ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمره إلى الحج، فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانه فيلبى منها»^(١).

و الصحيح إلى حريز عمن أخبره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:

«من دخل مكة بحجّه عن غيره ثم أقام سنه فهو مكى فإذا أراد أن يحج عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعد ما انصرف من عرفه فليس له أن يحرم من مكة ولكن يخرج إلى الوقت، وكل ما حول (حوله) رجع إلى الوقت»^(٢).

و خبر إسحاق بن عبد الله قال:

«سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المعتمر [المقيم] يجرد الحج أو يتمتع مره أخرى، فقال: يتمتع أحب إليّ وليكن إحرامه من مسيره ليله أو ليلتين»^(٣).

و اشكل على دلالة الأولى باشتمالها على عسفان التي هي ليست من المواقيت. وعلى الثانيه بضعف السند، وعلى الثالثه بضعف السند واضطراب الدلالة حيث أنّ أقرب المواقيت لا تطوى بلبه مع أنّ المناسب بالترديد

ص: ٤٥٧

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

٢- (٢) الوسائل باب ٩ من أبواب أقسام الحج ح ٩.

٣- (٣) الوسائل، باب ٤ من أبواب أقسام الحج ح ٢٠.

ذكر ما يزيد على الليتين للمواقيت البعيده.

وفيه: أنّ عسفان على بعد مرحلتين من مكه أى بقدر أقرب المواقيت لمكه كذات عرق وقرن المنازل ويللم، وأنّ من لم يمر على ميقات يسوغ له الاحرام بمحاذاه أحدها وإن لم تكن محاذاه يمين أو يسار بل محاذاه بمعنى تساوى البعد فيحرم بقدر بعد أقرب ميقات إلى مكه لأنه معنى المحاذاه عندنا كما حررناه فى محله ، ومن ثمّ يسوغ لمن يذهب إلى مكه عن طريق جده أن يحرم منها لأنها بقدر ذلك كما حرر فى بحث المواقيت مفصلاً، وفى مرسل الصدوق قال:

«وأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله اعتمر ثلاث عمر متفرقات كلّها فى ذى القعدة عمره أهلّ فيها من عسفان وهى عمره الحديبيه...»(١).

ويشهد لذلك أيضاً تحديد النائي بكل من ذات عرق وعسفان فيشرع لمن دويرته منها وما وراءها التمتع والاحرام منها، وأمّا الروايه الثانيه فليس الارسال فيها بذلك الضعف لا سيّما وأنّ ظاهر الارسال ليس من حريز وأنما نسيان من روى عن حريز بقيه السند، لا سيّما وأنّ حريز بتلك المنزله وأكثر رواياته عن الكبار.

وأما الروايه الثالثه: فتصلح معاضده، وأمّا دلالتها فتأمّه اذ الليله تكون كناية عن المسير مقدار ليل ونهار وهى فى سير القوافل يطوى بها مرحلتان كما فى صلاه المسافر فضلاً عمّا كان على دابّه سريعه، ومن ثمّ تكون الليلتان كناية عن الجحفه التى هى على أربع مراحل.

وثانياً: بمقتضى القاعده

نظراً للروايات الدالّه على توقيت رسول

ص: ٤٥٨

الله صلى الله عليه و آله لأهل كل قطر ومن يليهم ميقات و ظاهرها تعيين ذلك الميقات، وغايه الأمر يرفع اليد عن لزوم خصوص ذلك الميقات بالتخيير بينه وبين المواقيت البعيده بالروايات الواردة على أنّ من مرّ على أحد تلك المواقيت جاز له الاحرام منها.

وفيه: أنّ ظاهر تلك الروايات فى الخارج عن محدوده المواقيت، وأجيب بصدق المرور عليها لمن يقصد الحج من مكه، وهو ضعيف اذ ليس الكلام فى مشروعيه الاحرام منها أو وجوبه بعد الخروج اليها، أنّما الكلام فى الالزام بالخروج اليها وتعينها على المقيم قبل خروجه، فالأولى تقرير مقتضى القاعده بالآيه الكريمة المشرّعه لمتعه النائي دون الحاضر، وذلك بعد تفسير النائي بالذى يبعد عن مكه بمرحلتين أى بمقدار بعد أقرب المواقيت البعيده، وإن كان مكياً كما ذكرنا فى المسأله الثانيه من فصل المواقيت ، والحاضر بمن دون تلك المسافه وإن كان آفاقياً بعد السنتين كما ذكرنا فى المسأله الثالثه من فصل المواقيت أى أنّ مقتضى الروايات المفصله فى المجاور قبل السنتين وبعدها ادراج المجاور قبلها فى النائي، والنائي بحسب كبرى الآيه هو الذى يشرع له التمتع، وقد ذكرنا فى المسأله الثالثه الانفه الذكر تفسير أنّ نفي مشروعيه المتعه لأهل مكه هو نفي مشروعيتها من قرب أى من أدنى الحلّ أو من مكه وأنها مشروعيه لهم إذا ابتعدوا.

ويستدل للقول الثالث: بالروايات الخاصه:

كصحيحه أبى الفضل - وهو سالم الحنّاط بقريته روايه صفوان عنه - قال:

«كنت مجاوراً بمكه فسألت أبا عبدالله صلى الله عليه و آله : من أين أحرم بالحج؟ فقال: من حيث أحرم رسول الله صلى الله عليه و آله من الجعرانه أتاه فى ذلك المكان فتوح، فتح الطائف وفتح خيبر والفتح فقلت: متى أخرج؟ قال: إن كنت صروره

فاذا مضى من ذى الحجه يوم، فإذا كنت قد حججت قبل ذلك فاذا مضى من الشهر خمس».

و حسنه - كالمعتبره - حمّاد قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن أهل مكه، أ يتمتعون؟ قال: ليس لهم متعه، قلت: فالقطن بها، قال: إذا أقام بها سنه أو سنتين صنع صنع أهل مكه، قلت: فإن مكث الشهر قال: يتمتع، قلت: من أين [يحرم]؟ قال: يخرج من الحرم، قلت: من أين يهّل بالحج؟ قال: من مكه نحواً مما يقول الناس» (١).

و صحيح الحلبي قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام): لأهل مكه أن يتمتعوا؟ فقال: لا ليس لأهل مكه أن يتمتعوا، قال: قلت فالقطنين بها قال: إذا أقاموا سنه أو سنتين، صنعوا كما يصنع أهل مكه، فاذا أقاموا شهراً فإن لهم ان يتمتعوا قلت من أين قال يخرجون من الحرم، قلت: من أين يهّلون بالحج؟ فقال: من مكه نحواً مما يقول الناس» (٢).

و موثق سماعه عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «المجاور بمكه إذا دخلها بعمره في غير أشهر الحج في رجب أو شعبان أو شهر رمضان أو غير ذلك من الشهور الا أشهر الحج فإن أشهر الحج شوال وذى القعدة وذى الحجه، من دخلها بعمره في غير أشهر الحج، ثم أراد أن يحرم فليخرج إلى الجعرانه فيحرم منها، ثم يأتى مكه ولا- يقطع التلبيه حتى ينظر إلى البيت ثم يطوف بالبيت ويصلّى ركعتين عند مقام ابراهيم (عليه السلام) ثم يخرج إلى الصفا

ص: ٤٦٠

١- (١) الوسائل، باب ٩، من أبواب أقسام الحج ح ٦.

٢- (٢) الوسائل، باب ٩، من أبواب أقسام الحج ح ٧.

والمروه فيطوف بينهما، ثم يقصر ويحلّ ثم يعقد التلبيه يوم الترويه»^(١).

أما روايه حمّاد فيشكل على دلالتها بأن قوله (عليه السلام)

«يخرج من الحرم» مطلق فيقيد بما سبق بخروجه إلى الوقت في قبال ذيل الروايه حيث جعل الاهلال بالحج من مكه وكذلك الحال في صحيحه الحلبي.

و أما موثق سماعه فهو مطلق من حيث الاضطرار وعدمه فيمكن تقيده بالاضطرار لأن الروايات المتقدمه الدالّه على الوقت مخصصه بغير الاضطرار لما ورد بأن المضطر^(٢) يحرم من حيث أمكنه فتتقلب نسبتها معها.

و بعباره أخرى: يكون من قبيل انقلاب النسبه بتوسط روايات الاضطرار، وحمل الروايات المطلقه على الاضطرار غير عزيز لا سيما في باب الحج نظير الروايات المطلقه الوارده في تأخير الاحرام إلى الجحفه المحموله عليه، وكذلك الروايات المطلقه بتقديم المتمتع طوافه وسعيه على الوقوف، مضافاً لاعتضاد الروايات المتقدمه بمفاد الآيه المبين لاشتراط التمتع بالبعد، كما ذكرنا في صدر فصل المواقيت من أنها في صدد تحديد مشروعيه التمتع بالاحرام من الموضع النائي والحاضر ليس له إلا الافراد أعم من المندوب والواجب، ويساعده التعبير فيها «فمن تمتع» كالتعليق على ارادته ومطلق المشروعيه أعم منها، ويشهد لذلك أيضاً نفى مشروعيه التمتع مطلقاً لأهل مكه أى من قرب سواء الواجب أو المندوب، ويشهد

ص: ٤٦١

١- (١) وسائل باب ٨، من أقسام الحج، ح ٢.

٢- (٢) وسائل باب ١٤، و ١٥، و ١٦، من أبواب المواقيت.

له أيضاً مشروعيه التمتع لأهل مكة عند خروجهم إلى الموضع النائي كما في (المسألة ٢ من المواقيت) (١) سواء اختصت رواياتها بالمندوب أو الواجب والاعم، ويشهد له أيضاً ما ورد في تحديد النائي والحاضر تفسير الآيه بالثمانيه والاربعين وهي حد أدنى المواقيت البعيده.

هذا ولكن قد يجاب عن هذا الحمل بأن ما ورد في المسألة الثالثه من المواقيت من التفصيل في المجاور بين تمام السنتين وقبلها. بأن حكمه بعد السنتين حكم أهل مكة وقبل السنتين تجوز له المتعه فإن الجواز المزبور إن كان من على بعد فلم يفترق حال المجاور قبل السنتين وبعدها، لأن أهل مكة أيضاً يجوز لهم التمتع من بعد كما ذكرنا في المسألة الثانيه في هذا المواقيت، فالتفصيل لا- محاله يكون بلحاظ جواز ايقاع التمتع من قرب قبل المده بخلافه بعدها، ولعل ذلك تخفيف من الشارع على المجاور اذ قد يكون آت بنسك سابق من المواقيت البعيده من زمن قريب، أو يكون للتفصيل بلحاظ وجوب التمتع قبل السنتين من المواقيت البعيده وجوباً تعينياً عليه أما بعد السنتين فيتعين عليه الافراد ما دام حاضراً لدى المسجد الحرام، نعم، إذا ابتعد ونأى يتبدل لديه الموضوع فيكون المكي مخيراً كما في المسألة المتقدمه. والجواب الثاني هو العمده.

ثم ان السيد اليزدي ذكر ان هذا حكم من كان في مكة وأراد الاتيان بالتمتع ولو مستحباً وما أفاده واضح بحسب الروايات المتقدمه حيث ان عدّه من الروايات التي وردت لم تاخذ عنوان المجاور والمقيم في الموضوع

ص: ٤٤٢

١- (١) سند العروه الوثقى ج ٢، ص ١٦٩ كتاب الحج.

بل عنوان من دخل بنسك ثم أراد أن يتمتع مضافاً إلى ما عرفت أنّ ذلك مقتضى القاعده في ماهيه التمتع فأنها متقومه بالاحرام من أحد المواقيت البعيده ولا أقل من أقربها وهو حدّ النائي كما هو مقتضى الآيه.

و أما أهل مكه إذا أرادوا التمتع استحباباً فكذلك لما عرفت من أن مفاد الآيه في تحديد ماهيه التمتع للاحرام من بعد، مضافاً إلى ضميمة ما ذكرنا من الروايات في المسأله الثانيه في المكى إذا خرج إلى بعض الأمصار.

هذا وإن كان احرام أهل مكه من أدنى الحلّ كما سيأتى كما في صحيح أبي الفضل (١) وصحيح عبد الرحمن بن الحجاج (٢) وغيرهما من الروايات، إلا أنّها اما خاصه في حج الافراد أو عامه تعمّ العمره المفرده فلا اطلاق فيها للتمتع وهكذا صحيح عمر بن يزيد عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: من أراد أن يخرج من مكه ليعتمر، أحرم من الجعرانه أو الحديبيه أو ما أشبهها» (٣).

و لو سلم اطلاقها لعمره التمتع فقد عرفت أنّ الروايات الوارده في المسأله الثانيه في المكى إذا خرج أنّها شامله للحجّ الندبى وان فيها تقرير لارتكاز السائل بعدم المشروعيه من قرب، مضافاً لما عرفت من عموم مفاد الآيه في تحديد ماهيه التمتع بالاحرام من بعد ونسبتها من وجه مع الروايات الدالّه لأدنى الحلّ لو سلم اطلاقها لحجّ التمتع.

ثم إنّ هذا كلّ مع امكان الرجوع للمواقيت البعيده أما مع التعذر

ص: ٤٦٣

- ١- (١) الوسائل، باب ٩، من أبواب أقسام الحجّ ح ٦.
- ٢- (٢) الوسائل، باب ٩، من أبواب أقسام الحجّ ح ٢.
- ٣- (٣) الوسائل، باب ٢٢، من أبواب المواقيت، ح ١.

فيكفي الرجوع لأدنى الحلّ لما عرفت من روايات القول الثالث المحمّوله على الاضطرار ولما حرر في المواقيت من أنّه مقتضى القاعدة عند التعذر، كذا في حكم الابتعاد عن أدنى الحلّ بقدر ما يمكنه وإن لم يتمكن فمن موضعه وان هذا هل يعم التمتع الندبي كما هو الصحيح أم يخص الواجب.

ص: ٤٦٤

قاعده: في صحه النسك مع الخلل غير العمدي في الطواف والسعي

اشاره

ص: ٤٦٥

الأقوال:

حكى الاجماع على البطالين مع الترك عمداً وإن كان عن جهاله واستدل له بالروايتين الآتيتين إلا أنه أشكل دلالتهما المحقق الاردبيلي وحمل الاعاده على اعاده الطواف لا الحج ومال في الحدائق إلى حمل الروايه على إعادة الطواف وأن عمده الدليل في العامد في إعادة الحج هو الاجماع فلم يلتزم بإعادة الحج في غير العامد وتمسك بنفي البدنه والاعاده بدليل الرفع.

الأدله:

اما الروايتان:

١ - فصحيحه على بن يقطين

«قال سألت ابا الحسن عن رجل جهل أن يطوف بالبیت طواف الفريضة، قال: إن كان على وجه جهاله في الحج أعاد وعليه بدنه»(١).

٢ - وروايه على بن أبي حمزه قال: سئل عن رجل جهل ان يطوف

ص: ٤٦٧

١- (١) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب الطواف ح ١.

بالبیت حتی رجع إلى أهله قال: «إذا كان على وجه جهاله أعاد الحج وعليه بدنه»^(١).

ثم أن في طريق الصدوق قال

(سها أن يطوف)^(٢) فالرواية على الصورة الثانية محمولة على الاستحباب لما دل على صحه الحج مع السهو والنسيان ولا كفاره عليه إلا أن يواقع أهله لما دل على لزوم بعث الهدى في الناسى للطواف إذا واقع أهله ومفهومها عدم الكفاره مع عدم الجماع.

وفي موثقه اسحاق بن عمار

«في المرأة تطوف وهي حائض وتقضى النسك ثم واقعها زوجها» فقال «عليها سوق بدنه والحج من قابل»^(٣) الحديث.

إلا أنها في تعمد ترك الطواف، وعلى أى تقدير فصحيحه على بن يقطين في الجهل بالحكم مع تعمد ترك الموضوع وليست في الجهل في الموضوع وكذلك روايه على ابن أبي حمزه في طريق الشيخ مع أن دلالة روايه على بن يقطين بدرجة الظهور لا الصراحة لأن الاعاده تستعمل في الخلل في العبادات بقضاء الجزء المتروك بلحاظ أن محله قد فات الذى ينبغى أن يؤتى به فيه وأما روايه على بن أبي حمزه فصورتها مختلفه كما عرفت.

والحاصل: ان اطلاقات ادله جزئيه الطواف وان اقتضت الركنيه إنما أن المقابله بين ما ورد في الروايتين في الناسى للطواف من صحه حجه ولزوم قضاء الطواف عليه خاصه لا يبعد الاستفاده منه عموم صحه الحج

ص: ٤٤٨

١- (١) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب الطواف ح ٢.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ح ٢ ص ٢٥٦ ح ١٢٤٠.

٣- (٣) الوسائل، باب ١٩ من أبواب كفارات الاستمتاع.

لتارك الطواف عن غير عمد للنسيان أو للغفلة أو الجهل بالموضوع أو الجهل بتحقيق الشروط خارجاً. أى ان هذا البحث مطرد فى كل شرائط الطواف بل السعى أيضاً من أن الخلل تاره من جهه الجهل بالحكم وأخرى من جهه الجهل بالموضوع وانه هل يطرد ما ورد فى صحه النسك مع نسيانها فى مطلق الخلل من جهه الموضوع أى غير العمد أو لا؟

وظاهر كلمات المشهور هى على اعاده الحج فى خصوص العمد حتى انه قد استظهر من تقييدهم بالعمد خصوص العالم واحتيج فى تعديته إلى الجاهل إلى الاستدلال بالروايه المتقدمه أو تصريح بعضهم كالشيخ، فلا يظهر من كلماتهم فى المقام بطلان النسك بالترك غير العمدى وان كان بسبب الجهل بالموضوع كجهله بوجود الحاجب على اعضاء الوضوء فطاف بغير طهاره.

وقال الشيخ فى الخلاف لو طاف على غير وضوء وعاد إلى بلده رجع وأعاد الطواف مع الامكان فإن لم يمكنه استناب من يطوف عنه- إلى أن قال- دليلنا اجماع الفرقه واخبارهم وطريقه الاحتياط.

و ذكر المحقق الاردبيلى فى مسأله الطواف فى الحجر انه بمنزله تركه وان البطلان مخصوص بالعمد دون غيره .

وقال علامه فى التذکره فى ذیل مسأله الشك فى الطواف «تذنیب ولو تحلل من إحرام العمره ثم أحرم بالحج وطاف وسعى له ثم ذکر انه طاف محدثاً أحد الطوافین ولم يعلم انه طواف عمره التمتع أو طواف الحج قيل يطوف للحج ويسعى له ثم يعتمر بعد ذلك عمره مفرده، ويصير حجه مفرده، لاحتمال أن يكون فى طواف العمره فيبطل وقد فات وقتها،

وأن يكون للحج، فيعيدته فلهذا اوجبنا عليه إعادته طواف الحج وسعيه والأتیان بعمره بعد الحج، لبطلان متعته، قال بعض العامه والوجه: انه يعيد الطوافين، ولان العمره لا تبطل بفوات الطواف .

و ذكر المحقق الاردبيلى أيضاً فى مسأله الشاك فى الطواف حيث يبطل طوافه ولا يستأنف للجهل بالحكم.

قال: ثم اعلم انه على تقدير وجوب الاعاده فالظاهر من الادله أن ذلك مع الامكان وعدم الخروج من مكه والمشقه فى العود ... إلى أن قال: فلو وقع لشخص وخرج ولم يلتفت لا- يمكن الحكم ببطلان طوافه ثم الحكم ببطلان حجه لأنه جاهل، والجاهل كالعامة فيكون حجه باطلاً لترك الطواف الموجب لذلك فيكون باقياً على احرامه ويجب عليه اجتناب محرمات الاحرام والذهاب لإعادته الحج- بمجرد ما رأى فى بعض المواضع أن الجاهل كالعامة وأن من شك يجب اعاده طوافه خصوصاً إذا بنى على الأقل وأكمل لما مرّ فتأمل .

و ممن ذهب إلى ذلك فى مسأله الشك فى الطواف صاحب المدارك والمجلسى فى البحار وصاحب الحدائق، والمسأله كما ترى خلل فى الطواف حكمى، أى من ناحيه الجهل بالحكم فضلاً عن الخلل فى الموضوع الذى ارسل فى كلام العلامة فى التذكرة ارسال المسلمات أنه لا يوجب البطلان.

و ذكرنا فى مسأله الشك من سند العروه (الحج) الروايات الداله على ذلك وانها طائفه ثانيه داله على صحه النسك مع الخلل فى صحه الطواف والسعى سواء كان حكماً أو موضوعياً إذا لم يكن ترك الطواف والسعى عمدياً.

وقال الشهيد فى الدروس فى أحكام الطواف، الأؤل: كل طواف واجب ركن إلاً طواف النساء فلو تركه عمدأً تبطل نسكه وإن كان جاهلاً .. إلى أن قال: ولو تركه ناسياً عاد له فإن تعذر استناب فيه .

ويظهر من عبارته أن مقابل النسيان والعمد، أى أن ما يقابل النسيان مطلق الخلل العمدى.

ص: ٤٧١

قاعدہ: بطلان إدخال نسك في نسك

اشاره

ص: ۴۷۳

أشاره

و قد يعبر عنه بإقحام نسك في نسك , و قد يتصور في بحث الاقتران بين النسكين، و نظير هذا البحث قد عنون في باب الصلاه في ادخال صلاه في صلاه و إن ورد فيها استثناء بعض الموارد كإدخال صلاه الآيات في الفريضة عند ضيق وقتها.

فيقع البحث في مقامين :

الأول: في موضوع القاعده .

الثاني: في الحكم و المحمول .

أما البحث في الموضوع فإنه يتصور على نحوين:

فتاره ادخال و إقحام و أخرى اقتران.

ولا- ريب أن الكلام إنما هو في العملين المتجانسين المتشابهين و لو في بعض الاجزاء فإن التشابه و التجانس هو الذي يوجب ارتباط المماثل بالمماثل كما ورد في النهي عن قراءه العزائم في الصلاه حيث انه يوجب السجده الواجبه و بالتالي فيأتي بعمل مشابه لبعض اجزاء الصلاه و قد علل النهي بأنه زياده في المكتوبه مع أن الآتى بسجده العزيمه لا يقصد بها التضمين في الصلاه و الإدخال و نظير ما لو قرأ في الصلاه القرآن أو ذكر

ذكرًا عباديا و ان لم يقصد الجزئية و التضمنين فإنه يحسب جزأ مستحباً في الصلاة.

ونظير ذلك ما ورد في النهي عن الطواف المستحب قبل الطواف للنسك الواجب و موارد أخرى كثيرة يجدها المتتبع في ماهيات العبادات الدال على هذا الأصل السیال فيها، و من ثم يتأمل في تصور الشق الثاني في موضوع البحث من أن الاقتران لا محال يكون إدخال و اقحام و لو حصل بجزء واحد كما لو كبر للظهر ثم كبر للعصر ثم أتى بأربع ركعات للظهر و سلم ثم أتى بأربع ركعات للعصر و سلم فإن الاقتران بين التكبيرات و إن لم يكن باقتحام بقيه الركعات في الصلاة الأولى الا أن تكبيره العصر قد ادخلت في الظهر للتجانس بين التكبيرتين و كذا الحال في إهلالی النسكين و الاحرامين فالاقتران يستلزم الاقتحام في الجملة لا محاله.

هذا كله بحسب موضوع القاعده.

إما محمول القاعده:

فيستدل على البطلان بعده وجوه: بعضها مشترك مع ما حرر في باب الصلاة.

الأول: أن اقحام النسك في النسك أو العمل العبادي في الآخر يوجب محو الصورة المعهودة المقرره في الادله الشرعيه وهذا الوجه اجمالاً في الجملة تام مع ما سيأتي في الوجه الثاني.

الثاني: ما اشار إليه صاحب الجواهر من أن ظاهر الادله هو الاهلال بالحج بعد التقصير المحلل لإحرام العمره. ونظيره ايضا في الادله اتيان العمره المفرده بعد التحلل من حج وكذلك ما في ادله العمره المفرده من

ص: ٤٧٦

بيان الفصل بين افرادها اما بشهر أو عشره ايام أو نحو ذلك. فظاهر هذه الأدله مباينه ايقاع النسك عن بعضها البعض.

الثالث: ما اشار إليه صاحب الجواهر من الأمر باتمام الحج أو العمره حيث مقتضاه عدم قطعها بنسك آخر بل مواصله اجزائهما بما لهما من هيئه اتصاليه مجموعيه ولا يخفى أن هذا الوجه يرجع إليه ما ذكر في الوجه الأول.

الرابع: جمله من النصوص كصحيحه زراره قال جاء رجل إلى أبي جعفر وهو خلف المقام قال إنى قرنت بين حجه وعمره فقال له هل طفت بالبيت فقال نعم، قال هل سقت الهدى فقال لا فأخذ أبو جعفر بشعره وقال

«أحلت والله»^(١)وهى نص فى المطلوب حيث ذهب العامه إلى أن الاقتران^(٢) بمعنى قرن العمره والحج فى اهلال واحد وهو نمط من ادخال نسك فى نسك.

و أما قوله

«أحلت والله» أى إنما اتى به يقع متعه مع أن السائل لم ينشأ خصوص المتعه فوجهه ما تقدم من أن الاهلال يمكن أن يتعلق بالطبيعى ويتعين بما يأتى به المحرم لاحقاً كما مر فى جواز العدول من الافراد إلى التمتع، وما مر من انقلاب المتعه افراداً لو لبي قبل التقصير، ومثلها صحيحه يعقوب بن شعيب قال قلت لأبى عبدالله الرجل يحرم لحجه وعمره وينشئ العمره، أ يتمتع؟ قال:

«نعم»^(٣).

بتقريب أن يحرم أى ينوى وإن انشأ قولاً خصوص العمره والمدار

ص: ٤٧٧

١- (١) وسائل باب ١٨، من أبواب أقسام الحج ح ١.

٢- (٢) المغنى لابن قدامه ج ٣، ص ٢٤٧.

٣- (٣) وسائل، باب ١٨، من أبواب أقسام الحج، ح ٢.

وإن كان على النية إلا- أنه حيث لا- يصح القرن بين النسكين فيقع ما انشاء عمره التمتع خاصه وإن احتمل ان السؤال وقع عن العدول من الافراد إلى التمتع وفي موثق اسحاق بن عمار قال قلت لأبي عبد الله رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت وسعى بين الصفا والمروه ثم يبدو له أن يجعلها عمره قال إن كان لبي بعد ما سعى قبل أن يقصر فلا متعه له(١).

وتقريب الدلاله فيها ان نفيه لا- مكان المتعه له باطلاقه شامل لما لو أراد إقحام عمره التمتع فيما بيده من نسك وليس النفي خاص بقلب ما بيده إلى التمتع، وبهذا التقريب يظهر جهه الاستدلال بالنصوص المتقدمه الداله على أن من لبي متعمداً في عمره قبل التقصير ينقلب نسكه إلى الافراد وتبطل متعته كمصحح العلاء بن فضيل وموثق اسحاق بن عمار الآخر(٢) وغيرهما مما ذكرناه في المسأله (٣٥٤) من تقريرات بحث الحج(٣) فإن بطلان المتعه وامتناع المجيء بها يقتضى امتناع إدخال النسك في النسك وإلا فما كان للامتناع مجال.

ومنها صحيحه حماد بن عيسى عن أبي عبد الله قال:

«من دخل مكه متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضى الحج، فإن عرضت له حاجه إلى عسفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرماً ودخل ملبياً بالحج فلا- يزال على إحرامه فإن رجع إلى مكه رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه، وإن شاء وجهه ذلك إلى منى، قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينه أو إلى نحوها بغير إحرام ثم رجع في ابان

ص: ٤٧٨

- ١- (١) وسائل باب ١٩، من أبواب أقسام الحج، ح ١.
- ٢- (٢) سند العروه الوثقى ح ٤، ص ٣٩.
- ٣- (٣) وسائل باب ٢٢ من أبواب أقسام الحج ح ٦.

الحج في أشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً، قلت: فأى الاحرامين والمتعتين متعته الأولى أو الأخيره؟ الخ ... الحديث».

و الروايه نص في عدم جواز اقيام نسك في نسك حيث علل عدم كون العمره الأولى هي المتعه بأنها غير موصوله بالحج، مما يقضى بأن إقام نسك آخر بينها وبين الحج يقطعها عنه مع أن عمره التمتع والحج ليسا في إحرام واحد وإنما هما مشروطان ببعضهما فهذا مما يقضى بأن معنى اتمام النسك هو عدم قطعه بنسك آخر وان اتمام بمعنى الهيئه الاتصاليه. ومما يؤيد المنع المزبور ما ورد في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج وصحيح معاويه بن عمار، قال في الثاني عن أبي عبد الله قال سألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة قال: نعم، ما شاء، ويجدد التلبيه بعد الركعتين، والقارن بتلك المنزله يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبيه .

و تقريب دلالتها أن الطواف المندوب مع أنه لم يأت به بقصد الجزئيه إلا- أنه مسانخ لبعض أجزاء النسك- فهذا مما يوجب التحامه به تلقائياً، وان لم يقصده الناسك وبالتالي فاحتاج إلى عقد احرامه تأكيداً بالتلبيه الأخرى، كل ذلك بسبب التجانس الموجود بين الافعال.

هذا كله بحسب القاعده الأولى والنصوص الوارده وكذلك هناك جملة من الروايات الأمره بالتلبيه بعد الطواف المستحب أو الناهيه عنه في العمره ذكرناها اجمالاً في مسأله (٣٦٣) من سند العروه (كتاب الحج) (١).

ص: ٤٧٩

التمه الاولى : (عموم القاعده):

اشاره

فهل تشمل العامد وغيره، وهل تشمل ما لو بقى بعض أجزاء النسك السابق كما لو نسي الطواف والسعى أو بقى عليه طواف النساء.

ففى المقام أمور:

الأول: فى شمول القاعده لغير العامد:

و الظاهر عمومها له بمقتضى الأدله السابقه فيما لو كان الاقتحام من البدء أو فى الأثناء قبل إتمام بقيه الأجزاء لعموم الوجوه المتقدمه، وأما لو بقى عليه بعض الأجزاء بسبب الخلل غير العمدى فالظاهر عدم شمول القاعده لما يأتى من الإشاره فى الأمور اللاحقه، بل كذلك الحال فى خصوص طواف النساء ولو عمداً.

الثانى: الظاهر عدم عموم القاعده

لموارد بقاء بعض الأجزاء بسبب الخلل غير العمدى؛ لما ورد من النصوص فى الخلل فى الطوافين غير العمدى أنه يقضيها ولو دخل فى نسك آخر، كما لو نسيهما فى عمره التمتع ثم أهل بحج التمتع فإنه يقضيها قبل أن يأتى بطوافى الحج، مع أنه لا زال باقياً على إحرام العمره ما بقى وجوب قضاء الطوافين لها فى ذمته، وهذا مما يدل على أن إدخال النسك فى النسك بهذا المقدار غير ضار كما ورد فى باب الصلاه من إقحام صلاه الفريضة فى صلاه الآيات عند ضيق الوقت.

و هذا الكلام مطرد أيضاً فيما لو فرض الخلل فى طوافى العمره وقد دخل فى عمره أخرى، ومن ذلك يتضح الحال فى طواف النساء لو نسيه

وأتى بعمرات متكرره فإنها تصح منه ويلزم عليه قضاء طواف النساء بعددها، وإن بنى على أن طواف النساء جزء من النسك.

التمه الثانيه :

فائده: فى أن طواف النساء ليس جزءاً من النسك.

فى شمول القاعده لما لو ترك طواف النساء عمداً وأهلّ بنسك آخر فقد قيل بالصحه استناداً إلى القول بعدم جزئيه نظراً إلى ورود النصوص الصحاح المتعدده، كصحيح الحلبي وصحيح معاويه بن عمار، ويؤيد بخلو عمره التمتع من طواف النساء مع أنها متحداه الطبيعه مع العمره المفرده، فعلى ذلك لا يكون عند الإهلال لنسك جديد من إدخال نسك فى نسك ولا يندرج تحت موضوع القاعده، بل غايه الأمر يكون مطالباً به لأجل التحلل من الإحرام السابق، لا أنه باقياً فى ظرف نسك سابق بل حصل الخروج منه وإنما هو مرتبط ببعض آثاره، وأما لو بنى على الجزئيه فيشكل الحال مع تعمد الترك فى إدخال نسك جديد، لأنه بناءً على الجزئيه يكون متصلاً لما قبله وإدخال النسك يوجب قطع الهيئه الاتصاليه إلا أن الأظهر القول بعدم الجزئيه.

ص: ٤٨١

قاعده: لزوم الحج من قابل بفساد الحج

اشاره

ص: ٤٨٣

تحرير البحث:

فهل يجب قضاء الحج لمن أفسد حجه أو بطل أو فسد بفوت الموقفين أو بغير ذلك بعد تلبسه بالإحرام؟ سوء كان حجه واجباً أو مستحباً، وسواء كان الترك في واجبات المتعه أو حج التمتع أو الأفراد. يظهر ذلك من كلمات جماعه وفي بعض المقامات، ويظهر الخلاف من كلمات أخرى.

الكلام في مقامين:

الأول: مقتضى القاعده:

مقتضى القاعده أن من فسد حجه إما عامداً أو غيره، اما الأول اما أن يقع في حج واجب أو مستحب، أما إفساد العالم العامد لحجه في الحج الواجب فيستقر الحج في ذمته لتركه أداء الواجب مع حصول الاستطاعه فيستقر في ذمته.

وأما لو كان مستحباً فمقتضى القاعده عدم لزوم القضاء للأصل النافي، غايه الأمر عصيانه لوجوب إتيان واطمام الحج، كما أن ما دلّ على فوات الحج بفوت الموقفين ونحوهما دالاً على سقوط الأمر باتمام الحج

بالفساد وأنه يتحلل بعمره.

أما غير العامد فاما أن يفرض مقصّيرا ملتفتا أو غير، فأما الأول فالظاهر أنه بحكم العامد، وأما الثانى فالأقوى فيه استقرار الحج أيضاً لما ذكرنا فى بحث الاستطاعه من سند العروه كتاب الحج(١).

نعم لو كان ضيق الوقت لا بسبب من المكلف ولا توانى منه ولو عذرى لما تحققت الاستطاعه حينئذ ولا يستقرّ عليه الحج. هذا كله بحسب القاعده.

المقام الثانى : الروايات:

أما بحسب النصوص الواردة فقد يستدل بقضاء الحج مطلقاً بما ورد فيمن أفسد حجه بالجماع قبل الموقفين حيث ورد «من فسد حجه فعليه الحج من قابل»(٢).

و كذلك ورد الأمر بالحج من قابل فيمن فاته الموقفين، وكذا ورد فى روايه النعمانى فى تفسيره، و

«أما حدود الحج فأربعة وهى الإحرام والطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروه والوقوف فى الموقفين وما يتبعها ويتصل بهما، ضمن ترك هذه الحدود وجب عليه الكفاره والاعاده»(٣).

وفيه: أن الأصح فى المورد الأول كون ما يأتى به فى القابل عقوبه لصحيح زراه الدال على ذلك فى تلك المسأله، مضافاً إلى أن التعبير بالفساد استعمل فى الجماع بعد الموقفين أيضاً، فالمراد منه نقص حجه بذلك

ص: ٤٨٦

١- (١) سند العروه الوثقى، ج ١، ص ٢٤، و ص ١٥١.

٢- (٢) وسائل، باب ٣، من أبواب الاستمتاع.

٣- (٣) وسائل، باب ٣٣، ٢٣، ٢٧، من أبواب الوقوف بالمشعر.

و أما المورد الثانى فقد ذهب الأصحاب كافه - كما فى كتب الفاضلين والدروس وصاحب كشف اللثام والحدائق والجواهر وغيرهم - إلى استحباب الحج من قابل فيما إذا كان مستحباً، ووجوبه فيما إذا كان واجباً مستقراً عليه، أو بقيت الاستطاعه إلى القابل.

ووجه ما ذهب إليه الأصحاب هو ما فى صحيح داود الرقى قال:

«كنت مع أبى عبد الله بمنى إذ دخل عليه رجل فقال: قدم اليوم قومٌ قد فاتهم الحج، فقال: نسأل الله العافيه، قال: أرى عليهم أن يهريق كل واحد منهم دم شاه ويحلون وعليهم الحج من قابل إن انصرفوا إلى بلادهم، وإن أقاموا حتى تمضى أيام التشريق بمكه ثم خرجوا إلى بعض مواقيت أهل مكه فأحرموا منه واعتمروا فليس عليهم الحج من قابل» (١).

حيث فصل بين من يعتمر بعد إحلاله من المواقيت البعيده فلا حج عليه من قابل، وهو يناسب الاستحباب.

ومثله صحيح ضريس بن أعين قال: سألت أبا جعفر عن رجل خرج متمتعاً بالعمره إلى الحج فلم يبلغ مكه إلا يوم النحر فقال: يقيم على إحرامه ويقطع التلبيه حتى يدخل مكه فيطوف ويسعى من الصفا والمروه ويحلق رأسه وينصرف إلى أهله إن شاء. وقال: هذا لمن اشترط على ربّه عند إحرامه، فإن لم يكن اشترط فإن عليه الحج من قابل (٢).

١- (١) وسائل، باب ٢، من أقسام الحج ح ٣١.

٢- (٢) وسائل، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ٢٧، ح ٢.

حيث فصل بين من اشترط في إحرامه وبين من لم يشترط، فإنه يناسب الاستحباب لا الوجوب، وتقرير هذا المفاد بملاحظه ما ورد من أن الاشتراط في المستحب أيضاً يسقط الحج في القابل، بخلاف الاشتراط في الواجب فإنه لا يسقطه، كما هو مقتضى الجمع بين صحيح أبي بصير وأبي الصباح الكناني من جهة ففى الأولى قال:

«سألت أبا عبد الله عن الرجل يشترط في الحج أن حلني حيث حبستني، عليه الحج من قابل؟ قال: نعم» (١). وصحيح ذريح المحاربي قال:

«سألت أبا عبد الله رجل تمتع بالعمرة إلى الحج وأحصر بعد ما أحرم كيف يصنع؟ قال: فقال: أو ما اشترط على ربه قبل أن يحرم أن يحله من إحرامه عند عارض عرض له من امر الله؟ فقلت: بلى قد اشترط ذلك. قال: «فليرجع إلى أهله حلًا لا إحرام عليه فإن الله أحق من وفى بما اشترط عليه. قال: فقلت: أفعليه الحج من قابل. قال: لا» (٢).

حيث حملة الشيخ على حج التطوع. ومن هذا الصحيح يظهر أن الحكم في المصدود والمحصور مع المقام واحد.

ففى مصححه حمزه بن حمران أنه سأل أبا عبد الله

«عن الذى يقول حلني حيث حبستني. فقال: هو حل حيث حبسه قال أو لم يقل، ولا يسقط الاشتراط عنه الحج من قابل» (٣).

المحمول على مورد الحج الواجب حيث لا يسقط الاشتراط الحج الواجب فى نفسه.

ص: ٤٨٨

١- (١) وسائل، أبواب الإحرام، باب ٢٤، ح ١.

٢- (٢) وسائل أبواب الإحرام، باب ٢٤، ح ٣.

٣- (٣) وسائل، باب ٨، من أبواب الاحصار والصد، ح ٣.

و أما روايه النعمانى فمع ضعف السند لسانها لسان روايات المورد الثانى الذى قد عرفت الحال فيه.
فتحصل: أن فى الحج المندوب يستحب قضاؤه عن قابل، بخلاف ما إذا كان الحج واجباً كحجّه الاسلام.

ص: ٤٨٩

قاعده: تباين أو وحده أنواع الحج في كون الأفراد والقران وظيفه الحاضر

اشاره

ص: ٤٩١

من قواعد باب الحج: تبين أو وحده أنواع الحج في كون الأفراد والقران وظيفه الحاضر

لم يذكر خلاف في ذلك إلا عن الشيخ و ابن سعيد، قال في المبسوط: «فان تمتع من قلناه- الحاضر- من أصحابنا من قال أنه لا يجزيه، و فيهم من قال يجزيه، و هو الصحيح لأن من تمتع قد اتى بالحج و بجميع افعاله، و أنما أضاف اليه أفعال العمره قبل ذلك، و لا ينافى ذلك ما يأتي به من أفعال الحج في المستقبل، و من الناس من قال المكي لا يصح منه التمتع أصلاً، و فيهم من قال يصح ذلك منه غير أنه لا يلزمه دم المتعه و هو الصحيح، لقوله تعالى ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۗ يعني الهدى الذى تقدم ذكره قبل هذا الكلام بلا فصل»(١).

لكنه فى النهايه(٢) منع الاجزاء عن التمتع ، و اشكل عليه فى كشف اللثام أنه يتم فى أهل مكه دون غيرهم من الحاضرين، فإن عليهم الاحرام بالحج من الميقات أو منازلهم و المتمتع يحرم به من مكه، و استدلال الشيخ

ص: ٤٩٣

١- (٢) المبسوط، ج ١، ص ٣٠٤.

٢- (٣) النهايه، ج ١، ص ٤٦٢.

فى المبسوط ىرجع الى وجهين:

الأول: كون التمتع فى حقيقه الافراد و زياده.

الثانى: رجوع اسم الاشاره فى الآيه الى الهدى فىكون صدر الآيه عاماً للحاضر.

وتنقيح الحال فى الوجه الأول: فقد تقرب دعوى الشيخ بأن ما ورد من تقسيم الحج فى الروايات الى المفرد و القارن و المتمتع كصحيحه معاويه بن عمّار قال: «سمعت أبا عبدالله(عليه السلام) يقول: الحج ثلاث أصناف حج مفرد و قران و تمتع بالعمره الى الحج و بها أمر رسول الله صلى الله عليه و آله ... الحديث(١) ان التقسيم عرض و ليس فى نوع الماهيه، فالمقسم هو النوع و الاقسام هى الاصناف، وان الافراد هو الطبيعه النوعيه للحج لا بشرط، بخلاف التمتع و القران فهو الطبيعه بشرط شىء نظير ما قيل فى صلاتى الفرادى و الجماعه، و يظهر من اشكال كاشف اللثام على الشيخ بالتفصيل ارتضاءه لذلك، و يمكن أن يستشهد له بأن القران كيفيه لعقد الاحرام بديله عن التلبيه كما هو مفاد صحيح معاويه بن عمّار عن أبى عبدالله(عليه السلام) قال:

«يوجب الاحرام ثلاثه اشياء: التلبيه و الاشعار و التقليد، فاذا فعل شيئاً من هذه الثلاثه فقد احرم»(٢).

وفى صحيح حريز عن أبى عبدالله(عليه السلام) فى حديث قال(عليه السلام):

«فأنه اذا

ص: ٤٩٤

١- (١) وسائل باب ١ من أبواب أقسام الحج ح ١.

٢- (٢) وسائل باب ١٢ من أبواب أقسام الحج ح ٢٠.

اشعرها وقلدها وجب عليه الاحرام وهو بمنزله التلبيه»(١).

فيكون الخلاف بين الافراد والقران هو فى كيفية عقد الاحرام، ومن المعلوم ان الاحرام خارج عن حقيقه النسك، غايه الامر يترتب على كيفية الاحرام أحكام من قبيل عدم امكان تبديل الافراد الى تمتع ونحو ذلك. وحيث يكون التقسيم اليها عرضى لا تنويعى فلا محاله يكون التقسيم اليهما وإلى التمتع عرضى أيضاً بكون التمتع تسبقه العمره الخارجه عن ماهيه الحج النوعيه، غايه الأمر مرتبطه بالحج، وهذا الارتباط وإن كان وضعياً إلا أنه لصحة التمتع الذى هو ماهيته صنفه لا لأجل صحه أصل ماهيه الحج النوعيه.

ثانياً: يستشهد له أيضاً بما ذهب اليه المشهور- كما سيأتى- من جواز التمتع للحاضر اذا خرج ومّرّ فى رجوعه بأحد المواقيت فإن ذلك يعنى تخيره مطلقاً بين القسمين لأن المتمتع اذا أراد أن يأتى به لا بد أن يأتى به من المواقيت البعيده.

ثالثاً: ما فى صحيح عبد الله بن زراره من اطلاق حج الافراد على حج التمتع بعد عمرته قال(عليه السلام):

«ثم استأنف الاهلال بالحج مفرداً الى منى»(٢).

ويشكل عليه:

أولاً: بأن التغيرات العرضى لا يعنى عدم التباين فى الاعراض، وعلى

ص: ٤٩٥

١- (١) وسائل باب ١٢ من أبواب أقسام الحج ح ١٩.

٢- (٢) وسائل باب ٥ من أبواب أقسام الحج ح ١١.

تقدير كونها بنحو لا بشرط وبشرط شيء فقد يتعين في ذمه المكلف صنف دون صنف آخر واللازم على الشيخ اثبات الافراد بنحو الماهيه لا بشرط.

ثانياً: ما ذكره كاشف اللثام من أن غير أهل مكة من الحاضرين ميقات حج الافراد لهم دويريه أهلهم وليس داخل مكة بخلاف احرام حج التمتع.

ثالثاً: ان غايه ما يستشهد به للشيخ هو مشروعيه التمتع للحاضرين من المواقيت البعيده لا مشروعيه لهم من مواقيتهم القريبه.

نعم بناءً على الالتزام بمشروعيه التمتع للحاضرين من المواقيت البعيده لا بد من حمل الروايات الآتيه الدالّه على أن الحاضرين لا متعه لهم جمعاً بينها وبين ما دلّ على ذلك، حملها على أنّ المتعه غير مشروعيه من قرب وان قوام المتعه على الاحرام من المواقيت البعيده كما أنّ قوامها في تقدم العمره على حجها في اشهر الحج من دون فصل نسك آخر وان ميقات احرام الحج فيه مكة.

رابعاً: انّ القران ليس بسبب لعقد الاحرام مطلقاً وإن كان هو ظاهر عدّه روايات إلا انّ المستفيضه الوارده كصحيح معاويه عن أبي عبدالله(عليه السلام) أنّه قال في القارن

«لا يكون قران إلا بسياق الهدى وعليه طواف بالبيت ... وطواف بعد الحج»(١).

ومثله صحيح الفضيل بن يسار عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال قال

«الذي

ص: ٤٩٤

١- (١) وسائل الحج، باب ٢، من أبواب أقسام الحج ح ١.

يسوق الهدى عليه طوافان بالبيت وسعى واحد بين الصفا والمروه وينبغي له أن يشترط على ربه إن لم تكن حجّه فعمره»(١).

ومثلها كثير من الروايات، وهذا اللسان في صدد شرح نفس القران ولم يؤخذ كوصف للحج بل أخذ الحج كأثر مترتب على إيجاده وهذا وجه حصر المشهور له في الحج وتتمه ذلك يأتي في الاحرام.

فتحصل أنّ الاتحاد بين الافراد والتمتع ليس بقول مطلق كما ذكره الشيخ اذ بينهما اختلاف في المواقيت في الجملة. وفي صحيح عبد الله بن زرارته قال(عليه السلام):

«والقارن لا يحل حتى يبلغ الهدى محله النحر بمنى»(٢).

أما الوجه الثاني: فظاهر اسم الاشاره رجوعه الى المفاد الأصلي الى صدر الآيه وهو مشروعيه التمتع.

نعم على التقريب الذي ذكرنا للآيه من أنّ المشروعيه بمعنى التعيين يصلح أن يكون المشار اليه هو تعيين التمتع، لكن بالالتفات الى وجود اللام بعد اسم الاشاره ينحصر المشار اليه في مشروعيه التمتع لا الهدى ولا تعيينه التمتع، كما هو صريح الروايات الآتية. غايه الأمر أنّ نفى المشهور مطلق سواء من ميقاتهم أو من المواقيت البعيده فتقيد على القول بجوازها لهم من بعد.

هذا واستدل المشهور مضافاً لظهور الآيه بصحيح الفضلاء عن أبي عبدالله(عليه السلام) قال:

«ليس لأهل مكة، ولا لأهل مر، ولا لأهل سرف، متعه،

ص: ٤٩٧

١- (١) وسائل الحج، باب ٢، من أبواب أقسام الحج ح ٢.

٢- (٢) وسائل، باب ٥، من أبواب أقسام الحج ح ١١.

وذلك لقول الله عز وجل ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ «١».

وفى صحيح على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام):

«لأهل مكة أن يتمتعوا بالعمرة الى الحج؟ فقال: لا يصلح أن يتمتعوا».

لكن فى صحيح زراره فسر (عليه السلام) الآية قال:

«يعنى أهل مكة ليس عليهم متعه، كل من ...» (١).

لكن فى أغلب الصحاح

«ليس لهم متعه» (٢).

وفى صحيح زراره الآخر

«ليس لهم متعه ولا عليهم عمره» (٣).

و الوجه فى التعبير باللام تاره و (على) اخرى ان التحلل فى الأثناء فى التمتع يطلق عليه متعه فمن ثم عبر فى نفيها باللام.

و أما العمرة فى التمتع فهو كلفه فعبر عن نفيها ب(على).

ص: ٤٩٨

١- (٢) وسائل، باب ٦، من أبواب أقسام الحج، ح ٢.

٢- (٣) وسائل، باب ٦، من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

٣- (٤) وسائل، باب ٦، من أبواب أقسام الحج، ح ٣.

قاعده: قاعدتا المصلحه و دفع الأفسد بالفاسد

اشاره

ص: ٤٩٩

معنى قاعده الفاسد:

إنّ المعنى الفاسد لهذه القاعده هو جواز ارتكاب الفاسد- ولو من الكبائر- لدفع الأفسد الأكبر.

وهذا المعنى لا يبني عليه فقهاء الإماميه ، وما ورد من أنّ التقيه في كلّ شى حتى تبلغ الدماء، فإذا بلغت الدماء فلا تقيه(1)؛ ليس إشاره للتقيه فقط، بل اشاره لكلّ العناوين الثانويه.

وأنّ العناوين الثانويه تجرى مالم تبلغ إلى درجه معينه ، مثلاً:

الإضطرار المسوغ للكذب أو للتصرف في مال الغير وغير ذلك ولكن إذا وصلت إلى الدماء أو إلى ملاكات كبيره فحينئذ لا تسوغ.

مثل ثان: إنّ عنصراً مخابراتياً قد يرتكب الزنا واللواط والفحشاء والقتل وغير ذلك لأجل أن يسترّق معلومات خطيره مثلاً عن الكيان الصهيونى هذا لا يسوغ و الغايه التى يروجها لا تبرر الوسيله.

ص: ٥٠١

١- (١) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٣، ومن تلك الروايات ما رواه الثمالى عن أبى عبدالله(عليه السلام): «... إنّما جعلت التقيه ليحققن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقيه....».

وقد ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام):

«اترونى لا أعلم ما يصلحكم , بلى ولكنى اكره ان اصلحكم بفساد نفسى»^(١).

فلو فتحنا باب العمل بقاعده دفع الأفسد بالفساد، لكان فتحاً للفساد على مصراعيه تحت احتمالات الأفسد، وبالتالي يصبح الفاسد هو الأفسد أى يودى الو ارتكابه بدرجه الافسد او تفوقه ؛ لذلك ترى المشهور يذهبون الى ان الإكراه على قتل (٢) الغير بالتوعد من الظالم بالقتل لا يسوغ قتل الغير , فلو أكرهت على أن تقتل زيدا، أو يقتلك الظالم، لا يجوز لك أن تقتل زيدا.

وقد خالف السيد الخوئي (رحمه الله) المشهور وقال: أنه مخير، ولكن المشهور يفتون بالحرمة، فإن حفظ النفس وان كان واجبا ولكن لا بدرجه أن نخلد فى الأرض بكل الوسائل؟

بل ، حفظ النفس إلى حد الإمكان و بالوسائل المباحه، أما بالوسائل غير المباحه فلا مسوغ يوجب علينا حفظ النفس؟

فالأصل الأولى فى الحدود الإلهيه أن يتقيّد بها، وارتكاب المحذور يجب أن يكون بمسوّغ دقيق مضبوط مقنن، و هذه قواعد صعبه التطبيق، وجمله من المحققين لديهم نقد و ابرام حادّ لاجل صعوبه التطبيق فيها ولا سيما مع جهاله غير المعصوم و عدم إمامه بالدقه بدرجات الكبائر و لك ان تمثل مدى رعايه الحدود و تداعيات لوازم الأمور والافعال فى دوله الحضاره

ص: ٥٠٢

١- (١) بحار الأنوار، ج ٤١، ص ١١٠.

٢- (٢) الغير بالتوعد من الظالم بالقتل لا يسوغ قتل الغير.

للمعصومين، بهذا المثال:

كيف لو رمى الإنسان حجراً في حوض تتداعى لك الأمواج إلى نهايه الحوض، المعصوم عندما يرتكب فعلاً يعلم بتموج هذا الفعل و هذه السيره إلى آخر أمواج الأجيال البشريه، يعنى يعلم عندما يرتكب هذا الفعل أنه سوف تأتى أجيال إما ستسترفد منه ايجابياً أو سلبياً وعلى ضوء هذه المحاسبه التى لا- يمكن رعايتها الا بالعلم اللدنى تتم افعال وخطى وسيره المعصومين (عليهم السلام). هذا هو عظمه الإعجاز فى التدبير الإلهى و ضروره حاكميته الله سياسياً عبر المعصوم.

فالقانون الإلهى لا يكفى فيه العصمه فى التنظير، بل يجب أن يكون هناك عصمه فى التطبيق أيضاً كى لا يطبق القانون بشكل مناقض لأهدافه.

ص: ٥٠٣

اشاره

هل المصلحه فى النظام الإسلامى تسوّغ ارتكاب المحرّمات الأوليه بقاعده حكومه مصلحه النظام الإسلامى على الأحكام الأوليه او لا ؟

سواء فسّرت او طبقت القاعده على مقدمات يراد التوصل بها لاقامه النظام الاسلامى او طبقت القاعده لاجل المحافظه عليه، تسوّغ ارتكاب المحرّمات الأوليه بقاعده حكومه مصلحه النظام الإسلامى على الأحكام الأوليه أو لا؟

و نسلط الضوء على هذه القاعده وذلك القانون فى جهات ثلاث:

١. تفسير قاعده المصلحه.

٢. معانى المصلحه.

٣. أدلّه القائلين بمشروعيه المصلحه.

الجهه الأولى: قاعده مشروعيه المصلحه و تفسيرها:

ولهذه القاعده فى نظام الحكم السياسى تفسيران:

الأول: إنّه لأجل الوصول إلى الحكم و القدره أو المحافظه على بقائها يُسوّغ ارتكاب المحظورات تحت ذريعه أنّ وصول أهل الصلاح و العدل إلى سدّه القدره و بقائهم فيها يوجب الخير الكثير فى مقابل الشر و المفسده الأقل.

الثانى: إنّ الحاكم يسوّغ له ارتكاب المحظورات فى موارد دفع الأفسد بالفساد.

الجهه الثانیه: معانى المصلحه:

الأول: حرمة النفس والعرض والمال ورعايتها وسلامه الأنفس والأعراض و الأموال، سواء فى الجهه الفرديه أم المجموعيه.

الثانى: سلامه النظام المدنى الإجتماعى الضرورى للمعيشه، سواء على صعيد الضروره الأوليه أم الكمال الثانوى. ولعلّه إلى هذا يشير قول أمير المؤمنين (عليه السلام):

«لابد للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل فى إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفئ ويقاتل به العدو وتأمين به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوى حتى يستريح برّ ويستراح من فاجر»^(١).

والظاهر من قوله (عليه السلام):

«يعمل فى إمرته المؤمن، هو أدنى درجات إقامة البرنامج الدينى».

و قوله (عليه السلام):

«يستمتع فيها الكافر، أى حصول الكمالات المعيشيه».

و قوله (عليه السلام):

«ويبلغ الله فيها الأجل، أى تقديرات الأمور وبلوغ ما يمكن بلوغه من الأمور إلى غايته».

و قوله (عليه السلام):

«ويجمع بالفئ، تنظيم النظام المالى فى النظام الإجتماعى».

وقوله (عليه السلام): ويقاتل به ... إلى آخره.

فالمراد به الأمن الداخلى والخارجى والأمن القضائى ويتمّ به أدنى درجات العدل النظامى ويؤدّع المتخلف عن ذلك.

ص: ٥٠٥

الثالث: حفظ معالم الدين الأصليه والأساسيه وهما قد يسمّى ببيضة الدين و هو كلّ مَشَعْرٍ وَمَعْلَمٍ ركنى أمر الشارع بإقامته فى بناء الدين سواء على صعيد الإعتقاد أو التشريع التنظيرى أو التطبيق العملى والسنن السائره.

الرابع: كلّ ما كان مقدّمه لأداء واجب أو ترك حرام.

الخامس: التزاحم والورود والتوارد؛ أى مراعاة الأهم ومراعاة ذى الرتبه المقدّمه.

السادس: تبرير الهدف والغايه للوسيله.

السابع: ملاكات الأحكام وجهات الحسن والقبح وهو الذى يطلق عليه المصالح والمفاسد والكمال والنقص. ويشير إليه قوله (عليه السلام)

«إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ»^(١) والمعبر لدينا فى الأصول بحكمه المجعول وعلل الجعل.

الثامن: أخذ العلم بتحقيق الموضوعات أو العلم بجعل الحكم أيضاً قيدياً فى موضوعات الأحكام وهذا يلزم منه التصويب فى التكوين أيضاً مضافاً إلى التشريع. والغريب من القائل تفسير ذلك بأنه قيد التنجيز مع أنه قيد الفعلية؛ و المعذوريه فى مقام التنجيز لا يغنى ولا يضمن من جوع فى بحث المقام.

التاسع: حفظ قدره الحاكم والحكوميه وبقاؤهما فى الحكومه الدينيه.

الجهه الثالثه: أدله القائلين بمشروعيه المصلحه:

اشاره

قد يبرّر إرتكاب الوسيله المحرّمه لأجل الوصول إلى الهدف والغايه

ص: ٥٠٦

١- (١) مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٢٦٢، بحار الأنوار، ج ٢ ص ٣٠٣.

المهمه تحت ذريعه وجوه كالتالى:

١. قاعده سدّ الذرائع.
٢. قاعده المصالح المرسله.
٣. قاعده العناوين الثانويه.
٤. قاعده التراحم.
٥. قاعده لا ضرر و لا حرج.
٦. حكم العقل بتقديم الأهم.
٧. قاعده دفع الأفسد بالفسد.
٨. منطق الفراع.
٩. قاعده الشروط الإلزاميه.
١٠. دور الزمان و المكان فى الإجتهد.
١١. قصه داود عليه السلام.
١٢. الحكم الولائى.

وندرس تلك الوجوه فى ما يلى:

الوجه الأول والثانى: قاعده: سدّ الذرائع والمصالح المرسله:

و يرد عليهما ما هو محرّر فى علم الأصول من الخدشه فى صحتها لا سيما مع بيان النقاط الآتية.

ص: ٥٠٧

مع أنّ المصالح المرسله ليست قاعده لتشريع الأحكام بل هي - على القول بها في التدبير السياسى فى موارد المباحات- فكيف يتصور رفع اليد بها عن الأحكام الأوليه من دون وجود تراحم أو ورود أو عنوان آخر من عناوين معالجه الحكم فى ما لو كانت هذه المصلحه تؤول إلى إقامه أغراض شرعيه ملزمه.

و القول بتخصيص عمومات الكتاب والسنة بالمصالح المرسله خلط بين مقام التشريع ومقام التطبيق.

الوجه الثالث : العناوين الثانويه:

فيرد على التمسك بها:

أولاً: إنّ العنوان الثانوى لا يسوغ التمسك به بنحو الدوام وإلا لانقلب الثانوى إلى أولى والأولى إلى ثانوى.

ثانياً: إنّ العنوان الثانوى يرجع فى المآل إلى قاعده التراحم كما حُزر فى علم الأصول.

الوجه الرابع : قاعده التراحم:

فيرد على التمسك بها بنحو دائم كثير:

أولاً: إنّ الحاكم السياسى أو الشرعى يجب عليه أن يتحفّظ على الملاكات والأحكام الشرعيه وإقامتها بقدر الوسع المستطاع بتدبير يتكفل مراعاتها أجمع مع ما أمكن إلى ذلك سبيلاً.

أى يجب عليه الممانعه عن التفريط بأى منها وعدم التشبث بذريعه

أهميه بعضها للتفريط بالمهم، فيجب عليه الممانعه عن وقوع التزاحم أو المسير في مسار يُؤدّي إلى الاضطراب أو إلى التمسك بالعناوين الثانويه ونحو ذلك؛ لأنّ كلّ هذه الحالات هي خلاف الغرض الاصلى من الحكم التنفيذى وإجراء الأحكام الذى هو إقامه جميع الأحكام، بل لو قُدمَ وفرض وقوع التزاحم أو حالات الاضطراب اتفاقاً فاللازم عليه التحرى سبيل عدا موضوع التزاحم و الاضطراب أولاً، لا المسارعه فى التثبت بمقتضى التزاحم و الاضطراب.

وبعبارة أخرى: هدف الإسلام أن يغير الظروف الإجتماعيه المريضه إلى المرام الصالح لا أن يتأثر منه وإلّا إنّ النظام الرأسمالى أو النظام الشيوعى ضروره عصريه. فالضروره عنوان فففاض لا بدّ أن يحدّد إن كان يرجع إلى بديهيات عقليه وإن كان يرجع إلى نظريات علميه ويصادم الأحكام الشرعيه الأوليه فلا يعول عليه.

وعلى ضوء هذا الأصل - أى لزوم تحفّظ الحاكم على الأغراض الشرعيه والأحكام الأوليه - كان اللازم الفحص فى الشبهه الموضوعيه على الحاكم؛ لأنّ إقامه الأحكام وأداء الأغراض الشرعيه لا يتمّ إلّا بذلك؛ لا أن يعالج هذه الموضوعات العامه بعفويّه وبالإدراك السطحى الظاهرى لها، بل عليه أن يفحص جوانبها وجهاتها درءاً عن التدافع بين الأحكام فضلاً عن التطبيق الخاطئ لها.

ومن ثمّ ذكرنا فى بحث الربا(1) أنّ التوسّل بالحيل الشرعيه الثانويه أو

ص: ٥٠٩

١- (١) راجع فقه المصارف والنقود، للشيخ الأستاذ السند دام توفيقه.

تسويغ ارتكاب بعض محرمات الربا في النظام المصرفي والمالي تحت ذريعه الإضطرار غير سائغه، بل اللازم على الحاكم هو تعبئه أهل الخبرة في الموضوعات المختلفه لتكييفها وبنائها على صورته الشرعيه للأحكام لا- تكييف وعطف الحكم على وجودات الموضوعات بحسب بنائها القائم الراهن.

فالمسئوليه تقع على أهل الخبرة والإختصاص في كلّ مجال لصياغه وبناء بُنى النظام المدني على هيئته الأحكام الشرعيه لا عطف الأحكام على صورته الموضوعات والبنى كيف ما كانت كمنع عمر عن زواج المتعه، فإنّه بدل عن أن يحافظ على أصل التشريع ويسعى لتنظيم طرق الإجراء، منع عن أصل الحكم الإلهي.

وبعبارة أخرى: إنّ اللازم في الحكومه السياسيّه هو المهارة في تطبيق الأحكام وأصولها على الموضوعات المختلفه، كما أنّ اللازم في الظروف المستجدّه والموضوعات المختلفه المتولّده هو فطنه الفقيه في الوصول إلى الأصل التشريعي المناسب في التطبيق واستكشاف المنطبق منها على تلك الموضوعات لا تجميدها- وهو تحكيم صيغته المصلحه عليها- هذا أوّلاً.

ثانياً: إنّ لا يسوغ إجراء قواعد التزاحم، لا سيما في النظام السياسي الحاكم في الأموال والأعراض والنفوس فضلاً عن إقامه معالم الدين، بمجرد احتمال التدافع لا سيّما بين موضوع فعليّ قائم وموضوع مستقبليّ محتمل؛ فإنّ بمجرد الإحتمال لا يجوز رفع اليد عن الملا-ك الملزم الحاضر وهذا الميزان جارٍ حتى بالإضافة إلى الحكم ذي الملا-ك الأهمّ مع فرض مجرد احتمال تحقّق موضوع مستقبليّ.

وعلى ضوء هذا الميزان وهذه الضابطه يتضح الجواب عن سابقه ولاحقه وتولدت عدّه قواعد فى التشريع الإسلامى من تلك الضابطه:

نظير:

لا- عقوبه قبل الجنايه ولا- حدّ قبل ارتكاب الموجب ونظير ما عُرّف من سيره أمير المؤمنين (عليه السلام) مع مُناوئيه من قبيل الخوارج أو بغاه الجمل إنّه لم يُقم عليهم الردع السياسى ما لم يتورّطوا بارتكاب المواجهه المسلحه.

ونظيره ما جرى من اعتراضات النبى موسى (عليه السلام) على خضر (عليه السلام) فإنّه- وان بين الخضر وجه الحكمه بتوسيط العلم اللدنّى الذى أعطاه الله إيّاه الذى هو ليس ميزان عملٍ للتشريع العامّ فى النظام المدنى البشرى ولا النظام الفردى عدا المعصوم- فإنّه دالّ على أنّ الميزان العامّ فى الشريعة والتشريع هو على لزوم التحقّق والعلم به من الطرق المعتمده لدى الشارع لا بمجرد الظن السياسى والحدس النفسى لدى الحاكم السياسى فضلاً عن التعويل على الكهّنه والمنجمين ونحو ذلك.

ومن تلك القواعد التى نشأت من هذه الضابطه، ما عُرّف لدى الإماميه من ردّ قاعده المصالح المرسله، فإنّ عمده ما أشكل به على قاعده المصالح المرسله هو أنّها إقامه لباب التزاحم فى المورد المحتمل غير المحقّق.

وفى سيره أمير المؤمنين موارد عديده رفض (عليه السلام) منها التدرّع بقاعده التزاحم للوصول إلى الحفاظ على جملة من الأغراض والأهداف الشرعيه بالتفريط فى جملة أخرى كما فى قوله المشهور:

«أتأمرؤنى أن أطلب النصر بالجور فى من وُلّيت عليه لا والله لا يكون

ص: ٥١١

ذلك ما سَمَرَ سمير وما رايت فى السماء نجماً»(١).

بل إنَّ فى سيرته شواهد على ما تقدّم فى الجواب الأول من أنّ وظيفه الحاكم رفع موضوع التراحم.

ومن تلك القواعد التى نشأت من ردّ التدّرع بقاعده التراحم ما عرف فى البحث القانونى الإسلامى من أنّ الأهداف لا تبرّر الوسيله.

ثالثاً: إنّ تحديد ومعرفة درجات الأهميه فى الملاكات وموازنتها بعضها مع البعض وموازنه درجه التدافع بينها لا سيما بحسب اختلاف أفراد موضوعات كلّ منهما لا يتيسّر إلّاللمعصوم وأمّا غيره فليس له حظّ من ذلك إلّافى موارد محدوده؛ وعلى ذلك فلا يسوغ له الخوض فى أعمالها بالتّظنّى والتحدّس.

بيان ذلك: أنّه قد استفاض عنهم(عليهم السلام)

«إنّ دين الله لا- يصاب بالعقول»(٢)، أى أنّ علل التشريع الإلهى وحكمه لا- تحيط بها العقول المحدوده فضلاً عن أن تحيط بتفاصيل ملاكات ودرجاتها ولأجل ذلك كانت الضروره والحاجه من البشر إلى بعثه الرسل وهدايه الله بإبلاغ الشرائع».

هذا مع أنّ الحال فى الأحكام الشرعيه بحسب مجموع المجتمع البشرى ونظامه أكثر تعقيداً منه بحسب الحال الفرديه لا سيما بالإضافة إلى تعدّد شعب النظام الاجتماعى ومرافقه.

ص: ٥١٢

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١٥، ص ١٠٥.

٢- (٢) بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣.

رابعاً: إنّ التزاحم والعناوين الثانويه كما حُرّر في محلّه لا توجب رفع الحكم الفعلي فضلاً عن الملاك، بل غايه ما توجب هو رفع التنجيز وكذلك الحال في موارد التقيه، فإنّ غايه ما تقتضيه العذر دون تبدل الواقع عمّا هو عليه وفي موارد أجزاء العمل بالتقيه يكون من قبيل أجزاء الأبدال الإضطراريه عن الوظيفه الأوليه من دون تبدل الأمر الأولى عمّا هو عليه.

ومن ذلك يتبين قاعده شريفه في الأحكام الشرعيه وهي ثباتها ودوامها في كافه الأحوال، غايه الأمر طرؤ المعذوريه أو جعل البديل في مقام الإمتثال؛ وعلى ذلك فالتشريعات لا تتبدل عمّا هي عليه في مختلف الظروف والأحوال؛ ومن ثمّ تحدّد ولايه الولاه بعدم مخالفه التشريعات الأوليه كما في قوله صلى الله عليه وآله :

«لا طاعه لمخلوق في معصيه الخالق»^(١).

وقوله صلى الله عليه وآله :

«المؤمنون عند شروطهم إلّا شرط خالف الكتاب والسنة»^(٢).

و أمّا التدافع بين التشريعات في مقام التحقّق والموضوع الخارجي والإمتثال فقد مرّ أنّ وظيفه الوالي هي التجنّب عن وقوع ذلك والسعي إلى التحفّظ على مراعاة ملاكاتهما بقدر الوسع.

خامساً: إنّ فتح الباب للموازنات الظنيه و الإحتماليه بعنوان تشخيص المصلحه سوف يؤدّي إلى تغيير معالم الأحكام الشرعيه إلى معالم الأحكام الوضعيه البشريه؛ لأنّ رسم بقاء الأحكام لن يكون الحاله الغالبه فيه الثبات، بل ستكون الحاله الغالبه

ص: ٥١٣

١- (١) وسائل الشيعه، ج ١١، ص ١٥٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه، ج ٢١، ص ٢٧٦، وأكثر الروايات عبّرت «المسلمون» بدل «المؤمنون».

فيه التغير أو بنحو المختلط بين ثبات بعضها وتغير واختلاف جملة وافره أخرى؛ لا- سيّما وأنّ مجريات الحال في الموضوعات الخارجيه إذا بنى على الإنقهار والإنفعال عنها سوف تكون قاهره بدل أن تكون مقهوره وسوف توجب تكييف الأحكام معها بدل أن تتكيف هي على وفق الأحكام وهذه عين الجدليه القائمه بين المدرسه العلمانيه والمدرسه الدينيه.

سادساً: إنّ مقتضى تقديم وترجيح الحكومه السياسيه الظاهره وولايه الحكم السياسى على كلّ الفروع هو موضوعيته الذاتيه فى قبال تلك الأحكام فلا يصحّ حينئذٍ تعليل أهميتها وثبوتها بأنه يتوصّل بها إلى إقامه الأحكام ولحفظ بيضه الدين، لأنّ هذا التعليل يقتضى أهميه الغايه على ذى الغايه لا- العكس، مع أنّ مقتضى القول بأهميه الحكومه على كلّ فروع الدين هو كون الحكومه وولايه الحكم غايه بنفسهما لا أنّهما وسيله للأحكام الشرعيه. فبين هذه الدعوى ودليلها تدافع بين الا اذا رجع الى ترجيح مجموع اكثر الاحكام او مجموع غالب الاحكام على بعض من الاحكام أى الترجيح من باب التواضع .

وكيف يحتمل أن تكون الحكومه السياسيه لغير المعصوم أهمّ من الحكومه السياسيه للمعصوم التي وصفت فى الأدله الشرعيه بأنّهما وسيله لإقامه الحق فى قوله (عليه السلام) فى نهج البلاغه:

«والله لهى أحبّ إلى من إمرتكم إلّا أن أقيم حقّاً أو أدفع باطلاً»(١).

ص: ٥١٤

ولا- يصحّ مقايسه ولا-يه غير المعصوم في الحكومه السياسيه بأصل ولا-يه أهل البيت(عليهم السلام) وذلك لما أتضح من أنّ الحكومه السياسيه للمعصوم هي أحد شئون ولايته لا كلّ ولايته وأنّ الحكومه السياسيه الظاهره للمعصوم ليست في حدّ ودرجه أصل ولايه المعصوم، فكيف بالحكومه السياسيه الظاهره لغير المعصوم.

والغريب التفسير للمصلحه الدينيه بنفس الحكومه السياسيه وبقائها ثمّ الإستدلال على ذلك بفعل أمير المؤمنين(عليه السلام) في الخمسه وعشرين سنه، حيث غصّ الطرف عن المواجهه المسلّحه مع حكومه السقيفه لأجل عدم التفريط بمصالح الدين.

وجه الغرابه: أنّ معالم الدين إذا كانت أهمّ من الحكومه السياسيه الظاهره للمعصوم، فكيف يكون هذا دليلاً على أهميه الحكومه السياسيه الظاهره لغير المعصوم على معالم الدين وإذا فشرت المصلحه بالأحكام الأوليه ومعالم الدين فكيف تفسّر تارةً أخرى بالحكومه السياسيه الظاهره. مع أنّ الحكومه التي هي الضروره هي آليه لإقامه الأحكام الأوليه فإذا فقدت حيثه الآليه مسخت وتبدّلت ماهيه الحكومه!

ثمّ إنّ هذا الإستدلال المتدافع ينطوى على مغالطه أخرى أيضاً وهي تصوير أنّ حفظ معالم الدين والأحكام الأوليه لا يتمّ إلّا بالحكومه السياسيه الظاهره الدينيه مع أنّ التجربه التاريخيه للمسلمين تكذّب هذه الدعوى، فإنّ الحكومات السياسيه المتعاقبه على المسلمين قروناً عديده لم تكن دينيه حقيقه وإنّ تقيّمص جملته منهنّما باسم الدين ومع ذلك تمّ المحافظه على جملته مهمّه من معالم الدين.

كُلّ ذلك لما بيّناه سابقاً من أنّ أنواع الحكومه للمجتمع لا ينحصر بالحكومه السياسيه الظاهريه، بل هناك أنواع عديده كثيره من أشكال الحكم والحكومه غير الظاهريه نظير القدره والسلطه الثقافيه والعقائديه وإداره نظام الطائفه بالنحو التقليدي عبر القنوات التقليديه غير الرسميه وكذلك قدره الملكوت الخفي النازل وقدره التحكم فى الشرائح المختلفه للمجتمع بتوسط المال أو التعليم أو الإعلام أو الطقوس التربويه الدينيه وغيرها من أشكال وقنوات وسلطات التحكم.

وبعبارة أخرى: أنّ هناك أنظمه متعدده و مختلفه:

منها: النظام المعرفى والعقائدى.

منها: نظام السنن والآداب الإجتماعيه.

ومنها: نظام الأسره.

ومنها: النظام الثقافى والمالى والإقتصادى والنظام السياسى وغيرها من الأنظمه.

ولكلّ نظام حكومه أو حكومات وقدره أو قدرات تتحكّم فيه وليس النظام السياسى وحكومته هو المتصرّف الوحيد فى الأنظمه الأخرى لآ- سيما وأنّ الحكومه والقدره فى النظام العقائدى- التى هى من أهمّ أنظمه الدين ومعالمه وبيضته- ليست القدره والحكومه فيه هى الحكومه السياسيه، بل المرجعيه الدينيه الشرعيه هى صاحبه القدره والنفوذ فيه.

ثمّ إنّ هنا مغالطه ثالثه أيضاً وهى أنّه لا يعقل أهميه الحكومه السياسيه الظاهريه لغير المعصوم على الحكومه السياسيه الظاهريه للمعصوم وإذا ساغ

تأخير الحكومه الثانيه فكيف لا يسوغ فرض تعطيل الحكومه الأولى وأنهما فرع لذلك الأصل.

فتحصّل:

إنّ تفسير المصلحه الدينيه بنفس الحكومه السياسيه الظاهريه وولايه شئون الأمور العامه ثمّ الإستدلال لذلك بقاعده التراحم ونحوها وأهميه بيضه الدين ومعالّم الأحكام تدافع واضح.

سابعاً: إنّ المراد بالمصلحه وتحديد دائرتها إن كان في ضمن حدود موقته زَمَتِيّه وفي حدود جيل معيّن أو فئه معيّنه من دون لحاظ المصلحه في جميع الأزمان وجميع الأجيال فسوف يكون في ذلك إجحافاً ببقية الأجيال، بل بنفس الجيل بلحاظ الفترات الزمنيه الأخرى.

ومن ثمّ بنى مذهب الإماميه على أنّه لا يحيط بالمصلحه بتمام دوائرها وبنحو منسجم متناسب في جميع الأزمان وجميع الأجيال إلّامّن وهبه الله تعالى العلم اللدني.

هذا مضافاً إلى ما مرّ من أنّ الإحاطه بالموضوعات بتفاصيلها وشئونها وعلائق التأثير بين بعضها مع البعض لا يتمكّن منها بنحو الأتمّ إلّماذو العلم اللدني من المعصوم ومن ثمّ قُرّر في علوم الإدارة والتدبير في الآكاديميات الحديثه أنّ علم الإحصاء ونُظْم المعلومات من العلوم الخطيره الهامّه ببالغ الدرجه في رسم الإدارة السياسيه الناجحه ورسم التشريعات واللوائح البّناءه.

ومن ثمّ أيضاً أقّر- من قال بالعمل على المصلحه المظنونه والمحتمله

ص: ٥١٧

وتحكيمها على الأحكام الأوليه- بلزوم الرجوع إلى الخبراء والمتخصصين في جملة من الموضوعات كى يرسم صورته واضحه عن واقع الموضوعات المختلفه.

ثامناً: إنّ جعل المصلحه مداراً ومحوراً تُعطَفُ عليها الأحكام هو بمعنى جعل المصلحه الماديه والقدره والقوه السياسيه الماديه أعلى شأنًا من الغايات الشرعيه المعنويه والأخرويه وبالتالي سوف يكون القدره والقوه والغلبه السياسيه هى مصدر الحق والتشريع لا الكمال المعنوى والأخروى وبدل أن تكون الدنيا ممراً والآخره مقراً، تكون النظره إلى الدنيا فى أصول التشريع مقراً.

نعم هناك توازن بين الطريقيه ومقدّميه المصالح الماديه والدينيوه مع غائيه المصالح الأخرويه من أنّ الغايه ليست بنحو تُعدم الوسيله ولا بنحو يؤول إلى جعل الوسيله الغايه، بل لابدّ من حفظ التوازن بينهما لا سيما على صعيد التناسب بين الجبهه الفرديه والمجموعه لمجموع المجتمع من جانب ومن جانب آخر التناسب بين معالم الدين والمصالح المعيشيه.

تاسعاً: إنّ تعيين المصلحه إمّا يبيد المتخصصين فى الموضوعات المختلفه، فهذا يؤول إلى عدم حاكميه المرجعيه الدينيه وإمّا أن يكون بضميمه نظر الفقيه باعتبار أنّ له الولايه النيابيه ومن ثمّ تتعنون وتتنسب المصلحه بالحيثيه الشرعيه فيبقى السؤال على حاله: من أنّ الحيثيه الشرعيه للمصلحه الآتية من حاكميه الفقيه لابدّ وأن تكون من جهه معرفته بالأحكام الشرعيه وفقهه للدين وبالتالي فسوف يكون مدار الشرعيه للمصلحه هى نفس الأحكام الأوليه وهذا كَرَّ على ما فرَّ منه القائل

بمداريه المصلحه فى الحكم.

عاشراً: إنه قد وقع الكلام والبحث حول صلاحية التشريع بنحو محدود للرسول صلى الله عليه وآله بعد الفراغ عن أنّ المشرّع الأوّل هو الله تعالى وكذلك الكلام فى صلاحية عترته من بعده للتشريع فى دائره أضيق مما كانت للنبي صلى الله عليه وآله ، فبيّن مُثبِتٌ لذلك وبين نافٍ وإن كان الأصحّ هو ثبوت ذلك بنحو التبعية للتشريع الإلهى وتبعيه تشريع الأئمة (عليهم السلام) لتشريعات البارى تعالى وتشريعات النبي صلى الله عليه وآله ولم يذهب ذاهب بالضرورة إلى ثبوت هذه الصلاحيه لغير المعصومين سواء تعويلاً على ميزان المصلحه أو على أى ميزان آخر، فإنّ جملة هذه الموازين لا تُعطى ولا تُخَوّل الفقيه صلاحية التشريع ومن ثمّ افترق حقيقه الاجتهاد عند الإماميه عن معناه لدى المذاهب الأخرى حيث إنّ عند الإماميه عبارته عن الإستنباط والفهم والكشف عن الحكم الشرعى وتنزلاته لا إنشاء الحكم بالرأى كما هو لدى المذاهب الأخرى.

الوجه الخامس: قاعده لا ضرر:

أمّا التمسك بقاعده لا ضرر أو لا حرج، فالصحيح أنّ قاعده لا ضرر- كما ذهب إليه مشهور الفقهاء- تؤول إلى التراحم، أى بين حفظ النفس من الحياه والبدن والصحه والسلامه وحفظ العِرض من الفروج والسّمعه والعَفّه والشرف وحفظ الأموال والمنافع أو فى مقام التراحم مع ملاكات الأحكام الأوليه، فحقيقتها ترجع إلى التراحم إذن، ومن ثمّ لا يقَدّمون الضرر بأى درجه كانت ولو بدرجه خفيفه أو متوسطه فى مقابل الحكم الالزامى البالغ الأهميه، فلم يتوَهّم أن ترفع حرمه الفاحشه تحت ذريعه تسويغ الضرر الصّحّى من حبس الماء، كما هو الحال فى قاعده الحرج

أيضاً فإنه لا يرفع بها بالحرص المتوسط عظيمه الأحكام الهامة الإلزامية.

وعلى ذلك فكلّ ما تقدّم تسجيله من أحكام قاعده التراحم وبالتالي التحفظات التي تسجل على قاعده الغايه تبرّر الوسيله ومشرعيه المصلحه تسجل على التمسك بذيل قاعده لا ضرر للتدليل على قاعده مشرعيه المصلحه.

الوجه السادس: حكم العقل بتقديم الأهم:

و ممّا استدللّ به لرعايه المصلحه إنّه من باب مراعه الأهمّ قبال المهمّ والذى هو حكم عقلى، فحكم الحاكم النائب وإن خالف جملة من مصالح الأحكام الأوليه إلّا أنّه يكون رعايه لما هو أهمّ.

وفيه:

أولاً: إنّ الأهمّ إن أريد منه حفظ القدره والسلطه فى الحكم بما هى هى، فهذه ليست غايه مشروعه، بل هى غايه الفراعنه.

وإن كان المراد من الأهمّ بقيه مصالح الأحكام الأوليه، فهذا يندرج فى بحث التراحم الإصطلاحى إلّا أنّ اللازم على الحاكم المدبّر الفطن هو الممانعه عن تدافع المصالح الأوليه وعلى فرض وقوعها فاللازم ايجاد التدبير الحكيم لرفع استمرار ذلك التدافع.

ثانياً: ان التفریط بسلسله المهمّات تحت طائله الأهمّ الواحد سوف يقلب معادله التراحم ويكون التفریط بسلسله المهم هو التفریط بالأهمّ المتعاقب الشديد فى مقابل حفظ الأهمّ الموقّت.

ثالثاً: إنّ ارتكاب المحظور ومخالفه الحدود الإلهيه بنفسه يجدر سنّه

المخالفة كسَّه باطله فى النظام الإجماعى، حىث أنَّ عامَّة طبقات المجمع على دىن ملوكهم، أى تَسْتَنُّ فى منهاجها بسنن النظام الحاكم.

وهذا من أخطر محاذير ارتكاب المحظورات وعدم حفظ الحدود الإلهية ولو تحت ذريعه التزاحم أو الأهمِّ والمهم أو العناوين الثانويه أو غيرها من القواعد العذريه.

رابعاً: إنَّ فرض تدافع الأهمِّ والمهم إنَّما هو من الجهل و الاغفال عن حلول موضوعيه والى اللتجاء إلى الحلول الحُكميه مع أنَّ العكس هو المتعين؛ إذ إنَّ اللازم تكيف البيئات الموضوعيه على طبق التشريع وهو هدف التشريع لا تكيف التشريع على طبق البيئات الموضوعيه المرضيه فى الحقول المختلفه.

خامساً: إنَّ فرض التزاحم والتدافع والتنافى بين إقامه الأهمِّ والمهم إنَّما هو لتصوير فرض خاطئ مبتنٍ على أنَّ وسيله إقامه الأهمِّ منحصره بشكل الحكومه الرسميه، مع أنَّ هناك أشكالاً مختلفه أخرى غير صيغه الحكومه الرسميه أى عبر أشكال القدره الإجماعيه المختلفه يمكن إقامه الأحكام بلا تدافع بينهما.

الوجه السابع : دفع الأفسد بالفساد:

وهذه القاعده فى الغالب تستعمل ويستدلُّ بها لارتكاب المحظورات فى دفع ما هو أشدَّ حرمة وأكثر ضرراً وفساداً وهى مع التأمل الدقيق ترجع إلى تطبيق قاعده التزاحم والأهمِّ والمهم فى مورد المحرّمات.

فيرد عليها ما تقدّم من التمسك بذيل القاعدتين.

مضافاً إلى اختصاصها ببعض آخر:

أولاً: إنّ دفع الأفسد ليس من المسئولية والتكليف الشرعى إلّا ضمن الحدود المشروعه و أمّا ما وراء ذلك فليس هو من المسئولية الواقعه على عاتق المكلف إلّا فى ما أذن الشرع فيه بالخصوص ومن ثمّ تسالم فقهاء الإماميه على أنّ التقيه فى كلّ شىء وأما إذا بلغت الدماء فلا تقيه. فلو دار الأمر بسبب الإكراه أن يقتل مجنوناً مسلماً غير بالغ فى قبال أن يحفظ دم نفسه، فإنّ التقيه لا تجوز ذلك، أى إنّ الأدله العذريه برمتها لا تجوز له ارتكاب ذلك المحظور ومن ثمّ استفاد الفقهاء من قاعده لا تقيه فى الدماء أنّ النفى هنا بمعنى النهى يفيد الحرمة ممّا يدلّ على أنّه لا- يسوغ ارتكاب المحرم لأجل التوصل إلى دفع المفسده إلّا فى المورد الذى ورد الترخيص الشرعى فيه بالخصوص، كمثّل قتل المسلمين المتّمرّس بهم فى الحرب مع الكفّار وما ورد من تحريم التداوى بالخمر و أنّه لم يجعل الله الشفاء فى الخمر ونظيره ما قاله عدّه من الاعلام من أنّه لا يسوغ تشريح جثث الميت لأجل معالجه مرضى الأحياء بتركيب الأعضاء فإنّ الواجب فى انقاذ حياه الأحياء ليس واجباً مطلقاً بل ما بلغ، بل إنّما اللازم هو اتخاذ الوسائل المشروعه وكم له نظير فى الفقه.

ثانياً: إنّ فرض اطلاق وجوب دفع الأفسد بلغ ما بلغ يبتنى على فلسفه اصل فى التشريع وهى أنّ مسئولية إصلاح النظام الإجماعى مفوضه تماماً إلى الإراده الإختياريه البشريه لا- إلى الإراده التشريعيه، مع أنّ هذه النظرية هى إفراط فى مقابل نظريه المرجئه والقدرية التى تفترض الجبريه وتتباها فى المسرح النظام الإجماعى السياسى، أى اعطاء المساحه والدور إلى الإراده التكوينيّه الإلهيه فقط مع إلغاء دور الإراده الإختياريه البشريه فى ظل الإراده التشريعيه بخلاف النظرية الوسطيه التى هى الأمر

بين الأمرين، فإنها لا تتبنى رؤيه اليأس كما فى النظرية الثانية كما أنها لا تتبنى رؤيه الإستقلال التفويضى كما فى النظرية الأولى وهذا معنى لزوم تقيد الإرادة الإختيارية فى ظل دائره التشريع والتكليف وقد قال تعالى:

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۚ ۱ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُوقَنَا ۚ ۲.

فالتقيد بالحدود الإلهيه هو سبيل المخرج، ففى ظل الصراع السياسى والإقتصادى والفكرى والإعتقادى أو المالى والتجارى أو العسكرى والأمنى، التقيد بالحدود الإلهيه وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ ۳ هو السبيل والمخرج من المأزق لا ارتكاب المحظورات كما هو سبيل الإنتهازيين وعصابات المرتزقه السياسيه.

ثالثاً: إنَّ العقل لَمَّا يحكم بمؤدى هذه القاعده لا بمعنى ارتكاب الفساد

وايجاد العاقل المختار لذلك الفساد بيده، فإنَّ قبح الفساد لا يزول بذريعه المزاحمه وإنما بمعنى أنه إذا اضطرَّ المختار إلى أحد الخيارين بحيث يكون ما فيهما من الفساد هو من قبل الغير إلّا أنَّ أحد الطرفين أكثر من الآخر؛ فالعقل يحكم بأنَّ تحمّل أحد الضررين أهون من تحمّل الضرر الآخر فمورد القاعده ما إذا كان الفساد حاصلًا من قبل الغير واضطرَّ المختار إلى سلوك أحد الطرفين أو الموردين الذين فيهما ذلك الفساد.

وأما ما ذكره الفقهاء فى تولّى ولايه الجائر وغيرها من الموارد من

جواز توليها إذا خاف على نفسه ولو استلزم إلحاق الضرر بمؤمن إذا كان الضرر الذي يتهدده أشد من الضرر القليل على الغير
تمسكاً منهم بمشروعته التقيه إلا إذا بلغت الدم، فكلامهم هذا ناظر إلى ما لو كان دوران الأمر بين الضرر المزبور وبعض الموارد
القليله عدداً لا ما إذا دار الأمر بين ذلك الضرر على نفسه وبين الإضرار بنوع المؤمنين في جملة عديده من الموارد بسبب طبيعه
ذلك العمل.

هذا مع أنّ في الفرد الأوّل أيضاً لم ينفوا الضمان الوضعي ولا مبعوضيه الفعل بل غايته معذوريه الفاعل وبالجملة فتطبيق قاعده
دفع الأفسد بالفساد وتزاحم الأفسد مع الفاسد إذا طبقت بنحو مستمر متكرّر وكسّنه عمليه متصله فسيؤول الأمر إلى ارتكاب
مجموعه موارد الفاسد وهي أكثر فساداً من الأفسد الواحد.

و بعبارة أخرى، فاللازم هو تحمّل الأفسد الذي يرتكبه الغير في مقابل ارتكاب الفاسد بنحو المستديم. ومثل ذلك ما لو فرض
أنّ عامّه المؤمنين يرتكب الفاسد دفعاً للأفسد كسّنه منتشره شائعه بينهم بنحو يؤدّي إلى زوال محذوريّه الفاسد في العاده لعمليّه
لديهم أو يستلزم ذلك منهم ارتكاب البقيه للفساد في صوره عدم المدافعه مع الأفسد ونحو ذلك من الصور والفروع. فإنّ في
مثل هذه الموارد لا يكون من دفع الأفسد بالفساد إلّا صورياً وهو في الحقيقه من دفع الأفسد بما هو أفسد منه في اللبّ وحقيقه
المال ولأجل ذلك يشدّد كقاعده خطيره في الفقه السياسي وباب الولايات على أصحاب الولايات والمناصب في النظام
الإجتماعي السياسي من ارتكاب الأعذار، فإنّ أفعالهم حيث تكون متصله بسلسله حلقات

النظام فلأجل ذلك يصعب احراز دائره اطراف التزاحم والتدافع وتدايعات كل طرف أى لوازمه ومستلزماته ولا يمكن قصر النظر على خصوص المتدافعين مباشره ومن ثم لا- يحيطوا بتدايعات وتلازمات الموضوعات والحالات فى أنظمه النظام الإجماعى والسياسى بنحو لا يشذ عن الحيطه والإحاطه شىء إلا من لديه علم لدنى وهو المعصوم الذى يتنزل عليه كل أمر فى ليله القدر بخلاف غيره، فإنّ اللازم عليهم التحفظ على الحدود الأوليه وعدم المبادره لارتكاب مخالفتها بذريعه التدافع.

هذا، مضافاً إلى ما مرّ عن مجمل الأجوبه عن قاعده التزاحم والعناوين الثانويه كلزوم تكييف الموضوع مع التشريع لا التشريع مع الموضوع.

الوجه الثامن: منطقه الفراغ:

ومما استدللّ به على مراعاة المصلحه وشرعيّتها ومداريّتها فى نظام تدبير السياسى وجود منطقه الفراغ فى التشريع الإسلامى وهى منطقه المباحات؛ فإنّ فلسفه وجود مثل هذه المنطقه وهذه المساحه من الفراغ هو لأجل مواكبه التشريع وملائمته من للأدوار البشريه المختلفه والظروف البيئيه المتغيّره وهى نحو مرونة فى التشريع الإسلامى مع الجانب المتغير فى الحياه البشريه.

وقد يصاغ هذا الدليل بتقريب آخر وهو أنّ التشريع الإسلامى لم يتعرّض إلى تفاصيل النظام السياسى أو النظام الإقتصادى أو المالى أو القضائى أو الأمنى أو العسكرى أو الثقافى أو الصحى والبيئى أو غيرها من الأنظمه المختلفه وإنّما تعرّض إلى أسس فوقيه كليّه والحكمه فى ذلك

هى دوام بقاء التشريع وأهداف ضمن الظروف البشرية المختلفه والتكيف معهما فى إطار المحافظه على الأغراض والمصالح الشرعيه الأساسيه من دون نظر إلى التفاصيل الجزئيه المتناوبه.

و يرد عليه:

أولاً: إنه قد استفاضت الدلالات الشرعيه على عدم خلؤ أى واقع عن حكم الله تعالى مثل قوله تعالى: وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ۝ ١

وقوله تعالى: مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۝ ٢.

وغيرها من الآيات الداله على أنّ كل صغيره وكبيره وكلّ شىء مستطر فى الكتاب المبين مضافاً إلى الروايات المستفيضه والمتواتره على أنّ ما من واقع إلا والله فيه حكم (١).

فالتعبير بالفراغ فى الشريعه الإسلاميه لا يخلو عن مسامحه واضحه وإرادته منطقته المباحات من ذلك لا يصحح إطلاق هذه التسميه عليهما.

ثانياً: إنّ حصول المصالح الملزمه وتصادقها مع المباحات فى جمله من

ص: ٥٢٦

١- (٣) هذا المضمون «ما من واقعه إلّا والله فيها حكم» شاع فى كلمات الفقهاء، وهو ليس بروايه وإنما هو متصيد من مجموع روايات بلغت حدّ الاستفاضه، قال صاحب الحقائق «استفاضه الأخبار بأنّ الله فى كل واقعه حكماً شرعياً مخزوناً عند أهله حتّى إرش الخدش...».

الموارد ليس له معنى محصّل ولا تفسير صحيح إلّا بإرادته انطباق العناوين الأولى الإلزاميّة على الموضوعات المباحه وإلّا فمن أين يتصور الإلزام من دون أن يكون قد شرّع في الأحكام الأولى ومن ثمّ أشكل على العامّة في اعتمادهم على المصالح المرسله وسدّ الذرائع مع أنّ كلتا القاعدتين عندهم هي بلحاظ الأحكام الإلزاميه الأولى والحيطه عليها والحفاظ عليها إلّا أنهم جعلوا التّأديه إلى التفريط بهما ولو احتمالاً أو ظناً لازم الرعايه.

وقد يقرب بأنّ للفقيه ملاً منطقه الفراغ، فإنّ في التشريع الإسلامى قسماً ثابتاً وهو ما قد يعبر عنه في الأثر الشريف

«حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»(١).

وهناك قسم غير ثابت متغير حسب الظروف المختلفه لكنه مشروط ومتأطر بعناوين القسم الأول ويطلق عليه منطقه الفراغ وملاً هذا القسم المتغير هو من العارف بأحكام القسم الأول هو الخبير باستنباط أحكام القسم الثاني بنحو لا يتعارض مع أحكام القسم الأول ولا يتمكن من ذلك إلّا الفقيه.

هذا وقد ذكر عده من الضوابط المرعيه في ملاً منطقه الفراغ:

الأولى: وهى الأهداف والعلل المنصوصه للأحكام الثابته كما فى تعليل جعل الفىء لله وللرسول ولذى القربى كى لا يكون دوله بين الأغنياء منكم أى لا تتكدّس الأموال بين الأغنياء، بل يكون لصالح الدوله والأمّه. فهذه العله كضابطه حدّدته الآيه وبإستطاعه الفقيه تشريع

ص: ٥٢٧

بعض القوانين الممانعه من تكدّس الأموال عند الأغنياء كفرض الضرائب على أموالهم ونحو ذلك لتحقيق الهدف المنصوص عليه في الآيه.

ونظيره ما عُلل في روايات الزكاه من أنّ غايتها إلحاق الفقير بالمستوى المعتاد في المعيشه، كما في معتبره أبى بصير عن الصادق (عليه السلام):

«وما أخذ من الزكاه فَضّه على عياله حتى يلحقهم بالناس»^(١).

ونظيره ما ورد أيضاً من ان من له جاريه ودار وغلام وجمل له أنّ يأخذ من الزكاه.

فهذا التعليل يفيد أنّ من حق الوالى إذا عجزت أموال الزكاه عن هذا الهدف أن يشرّع المزيد من الزكاه لأجل ذلك.

ومثلها الأهداف المستنبطه من مجموعه أحكام كقاعده «لا ربح بلا عمل من جمله من الأحكام الأخرى كعدم تملك الأرض من دون إحياء وعدم ملكيه المعدن إلّا بمقدار ما استخرج وعدم مشاركته الربح إذا كان صاحب رأس المال ماله مضموناً والمستأجر لا يؤجر بأزيد من أجرته إلّا إذا أحدث حدثاً».

الثانيه: القيم الإجتماعيه التى أكّدت عليها النصوص كالعَداله والمساواه والأخوه فى قوله تعالى:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ

ص: ٥٢٨

وقوله تعالى:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ ۚ

وقوله تعالى:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ

فاللزام على الحاكم سنّ إقامه النُظم والقوانين المؤدّيه إلى ذلك.

الثالثة: الميز في الأحكام المستفاده من النصوص بين الأحكام الثابته والأحكام التديريه المتغيره كما في جملة من الموارد من النواهي في الأرضين وباب الإجاره والشروات المشتركة الطبيعیه فإنها علّل بعدم الضرر والضرار، كالنهى عن الإحتكار في البيوعات.

الرابعة: الغايات التي حدّدت للحاكم أن ينجزها كمسئوليّه تقع على عاتقه.

ويلاحظ في تعديل هذا الوجه:

أولاً: ما مرّ من عدم خلو أيّ واقعه من الحكم الشرعي وهذا ليس من الفراغ في التشريع بقدر ما هو تطبيق للثابت التشريعي على المتغير الموضوعي في الحقول المختلفه.

ثانياً: إنّ الأصول التشريعيه - وهو ما قد يعبر عنه بأصول القانون أو

فقه المقاصد أو روح الشريعة ومذاقها على حسب اختلاف النظريات الثلاث المعالجه لأسس التشريع - وإن كانت تشريعات أوليه فوقيه لا- سيما على وفق النظرية الأولى إلما أنّ ذلك لا- يعنى رفع اليد عن التشريعات النبويه الأخرى التى هى فى طول تلك الأصول التشريعيه وهى نحو من التنزيل لها. وكذلك التشريعات أو البيانات التشريعيه من الأئمه عليهم السلام هى فى طول التشريعات النبويه أيضاً فى المراتب اللاحقه ولا معنى لرفع اليد عن مدارج التشريع النازله تحت ذريعه أنّها أحكام تديريه متغيره غير ثابتة، فإنّ البناء على ذلك بنحو العموم بدعوى إقتضاء الأصول التشريعيه الفوقيه لذلك، لازمه التخلّى عن التسليم بولايه الرسول والأئمه عليهم السلام وعدم التبعية لهم و بالتالى القفز على ذلك و تخطيه هو مروق و انفساخ عن ولايتهم وعن التأسي بهم وعن الطاعه و الانقياد لهم؛ فمقتضى ولايتهم و طاعتهم و التسليم لهم فى طول ولايه الله و أحكامه هو اقتضاء ذلك الثبات على التشريعات النبويه و الأحكام المبينه من قبلهم عليهم السلام إلما نصّ عليه الدليل الخاص كما فى جملة من الموارد الدالّه على أن حكمهم هو من التدبير الخاص بذلك المورد.

ثالثاً: إنّ مقتضى هذا التقريب هو بيان الأصول القانونيه للتشريع وذلك لا يقتضى ثبوت صلاحيه التشريع للفقيه على مصراعيه، بل اللازم حينئذٍ مراعاة قواعد أصول الحكم والقانون المسمى بالمبادئ الاحكاميه وضوابطها وهى تشمل على موازين عديده قد طفح وبرز تنقيحها فى التحقيقات الأخيره فى علم أصول الفقه.

الوجه التاسع: جعل الشروط الإلزامية:

واستدل بإمكان تعاقده الدوله والنظام مع أفراد الأممه والمؤسّسات الخاصه بانشاء عقود وعهود مشروطه تلزمهم بالمصلحه التي تشخص وذلك بازاء ما تقوم به الدوله من توفير خدمات وامكانيات ماديه لهم؛ فعبر نظام العقود والشروط تتمكّن الدوله من إقامه الأنظمه المختلفه المقترحه المتوفّره على المصلحه المدركه، سواء النظام الإقتصادي أو نظام العمل أو نظام التجاره ونظام الأحوال الشخصيه والأسره ونظام البلديه وال عمران ونظام الزراعه وغيرها من الأنظمه الأخرى. فتتوصّل عبر نظام العقد والشروط إلى الوصول إلى عمليه التغيير المطلوبه في أنظمه النظام الإجتماعى السياسى فى الموارد التي تضطر الأممه والشعب فى سدّ حاجتها إلى خدمات وظائف الدوله. فالعقد والشروط صياغه قانونيه لتنفيذ السياسات العامه للإلزام أو للحظر فى الموارد المختلفه وللرخصه ولل منع.

ويتحفظ على هذا الوجه:

أولاً: إنّ الشروط إنّما تشرع إذا لم يستلزم منهما تغيير الأحكام الأوليه لا سيما إذا فرضت تغيير ماهيه الأنظمه التي قررتها الشريعه والتي هي مجموعه أحكام أساسيه أصليه.

ثانياً: إنّ قد تقرّر أنّ ما هو واجب لا- يصح اتخاذ الأجره عليه والعوض لا- سيّما الوالى لاعتبار الشارع ذلك الوجوب كون المكلف مقهوراً عليه فلا- يكون متوقفاً على طيب نفسه ولا- تكون له حرمة ويكون أكلماً للمال بالباطل ولعلّ وجهه فى الوالى وغيره أنّ تلك الأفعال لم يجعلها الشارع مصدراً ومنبعاً للمال لكن الصحيح امكان اخذ الاجره على

ص: ٥٣١

الواجب الا ما اعتبره الشارع واجبا مجانيا.

نعم، قد ورد في أراضى الأنفال أنه للإمام (عج) أن يأخذ العوض عليها.

وقد يفهم من ذلك جواز أخذه (عليه السلام) على مطلق ما كان فيئاً ونفلاً لا سيما أنه قد علل في الرواية جواز أخذه ذلك بأن الأرض كلها لهم، أي تحت ولايتهم.

ولكن ذلك لا- يعنى أخذ الشروط والتعاقد بهما بنحو يخالف الكتاب أو السنه أو يحزّم حلالاً أو يحلّم حراماً كما مرّ في الملاحظه الأولى مضافاً إلى ما مرّ ذكره من الملاحظات الكثيره على الوجوه المزعومه لمشروعیه المصلحه على نحو الاطلاق.

الوجه العاشر: دور الزمان والمكان فى الإجتهد:

واستدلّ بأنّ الزمان والمكان لهما تأثير ملحوظ فى الأحكام الشرعيه واستنباطها واجتهد الفقهاء ممّا يتبّه على أنّ الجانب المتغير فى البيئه المحيطة للبشر لها واضح التأثير فى تحديد الأحكام المنطبقه عليها أو المتعلقه بها؛ فكما أنّ فى الشريعه جانب ثبات هناك جانب تغير أيضاً.

و لذلك قيل بأنّ كلّ ما له تأثير فى حفظ النظام الإسلامى، أى إنّ عدم مراعاته يوجب اختلاله والتفريط به يوجب الفساد أو الحرج فاللازم مراعاته ما دام ذلك الموضوع بهذا الوصف.

ويلاحظ فى دراسه هذا الوجه:

إنّهُ إن أريد انطباق كليات العناوين الأوليه على المصاديق هو بنحو متغير فهذا متّجه ولكن لا صلّه له بتصوير المصلحه المزعومه وراء الأحكام الأوليه.

وبعبارة أخرى: إنّ نظام الموضوع ودرجات وجوداته ومصاديقه يتصوّر فيه عدم الثبات فى المراتب التحتانية فقد يكون مصداقاً جزئياً ينطبق عليه عنواناً موضوعياً ما ثمّ يؤول الأمر إلى انتفاء ذلك العنوان وانطباق عنوان آخر عليه وهكذا تتوارد عليه عناوين وتزول اخرى وهذا ما يعبر عنه بالطرء الثانوى فى الجانب الموضوعى وهو يغير حاله الأحكام الثانويه فإنّ الثانويه، فيها هى بلحاظ الحكم وقد مضى أنّ اللازم على الوالى مراعاة عدم وقوع التدافع بين الأحكام لا التشبث المستمر بتكليف الأحكام على البيئات الموضوعيه، بل تكليف الموضوعات على نهج الأحكام وإلّا لعاد الحكم الثانوى أولياً.

الوجه الحادى عشر: قصه داود(عليه السلام):

وقد يستدلّ لمشرعيه المصلحه بما قصّه الله عزّ وجلّ من فعل الملائكه فى قوله تعالى:

وَ هِيلَ أَتَاكَ نَبِيًّا الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغِي بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَ اهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ * إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَ عَزَّنِي فِي الْخِطَابِ * قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجَتِكَ إِلَى نَعَاجِهِ وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ قَلِيلٌ مَا هُمْ وَ ظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ رَاكِعًا وَ أَنَابَ ۗ۱ .

حيث إنّ الخصومه التي حكاها الملكان لم يكن لها تحقّق في الواقع وإنّما قاما بحكايتها إمتحاناً من الله تعالى لداود(عليه السلام)، فالمصلحه اقتضت الإمتحان وإن كانت بحكاية غير مطابقه للواقع فلم تقع الوقعه ولا كان هناك متخاصمان في الحقيقه ولا نعبه ولا نجاج في البين؛ فالمصلحه تقتضى حينئذٍ انتهاج ما هو محظور بطبعه الأولى.

ويلاحظ على هذا الوجه:

إنّه لو سلّم بأنّ المتخاصمين ملكان- لا رجلان- فإنّ ذلك ليس من المجرىء في عالم المحسوس المادى، بل قد يكون من باب التمثّل كما في قوله تعالى: فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ۝١.

وكان رسم الحكم من داود المعلق في ظرف التمثّل كما لو كان رآه في ما يرى النائم. فصوره الحدث كالصوره في عالم الرؤيه وهى تعكس الميول الباطنه في النفس الإنسانيه فهى إمّا من التمثّل المنفصل أو المتصل وهى الرؤيا لا من الحدث في الحس المادى فهو من الخلط حينئذ بين عالم التقدير الالهى وعالم الوقوع المادى الدنيوى الذى هو مجال تطبيق التشريع.

الوجه الثانى عشر: الحكم الولائى:

ويستدلّ أيضاً على مشرعيه المصلحه بأنّ حكم الحاكم هو بنفسه من الأحكام الأوليه فى قبال بقيه الأحكام ولا ضروره لانطباقه على الأحكام الأوليه الأخرى، فعندما يرى الحاكم المصلحه فى موردٍ ما ويلزم الآخرين

بمراعاتها هو بنفسه حكم أولي؛ فالمصلحة لو خليت ونفسها لا توجب تشريع الحكم ولكن بطرو عنوان حكم الحاكم وأمره بها أصبحت مُلزِمة ومما يدلُّ على أنَّ حكم الحاكم من الأحكام الأوليه قوله تعالى:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ ١.

وهي تشير إلى أنَّ الغايه من التشريع هي إقامة الحكم.

كما يستدلُّ بذلك بقوله تعالى:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ ٢.

بتقريب أنَّ طاعه الأحكام التشريعيه تدرج في طاعه الله وعندما يأمر الرسول صلى الله عليه وآله أو ولاه الأمر بحكم من أحكام الله تعالى فالطاعه في الحقيقه لله تعالى لا للرسول ولا لأولى الأمر، بل لو فرض أنه صلى أو صام وقصده إطاعه الرسول أو الإمام لبطلت صلاته وفسد صومه؛ فلا محاله تكون طاعه الرسول وطاعه أولى الأمر هي من جهه الولايه.

و يشير إلى ذلك أيضاً تكرار كلمه أَطِيعُوا مِمَّا يشير إلى اختلاف سنخ الطاعه. مضافاً إلى أنَّ الأمر يستعمل في ما هو في الشأن العام مِمَّا يقتضى أنَّ الطاعه لولئ الأمر إنما هي في الحكم والتدبير في الأمور العامه.

و في ردِّ الخوارج لا حكم إلا الله قال (عليه السلام):

«الابد للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن و يستمتع فيها الكافر و يبلغ الله فيها الأجل و يجمع به الفىء و يقاتل به العدو و تأمن به السبل»(١).

يشير(عليه السلام) إلى حكم العقل الضرورى بإقامه النظم والتدبير فى الإجتماع السياسى البشرى فهذا الحكم ممّا يقضى به العقل بديهياً.

ويلاحظ على هذا الوجه:

إنّ هذا خلط بين ضروره الحكومه وإقامه النظام وبين تفاصيل جزئيات التدبير وتصرفات الحاكم. فإنّ ضروره الحكومه وفعل النظم والتنسيق فى التدبير والأمر لا يعنى ضروره آحاد وجزئيات كلّ تدبير، بل إنّ مقتضى ذلك هو ضروره التدبير فى الجملة ممّا يحفظ النظم وأتساق الأمور وهو لا يتوقّف على مخالفه الأحكام الأوليه، بل الأحكام الأوليه المفروض إنّها تشريع سماوى يُقيم النظم لا أنّه يشيع الفوضى؛ غايه الأمر قد يقع التراحم بين موضوعات التشريعات الأوليه أو الورود ونحو ذلك فكيف يتصوّر أن تكون هناك مصلحه مُدرّكه لم يعلمها الشارع الأقدس ويُدركها البشر بعد فرض عدم كون الأمر الذى تعلق بذلك الفعل منحدرًا ومنشعبًا عن أصول تشريعيه أوليه وأن الفرض كونه فى عرضها.

هذا أوّلاً.

وأما ثانياً: فلأنّ ماهية الحكومه فى علم القانون والعلوم السياسيه والإداريه والعلوم الإنسانيه ليست إلّا تدبيراً لتطبيق الأحكام والقوانين

ص: ٥٣٦

الكلية؛ فمثلاً في الحكومة الوضعيه، الحكومة التنفيذيه تُجرى وتُنفَّذ وتطبق القوانين والمواد الدستوريه أو القوانين للمجالس النيابيه وهى تنزل وتطبق للمواد القانونيه الدستوريه ولا معنى للقول بأن تدبير الحكومة فى عرض المواد الدستوريه، بل العرضيه تعنى عدم تقييد الحكومة التنفيذيه بالدستور، بل لازم عدم تقييد الحكومات بالقوانين هو حكومه شرع الغاب أو استبداد الهوى وإلا فاللازم تحكيم الأحكام المقرره المشرعه من دون تجاوز حدود التشريعات.

وثالثاً: إن طاعه الرسول لا تنفك عن طاعه الله، كما أنّ طاعه الله تعالى لا تنفك عن طاعه الرسول.

وبعبارة أخرى: إنّ كلّ فعل طاعه يصدق عليه طاعه الله، فإنّه يصدق عليه طاعه الرسول أيضاً وكذلك العكس.

والوجه فى ذلك: أنّ المبلّغ عن الله فى أحكامه هو الرسول صلى الله عليه وآله فى ما بلغه وكذلك طاعه الرسول فى ما يأمر به وينهى عنه هو طاعه لله تعالى، حيث أمر بطاعه الرسول صلى الله عليه وآله كما فى الآيه المتقدمه وكما فى قوله تعالى: ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ۱.

نعم هناك من التشريعات القرآنيه ونحوها ما يطلق عليه تشريعات الله تعالى وأحكامه، كما أنّ هناك سنن النبى صلى الله عليه وآله وتشريعاته التى هى منشعبه ومنحدره عن أصول تشريع الله تعالى كما فى الصلاه؛ فإنّ الركعتين الأولىين من الفرائض اليوميه هى من فرائض الله تعالى و أمّا الركعتين

الآخريتين فيها، فإنها من تشريع النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما روى ذلك الفريقان.

فمن الغريب دعوى بطلان الصلاة إذا أتى بها طاعة للنبي صلى الله عليه وآله فإن الذي أمر بالركعتين الآخريتين هو النبي صلى الله عليه وآله كما أنّ في جملة من تشريعات العبادات كالإمساك عن بعض الأمور في الصوم وتحديد مواقيت الإحرام وغيرها من أجزاء وشروط العبادات هي من تشريعات النبي صلى الله عليه وآله والإتيان بها طاعة لله تعالى كما هي طاعة للنبي صلى الله عليه وآله ومآل طاعة النبي هي إطاعة الله تعالى وكأنّ تلك الدعوى قد افترض فيها أنّ طاعة الرسول في عرض طاعة الله لا في طول طاعة الله تعالى ومن ثمّ توهم فيها الإنفكاك.

وبذلك يظهر أنّ طاعة الرسول صلى الله عليه وآله لا تنحصر بحكومته السياسيّة، بل كذلك في تشريعاته وبقية شؤون مقاماته وأنّ الوجه في تكرار كلمه أطيعوا وتعدّد الطاعة في السنخ هو بلحاظ أنّ التشريعات على نمطين ومن ثمّ اسندت الطاعة للرسول صلى الله عليه وآله لمقام رسالته لا لخصوص ولايته للأمر، بل الحال في أولى الأمر كذلك أيضاً بناء على ما هو الصحيح من صلاحيتهم في التشريع في طول تشريعات الله ورسوله، أي التابعه لأصول تشريعيه إلهيه ونبويه لا في عرض تشريعات الله ورسوله، كما ورد في وضع أمير المؤمنين (عليه السلام) الزكاه على الخيل وفي كثير من أحكام الحدود والديات وأحكام البغاه وغيرها ممّا يجده المتتبع بل أغلب تفاصيل الأحكام لا أسسها من الموانع والشروط في الأبواب هي من تشريعاتهم (عليهم السلام) المنحدرة من أسس الفرائض الإلهيه والسنن النبويه.

فطاعة أولى الأمر ليست منحصره في الشأن العام وتدبير الحكم

والسبب في هذا الوهم والخبط هو تفسير الأمر بالشأن العام، مع أنّ لفظ الأمر قد ورد في رواياتهم (عليهم السلام) تفسيره بنحو
بين بمعنى «روح القدس و «الروح الأمري الابداعى» كما فى قوله تعالى:

تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ۱.

وقوله تعالى:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۲.

وقوله:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ۳.

رابعاً: إنّ طاعه الرسول صلى الله عليه و آله والأئمة (عليهم السلام) كما مرّ ليست منافيه لطاعه الله فى العبادات فحسب، بل هى
لابد منها فى صحّه و قبول العبادات؛ فإنّ عباده إبليس الرجيم لم تقبل ولم تصحّ وكانت هباءً منثوراً لأنّه أبى الخضوع لآدم خليفه
الله، فلم يعبد الله من الباب الذى أمره به، فؤدّت عليه عبادته، بل كانت عبادته عباده لأنانيه النفس.

خامساً: إنّ تصوير المصلحه فى حكم الوالى النائب بنحو تكون فى قبال وعرض المصالح للأحكام الأوليه يستلزم فرض نقص
التشريع

ص: ٥٣٩

الإلهى عن استيفاء كافه المصالح والمفاسد.

وإن كانت فى طولها بنحو يكون متشعبه عنها وتترزلاً لها فى الموارد فهذا لا يعقل فى غير المعصوم إلاً بنحو التطبيق والتنفيذ فهو ليس مصلحه وراء المصالح الأوليه.

وبعباره أخرى: ليس الوالى غير المعصوم مُرَوِّدٌ بعلم يتميز به عن غيره بنحو يُدرک ما لا يُدرکه غيره.

وعلى ضوء هذا فلا مجال لتوهم التمسك بإطلاقات أدله النيابة لعموم نفوذ ولايه النائب فى غير ما كان تدبيره رعايه للمصالح للأحكام الأوليه.

تقريب ثان للوجه :

قيل: «أن ولايه ولى الأمر (المراد من ولى الأمر فى هذه العبارة هو الفقيه) تشمل موارد القطع بخطئه، لأن الولايه ليست حكماً ظاهرياً كى تقيّد بعدم العلم بالخطأ وإنما هى حكم واقعى وعندئذ يصبح المقياس للمولى عليه هو رأى الولى حتى لو اعتقد المولى عليه بأن الولى قد أخطأ فى تقديره للمصالح والمفاسد وغير هذا ليس بولايه، بل اماره وحكم ظاهرى. وإن شئت قلت: إن الخطأ فى الحكم لا معنى له لأن حكم الحاكم واقعه هو هذا الحكم وليس كاشفاً عن حكم الشريعه لأن المفروض هو أن الشريعه لم تأت بحكم فى مورد حكم الحاكم ولو أتت الشريعه بحكم فى هكذا مورد لما احتجنا حكمه، فحكمه يعنى أن الشريعه قد فوّضت الأمر إليه».

ص: ٥٤٠

فإن كانت الشريعة قد فوّضت أمر الحكم إليه، فحقيقه الأمر وواقع الحكم الذى يريد الله هو نفس حكم هذا الحاكم وإن أخطأ فى تقديراته وحينئذٍ لا- معنى لافتراض الخطأ فى حكم ولى الأمر وعليه يجب اتّباعه؛ ومن هنا يتبين أنّ نفوذ حكم الحاكم لا يختصّ بمن لا يعلم خطأه، بل يشمل عموم المكلفين ؛ نعم إذا افترضنا أنّ أخطاء الحاكم قد كثرت إلى الحد الذى أسقطه عن الكفاءة فحينئذٍ سيخرج هذا الحاكم عن كونه ولياً لفقدان الكفاءة.

ويلاحظ على هذا التقريب الثانى:

أولاً: إنّ هذا القائل قد افترض وقرّر أنّ الشريعة الإسلاميه لا تعمّ كلّ الوقائع والحوادث التى يتلى بها الإنسان وأنّ أصول التشريع فى الدين غير شامله لكلّ موارد الحياه والمعاش وهذا يناقض قوله تعالى: وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ۚ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ ۙ ۱.

وقوله تعالى: مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ۚ ۲.

وقوله تعالى: وَ لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۙ ۳.

وقوله تعالى: وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي

السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ١.

وقوله تعالى: كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ٢.

وقوله تعالى: وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٣.

وقوله تعالى: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ٤.

وقوله تعالى: مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٥.

وقوله تعالى: إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ٦.

وقوله تعالى: الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ ٧.

ثانياً: إنَّ هذا التقرير لولايه الفقيه وأنها فوق النقد وأنَّ الولي فوق أن يناقش لا يتم إلّامع فرض أن صلاحيته في عرض صلاحية الله ورسوله والمعصومين، مع أنَّ صلاحية الرسول والمعصومين ليست في عرض

صلاحيته الله بل في طوله كما أنّ صلاحيته الأئمة المعصومين ليست في عرض صلاحيته الرسول، بل في طولها وتابعه لها. فهل يكون صلاحيته الفقيه في عرض صلاحيته المعصوم أو في طولها؟ فإن كانت في طول هذه المراتب فلا بدّ من تحكيم حكم الله ورسوله والأئمة المعصومين عليهم السلام عليه والإحتكام إلى تلك التشريعات لأنها فوقه إلّا أن يفرض أنّها في عرضها وهذا ممّا لا يمكن التفوّه به أو يفرض عصمه الفقيه في تبعيته إلى أحكام الله وأحكام رسوله والأئمة المعصومين عليهم السلام فلا يمكن فرض خطئه في التبعيه وهذا ما لم يدع أحد أيضاً فلا محاله يكون مسلك التخطئه هو المحكّم لا التصويب.

ومن ثمّ عرّف عن مسلك الإماميه بلحاظ المجتهد والفقيه بأنّه مسلك التخطئه لا مسلك التصويب الذي هو مسلك العامّة العمياء المبتنى على نقص الشريعة وعلى عدم وجود امام معصوم من عتره النبي صلى الله عليه وآله هو المبيّن لأحكام الكتاب التي أشكلت على الناس الوصول إليها وعجزت قدرتهم عن الإهتداء إلى مظانها كما قال تعالى: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّٰسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ۗ** ١.

وقال تعالى: **بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ۗ** ٢.

والضمير فيه عائد إلى القرآن.

وقد وردت الروايات المتواتره «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنه» (١).

ص: ٥٤٣

١- (٣) الكافي: ج ١، ص ٥٩.

ثالثاً: قوله: «إِنَّ الشريعة قد فوّضت أمر الحكم إليه».

إمّا يريد تفويض التشريع أو تفويض التدبير. أما تفويض التشريع فالخلاف قد وقع في الولاية التشريعية للرسول صلى الله عليه و آله وللأئمة المعصومين (عليهم السلام) فكيف بغيرهم؟ مع أنّ من قال بذلك في الرسول والأئمة (عليهم السلام) قد قال بذلك في الرسول في طول تشريعات الباري تعالى بحيث يكون الرسول تابعاً مطيعاً لأحكام الله تعالى ويكون الأئمة المعصومون (عليهم السلام) تابعين مطيعين في تشريعهم لأحكام الله ورسوله صلى الله عليه و آله فكيف يفرض في غيرهم صلاحية التشريع مع عدم القول بالعصمة فيه، فضلاً عن أن لا يكون تابعاً لأحكام الله ورسوله والأئمة المعصومين (عليهم السلام)، حتى إنه قد وردت روايات مستفيضة

«عرض الحديث المنقول عنهم (عليهم السلام) على الكتاب والسنة القطعية وهذا التحكيم وإن لم يكن من قبيل تحكيم غير المعصوم على المعصوم بل هو من تحكيم الكتاب المعصوم وسنة المعصوم القطعية على نقل الرواه غير المعصومين لأحاديث المعصومين (عليهم السلام)».

رابعاً: ما قاله في ذيل كلامه من أنه «إذا كثر الخطأ إلى الحدّ الذي يسقطه عن الكفاءة، يخلّ بشرائط الحاكم والولى يناقض كلامه السابق، إذ مع عدم فرض واقع في نفس الأمر يطابقه حكم الحاكم وإنما حكمه هو متن الواقع ولا واقع وراءه فأى خطأ يمكن فرضه بنحو متكرّر؟!»

ففرض الخطأ في كلّ مورد مورد إلى أن يكثر يناقض الدعوى السابقة وهو نوع من تحكيم الواقع والإعتراف بوجوده، أصابه من يصيبه وأخطأه

مَنْ يخطئه، ممّا يستلزم أنّ غير المعصوم لا يتعمّل اطلاق حاكميته وولايته، بل الحاكم غير المعصوم محكوم بالكتاب وسنه المعصومين، وهو ما يعبر عنه بالواقع، وهذا بخلاف المعصوم فإنه يُجسّم الواقع. بل إنّ في المعصومين (عليهم السلام) حيث تتفاضل مقاماتهم بلحاظ الكمالات الواقعيه نرى الأئمة (عليهم السلام) تابعون لسيد الأنبياء صلى الله عليه وآله والرسول صلى الله عليه وآله تابع لولايه الله تعالى.

تقريب ثالث:

وقد يستدلّ لكون حكم الحاكم هو نفسه من الأحكام الأوليه- بغضّ النظر عن الأحكام الأوليه الأخرى وبغضّ النظر عن وجود واقع وراء التدبير- بأنّ الحكومه والحاكميه كفعل ونظم، فالتدبير والقياده والحكم والحكومه بنفسه فعل راجح ذو مصلحه ملزمه، كما ذكر ذلك في استدلال الحكماء على ضروره النظام الإجتماعى، حيث قالوا بأنّ الإنسان مدنى بالطبع لا يتمّ وصوله إلى كمالاته وسعاداته إلّا بالتكافل الإجتماعى وتبادل الخدمات والصناعات والمهارات مع بنى جنسه ولا يتمّ ذلك إلّا بالنظم والنظام الإجتماعى وإقامه السنن والقوانين وتطبيقها واجرائها لحصول النظم.

ويتضح من هذا الدليل الذى صاغوه أن النظم بنفسه فعل راجح وكمال مطلوب ولعله إليه الإشاره فى قوله عليه السلام:

وإنّه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل فى أمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفىء ويقاتل به العدو وتأمّن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوى حتى يستريح بر ويستراح من فاجر.

وقال (عليه السلام): أمّا الإمرة البرّه فيعمل فيها التقى وأمّا الإمرة الفاجره

ص: ٥٤٥

فيتمتع فيها الشقى إلى أن تنقطع مدته تدركه منيته.

فهذا التقريب يقضى بأنّ الحكم والحكومه والتدبير فعل مطلوب لذاته وأنه من المهام الكبرى في مصالح الاجتماع البشرى، بل لا يقاس بأهميته شيء، كما في صحيح زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:

«بُنِيَ الإسلام على خمس أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية».

قال زراره: قلت: وأى شيء من ذلك أفضل؟ فقال:

«الولاية أفضل لأنها مفتاحهنّ والوالى هو الدليل عليهنّ».

فجعلت الولاية - بمعنى الحكومه - مفتاحاً، أى عله لإقامه تلك الأركان من الدين والوالى والحاكم هو المقيم لهنّ.

ومن ذلك يتبين أنّ الحكم والحكومه والتدبير الحكومى هو من الواجبات الأوليه الركنيه فى الدين ولا يعدلها بقيه الأركان فهى حكم أولى بنفسها وعلى درجه من الأهميه مقدمه على الأحكام الأوليه الأخرى.

ويلاحظ على هذا التقريب:

أولاً: إنّ التدبير والنظم إنّما يتحقّق ويرسو بتطبيق القوانين والحدود لابتضيعها، فالحكومه والتدبير ليس إلّا إجراءً وتنفيذاً للأحكام والتشريعات الكلّيه وهو غايه الحكم والحكومه، فكيف يُفَرِّط بالغايه فى سبيل المقدمه؟ ولا يكون ذلك إلّا نقضاً للغرض كالتى نَقَضَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوّه أَنْكَائاً ۱.

ثانياً: إنّ التدبير والحكومه إذا كان بنفسه ميزاناً وواقعياً، فهذا يقضى إما بصحّه وكمال كلّ أنواع الحكومات البشريه بأنّ الفرض أنّ كلّها تحكّم وتملك القدره! وإما باستصواب بعضها والحكم بفساد الأخرى ولا يكون ذلك إلّا بفرض موازين واقعيه حاكمه على النهج الحكومى وفعل السلطه، فإذا روعيت تلك الموازين أصبحت الحكومه صائبه وإلّا تكون إفساداً فى الأرض.

و أمّا ما فى كلامه (عليه السلام) من بيان ضروره الحكومه بالعلل الغائيه التى بينها (عليه السلام) والتى هى ضرورات أوليه فى النظام الإجتماعى، فهذا يُعزّز أنّ الحكومه والحكم وسيله لتحقيق غايات أخرى فى النظام الإجتماعى وأنّ بعض تلك الغايات ضروريه فى أصل حياه المجتمع البشرى لا- يمكن بقاؤه إلّا بها، فمن ثمّ تكون أصل الحكومه- بمختلف درجاتها وأنماطها من الصالحه والفساده- ضروريه لأنّ جملتها تُلبى جملته من الضرورات ذات الأهميه بالدرجه القصوى لأصل حياه المجتمع الإنسانى والنسل البشرى.

ومن ثمّ عَقِبَ (عليه السلام) ببيان جهه الإختلاف بين أنماط الحكومات، فإنّها وإن اشتركت فى تحقيق وتلبيه ايجاد بعض الضرورات القصوى لمجتمع البشرى وهى الجانب لمصالح مدنيه إلّا أنّها تختلف فى جملته أخرى من النتائج؛ حيث إنّ فى الحكومه الصالحه تتحقّق فيها النتائج الصالحه الأخرى كالعداله والهدايه والسداد بينما فى الحكومات الفاسده تُضَيّع فيها تلك الغايات إلى نقائصها وأبدالها، فمن ذلك يتبين أنّ صلاح وفساد الحكومه بلحاظ إقامه الحدود والموازين العادله.

نعم قد يحصل التزاحم والمدافعه بين الضرورات الأوليه فى النظام الإجماعى وغايات الحكومه وبين الضرورات الكماليه اللاحقه المطلوبه فى التشريع الإلهى لتأمين السعادتين الدنيويه والأخرويّه للبشر وهنا ليس من دوران الأمر بين تلك الغايات الدينيه التشريعيه من الحدود الإلهيه والحكومه بما هى هى كما قد يَصوّر، بل إنّما هو دوران بين الضرورات المعيشيه المدنيه والغايات التشريعيه وهذا التدافع ليس بطبيعته الأشياء الأوليه، بل هو طارئ بسبب سوء التدبير فى النظام السياسى الإجماعى المدنى وبسبب الأعراف والعادات الفاسده المنتشره فى الظواهر الإجماعيه. فمع اصلاح التدبير واصلاح الأعراف والعادات بتوسط سلسله من العوامل والمناشئ يعود الوثام والتناسب بين ضرورات المعاش المدنى وبين غايات التشريع، بل إنّ طبيعته الإجماع البشرى الأوليه تقتضى بفطرتها المسير نحو تلك الغايات اذا اريد لها الكمال والتكامل .

ثالثاً: إنّ المراد من الولايه فى الأحاديث المستفيضه التى بنى عليها الإسلام ليس خصوص الحكومه السياسيه الرسميه المعلنه من قبل المعصوم فضلاً عن الحكومه السياسيه الرسميه من قبل غيره، بل ليس المراد يقتصر على أشكال الحكومه الأخرى كحكومه ودوله الظلّ - وهو ما يعبّر عنه بتيّار المعارضه - ولا - الحكومه الخفيه - والمعبر عنها بالحكومه الأمنيه المخبراتيّه - والحكومه المذهبيه - والمعبر عنها بالطوائف والتيارات الأديان الإعتقاديّه والثقافيه - وغيرها من أشكال القدره والسلطه والحكومه فى المجتمعات البشريه المعلنه وغير المعلنه، بل لا يقتصر على الهدايه الملكوتيه للأرواح لإيصالها إلى المنازل والكمالات المعنويه، بل هى

تشمل كل ذلك وبالذات يراد منها مقام الاعتقاد والمعرفه بإمامتهم ومن ثم عَظُمَت الولاية على بقيه أركان الدين، بل فى بعض الروايات ذكر أن المراد منها ولاية الله ورسوله والأئمة عليهم السلام ممّا يعنى إرادته التسليم للتوحيد والمعاد والنبوه والإمامه وانعكاس ذلك التسليم والتولى على بقيه مقامات الافعال الانسانيه والشئون البشريه ومن ثم تقدّمت الولاية على الصلاه مع أن الغالب فيها البعد الروحى الفردى لا يتّصل بعلاقات الأفراد فى نظام التعايش الاجتماعى بالذات وإن كان تنعكس آثار الصلاه بالتبع لاحقاً عليه لكنها بالدرجه الأولى مرتبطه بعروج الروح للمؤمن والقرب الإلهى ومع ذلك فإنّ هذا السلوك الروحى الفردى لا يقدر له أن يتحقّق وينجز إلباب الولاية لله ورسوله والأئمة عليهم السلام وكذلك الحال فى الصوم والجانب المهمّ من الحج أيضاً.

ومن ثمّ ورد فى الروايات المستفيضه أنّ الولاية فى كلّ النشئات من عالم الذرّ والميثاق والأشباح والأظله والآخره والبرزخ. وكانت الولاية حتماً على عهدہ الإنسان وإن كان وحيداً فريداً لا يعيش فى ظلّ اجتماع بشرى، فإنّ صلاته وصومه وحجّه وبقيه أعماله لا يتم لها الصّحّه والقبول إلبالولاية.

إنّ القائلين بحصر ولاية الأئمة المعصومين فى التشريع فى دائره الحكومه والقوانين التنفيذيه والإجرائيه غفلوا عن أقسام الحكومه، فإنّ الحكومه وقدره تدبير المجتمعات البشريه وسياسه العباد لا تنحصر فى الحكومه السياسيه العلنيه المؤقته، بل تعمّ الإشكال والأنماط الأخرى من الحكومه كالحكومه الخفيه وكذلك دوله الظلّ وكذلك قدره النفوذ فى

التيارات الإجتماعيه والثقافيه فضلاً عن قدره بناء الحضارات التمدنيه، فإنّ هذه نمط من الحكومه على المجتمعات لا تحدّ بسنين قصيره، بل تتناول قروناً مديده قد تبلغ محاذاه طول عمر البشر.

وهذا النمط بخصوصه من الحكومه الذى يؤسسه الأنبياء والرسل والأوصياء تكون القوانين المشرعه فيهما بمنزله القوانين التشريعيه الثابته التى لا تتغير وبالتالى فصلاحيه التشريع لديهم تندرج فى إطار الأحكام التشريعيه الثابته وهذا وجه اختلاف ولايه وحكومه المعصومين عن الحكومه وصلاحيه الفقهاء حيث أنّ قدره غير المعصوم من ناحيه العلم والمعلومات والإحاطه بالبيئات المختلفه وقدره التدبير لا تصل إلى علم وإحاطه وتدبير المعصوم، فإنّ إحاطه المعصوم ثاقبه للأدوار الزمانيه المتباعده المتطاوله ومن ثمّ امتنع تماثل صلاحيه غير المعصوم لصلاحيه وولايه المعصوم.

ص: ٥٥٠

سرشناسه:سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان و نام پدید آور:بحوث فى القواعد الفقهيہ [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:فهرستنويسی 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 ۱۳۰۰ى

رده بندي ديويي:۲۹۷/۳۲۴

شماره كتابشناسي ملي:۴۸۰۳۲۹۰

ص: ۱

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 مهمه 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 السياسيّ 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 المستجدّه 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 وعُوره 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 النراقيّ (قدس سره) في كتابه عوائد الأيام^(١)، كما تعرّض لكلامه تلميذه الشيخ المحقّق الأنصاريّ (قدس سره) في المكاسب وكما تعرّض لكلامه كلّ من كتب في هذه القاعده، ومن الموارد الفريده التي يعبر الشيخ الأنصاريّ (قدس سره) عن استاذة النراقيّ (قدس سره) بالمشيخه في خصوص المقام عندما بحث القاعده في المكاسب فقال معبراً عن النراقيّ:

ص: ١٤

١- (١) عوائد الأيام ، العائده ١٥.

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 الوضعيه...

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: سألت رجلاً 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: (الرِّجَالُ 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، فخيَّرها رسول الله صلى الله عليه وآله إن شاءت تفر عند زوجها، وإن شاءت فارقته وكان مواليتها الذين باعوها اشترطوا ولاءها على عائشه. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: 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 فلمّا 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 الشيعه 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 التعهد والإلتزام، أو بلحاظ المشروط وهو المتعلق أو المنشأ المتعهد 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 التزاحم الملاكيّ - 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 كل أقسام الولايات محدوده ولايته بعدم مخالفه التشريعات الإلهيه من الكتاب والسنة، سواء سنّه النبى 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

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 حذو العناوين الثانويه الأخرى كالضرر والحرر، وعناوين الرفع الأخرى ممّا يتقدّم على الأحكام (العناوين الأوّليه) مطلقاً، لجهه أهميتها 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 الموالي، وقد أشار إلى وجود الفرق إجمالاً الشيخ الأنصاري (قدس سره) في المقام.

المحتمل الثامن: قد أشار صاحب «الكفايه في موضع من مباحث الألفاظ إلى أنّ العناوين الثانويه حاكمه صورته، أي بحسب عالم الدلاله، ومزاحمه لئاً، وقد يظهر ذلك من الشيخ كما في تنافي 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 السنّه 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 .

بعباره جامع 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 دلالتها 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 المأخوذة 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 الاوليه، فالإتباع والطاعه لأحكامه تعالى مقيده 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.

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

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

الفائده الأولى: الفرق بين الحقّ والحكم:

وقد فرّق 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 يتشارط 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، فإنّهما اقتصرنا على نفوذ وإمضاء كلّ 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 الوضعيّ؛ 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 عامّ؛ 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.

لعنوان المخالفه والموافقه وفي تفسير التحليل والتحريم.

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 ثبت مرجوحته بالكتاب أو السنة تحريماً أو كراهةً، 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 المبيّته 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، ولكّ 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.

وبعبارة 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 المقدور 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 فى 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 المخالفه على شرط فعل فرد من المحرم، لكنّه ليس من تحريم الحلال أو تحليل الحرام، بل من شرط الحرام، بل لا بدّ من كليه الترك أو الفعل ولو النسبيّه بنحو يكون كالمقرّر والقانون الكليّ.

ومن ذلك وغيره يتّضح أنّ عنوان المخالفه أعمّ من عنوان التحريم أو التحليل، وإن كان العنوانان لا يختصّيان بالتكليف، بل يعمّان الحرمة والحلّ الوضعيين لعموم مادّه الحرمة والحلّ لكلّ من المنع التكليفيّ والوضعيّ، سواء بلحاظ ما يضاف إليه من فعل تكوينيّ، أو اعتباريّ معامليّ ونحوه.

وأما ما أفاده المحقّق النراقي (قدس سره) من عدم إسناد التحريم والتحليل إلى حكم الشرط وهو الإيجاب، فهو متين، لكنّه عند اشتراط ترك الفعل المحلل بنحو كليّ أو فعل المحرم بنحو كليّ ولو إضافيّ، يأخذ عنوان استحقاق ذلك، والذي هو المنشأ وضعاً، وهو معنى متوسّط 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 المخالفه هي صادقه في مورد التعارض بنحو اجليّ 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 التسرّي 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 المعلّق على فعل التزويج والهجر والتسرّي؛ إلّا أنّ المتعارف والمتبادر من مثل هذه الشروط هو التزام:

الأوّل: هو ترك المعلّق عليه.

والثانى: هو المعلّق فى صوره 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، لأنّها 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.

ففى مؤثّق سماعه بن مهران، قال: «سألته: عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فى مجلس واحد. فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ردّ على عبدالله بن عمر امرأته، طلقها ثلاثاً وهى حائض فأبطل رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك الطلاق، وقال: كلّ شىء خالف كتاب الله والسنة ردّ إلى كتاب الله والسنة»^(١).

وفى صحيح الحلبيّ مثله: «كلّ شىء خالف كتاب الله والسنة ردّ إلى كتاب الله»^(٢).

وفى روايه اخرى: «ما خالف كتاب الله ردّ إلى كتاب الله»^(٣).

وغيرها فى ذلك الباب.

الفائده العاشره: الاصول القانونيه معيار المخالفه والموافقه:

وعلى أىّ تقدير، فالجدير بالانتباه أنّ فى روايه العياشى وغيرها تعليل فساد الشرط «بأنّ شرط الله قبل شرطكم.

فأطلق على حكم الله بالشرط وهو كما ذكر السيد اليزدى (قدس سره) فى أول مبحث الشروط فى تفسير معنى الشرط لغه واستعمالاً وبالنظر إلى عدّه من الروايات الوارده فى تفسير الشرط كروايات اخرى وارده فى 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) بِأَنَّهَا الْعُهُودُ الَّتِي لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ وَأَنَّ الْعَقْدَ لَيْسَ إِلَّا رِبْطَ الْإِلْتِمَازِ مِنَ الطَّرْفَيْنِ، فَهُوَ تَشَارُطٌ مُتَقَابِلٌ، وَإِنَّ: «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» شَامِلٌ لِمِثْلِ النَّذْرِ أَوْ الْعَهْدِ وَالْيَمِينِ، كَمَا هُوَ شَامِلٌ لِلْإِلْتِمَازِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْمُكَلَّفِينَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ.

فَالْإِقْرَارُ بِالشَّهَادَتَيْنِ، وَالْإِلْتِمَازُ بِالذِّينِ، التَّزَامُ وَتَعَهُّدٌ بِمَجْمَلِ الْأَحْكَامِ وَالْأَوَامِرِ الشَّرْعِيَّةِ، وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى وَوَلَايَتُهُ مُقَدَّمَةٌ عَلَى كُلِّ حَقٍّ وَوَلَايَتُهُ لِغَيْرِهِ بَعْدَ تَأَخُّرِ تِلْكَ الْعُهُودِ وَالْوَلَايَاتِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ عَنِ عَهْدِ اللَّهِ تَعَالَى وَوَلَايَتِهِ.

فَهَذَا الْمَعْنَى أَصْلُ مَفَادِ الْقَاعِدَةِ كَمَا مَرَّ وَعَلَى ذَلِكَ فَذَكَرَ تَعْلِيلَ بَطْلَانِ تِلْكَ الشَّرُوطِ فِي رِوَايَةِ الْعِيَاشِيِّ بِمُخَالَفَتِهَا لِمَفَادِ الْأَحْكَامِ الثَّلَاثَةِ فِي الْآيَاتِ بَعْدَمَا مَرَّ بِبَيَانِهِ أَنَّ مَفَادَهَا لَيْسَ الْإِبَاحَةَ الصَّرْفَةَ كَمَا مَرَّ أَوْ دِيمُومَةَ الْمَنْعِ فِي التَّزْوِيجِ وَالتَّسْرِي.

بَلِ الْأَكْثَرُ وَضُوحًا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّعْلِيلِ رِوَايَةُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَحْرُزٍ، حَيْثُ عُلِّلَ فِسَادُ شَرْطِ كَوْنِ الطَّلَاقِ بِيَدِهَا، بِأَنَّهُ مُخَالَفٌ بِجَعْلِ قَوَامِيَّةِ الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ، فَلَمْ يَعْزَلْ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بِمُخَالَفَةِ الشَّرْطِ لِجَعْلِ الطَّلَاقِ بِيَدِ الرِّجَالِ، بَلِ عُلِّلَ بِمُخَالَفَتِهِ عَمُومَ فُوقَانِيٍّ كَأَصْلِ قَانُونِيٍّ فُوقِيٍّ قَدْ شَرَعَ مِنْهُ الْكَثِيرُ مِنَ التَّشْرِيعَاتِ الْمُنْتَزَلَةِ، وَهُوَ لَيْسَ مِنَ الْعَمُومَاتِ الْمَتَعَارِفَةِ الَّتِي تَنْزَلُ بِطَبْعِهَا عَلَى الْمَصَادِيقِ، بَلِ تَنْزَلُهَا وَتَطْبِيقُهَا يَحْتَاجُ إِلَى جَعْلِ وَتَشْرِيعِ

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 الفوقائيه 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 دالّه على أن السلطنه والملك والحقّ ونحوها وإن كان مقتضاها اختيار صاحبها في التصرف، إلّا أنه ليس مقتضاها تسلّطه على سلطنه ملكه في نفيه وإزالته مع وجود موضوعه. نعم، تمكن الإزالة بإزالته للموضوع والسبب، وهذا نظير ما أفاده المحقق الشيخ الأنصاريّ (قدس سره) في مفاد:

«الناس مسلّطون على أموالهم»^(١).

إنّ 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، فإنه 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 الطبيعى الاقتضائى، ثمّ خاض (قدس سره) فى ضابطه الحكم المطلق والحكم الطبيعى.

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 ماهيته، ومخالفه التكليفيات فى الإلتزام والتعهد، يرجع ويؤول إلى طبيعه وسنخ الحكم الوضعى والتكليفى، ففى ماهيته 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) تبه 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 الطارئة 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 الإطلاقي والطبعي هو فى نكته التراحم، حيث لا يزاحم المباح اللزوم الطارئ بخلاف اللزوم الأولي، 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 بالإضافه إلى العمومات الأوليه كذلك قد تكون بالإضافه 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.

وبعباره 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 أصاله 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 ماهيه نفس المشروط.

نعم، على تقدير عدم تماميه الأصل الموضوعيّ تصل النوبه إلى الأصل الحكميّ، وهي أصاله 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 التخلّصيه والحيل الشرعيه - كالهبه بشرط القرض، أو البيع المحاباتي بشرط القرض، أو الإجاره المحاباتيّه- فهى معامله بيعيه صوره، ولكنها قرضا حقيقه، فإنّ العرف يعترف ارتكازاً أنّ هذه فى الواقع قرض، وإن كان بيعاً صوره، وحينئذٍ الزياده فيه باطله؛ لأنّ العقود تابعه للقصود.

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

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

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

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

أنَّ المستفاد من قاعده «العقود تابعه للقصود» أنَّ العقد يجب ألا يكون صورياً، بل لابدَّ أن يكون لبيئاً، بمعنى أنَّ المدار في تأثير العقود هو اللب والواقع لا اللفظ بدون القصد الجدوى.

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

الاولى: أنَّ المدار في إنشاء المعاملات هو تطابق لفظ الإنشاء مع الماهية المنشأه المقصوده في قصد المتعامل، فإن اشترطنا وجود الألفاظ الصريحه في العقود، فلا بدَّ من الاستعمال الحقيقي في الدلاله، وإن لم نشترط ذلك، فيكفي الدلاله على المقصود ولو مجازاً.

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

ولذا يقال في الإيداعات التي في البنوك أنَّها قروض لا ودائع، وإن أصرَّت البنوك على أنَّها وديعه؛ لأنَّ هذا الاستعمال ليس مطابقاً مع المعنى المقصود، فإنَّ المعنى المقصود في ذلك الإيداع المزعوم هو تمليك الشخص، المال النقدي المودع، وتملك شيء في ذمّه البنك، وهذا هو حقيقه القرض، بينما في الوديعه يجب أن تسلّم ولا- يتصرّف في رقبته، والحال أنَّ في 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، والتمن 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 انخراط 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، والمستشکل إن كان يريد أن يستشهد بانتفاء الشروط الشرعيه المأخوذه في البيع - مثلاً - في قناه البيع المحاباتي التخلّصيه فنقول: إن الماهيه البيعيه لا تنتفي حينئذ في اعتبار العقلاء. نعم، هي تبطل في اعتبار الشارع.

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

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

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

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 تساوى المائيه شرطاً ضمئياً في العقد، طبقاً لمرتكزات العقلاء، وانتفاء الشرط الضمني وتخلفه يوجب الخيار، لا بطلان المعامله من أساسها.

فالحاصل: أن التساوى 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 عقلائياً 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 أنّه لا يسوى، والمشتري يعلم أنّه لا يسوى، إلّا أنّه يعلم أنّه 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 أنّه 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 الربوي، فالمرابون لا يتّخذونها بديله عن الربا، فإنّ في تلك الطرق تخلّفات عن مسار الربا وفرجاً يستطيع أحد المتعاقدين أن يفزّ بها من غرض المرابي أو يفزّ المرابي نفسه.

وعليه فأشكال أنّه ليس هناك قصد جدّي لعدم الالتزام والبناء العملي على ترتّب الآثار، نلتزم به إذا لم يكن في البين بناء جدّي، ولكن الشرط الأساسي هو الالتزام العملي بما عقده وأنشأه.

و بعبارة أخرى: الغرض المباشر في إنشاء طريق تخلّصي هو نفس الماهيّة المعاملية المنشأ، وهي محلّله، وإن كان الغرض الأعلى هو ماهيّة اخرى محرّمه، فإنّ المناط هو الإنشاء المباشر، والغرض الأدنى لا الغرض النهائي لقاعده «إنّما يحلّل الكلام ويحرّم»، ولهذه القاعده وردت تطبيقات من الشارع، بعضها في 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)».

وفي 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 منفعة الآلات تقابل النماء والناتج، وهذا فى الحقيقه إجاره مجهوله الثمن، فبتغيير كلمه مع الالتزام بآثارها تتبدّل ماهيّة بماهيّة 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 الباطلة 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 رئاب 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 الكليّ حالاً نقداً ولا يوجد في الخارج، والثاني كما في مطلق بيع الكليّ في الذمه. والقول بعدم الصحه في مورد عدم القدره تعبدى؛ 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 العامه في توسّع مفاد الحديث مع أنّ كلّ ما كان عن النبيّ صلى الله عليه وآله هو من جوامع الكلم كتشريع أساسى، 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 الدالّال فيبيعهها، 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 - الدالّال - يبيعهها، 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 تقاول على تلك العين الشخصيه لا يواجهه

ص: ٧٠

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

البيع - أى تكون مقاوله مجردة - فيبقى فى تلك المقاوله للمشتري حق الاختيار والانتخاب فى ما إذا اشترى الدّال

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

أمّا قوله: «فإنّ من عندنا يفسده» لعلّ فيه نوع تدافع مع فرض السائل؛ لأنّ صدر الروايه فى العين الشخصيه، ولم تكن فى المقاوله مواجهه البيع كى يقول الراوى «عندنا يفسده»، وظاهر الذيل غير مرتبط بالصدر؛ لأنّه من باب بيع الكلّى، فيحتمل فيه التقطيع ونوع من التلصيق بين الروايتين. وأمّا قوله فى الذيل: «لا بأس ببيع...».

فيستفاد منه تقرير صدور النبوى لا نفيه؛ لأنّ ما ذكره (عليه السلام) تفسير لتضييق قاعده ما ليس عندك فهو (عليه السلام) لا ينفى صدورها، بل ينفى توسعتها، وأنّ المدار فى صحّه البيع على وجدان المبيع ووجدان كلّ شىء بحسبه والعنديّه 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 مَنّ صفرًا بكذا وكذا، وليس عنده ما اشترى منه، قال: لا بأس به إذا وفّاه الذى اشترط عليه (١).

«صفرًا بكذا وكذا»، أى بيع الكلّى.

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 الآتى 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 المصداق الاخرى، بل إنّ ذكر هذا المصداق هو لأجل نفي الطرق الاخرى، أى إنّه 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: إنّ لا مغايره بينهما، بل فى الكلى أيضاً لا بدّ من الملكيه الشرعيه والقدره العرفيه، غاية 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. غاية الأمر لا بدّ من القدره على ما فى الذمه وهى متحقّقه بإمكان تحصيل المصداق.

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 اشتريه 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 اشتريه منه أو أمر من يشتريه 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، «وفي 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- صحيحه معاويه بن عمّار: قال: «قلت لأبي عبدالله (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 أيستطيع أن ينصرف إليه ويدعك

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

١٦- صحيحه 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- صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن العينه 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 فضاله، 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 نشترى المتاع 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 تتزوَّج.

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-

فى 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 كل 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 النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر، وأنّ النهى عن الغرر هل هو يعمّ كل العقود أو يخصّ البيع؟

قد يستظهر التعميم كما تمايل إليه السيد 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 خصوصيته 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، أي 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 حقيقي على الأول.

٣- عموم عنوان الموضوع (ما ليس عندك) الذي 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، ولكن الظاهر من الروايات أنّ مدار النهي عن البيع لكونه غير مالك شرعاً أو غير قادر على تسليمه، وأنّ حكمه النهي لا علته هي قطع النزاع بالضمان القانوني من نفس شرائط المعاوذه لتأمين الوفاء بالعوض؛ إذ القواعد الشرعيه الوارده في المعاملات ليست تعبدية محضه(١)، وإنّما هي قواعد

مزيجه بالإمضاء، فهي معلومه الحكمه والملا-ك في الجمله. ونفس الحكمه قد تكون قرينه حاله لنفس الدليل الوارد بشكل معتد 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 تبّيع 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 بتملك ما لا قدره عليه أو على الوفاء به، فلا يعتبرون المعاوضه موجوده حينئذٍ ووجود المعامله فى اعتبار العقلاء موضوع أدلّه الصّحّه.

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

قد استدللّ بهذه القاعده وأدلّه اخرى على اشتراط القدره على التسليم فى ظرفه لا فى ظرف البيع، ومن عمد ما استدللّ به على ذلك قاعده نفى الغرر عن البيع. وذكروا أنّ من شرائط صّحّه العقد نفى الغرر والشرط المزبور نفى للغرر، ومقتضى ذلك أنّ الشرط المزبور ليس شرطاً للصّحّه 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 الصّحّه دون الصّحّه الفعليّه، فيقال عن تلك الشروط شروط الصّحّه الفعليّه، أى شروط فعليه صّحّه 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 (أى 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 الفعلية، 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 الانصارى إلى كونه من الشروط الوجودية، واستشهد بموارد متعدده صحح البيع فيها مع كون البيع حين الإنشاء غير متوقفاً 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 أردّه، 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 ردّه، فلست أرى به بأساً (٢).

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

وجب البيع بعد تحقق الشرط وهو العنديه، بينما مفاد الروايه هو تأكيد (عليه السلام) على الإنشاء مرّه اخرى، وأنّ 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 حمّاد، عن حريز و صفوان، عن العلاء جميعاً، عن محمّد 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 التأهليته، وليس من قبيل شروط الوجود.

واستدل الشيخ (قدس سره) لما اختاره في المكاسب بموارد وقال: ومن البعيد أن يكون خروج تلك الموارد بالتخصيص، فإنها عديده، فمن الأولى تفسير القاعده بأنها من قبيل شروط الوجود والوقوع لا أصل الماهية.

وأجاب عنه الايرواني بأن خروج بعض الموارد لا يكون دالاً على كونه من قبيل التخصيص أو التخصيص؟ إذ على تقدير كون الشرط بمعنى شرط الوجود فتكون صحه تلك الموارد التي حصل الشرط (العنديه) بعد الإنشاء على طبق القاعده، وإذا كان من شروط الماهية فيكون خروجاً عن القاعده وتخصيصاً ولا دلالة للعموم على أحدهما لما هو مقرّر من أن خروج الخاصّ عن العام لا يكون قرينه على تعيين مفاد العام، فلا استشهاد بهذه الموارد على كون الشرط شرط الوقوع والوجود ليس في محله، 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 متعينه في القرينيه، فضلاً عن وجود الروايات الآتية والمتقدّمه الدالّه على الثاني فلا مجال للترديد.

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

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 صدقه إلما فى ملك، وأنه لو تصدق بشيء ثم اشتراه فلا تنفذ صدقته السابقة، والصدقه نوع تمليك وتصرف فى الشيء ولا يصح إلما بعد الملك.

وليس مفاد الروايات نفي فعليته العتق والطلاق والصدقه، بل فى مقام نفي فعليته 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 اخرى، ومن تلك الروايات:

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

كُلُّ امْرَأَةٍ أَتْرُوجُهَا 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 بشيء 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 بشيء إنه 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.

«إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ربح ما لم يضمن»^(١).

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

١١- موثقه عمار: 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 مكه - فانهم عن بيع ما لم يقبض، وعن شرطين فى بيع وعن ربح ما لم يضمن»^(٢).

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

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

ص: ٩١

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

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

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»^(١)، 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»^(٢).

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 الصحه التأهليه خلافاً لظاهر كلام الشيخ الأنصارى (رحمه الله)، مع أنه لو بنينا على ظاهر كلام الشيخ (رحمه الله) من أنه من شرائط الوجود لا شرائط الصحه التأهليه فلا ضير في ما جملة من الابحاث نظير منع صحه المضاربه أو التمليك الذى فى ضمن الشروط؛ إذ ليس المدعى هو فسادهما من رأس كما فى الخلل فى شرائط الصحه التأهليه، بل المطلوب إثبات عدم الصحه الفعلية لتضمنهما تمليك الشىء المعدوم، وهذا يتم لو قلنا بمقاله الشيخ (رحمه الله)؛ لأنّ فيهما تمليك للربح الذى لم يظهر، كما هو الحال فى الودائع البنكيه، فلا يكون ذلك العقد فى الحيل المزبوره مشموله ل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ويستطيع المتعاقد حينئذ أن يرجع أى وقت شاء.

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

والشيخ (رحمه الله) فى بحث الفضولى وشرط قدره على التسليم ذكر روايات فى ذلك الصدد وبحث فى أن (العنديه) هل هى شرط الوجود أو شرط الصحه التأهليه؟

وقال: إن الأخبار لا- تدلّ على بطلان بيع الفضولى 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 الفعليه بالإنشاء السابق. فما ذكره يتناسب مع شرط الصّحه التأهليه؛ إذ في موارد شروط الصّحه التأهليه لا بدّ من الإجازة؛ لأنّ الإجازة بمنزله إنشاء جديد أو رضى 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 صحّحه ما يتلفظ به (صحّحه الإنشاء في نفسه كإنشاء لا كمنشئ)، و مرحله شرائط الصّحه التأهليه للمنشأ و مرحله شرائط الوجود.

والظاهر أنّ مراد الشيخ (قدس سره) هو أنّ تلك الأخبار لا تفيد كون الملك من شرائط صحّحه 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 عامّه 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 منصوصه 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 أن نهى النبى عن بيع الغرر قد رواه الصدوق بأسانيد متعدده فى عيون الأخبار.

وأما النهى عن الغرر فى مطلق المعامله فلم يثبت، إلما أنه قد ذكر أنّ هذه القاعده عقلايه، 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 أنها 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.

الثانى: عدم سلب الإرادة مطلقاً، بل قصورها وكونها بمنزله الإرادة الخطائيه، ففي الموارد التى يترتب الأثر على خصوص الإراده القويه العمديه لا يترتب على إرادته فكان إرادته من باب الاشتباه فى التطبيق.

الثالث: تنزيل إرادته العمديه منزله الإراده الخطائيه فيما كان لكل من العمد والخطأ أثر، سواء فى باب الديات وغيره، فهذا التنزيل لا يعمّ الموارد التى يكون الأثر مختصاً بالعمد.

الرابع: أنه تعبد خاصّ فى خصوص الديات.

والأظهر من هذه الوجوه هو الثانى وذلك لأنه لو اريد من هذا الحديث سلب إرادته الصبى مطلقاً كى يعمّ حتى انشائياته وعبارته لما استند القتل إليه ولو خطأ ولما حملت العاقله الديه؛ لأنّ الفعل لا يستند إلّا بالإرادته أياً ما كان من أقسام الفعل فحينئذ هذا ممّا يشهد بوجود إرادته. غايه الأمر هذه الإراده ليست إرادته كامله تامه مستقله، بل ناقصه لا يعتدّ بها منفرده، ومن ثمّ كانت بمنزله الإراده الخطائيه ولا يخصّ مفاد هذه القاعده بباب الديات لما تقدّم من صحيح محمّد بن مسلم الذى 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 فى الوجه الثالث؛ لأنّ عبارته الروايه ليس (عمد الصبى خطأ) بل (عمد الصبى وخطأه واحد) مع أنه 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 ماليه فى البين، وكذا الحال فى 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 فى الصبى والتي منها تروك الاحرام وإن كانت هى آثارا للاحرام الذى هو شرط فى ماهيه الحجّ.

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

ولا يشكل بأنّ فى كفّاره الصيد خصوصيه وهو ثبوتها حتى فى الخطأ الذى هو دائما فى فعل الصبى بخلاف بقیه الكفّارات ولذا خصّص بالذكر فى 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 فى التروك التى يخاطب بها المكلف نفسه لا ما يخاطب بها بايقاعها فى غيره.

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

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 مبطلية موانع الصلاه وبقية العبادات فيما لو أتى الصبي بها عمداً، 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 تطبق فيه تلك القاعده لأنّ مفروض القسم الثاني في الأفعال التي لا اختلاف فيها بين الإراده التامّه والناقصه.

وبعبارة أخرى: أنّه 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: أنّه 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 وعمد الصبى وخطأه واحد- من أمهات الأدلة فى شئون أحكام الصبى لأنه بحسب ما يستظهر منه فى الوجوه الثلاثة الأولى يكون حاكما على أدله جهات البحث فى أحكام وشئون الصبى، فلا يخص مفاده بالانشائيات وعباده الصبى أو يخص باب الضمانات، بل يعم مفاده باب التكاليف العامه 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 التامه والباعثيه والزاجريه التامتين.

فبملاحظه نسبه مع أدله التكاليف والعبادات العامه يرى أنها تختلف دائره عن نسبه حديث الرفع مع تلك الأدله. هذا كما لا يخص مفاده بذلك أيضا بل يعم الأحكام الوضعيه ومعاملات الصبى المستقله حيث أنّ قصور الإراده 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 الأدله فى أحكام الصبى.

ص: ١٠٤

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

قلت: إنّ ذلك تامّ فى حجّ الصبي لو كنّا نحن والقاعده دون الإحجاج للصبي فإنّه فى الثانى المفروض فعل الولى فى الصبي بل الأوّل أيضا لا يلتزم بوجوب القضاء عليه بالالتفات لحديث الرفع.

وأما استشهاد صاحب الجواهر بالغسل والجنابه فهو مع الفارق حيث أنّ ترتّب 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 فإنّ وجوب القضاء مترتب على مخالفه النهى المرفوع بحديث القلم. نعم الذى أوجب الوهم فى المقام تعبير الفقهاء بكون وجوب القضاء مترتبا على فساد الحجّ وهو عنوان وضعى، إلا أنّ هذا عنوان انتزاعى وإن ورد فى بعض الروايات حيث أنّ وجوب الحجّ فى القابل مترتب على مخالفه النهى. هذا كلّه فضلا عمّا لو قلنا من أنّ وجوب الحجّ فى القابل هو كفّاره من أفسد حجّه لا أنّه قضاء.

تنبيه: قد اتّضح أنّ المراد من الولى فى الإحجاج أو حجّ الصبي مع الرفقه هو الأعمّ من الشرعى والعرفى، فهو الذى يخاطب بتوقيه الصبي وتحمّل كفّاراته وهديه، وأما لو حجّ الصبي المميّز من دون إذن الولى الشرعى ولا بكفّاله 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

اشاره

ان عنوان نفى العسر والخرج 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 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ مِنْ أَسْيَاءِ الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ 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 الشيعة 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

ص: ١١١

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

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

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

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

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

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 الاوليه.

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 الاوليه 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 ومعها يدخل فى نطاق أجزاء الحكم الظاهرى عن الواقعى، وبعض عمم الأجزاء والصحه لحاله العلم بأن اليوم ليس التاسع من ذى الحجه، ومعها 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 والحرص كما عند البعض ومنهم السيد الخوئي (قدس سره) شخصيا فكل من حصل له حرج وعسر يذبح في غيرها أما مع عدم العسر والحرص فيجب ان يتكلف ويتعنى الى منى.

ومع ذلك افتى السيد وغيره من الاعلام بإجزاء الذبح مطلقا فجعلوا الحرج نوعيا، 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 عدّه 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 دلاله التزاميه اخرى، فالادله الثانيه بنفسها لا تعطينا حكما شرعيا بل من ضمها الى الادله الاوليه يستفاد دلاله 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 بملكيه الدوله تسهيلاً على المؤمنين من باب (لك المهنا وعليه الوزر) دليله صاف وواضح.

تفصي بعض الاعلام:

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

وهل يتفادى العسر والحرَج 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 فى 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 وملكيه الدول الوضعيه.

ولكن هذا التفصي يواجهه عدّه اشكالات كبرويه وصغرويه.

اما الكبرى فلازمه نقض الغرض من التصديق فى باب مجهول المالك، فهل يتصور من مذاق الشارع حينما يجعل ضريبه ماليه مثل الزكاه والخمس أن تملك هذه بالاموال التى 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 الترقيع والتصريف ببدن الانسان انموذجا

استدل على عدم جواز التصريف 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- علّه تدور مدارها لحرمة القليل من تلك الأصناف المحرمه وإن لم تكن مضرّه، مع أنه ورد في تلك الأبواب خواص الأَطعمه 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 يضرّ بالبدن مما كشف الشارع عنها وتعبّدنا بذلك بلا فرق بين القليل والكثير.

وأما النقض بما ورد في خواص الأغذيه الضارّه والنافعه فمدفوع بأنّ مطلق النقض ليس ضررا ولذا ورد فيها ما يصلحها. واشكل بعض متأخري الأعصار على الاستدلال المشهور بأنّ 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 أفرادة 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 للمتجسّات فاللازم عدم الخلط بين الموردین.

اذ اتّضح ذلك فنقول: استفاده حرمة الإضرار بالنفس من (لا ضرر ولا ضرار) إن كانت كمدلول التزامى فى الفرد فإشكال 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 وضراره 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 فى الأحكام الإلزاميه ولا تشمل الأحكام غير الإلزاميه لأن الضرر فى موارد الجواز يوجد بسبب إرادته المكلف واختياره لا بسبب إزام من الشارع.

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

فتلخص: أنّ الأقوى عدم جواز قطع عضو من أعضاء انسان حى من دون تفصيل بين العضو الرئيسى وغير الرئيسى وتفصيل بعض الفقهاء ومنهم بعض أجله المعاصرين مستند إلى أنّ الضرر الخطير حرام من باب الإجماع القطعى 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. وفى الموارد التى ترتكب لأجل أغراض عقلائيه هامه معتاده عند العقلاء خارجه تخصصا.

اذ أتضح ذلك نقول: أنّ السيد الخوئى (قدس سره) فى مساله الترقيع بالعضو قال ما نصه (مساله ٤٠: هل يجوز قطع عضو من اعضاء انسان حى للترقيع اذا رضى به؟ فيه تفصيل: فان كان من الاعضاء الرئيسيه 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.

الثالته- 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، اذ 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، اذ 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 واجمعوا 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 ولايته 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 الكفايه 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 فى عدد الوسائط أو بين الجامد والمائع.

هذا: وأما الروايات الداله على ذلك فقد ذكرنا فى 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 لثلاث تنجس الملاقي لها، فيكون حاصل مفادها مع مفاد ما تقدم هو منجسيه الواسطه الثالثه وان فرض كون الواسطه الثانيه مايعا.

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 (١)، 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 (٢).

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) (٣).

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»^(١)، فان الظاهر اراده غسل مجموع الفخذين وهي المنطقه المقابله للعضو المتنجس بعين النجس لان 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 متأخرى 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 السيريه 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 البلبل (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 المتنفس 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 الاستنجاء.

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(١).

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

ص: ١٤٥

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 فتلاقى 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 النجو 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 (1)، 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 والنهائيه 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: أدله 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 عبّاد بن صهيب عن أبي عبدالله (عليه السلام): «في رجل فرّط في إخراج زكّاته في حياته، فلمّا حضرته الوفاه حسب جميع ما فرّط 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 أوّل 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 فى وفاء الدين ولو كانت للورثه لما كانت التبعيه فهى داله على كون التركه على ملك الميِّت.

استدل للقول الثانى: (كما عن التذكره):

أولاً: بأنَّ لازم كل من الإجماع على عدم كون التركه للغرماء وكما أنَّه ليس للميِّت لكون الملك صفه وجوديه لا- تقوم بالمعدوم، والمال لا يبقى بلا مالك فيتعيَّن للوارث.

وثانياً: بأنَّ ابن الابن يشارك عمه لو مات أبوه بعد جدّه فى الإرث بعد حصول الإبراء من الدين إجماعاً فلو كانت التركه قبل إبراء الدين على ملك الميِّت لما ورث ابن الابن من أبوه الذى مات قبل إبراء الدين.

وثالثاً: إنَّ الوارث يحلف مع الشاهد لإثبات مال الميِّت المتنازع فيه ولو لم يكن مالكا لكان للغرماء إذ هو حينئذ أجنبي عن المال لا يقبل حلفه كما لا يكفى فى قبول الحلف منهم دعوى أنَّ لهم نحو حقّ فى المال.

ورابعاً: بأنَّ الإجماع قائم على أنَّ الورثه أحقّ بأعيان التركه من غيرهم.

الجهه الثانيه: تحقيق الحال فى الأقوال:

تنظر صاحب الجواهر فى أدله القول الأوّل بأنَّ الإجماع قائم على أنَّ ما زاد من التركه على الوصيه والدين هو ملك للورثه بموت الميِّت مباشره وهو قرينه على أنَّ المراد بالبعديه فى الآيه والروايات ليست بمعنى التقييد

ص: ١٥٣

الزمانى بعد الأداء أو العزل وحمل البعديه على الغيريه والتحديد لمورد الإرث لما عدى مورد الوصيه والدين خلاف ظاهر الآيات والروايات، فالأظهر فيها أنها لتحديد مورد تقدير السهام أى أن الانتفاع الفعلى للورثه بالتركه المملوكه وإجراء القسمة إنما هو بعد إخراج الدين فليست الأدله فى صدد نفي ملكيتهم لمقدار ما يقابل الدين وليس هو ملكا للغرماء إجماعا ولا ملك للميت لأن ما تركه الميت لوارثه غايه الأمر أنه يستوفى منه الدين واستثنى من ذلك الوصيه حيث إن ظاهر الأدله فيها إبقاء الموصى به على ملك الميت واستثنائه من الإرث.

عضد ما ذكره فى الدين.

أقول: يمكن أن يعضد ما ذكره فى الدين بوجهين آخرين:

الوجه الأول: إن المقيّد فى آيات الإرث بكونه بعد الوصيه والدين هو تحصيل السهام وتوزيع التركه أى القسمة للتركه، وكذا بعض صريح الروايات المتقدمه فليس المقيّد أو المعلق هو أصل الإرث بل إن آيه اولى الأرحام بعضهم اولى ببعض لم تقيّد بذلك وكذا عموم قوله: «ما ترك الميت فهو لوارثه».

الوجه الثانى: أنه بعد الفراغ عن كون الديان لا يملكون الأعيان فلا محاله يكون تعلق حقهم فى الاستيفاء من التركه من قبيل سنخ حق الرهن أو الجنايه أو نحو ذلك.

والمفروض أن حق الرهانه ونحوه لا يمانع الانتقال بالإرث 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 الديان 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 لاحقا.

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 فضلا عن انتقاله بالإرث.

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

أمّا الوجوه التى ذكرها العلّامه: فيتنظر فى الوجه الأوّل بأنّه لا مانع من فرض ملك الميّت بقاءا وحدوثا كما فى الصيد المتجدّد فى شبكته وقضاء الدين من ديته مطلقا؛ 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) «فى 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 فى 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 أنّ حقّ الغرماء فى التركة كما قد تقدّم ليس من قبيل الملك أو الحقّ فى المالىه المشاع بحيث لو طرء التلف على التركة ينقص بذلك القدر بل الظاهر من الأدله كونه من قبيل الكلى فى المعين، وهو مقتضى التعبير «ثمّ» كما تقدّم فى 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 الورثه في التركة مطلقا حتى فيما يقابل الدين قال: ولا منافاه بعد ثبوت التسلّط لذي الحق على الفسخ إن لم يدفع له ففي الصحّح حينئذ جمع للحقّين، وتحتم الأداء على الوارث حكمه التعلّق كما أنّ سلطنه 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 مستقلّ.

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: ١٤٣

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 ولايه 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 والولايه 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 صلاته 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

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 المستحبّات، 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 التراحم بين برّهما وإطاعتها بالقدر المستحبّ وبقية المستحبّات العباديه التى منها الحجّ بنحو يتعيّن التراحم أى لم يتمكّن من إرضائهما بها حينئذ ينظر إلى الأهمّ ملاكا فيكون من الأولى مراعاته لا تعينه.

فمن ذلك يتحصّل عدم لزوم إذنهما 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 العسكري (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 ندبى عموما، وأمّا العقوق المعتبر فى الروايه فهو درجه تنزليه لا العقوق الحقيقى كما ورد التعبير بالعقوق فى ترك الابن لإهداء الثواب لوالديه الميئين 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 طاعتها أو عقوقها 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.

استطراد 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 بالصبيه كالصبي؟

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

ولكنّه مخدوش بأنّ فرض الروايتين هو في الصبيه المميّزه لمكان إسناد الحجّ بنحو الإطلاق إليها.

ويستدلّ له أيضا بما ورد في بعض الروايات (٢) من عنوان (الصبيه) الذي هو جمع مكسر للصبي إلا 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 يتصوّر الإتيان بها نيابه على أربعة صور:

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

الثانيه: أن يأت النائب بجزء من العمل عن المنوب عنه لا مجموعه،

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 الميت أو تيممه وكذا في توضئه المريض أو تيممه. 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- وإلا 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 أئه حال فيستفاد من صحّحه زراره عن أحدهما صلى الله عليه وآله قال: «إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغير فإنّه يأمره أن يلبى ويفرض الحجّ فإن لم يحسن أن يلبى لبوا عنه ويطاق به ويصلّى عنه» (١)... الحديث .

فإنّه (عليه السلام) قد فرض أمر الأب للابن بأن يلبى الابن ويفرض الحجّ، وفرض الحجّ نيته، وإنشاء التيه فهى من الصغير. والظاهر من كلامه (عليه السلام) عمومته لغير المميّز بشهادته استثناء خصوص من لم يحسن التلبيه أى التلقظ 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 والتلبيه.

ولذلك عبّر بلفظه (عنه) حيث أنّه 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 صحّحه 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 والتلبيه، بل فى كلّ أفعال الحجّ.

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

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 تقيّد الماهيه بها وتقوّمها بها، كما أنّ الشىء المأخوذ جزءا أو شرطا قد يكون فى نفسه عباديا وقد يكون توصّليا، 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 توصّليا أى تقيّد الماهيه به وكيفيه أخذه فيها، فلا يجب إتيانه بقصد أمر تلك الماهيه أعمّ من كونه هو فى نفسه عباديا أو توصّليا كالطهاره والستر فى الصلاه حيث أنّ الأوّل فى نفسه عبادى لكنّه إذا أتى به لعباده اخرى يكتفى به فى عباده مغايره لكون أخذه توصّليا.

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

وتظهر فائده هذا البحث فى القسم الثانى من النائب ومثاله احجاج

الولى للصبي في الأفعال التي ينوب فيها الولي عن الصبي بالنيابة التي من القسم الثاني كأن يطوف عنه أو يرمى عنه فيما إذا لم يتمكن، أو يصلّي عنه فيما لو بنى على ان الأفعال مشروطه بالاحرام، والاحرام وإن كان في نفسه تعديداً إلا أنّ أخذه في الحجّ توصّلي فحينئذ يكفي إحرام الولي لحجّ نفسه لوقوع تلك الأفعال النيايه عن الصبي وقوعاً مع الشرط وإن لم يوقع الشرط بقصد الأمر النياي. هذا مع كون الصبي محرماً أيضاً، وما ينسب إلى المشهور في المسأله الثالثه من عدم لزوم كون الولي محرماً إنّما يتم في النيابة التي من القسم الثالث لا القسم الثاني، فإطلاق كلامهم - الموهوم - محمول على القسم الثالث من النيابة.

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

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

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

ومن قبيل لسان الأول اشتراط الاحرام في الحجّ والعمره حيث أنه من شرائط الماهيه لا من شرائط المؤدى، وعلى ذلك يشترط في الولي عن الصبي إذا أتى بالنيابه عن الصبي من القسم الثاني من أفعال الصبي 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 المقيّد ولا العام على الخاصّ لكون بابها موضوعا على تعدّد المطلوب، بل أنّهم يرتكبون ذلك في الدليل الواحد واللسان الواحد المشتمل على الماهية التركيبية أنّهم يجعلون القيود مع المقيّد من باب تعدّد المطلوب فهذه قرينه عامّة 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 الأدلّة لكان مقتضى القاعده عند تعارض الخاصّتين هو الرجوع إلى العموم الفوقاني أي مطلقات المشروعيه للصبى.

ثالثا: لو أعرض عن ما سبق أيضا لكان مقتضى القاعده هو كون التعارض في القدر المتيقّن 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 المتيقّن.

فروع في بعض الاعمال:

الأول: قد تقدّم في الأمر الثاني 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 فاعلا لا قابلا إلّا أنّ الحيثيه الفاعليه في الفعل حيث أنّها عباديه أيضا فيجب نيّه النائب فيها ومن ثمّ يجب على الموضي للمريض أو الميمّم للمريض التيه مضافا 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 الحثيتين.

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 آنفا، وأهميه 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 وجزّوه وغسلوه»(١).

حيث أنه من الظاهر فى الروايه أن تغسيل الصبي غسل الاحرام هو من النيابة 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 العباثر حرّرت بأنّها نحو ولايه على الصبى لكون الإحجاج به تصرّف فيه، فاستظهر من لسان الأدلّه الوارده أنّها جعل للولايه المزبوره ومن ثمّ خصّوا لسانها على القدر المتيقّن من الأولياء الشرعيّين، وحرّرت بنحو آخر بأنّ لسان الأدلّه الوارده هو فى مشروعيه نيابه من القسم الثالث والثانى من البالغ، سواء كان وليّا شرعيا أو عرفيا، بالإضافة إلى الصبى، ومن ثمّ استظهر من لسان الأدلّه عموم مشروعيه نيابه البالغ عن الصبى بنحوى نيابه.

نعم، ذهب بعض من حرّز 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»^(١).

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»^(٢).

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 الحجاج 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 تتعرض إلى عدم لزوم الاستئذان من الوليّ الشرعيّ فيما لو حجّ به غيره فلا بدّ من الاستئذان.

فرع: النفقة الزائده في احجاج الصبي:

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

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

فرع: ان الهدى على الولي:

كما هو المشهور، وخالف في ذلك في التذكرة فأوجهه من مال الصبي.

والبحث يقع تاره بحسب مقتضى القاعده واخرى بحسب الروايات الخاصّه الوارده، كما أنّ الكلام تاره يقع في الصبي غير المميّز واخرى في المميّز.

ص: ١٨٣

أما بحسب القاعده فلا بدّ من ذكر عدّه من النقاط:

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

الثانيه: أنّ الأمر بمتعلّق ذى مقدّمه مالىه يرجع نفعها إلى الغير بحيث كان ذلك الأمر ليس من باب النفقه الواجبه المعهوده، ولا من الصدقه الواجبه ونحوها فحينئذ تكون تلك المقدّمه المالىه 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 المالىه المتعلّقه بذى الرحم ككونه مديونا فى الخمس أو الزكاه أو الكفّارات ونحوها كالغرامات المالىه 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 التسبيب موجب للضمان فى الغرامات المالىه المحضه كالاتلاف والتلف ونحوها دون التسبيب فى الواجبات المالىه، كأن يسبّب شخص لآخر تعلّق الخمس به أو الزكاه أو غيرها من الواجبات المالىه فإنّه لا يوجب الضمان على المسبّب.

الخامسه: أنّ استحباب الإحجاج الوارد فى روايات المقام إنّما هو

بلحاظ الصبي غير المميّز أو المميّز العاجز عن الاستقلال فى الأفعال، وأمّا الصبي 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 الصبي 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 ماهيته الحجّ والذى فيه يكون مال الهدى مقدّمه وجوديه لا سيّما وأنّ هذين الأمرين هما بعنوان الإحسان إلى الصبي والبالغ، وهذا بخلاف ما إذا لم يخاطب المكلف أو الولى بالاحجاج كما إذا استقلّ الصبي المميّز بالعمل فإنّ مقتضى القاعده إذا خوطب بالذبح عنه بمقتضى ما تقدّم فى النقطه الثانيه هو على الصبي 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 الصبي المميّز قد اتّضح من المسأله السابقه أنّ نفقه الحجّ والسفر إنّما تكون من مال الصبي 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 الوليّ 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 متعيّن 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 ینافیه الإجمال فى الصحیحین، بخلاف ما لو بنى على ظهورهما فى تقييد الوجوب المزبور بقيد عدم وجدان الصبى فإنه یرتکب التخصیص فى مقتضى القاعده فى خصوص الإحجاج.

وأما موثّق إسحاق سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن غلمان لنا دخلوا معنا مکّه بعمره وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام، قال: «قل لهم: یغتسلون ثمّ یحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسکم» (١).

فالظاهر أنّه فى المملوك المبذول له الحجّ كما وردت روايات عديده فى ذلك (٢)، ولا أقلّ من إجمال المراد فيها.

لكن بقرینه ما فى صحیح زراره من إطلاق ثبوت كفّاره الصيد على الولى أعمّ من كونه ممیّزا أو غير ممیّز مع أنّ الكفّاره لیست من أجزاء الحجّ فى الإحجاج ولذا یلزم بها البازل فى الحجّ البذلى یرتکب قرینه هذا الإطلاق على عود الضمیر فى (لهم) إلى الكبار وكذا كفّاره الصيد كما تفید ذلك صحیحه زراره التى هی فى مطلق الصبى كما تقدّم ولا یعارضه ما فى مصحّحه على بن جعفر؛ لأنّ مفادها نفى تعلّق الكفّاره على الصبى لا مطلقا فلا تنافى صحیحه زراره .

ص: ١٨٩

١- (١) باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ ح ٢.

٢- (٢) الاستبصار باب المملوك یرتکب یاذن مولاه ج ٢ ص ٢٦٣.

قاعده: من أدرك المشعر فقد أدرك الحج

اشاره

ص: ١٩١

من أدرك المشعر فقد أدرك الحج

أولاً: الأقوال فى القاعده:

الاول: ما نسب إلى المشهور من القول بالاجزاء إلحاقاً بما ورد فى العبد .

الثانى: ما عن المحقق فى المعتمر 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 وبقيته 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 كفيته 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 المقدمه الاولى تكون دالّة على عدم إعاقه وعدم معارضه الاحرام السابق لأداء الواجب.

أمّا بيان المقدمتين تفصيلاً فنقول إنّه يستدلّ على المقدمه 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

١- (١) سند العروه، كتاب الحجّ، ج ١ ص ٦٢.

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 الحج، 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 خاصّ في حدوث الوجوب في مورد العبد خاصّ 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 الحجّ 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 تحقّق موضوع الوجوب بمقتضى المقدمه الاولى وإلّا فلا- يخفى على مثله (قدس سره) ان روايات قاعده من أدرك أغلبها

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-.

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 تطوّعي يقع مجز عن الواجب لانطباق الماهيّة.

ثمّ أنّه على ذلك (لا- يشكل) على الاستدلال بتلك الروايات على المقدّمه الثانيه بأنّها خاصّه في العبد وأنّه الذي يقع إحرامه التطوّعي مجز عن الواجب، (و ذلك) لأنّ كيفيّة أداء الواجب من جهه ممانعه التلبّس بالنسك التطوّعي لا فرق فيه بين المكلف الذي كان عبداً أو الذي كان صبيّاً أو غير مستطيع بعد فرض تحقّق جميع شرائط الوجوب عند أحد الموقفين على استواء في الموارد الثلاثه وكون الإحرام السابق لهم تطوّعي، وبعبارة اخرى: أنّ التعيّد فيها ليس بلحاظ موضوع الوجوب كيف وهي 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 في كيفيّة أداء الواجب مع الابتلاء بذلك المحذور. فحينئذ نخرج بكبرى اخرى من الروايات الوارده في العبد وذلك بقرينه تعليلها بحدوث الوجوب بتوسعه الواجب، هي أنّ طبيعه الحجّ التطوّعي ينطبق عليه طبيعه الحجّ الواجب إذا تحقّق موضوع الوجوب قبل انقضاء أحد الموقفين، وسيأتى ويقرر ايضاً في الوجه الثاني في المقام أنّ روايات اجزاء حجّ الصبي المتقدّمه خاصّه بما بعد الموقفين فيستفاد منها هذه الكبرى ايضاً.

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 توضيحي، بخلاف الجزء فإن أخذه تعبدى، 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 الرمي 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 العلّامه 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 وصفا 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 العلّامه أيضا- مع بسط منّا- من أنّ الاحرام في الحجّ يغير الاحرام في بقيه العبادات كالصلاه؛ فإنّ فيها الاحرام بالتكبيره يبطل

ص: ٢٠٠

بعدم تعقّب بقيّة الاجزاء الصلّاتيه 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 أنه 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 أنه يكتفى بتيه الماهيه عن تيه الاجزاء وإن كانت أجزاء ماهيه الحجّ تختلف عن بقيه المركبات من أنّ لها صورا مستقله 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 مستقله عن صحّه المشروط وإن بنى على المقدمه الموصله كما أوضحناه.

أولاً: بما ورد في أبواب الاحرام من الروايات الدالّه على لزوم التعيين واشتراط العدول حيث أنّ ظاهرها لزوم قصد ماهيته النسك عند الاحرام ممّا يظهر منها أنّ الاحرام جزء؛ إذ هذه خاصّيه الجزئيه لا الشرطيه فإنّها حيث كانت توصّليه، 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 الجزئيه والشرطيه 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

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 والحرية فى أحد الموقفين. لكن الصحيح هو وجوب إتمام

النسك بإنشائه لفظاً وتيه وعقده وفرضه لورود هذا التعبير في روايات أبواب الاحرام المشار إليها فيما تقدم.

ومقتضى هذا التعبير كون الإنشاء اللفظي للنسك أو الإنشاء لتيه 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 محلّ ب القاعده الرابعه وهى كون الحجّ المستحبّ مع الحجّ الواجب طبيعه وحقيقه واحده منطبق أحدهما على الاخرى فى تمام أجزاء الماهية وشرايطها. 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 والصبى 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 نفي أجزاء حجّ الصبى 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، وإتّما 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 إلّما 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 مقّمده 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 خصصها 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:

١ - الشيخ الكبير كاشف الغطاء في كتابه كشف الغطاء ذهب إلى أنّ قبور الأئمة (عليهم السلام) قد سُعرت ، فهي مشاعر ، ومن ثمّ تجرى عليها أحكام المساجد ، ذكر ذلك في بحث الطهاره ، في مناسبة 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 علّم 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 ولّى 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 .. ذَلِكَكَ 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..

فائده:

ان تتبع الفقهاء للعثور على ألبينه 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 وتمايمتها 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 الغايّتين 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 والابتذال، أو التعظيم. وبعبارة اخرى: ان المتعلق هو التعظيم ان كان الحكم ايجابيا (وجوبيا) والتهاون ان كان الحكم سلبيا (تحريما).

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 عدّه 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 .

فالآية عامه لكل بيت وموطن فيه رفع لكلمه الله ونشر حكمه فإنه واجب لوضوح أن الإذن في الآية 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 كافيته على النقل لمعنى شرعى جديد.

كما أنها فى حاله ظهورها فى المعنى اللغوى يمكن التمسك بإطلاق ماهياتها، وإلا لابد من اقتناص حدود المعنى الشرعى من مجموع الأدله الشرعيه.

فى الوقت ذاته: الأصل فى مقام التطبيق بع تنقيح مقام قالب التنظير فى كفيته 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 بدنهُ هدى.. وسبب تسميه البدن بالشعيره أو بالشعار أنها تُشعر - أى تُعلم - حتى يُعلم أنها بدن للهدى.

ونلاحظ أنّ هناك معنى مشتركاً بين موارد استعمال الشعائر، حيث نراها تستعمل بكثرة بمعنى العلامه والاستعلام.

٢ - قال الجوهري في الصحاح: والشعائر أعمال الحج، وكلّ ما جعل علماً لطاعه الله تعالى، والمشاعر: مواضع المناسك، والمشاعر الحواس؛ والشعار ما ولي الجسد من الثياب، وشعار القوم في الحرب: علامتهم ليعرف بعضهم بعضاً، وأشعر الرجل هما، إذا لزق بمكان الشعار من الثياب في الجسد.. وأشعرتُه فشعر، أى أدريته فدرى..

الراغب أيضاً لم يزد على ما ذكره الخليل، والجوهري في صحاحه..

٣ - قال الفيروز آبادي في القاموس: أشعره الأمر أى أعلمه، وأشعرها: جعل لها شعيره، وشعار الحج مناسكه وعلاماته، والشعيره والشعاره والمشعر موضعها.. أو شعائره: معالمه التي 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..

نتيجة المطاف:

تحصّل من مجموع كلمات اللغويين والمفسّرين أنّ موارد استعمال هذه المادّه وهذه اللفظه في موارد الإعلام الحسّيّ وهي جنبه إعلاميّ 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 ...

فإن هذا اللسان الأوّل المذى ورد فيه لفظه الشعائر.. في الموضوع ركز على جنبه الإعلام) على ضوء ما استخلصناه من أنّ معنى الشعيره والشعائر عند اللغويين هو الإعلام الحسيّ.. وليس هو الإعلام الفكرى المحض المذى يكون من وراء الستار (فالإعلام الفكرى لا يسمّى شعائر.. بل الشعائر: هي علامه الحسيّ الموضوعه التى 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 التى 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 القرطبى 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 اللغوي، والماهية اللغوية فإن الشعائر والشعار والشعاره هو كل ما له إعلام حسّي بمعنى من المعاني الدينيّة، وله إضافة ما بالله عزّ وجلّ، وبدينه وبأمره وبإرادته وبأحكامه وبمراضيه..

الفرق بين النُسك والشعائر:

فإذن الشعائر 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 يمثل مؤتمراً ومَجْمَعاً ومحلّاً لالتقاء وتقارب الأهداف المشتركة والغايات الموحّده لهم.. فحينئذٍ كلّ ما يمارسوه من أعمال بالرسم المجموعيّ يكون فيه جنبه إعلان للدين ولعظمه الدين، وفيه دلالة واضحة للوحده والألفة للأُمَّة الإسلاميّة؛ ومن ثمّ سمّيت مناسك الحجّ - دون غيرها من العبادات - بالمشعر.. باعتبار أنّ فيها جنبه الإعلام دون غيرها.. وربما تسمّى صلاه الجماعة 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 حيثيه 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 تعونه 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 التسبيب إلى تداعى ذلك المعنى والمفهوم- لها أيضاً نحو من التسبيب 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 تعبيديه، إلا أنها لا تنتج ما يستهدفه قائلها من سلب الشرعيه عن الكثير من المصاديق 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 اتفاقى استثنائى، 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 اتفاقية 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 بالمرأة 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 البحرانى نفسه.

والكلبايگانى انتهى إلى جواز الشبيه تمسكاً بعموم البكاء والإبكاء.

وفى بحث الفرق بين البدعيه والشرعيه يلفت كاشف الغطاء الكبير إلى: ان بعض الأعمال الخاصه ذات الطابع الدينى التى تفقد الدليل الخاص عليها بيد أنها تندرج تحت عموم، فإن جىء بها من جهه العموم لا من جهه الخصوصيه فهو كافٍ فى شرعيتها كالشهاده الثالثه فى الأذان لا بقصد الخصوصيه والجزئيه لأنهما معاً تشريع، بل قصد الرجحان المستفاد من عمومات استحباب ذكر على (عليه السلام) حين يذكر اسم النبى 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 الإعلامي / الإعلاني فقط وإنما يعم كل السنن الاجتماعية ذات الطابع الديني.

نعم لا بد في المستجد أن يكون حلالاً في نفسه وقبل أن يتعنون، وأما إذا كان حراماً فإن الأمر الشرعي بالطبيعه لا يشملها، فالتخيير العقلي في الأفراد لا يتناول الخصوصية المحرمة وإنما يشمل الفرد المكروه.

ثم إنه بما تقدم يمكن حلّ التدافع الذي يبدو لأول وهله بين استدلالين في فقه الشعائر لإثبات مشروعيه المصداق المستجد: الاستدلال بالبراءة أو أصله الحل في المصداق، ثم الاستدلال بعموم وجوب أو رجحان الشعائر.

تصوير التدافع: أنه جمع بين أصل عملي ودليل اجتهادي. بالإضافة إلى أنه كيف يفرض الشك في حليّه وحرمه مصداق ثم يقال عنه إنه واجب؟

وحلّه: ما ذكرناه في 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، كي يصلح في خطوه لاحقه أن يتعنون فيكون مصداقاً للوجوب أو الرجحان الأوّلي، لوضوح عدم تناول «حالات الأمر بالطبيعه فالتخيير العقلي في التطبيق على المصداق» المصداق والفرد ذا الخصوصية المحرمة، وإنما يشمل الفرد

المكروهة ومن هنا كانت الصلاة في الحمام صحيحة. 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 بالصلاة لا يتناول الخصوصية المحرمة إذ لا- موضوع للاجتماع. والسؤال موجّه للقائل بالتراحم الملاكي كالآخذ والمشهور، وأما القائل بالتعارض كالمرزا 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 الصلاة 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 المشرع إلا أنه يمكن تلافى ما تنتجه هذه الفرضيه بالألسنه الأخرى حيث تضيفى 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 وتأكيده وتأصيله وحفظه فهو إيجابى ومطلوب، وقانون هذا وضابطته هو حفظ ثبات عنوان موضوع ومتعلق القضية الشرعيه واختزال واختصار التغيير فى مصداقهما. وواضح أن المستجد في 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 علیه 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 نلفت 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.

والكفيه 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 بكثرة الاستعمال وتقادم علاقته، حتى يصل الأمر إلى الاستعاضه ذهنياً بالموضوع عن الموضوع له.

وبعباره أخرى: إن كفيه علاقته وإن كانت مدينه للوضع حدوداً وبقاءً، بيد أن كفيته مرتبطه بعوامل أخرى، ومن ثم لا يمكن تصنيف بيانه 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 عزفت 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 وناقٍ. 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 والمتغير 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 منطق التزاحم 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 العلقه بين الحكم الثانوى المثبت والحكم الأولى ليست هى التخصيص وإنما اشتدادالحكم كما إذا كان الفعل مستحباً فإنه يصبح واجباً بالشرط. أو التزاحم 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 العلقه هى التزاحم 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 الإهان.

من ثمّ ولأجل أن تأتي دراسته الموضوع متكامله نسّط 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 لابد 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.

أمّا 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 للفقّه وحده ما لم يكن الفقيه ملماً بالتاريخ وعلم الاجتماع والنفس حتى يأتى التحديد لمؤدى الشعيره موضوعياً.

إلى جانب ذلك لابد من الالتفات إلى أن الرسوم والشعائر كالأعراف والعادات والتقاليد، قد تختلف من مجتمع إلى آخر، فأسلوب

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 لابد أن يكون لائقاً بالآخرين يحاكي عقليتهم وعرفهم ومشاعرهم حتى يترك أثره فيهم، كالوفاء بالمعامله والالتزام بالقانون، حيث يشكّل سمه بارزه في حياتهم اليوم.

كذا لابد 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 ويعبر 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 بديلاً 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 الشر).

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 أى 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 كلِّ الأذهان..

وبعضها علاميته واضحه لدى قطر معين .. أو مدينه معينه، أو طائفه معينه ، أو شريحه معينه دون شرائح أخرى..

إذن: بيانيه العلامه والأمر 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 والأمر الاعتباريه الوضعيه تختلف أيضاً فى علاميتها وفى بيانيتها للمعنى الدينيّ، أو للحكم الدينيّ، أو للسّمه الدينيه شدّه وضعفًا لتلك السمات.. مثل رسم خطّ لفظه الجلاله المعدوده من الشعارات - هذه اللفظه (لفظه الجلاله) أو إسم النبيّ 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 الدينيّ..

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 مؤثره فى أحكام الشعائر الدينيه.

النقطه الثانيه: أنّ الشعائر الدينيه - حيث إنّها علامه - لابدّ أن ترتبط بذى العلامه وهو المعنى الدينيّ.. أقصد معنىً معيناً من المعانى الدينيه..

فصلاً من الفصول الدينيّة، ركناً من الأركان الإسلاميّة، هيكلًا من هياكل الدين القويم؛ وتختلف بعضها عن البعض قدسيّةً وتعظيمًا بسبب المعنى الذي تدلّ عليه.. وهذا الحكم من المسلّمات لدى المذاهب الإسلاميّة الأخرى، مثلاً الهاتك لحرمه الكعبه 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 الإهانه 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 العاقه..

هذا الإختلاف في الحكم بين الكعبه 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 نبويّه 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 والقدسيّة..

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 العلقه 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 وحرمه وعظمه عند الشارع يجب أن يراعى درجه الاحترام والتبجيل بحسب ما هو عندالشارع.. ولا ريب فى أنّ حريم حرّمات الله مختلف الدرجات.. وأنّها ليست على درجه واحده ولا على وتيره ثابتة..

النقطه الثالثه: 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 العشره.. وهكذا باب الألوان: فالسواد: ينطبق على السواد الشديد أشدّ من انطباقه على السواد المتوسط أو الخفيف.. وهناك موارد أخرى عديده مثل الشده.. تنطبق على الأشدّ أقوى من انطباقها الأقل شده..

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: درجه عليا، ودرجه وسطى، ودرجه دانيه.. وكذلك الحال بالنسبه لبّرّ الوالدين والعشره 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 زجرياً..

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 بلسان الحرمة ؟

و: ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ بلسان الوجوب ؟

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 الابتذال 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 الابتذال والهتك أيضاً، فهو صواب أيضاً..

علمًا بأن إهانته كل شيء بحسبه، وأيضا تعظيم كل شيء بحسبه.. فأية: لا- تُحلوا شعائر الله تحريم ورد على عنوان متعلقه تشكيكي.. أى: تحريم الابتذال والاستهانه والانتهاك لشعائر الله.. ومن هذا الباب قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين.. وهذه جنبه ثالثة لاختلاف مراتب التعظيم والإهانته، وهى درجه ومقام المخاطب بالتعظيم وطبيعته علاقته مع طرف التعظيم، فعند المقربين أدنى ترك للأولى أو للتعظيم لساحه القدس الربويته يعتبر نوع خفه وتهاون بمقام القدس الإلهي.. والإهانته أيضا لها درجات.. الخفيف منها ليس إلزاميا.. القدر المتيقن الذى يكون إلزاميا هو الشديد.. وهو حرام.. وبقية المراتب المتوسّطه أو الدنيا فيها نوع من الكراهه..

فلا بد 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 المتيقن من الحكم هو وجوب التعظيم بنحو لو ترك للزم منه الهتك والإهانته.. وليس كل مراتب التعظيم إلزاميه.. وإنما درجات التعظيم الفائقه والعاليه تكون راجحه وندبيته وليست إلزاميه..

هذا هو تمام البحث فى جهه المتعلق وهى الجهه الخامسه..

الجهه السادسه: النسبه بين حكم القاعده والحكم الاولى والثانوى:

فى هذ الجهه من البحث نسلط الأضواء على العلاقه بين حكم قاعده الشعائر مع كل 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.

النسبة 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 جملة 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 والإقامة.. 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 العنوائين و الفعلين، والحكمين هما حكم واحد وبملاك واحد وبمصلحه واحده..

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 الشعبيه 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 الأوليه إذا كانت تلك الأحكام الأوليه فى الفعل والمتعلق المرتبط بها تتضمن جنبه إعلام وتبليغ، وتتضمن جنبه إنذار وإفشاء لحكم من الأحكام الإسلاميه، أو لعباده ديتيه معينه.. نعم ينطبق عليه أنها شعيره.. مثل صلاه الجماعه، ومثل صلاه الجمع، لا مثل الصلاه فرادى..

على كل حال.. فإن الشعيره ماهيه وموضوعاً ومتعلقاً وحكماً وملاكاً تختلف عن الأحكام الأوليه.. نعم، هى قد تتطابق مع الأحكام الأوليه.. لكن لا أنها هى الأحكام الأوليه بعينها..

فحكمها ليس هو عين الأحكام الأوليه، بل لها حكم أولى آخر.. وصرف كونها ثانويه لا- يعنى ثانويه حكمها.. بل كثير من الأحكام الأوليه تطراً عليها العناوين بلحاظ انطباقها فى المصاديق الخارجيه، كما فى التعظيم أو الاحترام.. حيث تتخذ مصاديق وأساليب ووسائل مختلفه فى الاحترام مع أنها ليست حكماً ثانوياً، بل هى حكم أولى؛ فالثانويه هنا فى المتعلق وليس فى نفس الحكم، وإلا فالحكم هو أولى وملاكه أولى.. وهكذا الحال فى قاعده الشعائر الدينيه..

فالثانويه فى قاعده الشعائر الدينيه هى فى جنبه الموضوع والمصداق لا- فى جنبه الحكم والملا-ك.. والحال على العكس فى قاعده لا ضرر ولا ضرار، أو قاعده لا حرج، أو العناوين التسعه فى حديث الرفع.. فرفع العناوين التسعه من الاضطراب والنسيان والإكراه التى تطراً على الحكم، وهى ثانويه فى 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 موردالحرمة 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 اتفاقى.. 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»^(١) 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: «رُفِعَ عن أمتي تسع»^(٢).. 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 المشبهه:

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 باعتباراه 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 المُثبته.. 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..

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 الدينيه، مع الأحكام الثانويه فى جنبه الحكم (فى كلا الشقين المثبتة والنافيه) كنسبه الأحكام الأوليه مع الأحكام الثانويه.. لأن حكم الشعائر هو الحكم الأولي؛ والأحكام الثانويه المثبتة أو الرافعه لا تزيل ولا تنفى ولا تلغى الحكم الأولي، بل تُقدّم عليه من باب التزاحم ولكن بشكل مؤقت وغير دائم، كما هو شأن الحكم الثانوي مع الأحكام الأوليه..

حيث يجب أن يُقرّر الفعل أو الموضوع بلحاظ الأحكام الأوليه، ومن ثمّ ملاحظه الأحكام الثانويه كشيء طارىء استثنائي عليها.. لأن حكم الشعائر هو حكم الطبيعه الأوليه التى لا بدّ من ديمومه بقائها ورعايتها.

فهكذا حال الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه 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 الدينيه..

مضافاً إلى ذلك هناك إشكال، وهو: أن لو عُيّد الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه حكماً ثانويًا، وعُيّدت تلك الأحكام الثانويه أحكاماً ثانويه أيضاً.. فيكون كلّ منهما ثانويًا فتقديم أحدهما على الآخر رتبته ترجيح بلا مرجح.. بل غايه الأمر أنّهما فى رتبه واحده، ويقع بينهما التزاحم لا

التعارض كما تقدم..

وهذا جواب نقضى.. وإلا- فالجواب فى الأساس هو أنّ الحكم فى قاعده الشعائر الديقته ليس من قبيل الحكم الثانوى، بل هو حكم الطبيعه الأولى التى لابدّ من بقائها واستمرارها والمحافظة عليها.. فضلاً عن أن يكون الحكم فى القاعده مؤخرًا رتبًا عن الأحكام الثانويه..

الخلاصه فى هذه الجهه:

ونستنتج من هذه النقاط التى ذكرناها فى العلاقه بين الحكم فى قاعده الشعائر الديقته، والأحكام الأولى والأحكام الثانويه عدّه نتائج.. وقبل ذلك لا بأس من التنبيه على:

أنّه بمقتضى أحد النقاط التى أثرتها فى هذه الجهه، من أنّ مبنى مشهور الفقهاء أنّ نسبه العناوين الثانويه لُبًّا مع الأحكام الأولى هى التزاحم الملاكى، ومن ثمّ قالوا: حرّج 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: ٢٦٤

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 لابدّ أن تكون بدرجه العسر الشديده جدّاً.. والوجه فى التفرقه هو أنّه 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 التزاحم الملا- كى لا التخصيص والتقييد؛ ومن ثمّ شملها حكم التزاحم.. 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..

وبمقتضى هاتين النقطتين: النقطة التى مضت فى الجبهه الخامسه فى المتعلق، وهى كون الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه تشكيكياً، أى على درجاتٍ وعلى مستويات متفاوتة..

والنقطه التى نحن بصددھا الآن، وهى أنّ الأحكام الثانويّه فى جنبه الحكم نسبتها مع الأحكام الأوليّه هى التراحم.. فيجب أن تُلحظ درجه العنوان الثانويّ مع درجه الحكم الأوليّ.. والحال بعينه فى باب الشعائر، أى ليس أى ضررٍ يكون رافعاً لكلّ حكم فى الشعائر.. وإذا كان رافعاً لأحد أحكام الشعائر الدينيه، فإنّ ذلك لا يعنى كونه رافعاً لكلّ درجات أحكام الشعائر الدينيه الأخرى، لأنّها تختلف بعضها عن البعض شدّه وضعفاً.. فدرجه التعظيم والتقديس للمصحف الشريف تختلف عن درجه التعظيم والتقديس للكتاب الدينيّ..

فليس كلّ ضرر يرفع كلّ درجه من درجات الشعائر الدينيه..

وليس الضرر الرافع منه لدرجه ما، يكون رافعاً لبقية الدرجات أو بقية أقسام وأنواع الشعائر الدينيه.. وكذلك الحال فى الحرج أو الاضرار..

فهذا مما يجب الإلتفات إليه جيداً.. هذا مُجمل الكلام فى الجبهه السادسه، وهى جبهه العلاقه بين الحكم فى قاعده الشعائر الدينيه والأحكام الأوليّه من جبهه، ومع الأحكام الثانويّه من جبهه أخرى..

الجهة السابعة: الموانع على قاعده الشعائر:

وهي الجهة الأخيرة في بحث الخطوط العامة للشعائر الدينيّة..

وتدور حول ممانعه الخرافة لقاعده الشعائر الدينيّة، أو استلزام بعض الشعائر للإهانة والاستهزاء أو الهتك.. وهذه عناوين بالطبع متعدّده مختلفه، ويجب أن نحلّل كلّ عنوان على حده.. ونرى كيف يكون كلّ من هذه العناوين ممانعاً؟.. وهل هناك موارد للتصادق بين هذه العناوين وقاعده الشعائر الدينيّة؟ 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 الدينيّة؟

فالبحت في الخرافه تاره يكون حكماً، وأخرى يكون موضوعياً..

أمّا من جهه الموضوع: الخرافه في اللغه وفي العرف تطلق على أيّ شيء وهمي أو تخيلي، أو الذي لا يُمتّ إلى حقيقه واقعيه أو حسّيّه.. فأىّ شيء يُمليه الوهم أو يمليه الخيال من دون أن يكون له مطابق حقيقي في الواقع - لا عقلي ولا حسّي - يسمّى خرافه..

والحسّ ليس معصوماً على الدوام، إذ قد يتطرّق إليه الخطأ وان كان الحسّ إجمالاً من منابع البديهيّات.. وكذلك العقل منبع جمله من أقسام البديهيّات، وليس كلّ ما لا يدرك 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 عقليّ ولا دليل نقلّي ولا دليل حسّيّ ولا دليل مبرهن.. وإتّما يصوّرها الخيال أو الوهم.. وحينئذٍ تكون خرافه..

وحيثما نقرّر أنّ الأداه العقليه أو الأداه الحسيّه تتوسّط لإثبات الحقائق، فليس ذلك على الدوام، بل لابدّ من ميزان يعتصم به العقل عن الخطأ.. فى البديهيات التى هى كراسمال فطريّ 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 فى الأداة الوهميه والأداة التخيليه المتصرفه إذا سخرت إحداهما الأخرى، فإنهما غالباً ما تُركبان صوراً من قريحتهما لا مساس لها بالواقع..

وقد يكون الوهم والخيال خادمين للقوى العقلية، فيصيب الإنسان بها الحقيقه.. (نعم قد تخطئان الواقع إذا كانتا تبيديان من أنفسهما أفعالاً فكريّةً وتصرفاتٍ فى المعانى من دون استخدام العقل لها..) ولكن مع إستخدام العقل فإنهما تصيبان الواقع..

فالخُرافه فعلٌ من الأفعال الفكرية والإدراكية والتصورية تقوم بها المخيلة أو الواهمه من دون هدايه العقل.. ويُذعن الجانب العمليّ (العماليّ) فى النفس إلى تلك الصورة أو إلى ذلك الإدراك..

ثم إنّ فى النفس مشجره للطرفين:

طرف القوه الإدراكية: التى تُدرك المعلومات..

وطرف القوه العمليه: العمّاله..

وهناك أجنحه أخرى فى جهاز النفس ؛ لكنّ الذى يعيننا فى المقام هو هذان الجناحان.. الجناح العمليّ والجناح النظرى والإدراكيّ..

فالخُرافه إذن مبدأها من فعل إدراكيّ خاطيء بتوسط المخيله 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 يدركها 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 يدرك 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 يدركها الحسّ ولا العقل، بل يدركها الوهم الصادق..

نظير بعض المنامات الصادقه التي لا يدركها العقل لأنّها ليست تفكيراً بحتاً، ولا يدركها الحسّ أيضاً، وتكون صادقه في الجمله..

والمدركات العقلية ليس لها صورته: طول وعرض وعمق.. وليست نقوشاً من رأس.. إذ المعانى العقلية معانى مجردة مصمته مكبوسه.. بل ظهور تلك المعانى 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 والاصياء 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 شىء 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 يتديّن بها أو يداين بها أو يعظّمها أو يقُدّسها أو يُجلّها..

التضادّ بين الشعائر والخُرافه:

فهذه مقوله الخُرافه وحكمها.. أمّا العلاقه بين قاعده الشعائر الدينيه وحكم العقل فى إبطال وتسفيه الخُرافه وادّعاء وجود موارد الاجتماع والتصادق بينهما..

فالشعيره - كما عرفنا فيما سبق - هى عباره عن الدلاله والمَعلم للمعنى الدينى.. فإمّا أن يتسرّب البطلان واللاحقيقه إلى العلامه، أو إلى ذى العلامه.. والبطلان الذى يتسرّب ويتخلّل إليها إمّا من جهه أنّها ليست لها علامتيه لذلك المعنى - يعنى إمّا فى العلامه، بحيث لا علامتيه 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 المعتبر؛ يكون الحكم بأنّها خرافه أو لا- حقيقه لها تصادماً مع الدليل الشرعيّ وخلاف الفرض. نعم إذا كان هناك معنًى من المعاني جزئياً أو متوسطاً - وما أكثر المتوسطات - أو كلياً لم يَقم عليه دليل معيّن.. فيمكن أن يوصف بذلك..

ومن جهه أخرى، فإنّ عدم الدليل غير دليل العدم؛ فهناك تاره شيء لم يَقم عليه الدليل، وهناك تاره أخرى شيء قام الدليل على عدمه، ولا- ريب حينئذ في عدم واقعيته، فيتصادق ويتفق مع الخرافه، مثل الأديان الوثنيّه، أو الأديان الأخرى الباطله؛ ومثل هذه الأديان تعتبر شعائرها باطله وخرافيّه لأنّ شعائرها علامات ومعالم على معانٍ ليست واقعيّه، بل منحرفه وخاطئه وتخيّليه ووهميّه -مثل: الثنويّه في الخالق، والثنويّه في ربّ الوجود.. ولا ريب في زيف هذه المعاني.. فمن ثمّ الشعائر الدينيّه لهذه الأديان باطله خرافيه من هذه الجهه..

فهذه المعاني التي في الشريعة: إن قام عليها الدليل ولو الدليل العام فلا يصح أن يصدق عليها الخرافه..

فعمده الكلام في التحريّ والتحقيق والتثبت في ماهيّه المعنى الذي تعكسه تلك الشعيره؛ ثمّ نتحرى عن الدليل عليه.. أمّا إطلاق عباره الخرافه من دون التذليل على ذلك فهو أشبه بالمغالطه أو الإبتداع.. ولا بدّ لكلّ من النافي أو المثبت أن يستدلّ على مدّعا..

فدعوى الخرافيه 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 الخرافه الذى يواجه قاعده الشعائر الدينيه قديماً وحديثاً.. أنّه إن كان يعترض بذلك فى طرف وجنبه الموضوع، فلا بدّ من النظر فى ذلك المعنى.. كى يتبيّن مدى وجود التقاء - من جهه المعنى - بين الشعيره والخرافه..

وأما فى جنبه نفس الشعيره.. فقد يتوهم إطلاق الخرافه.. لكنّ العلامه - بماهى علامه - لا يصدق عليها خرافه.. إذ المفروض أنّ الخرافه هى المعنى الذى ليس له حقيقه، أمّا العلامه فى نفسها فليست من سنخ المعنى.. فكيف نتصوّر فيها الخرافه، هذا ممّا لا يمكن أن يتصوّر..

حيث إنّ هذه الشعيره لها دلالات على معانٍ معينه، والمعانى قد تكون باطله وغير صحيحه، وبالتالي تكون خرافيه.. أمّا الشعيره فى نفسها فليست لهاوظيفه 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 موجباً لتضعضه، وهذا أمر آخر غير الخرافيه، بل هو محذور الهوان و الاستهانه..

مميزات وخصوصيات الشعائر:

ذكر علماء الاجتماع بعض المميزات والخصوصيات للشعائر منها:

تنوع الشعائر:

تنوّع واختلاف الشعائر والرسوم بين المجتمعات المختلفه.. مثلاً

ص: ٢٧٤

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.. وإنما 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 السيكولوجيا (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 الهين والبسيط أن تُستبدل برموز تشكيّله جديده وتذوب أمام الغزو الفكرى الجديد.. وليس من الهين أن تتلاشى العادات والتقاليد وتضعف الحصيله التاريخيه للمنطقه مقابل الفكر الجديد 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 الرسمى الظاهرى حالياً.. مع ذلك لديها إصرار فى تعليم ونشر اللغه الإنجليزيه، السرّ يكمن فى أنّ وراء تعليم اللغه تحميل تقاليد أصحاب اللغه أنفسهم.. وتحميل ثقافه وروحيات الإنجليز.. يعنى تذويب القوميّات الأخرى مقابل قوميتهم..

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 الهين 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 يدعون 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 لهويتنا وأصالتنا..

وقد تمّ البيان بما لا مزيد عليه أنّ الشعيره تحتوى على ركنين: - ركن النشر والإعلام - وركن الإعلاء والاعتزاز وحفظ الهويه..
لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً، 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 البشريه الأخرى.. وهى الهويه السماويه والشخصيه الإلهيه فى الواقع..

دائرهُ الشعائر الدينيه:

ومن جهه أخرى، فإنّ الشعائر تنقسم بلحاظ المطلوب من الشعائر الدينيه وهو ثلاثه 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 ثالثه أن تؤدى دوراً لدعوه الآخرين من الملل والنحل البشريه 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 الأعمّ 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 اختصّها 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 المدعوّ ويستأنس بها.. فليس من الحكمة استخدام أسلوب صحيح في ذاته.. ولكن يستهجنه الناس وينفر عن الإسلام.. ولا شكّ 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 الثلاثة 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 الشخصيّة الإسلاميّه ولا الشخصيّة الإيمانيّه، وشريطه عدم تقديم التنازلات العقائديّه 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 يحجّ البيت... وصلاه الجماعه خاصّه بدار المسلمين الذين يحرصون على أداء الصلاه.. وهى تظاهره عباديّه ديتيه.. 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.. لأنّ هذه الطقوس المفروض فيها أن تُقام بنفسها لأجل الحفاظ على المجتمع المسلم في نفسه.. وكذلك الحال بالنسبة إلى طقوس الإيمان في وسط الطائفه، فإنّه لا- يعيها غير المؤمنين، فمن الخبط بمكان تفسير الشعائر المأمور بهافي وسط خاصّ والحكم عليها بموازين الوسط العامّ فضلاً عن الوسط الأعمّ.. وهذا البحث في الشعائر ليس فقط في الشعائر الدينيه، بل يجرى في الشعائر الوطنيّه والقوميّه..

بعض الشعائر الوطنيّه والقوميّه تؤسّس 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 بالتربه 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 الاخرين.. 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 ويطرابط.. لا أنّه لأجل التبليغ لجهه أخرى أو لأمّه أخرى..

نعم قد يفترض ذلك في بعض الشعائر، مثل باب الدعوه إلى الجهاد

الفكرى.. ولا- ريب في كون الغرض منه دعوه الآخرين، فيفترض مثلاً- من الكاتب أو المفكر أو الخطيب أو المحاضر، أو على صعيد منتدى عالمي كمحطه فضائيه أو مواقع الكترونيه مثلاً أن يُختار الأسلوب المقبول والمؤثر.. والمفروض أن يركز على النقاط المعينه في القانون الإسلامى ومعارف المذهب التي تجذب الآخرين.. مثل موارد الوفاء بالعهد وأداء الأمانه.. لاسيما في الأبواب التي لهاصله بالآخرين.. حتى تتخذ رموزاً وشعارات وقوانين ومعالم تجذب الآخرين إلى الوسط الإسلامى والإيماني لا أن تُنفّر عنه، عملاً بمقوله «كونوا دعاه للناس بغير ألسنتكم..» (١).

فالمُخلق الإيماني الإسلامى - مثلاً - ينبغي الدعوه إليه كما أنّ هناك في المجتمعات العصريه دعوه إلى المثال النموذجى: سواء المثال الإقتصادى أو المثال التربوى، لا بدّ أن ندعو إلى مثال خلق معين يجذب الآخرين.. وهو المثال الذى يدعوه له الإيمان والإسلام.. لأنّ الغرض منه هو الإعلان والتبليغ والدعوه لجذب الآخرين إلى حوزة الدين..

وأما غالب الشعائر التي يفرض أنّها طقوس ورسوم تتخذ في دار الإسلام أو الإيمان، فالمفروض فيها هو المحافظه على هويتها الأصلية الإيمانيه والإسلاميه.. والمنع من ضياعها..

والمتمخّصه صون من أصحاب الفنون والعلوم العديده، كالشعراء والأدباء والخطباء والقراء وأصحاب المهارات في 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 كيفيه وحيثيه، استعاناً 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 الأُوليه البدويه يُتبادر كونه مانعاً، باعتبار استلزامه هوان الدين، وهتك الدين..

وقد تمسك البعض بهذا العنوان، واستدلّ به على ممانعه كثير من الشعائر المستجدّه المتّخذة.. 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 الستر إما 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

- وَمَنْ يُعْظِمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ

إن الأغراض الأوليه الضرورية من التشريع هي الرفعه والعلو، وهي أغراض أوليه كبرى وأهداف فوقائيه قصوى في التشريعات القرآنيه؛

والهتك بمعنى كشف نقاط الضعف أو عوار المسلمين أو المتدينين، 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 الإسلاميّة 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.. لأنّ 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 الوطنيّة أو التراثية.. وهنا يرجع إلى حفظ الهوية الدينيّة، أو حفظ الهوية الخاصّه بالطائفة 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 إنه من مصاديق وأصناف التحسين والتقبيح 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 والتقبيح العقليين، في قوة العقل العملي في النفس، التي تختلف وظيفتها عن قوة العقل النظري الذي يدرك وجود الأشياء وثبوتها، أو عدمها ونفيها، كما يقال أن العقل النظري بنفسه لا يوجب تحريكاً في الإنسان ولا- انبعثاً ولا- تربية.. ومن ثم قالوا أن الحكماء (الفلاسفه) لا يؤثرون في المجتمعات مثل ما يؤثر الأنبياء والرسول.. لأن 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 وقُبْح الأشياء وتحسينها وتقبيحها، حتى يكون محفزاً ومحركاً، أو زاجراً ومؤدباً للنفس.. ففي الواقع

فإنَّ العقل العمليّ ليس صِرْفُ إدراكٍ فقط، وليس صِرْفُ حجّيه وتنجيز وتعذير 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 ويقبح لها الحسن.. وسوف يؤدّي إلى تربيته خاطئه للنفس، وإلى نوع من الترويض السيّء في النفس..

الشعائر والآثار الإجتماعيه:

إذا اتّضح ذلك، علمنا أنّه إذا حصل الإستهزاء والسخرية (اللذين هما من أصناف المدح والذمّ والتحسين والتقيح) إذا حصلوا بسلوكيه 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 -قهراً- 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 الصلاه 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 الحالى قد يُضعف نفوس المؤمنين.. وإن كان هذا التضعيف ليس فى محلّه.. ولكن لأجل فتره وقتيه لشعيره مستجدّه أو مُستحدّته 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.. وبعبارة 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 الدينى بالشعيره المتخذة كى لا- يستسلموا ولا- يعتادوا الإنهزام أمام تهريج الخصوم وانتقاداتهم، وتحديد ذلك يكون بيد الفقهاء الأماناء على الدين والعقيده..

دواعى أخرى لممانعه الشعيره:

وقد يكون التزاحم 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 التراحم بين حُكَمين شرعيين، وليس من باب ترتيب الأثر على الهتك والاستهزاء بغير حق..

ومع أنه بحد ذاته غير ممانع، لكنه يولد جواً أو ظرفاً أو بيئه معينه، وهذا الجو ينتج تصادماً بين حُكَمين وآخرين، ولا بد 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 إلا 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 حكيمة وميدانيه أيضاً..
وكم من مستحبٍ ربّما تُترك قروناً 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 تؤدّي 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

الدينيته، وإلّا لمحيث وطمست معالم الدين وألغيت الشعائر الواحده تلو الأخرى، ويحدث نوع من المسخ التدريجي..فقاعده الشعائر الدينيه هي قاعده ممضاه من قبل الشارع، ومُنظَره في باب الفقه الإجتماعي.. وكما ذكرنا أنّ للشعائر الدينيه ركنان: ركن الإعلام والبث، وركن الإعلاء والإعتزاز..

والحوزات العلميه الدينيه تقوم بأداء أحد رُكني الشعائر الدينيه، وهو إحياء الدين ونشره وحفظه عن الإندراس.. وما تقوم به في هذا الدور - وإن كان بشكل هادىء وبلا ضجيج - هو دور عظيم، لأنها تحافظ على أحد رُكني الشعائر - أو أحد رُكني الدين - وهو جنبه الإعلام والتعلم والتفقه وحفظ الدين عن الإنطماس والنسيان، وصيانتة عن التحريف والتغيير، وحفظ الجانب التنظيري والبعد العقائدي للدين..

ومن الواضح أنّ التحريف والردّه عن الدين قد تكون بصورتين:

الصوره الأولى: في جانب العمل، أى الانحراف في السلوك العملي.. فلا تُتَّبَع الأوامر الدينيه، ولا يُرْتَدَع عن النواهي..

الصوره الثانيه: وهي الأخطر، وهي الانحراف في التنظير، فلا يُدْعَن المنحرف ولا يؤمن ولا يصدّق، بل يحاول أن يبرّر انحرافه وينظر تكذيبه.. وهو الانحراف في العقيدته.. وهذا أخطر من الأول.. بل ربّما يمارس ذلك المنحرف الأوامر الدينيه ولكن لا يُقرّ بوجودها، وإنّما يمارسها من باب فطره الطبع أو من باب السنن الإجتماعيه.. 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 يتضلع 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 يُعْظَمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ . وَ مَنْ يُعْظَمِ 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 القبييل 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: كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ 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 والآخريين هو نتيجة إقامه هذه الفريضة: كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ 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 والعقديّ..

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: وَلَتَكُنْ 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، وتحريضهم 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 الولاية، 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 المودّة التأسى بهم، والفرح لفرحهم، والحزن لحزنهم..

والمودّة فى اللغه تفترق عن الحبّ.. فالحبّ قد يكون أمراً باطناً.. أمّا المودّة فهى تعنى المحبّه الشديده التى تلازم الإبراز والظهور.. وهناك - من ثمّ - فارق بين عنوان المودّة وعنوان المحبّه.. هذا أيضاً من العمومات.. إذن كلّ عمومات الولاية 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 أَى غَضَبِ إلهي وهذا يعنى العصمة العمليّة.. إضافة للعصمة العلميّة المُشار إليها بعبارته وَلَا الضَّالِّينَ وهى إشارة إلى أنه ليس لديهم هولاء الهداه الذين يقتدى بهم، هناك معصيه عمليّة، وليس هناك أى زلّه علميّة.. إهدنا صراط المعصومين.. لأنّ نفي الغضب بقول مطلق يعنى العصمة العمليّة.. ونفى الضلاله بقول مطلق، يعنى العصمة العلميّة.. فالمعنى: إهدنا صراط المعصومين.. وكذا التقريب فى آيه: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا.. و آيات التولى و التبرى كثيره جدا، كقوله تعالى: لا 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 تصبّ في مصبّ واحد، وتعتبر دليلاً معتمداً في باب الشعائر الحسينية.. إذ أنّ الأسى والتألم لمصابهم، والحزن لحزنهم هو نوع من التولّى لهم والتبرّى من أعدائهم، ويكون كاشفاً عن التضامن معهم والوقوف في صفّهم (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 وَدُومًا 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 لِيغِيظَ 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 حاله؛ 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 المتّخذة، 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.. ويتّضح 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 مظلوم 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 دّمك واستحلّوا حرمتك ملعونون...
- ... أشهد أنك ومن قُتل معك شهداء أحياء عند ربكم تُرزقون وأشهد أنّ قاتلك في النار... وهى 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 الموثّق.. 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 عديده في ذلك..

فالمستقرى في كتب الشيعة يرى أنّ هناك مصادر عديده تحتوى هذه العناوين المتنوّعه، من الزيارة وتعهد 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 عديده.. فتحصل أنّ لدينا أدلّة شرعيّه 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 الشرعيّه 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

١- (١) تقريراً لبحث أستاذنا الشيخ السند (دام ظلّه)، بقلم جناب الأخ عباس اللامى دام توفيقه.

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 توقيته الشرعى بقليل بحسب الحاجه أو متأخر عنه بل قد تقرر ذلك نضا 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: ٣٠٤

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 وقته 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 سَوَّغ الشارع المجئى بها قبل يوم التاسع، ولو بأيام، لذوى الاعذار، كما سَوَّغ لمن يقدر عليها يوم العيد أن يأتى بها أيام التشريق بل إلى آخر ذى الحجه.

التانى: فى باب الصلاه:

اولاً:- فى صلاه الليل، فإنه قد سَوَّغ الشارع المجئى بها قبل منتصف الليل، لذوى العذر، عن المجئى بها فى وقتها.

ثانياً:- فى نوافل الظهرين، فقد سَوَّغ 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 سَوَّغ 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.

اولاً- 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 باسماء 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 الكآبه تغلب عليه حتى يمضى 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 رأني 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 أميه (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 صغروباً 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)^(١) وكذلك في الروايه (من مات بين الحرمين لم ينشر له ديوان)^(٢).

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)^(٣) 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 و آله فقلت فأنى خفت فلم يمكننى أن ادخل داخلاً، قال سلم من وراء الحاير (الجسر، الجدار خ ل) (١)، وفيه دلالة على التوسعة المكانية.

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 الطينية 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 الجنه، 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 الجنه (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 الشجرة، فقد سَوَّغ الشارع الغسل في المدينة المنوره لمن يعجز عنه في مسجد الشجرة (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 عبدالله (عليه السلام) عن الذى يغتسل فى المدينة للاحرام أىجزيه عن الغسل فى الميقات.

قال (عليه السلام) نعم / حوالى اللثالى 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 العقلائيه ليست خاصه بتوسعه الحريم المكانى.

بل هى جاريه أيضاً بتوسعه الحريم الزمانى، فنراهم يقولون (عام الفيل) و (عام الحزن) و(عام الفتح)، مع أن الحدث المناسبه حدثت فى أيام قلائل، ولم تمتد لكل العام، كما فى وفاه أبى طالب وخديجه (عليهم السلام) فى عام الحزن. وكذلك يقال أن النبى صلى الله عليه وآله ولد فى شهر ربيع الأول، أو أن أمير المؤمنين ولد فى شهر رجب مع أن الولاده حدثت فى ساعه واحده كما روى الصفار بسنده عن حفص الابيض التمار قال دخلت على أبى عبدالله (عليه السلام) أيام صلب المعلّى ابن الخنيس (١) والحال أن المعلّى صلب فى يوم واحد وروى الحميرى عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) أن علياً (عليه السلام) كان يأمر مناديه بالكوفه أيام عيد الأضحى (٢) والحال أن الأضحى يوم واحد.

وفى روايه أخرى عن على بن رافع اخذنا منها موضع الحاجه وهو (وأنا احب أن تُعزنيه أتجمل به فى 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) الكافى ١٩٦ / ٨ ج ٢٤٤.

٣- (٣) تهذيب الأحكام للطوسى، 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 لآيَاتٍ 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 زياره 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 في الشريعه ميقاتاً لشعيره دينيه له حريم يحيط به، يسبقه ويتأخر عنه.

وإن ما عليه المشرعه في زماننا من التوسع زماناً ومكاناً بحسب الحاجه في 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 العظيمه التى يكون فيها الزحام شديد هذا التوسع مطابق لقاعده فقهيه شرعيه. متصيده من الأبواب الفقهيه 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 عباده 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 تورمتا 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 عبادته 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 مکه بالمؤمنين أو المجرىء بمزيد من الطوائف ونحو ذلك من الأعمال البالغه الرجحان في مکه وإلا فقد روى كما سيأتى أن الحسن (عليه السلام) حجه عشرين مره ماشياً من المدينه وكذلك السجاد (عليه السلام) فلا بد من ملاحظات الجهات المختلفه.

وتقريب دلالة هذه الطائفه 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 لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَنْ رَأَهُ اسْتَيْتَعَنَ فَكَذَلِكَ الْعَكْسُ أَنَّ الْإِنْسَانَ لِيَتَّضِعَ أَنْ رَأَهُ فَتَقَرَّ وَمَنْ ثُمَّ كَانَ الْفَقْرُ شِعَارَ الصَّالِحِينَ وَهَذَا بِنَفْسِهِ إِشَارَةٌ إِلَى تَقْرِيْبِ وَجْهِ عَقْلِيٍّ مُسْتَقَلٍّ فِي عِبَادِيهِ الْمَشْيِ الْذَاتِيهِ.

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 بشيء 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 عزٌّ وجلٌّ له بكل خطوه سبعين ألف حسنة ومحى عنه سبعين ألف سيئه ورفع له سبعين ألف درجة واعتق عنه سبعين ألف رقبه ثمن كل رقبه عشرة آلاف درهم. وشفّع في سبعين من أهل بيته وقضيت له سبعون ألف حاجة 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 لئلا تقع أمه 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 تصريحٌ بأن أفضليه الركوب لا لرجحانه الذاتى على المشى بل المشى الراجح ذاتاً على الركوب وإنما يرجح ويفضل الركوب لجهاتٍ طارئةٍ 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 وتعزها 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: يحج ركباً (٣).

وعلى أى تقدير كلّ هذه الألسن ليس فيها ما يدلّ على المرجوحية الذاتية بل دالّ 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 البرقي بسنده عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال ابن عباس ما ندمت على شيء صنعت ندمي على اني لم أحج ماشياً لأنني 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 مكه حافيه، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : «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 والزياره 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 فيأمكنه 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 بالشيء 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 - ولا سيما 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 للمعصية 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

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 إعاده المشى ولو فى حج اجارى أو زياره اجارى أو غيرهما بعد فرض تحقق الحج النذرى بناءً على عدم تبعض المشى وقد تقدمت الإشاره إلى قولى المفيد والطوسى وجماعه بتبعض المشى فى مقام الامثال 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 امثال 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 قيماً 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: إن 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 فحيثئذ يكون 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 تعين 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 ناظره 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 فتركب 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 الواقعة هو بيان للحكم الكلى للنذر المزبور فكيف يكون مخصوص بتلك الواقعة 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 والعهد ، 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 والذل فى مقام السعى إلى مواطن العباده والوفود إلى الله تعالى.

مضافاً إلى ما ورد فى الحج أيضاً من استحباب ترك الترفه فيه وقد ذكر الماتن اليزدى (قدس سره) فى حج 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 للناذر 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 يتهادى بين أبنيه (١) دون الحرج المعتاد الذي هو لازم لطبيعته المشى أو الحفاء، ففي صحيحه رفاعه بن موسى قال:- قلت لأبي عبد الله (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 الجمر كيه 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 فىنقطع المشى حينئذ ويزور البيت راكباً.

ففى بعضها فى الذى عليه المشى إذا رمى الجمره زار البيت راكباً 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 تارة يتعلق بالمشى فى ظرف ما إذا حجَّ أو زار المكلف فإنّه حينئذ 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 فحينئذ 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 تضمّنته هو لزوم القيام حال العبور ولا يلتزم بوجوبه، لأنه على تقدير عدم سقوط النذر وانحلاله فإنّما هو بتقريب خروج هذا المقدار عن المتعلّق 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 سبحت 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 عبدالله بشيء مثل الصمت 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 بكل خطوه خطاها 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 الخامسه 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 شكراً.

- ثم ذكر أثواباً عظيماً لأول ليله - ثم قال صلى الله عليه وآله وكتب الله عزَّ وَجِلَّ لكم 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 سنة (١).

الطائفة السادسة: من مشى في نيه الخبر أو فعل طاعه:-

منها: في (التوحيد) معتبره محمد بن أبي عمير عن حمزه بن حمران عن أبي 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 في (المجالس والأخبار) باسناده عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وآله في وصيته له قال: يا أبا ذر:

هم بالحسنه وإن لم تعملها لكي تكتب من الغافلين (٣).

ومنها: وعن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل بن دراج عن بكير عن أبي عبدالله (عليه السلام). أو عن أبي

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).

الطائفة السابعة: روايات استحباب المشى إلى زياره الحسين (عليه السلام).

الأولى: عن الحسين بن ثوير بن أبي فاخته، قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام) يا

ص: ٣٥٥

١- (١) أمالي 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 أجيئك 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 وعلق 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 الشيعة ٤٢٠/١٤ ، بحار الأنوار ، ٢٧/١٠١ - ٢٨ و ٧٢ .
 - ٢- (٢) كامل الزيارات : ٢٥٣ - ٢٥٤ ، ثواب الأعمال ١١٧ . بحار الأنوار : ٢٤/١٠١ ، وسائل الشيعة : 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 فأقبل التى بوجهه فقال يا بشير حجه

ص: ٣٥٨

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).

بالباطنه 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 واطرا

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 زياره 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)⁽¹⁾, 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 تحت على زيارته فى الخوف، قال: (لعلّ هذا الخبر (يشير إلى خبر معاوية 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 مفترضه 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 الحثَّ 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 يظنُّ بهم ولا يُفرطُ بهم، ومع ذلك يزجهم 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 زيارة 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 الأدلة على هذه الحقيقة التاريخيه بجمله من الروايات الآتية.

الثانية: 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 لزراره 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 إلزمننا, 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 بكل ضربه حوراء؛ وبكل وجع يدخل على بدنه, ألف ألف حسنة, ويُمحي عنه بها ألف ألف سيئة, 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 بالبشاره، ويقال له: لا تخف ولا تحزن هذا يومك الذي فيه فوزك (٤).

ص: ٣٧٥

١- (١) قلى الشيء: أنضجه وشواه حتى ينضج، والمقلى والمقله 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 تقدّم 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، والتخيري 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..

زياره 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 وأركانه وجملة أخرى من الفوائد الصناعية والفقيهية 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 في ترك هذا الأمر المطلوب شرعاً.

مع أن الإمام الصادق (عليه السلام) وسائر أئمه أهل البيت شدّدوا في التزام التقيه، وتجنّب الاشتهار والإذاعه والإفشاء، لما يوجب المخاطره بالنفس أو بالمؤمنين، ورغم كلّ ذلك في باب التقيه، إلّا أنه (عليه السلام) لم ير أن التقيه مبرر لترك زياره الحسين (عليه السلام)، ولا عذر في ذلك. ثم لما رأى ضعفاً وتردداً في 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 الشريعة 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, جُعلت 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 الزائرين للحسين (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 أبيك 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 ينازعنى 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 وقّرته 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 حاجه من حوائج الدنيا والآخرة إلّا قضيتها لكم، فيكون أكلهم وشربهم في الجنة. فهذا والله الكرامه التي لا انقضاء لها ولا يُدرك 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 الصراح 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 ٥٠/٣.

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 معاوية، 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 فريضه 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 تضحناً.. وقد وقع في هذه الغفله، عدّه 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 مراقده الأئمه فریضه شرعیه هامه

اشاره

ص: ٣٩١

عمارہ مراقد الأئمه 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 وَأَمْنَاً 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 مثابه 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 في الآية السابقه.

الآية 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 بِبِكَه مَبَارَكًا 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: **وَيَصِفُ ذُنُوبَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ 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 إجارته 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 علّق 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(عزوجل) جعله سواء العاكف فيه والبادى.

واستدلّ 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 مكه (٢).

- وذكر فى التذكرة أن الخلاف فى جواز بيع دور مكه 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 مكه، وبيع الأبنيه، لم ينفى استحقاق الزائر الوارد السكنى فى مكه 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 بمكه، 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).

وأفترض 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 مرقاد 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 أَلْعَاكِفُ فِيهِ وَ أَلْبَادِ وَأَنْ هَذَا حَكْمًا عَامًا لِكُلِّ الْمَسَاجِدِ لِأَسِيْمَا مَا شَعَّرَ مِنْهَا كَمَشْعَرِ إلهي على حذو المسجد الحرام.

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 جمله 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 مَصِلاً, حيث يظهر منها أن إضافه المقام لإبراهيم هو منشأ الأمر بالعباده 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

١- (١) وسائل الشيعة: أبواب وجوب الحج / ب / ٥ / ح ١.

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 عترته كما هو حاصل بعمارة 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 كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ 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 الاثنى 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 مَحْمُوداً.

- 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 تَهْوِي

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).

فَجُعِلَتِ الْآيَةُ مِنْ غَايَاتِ الْحَجِّ الْمَجِيءِ وَالْإِتْيَانِ إِلَى إِبْرَاهِيمَ، فَالْحَجُّ لِبَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ، وَفَادَةُ عَلِيٍّ وَوَلِيِّ اللَّهِ..

وَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ جَمْلَةَ الْآيَاتِ الْمَتَقَدِّمَةِ فِي بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ وَالرَّوَايَاتِ كُلِّهَا، تَشْمَلُ مَرَاقِدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَهْلَ بَيْتِهِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ).

وَيَشِيرُ 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 الطاهره, 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 مراقد 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) وفاء 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 سَنَزِيدُ 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 سَنَزِيدُ 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 كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنُ نَدْخُلُهَا أَيْدَاءَ مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَ أَخِي فَأفْرُقْ 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 بمثابه 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 الْمَذْنِبِ، وَاسْتِغْفَارُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَيْ شَفَاعَتِهِ لَهُ. وَمِنْ ثَمَّ وَرَدَ مُسْتَفِضاً مِنْ طَرِيقِ الْفَرِيقَيْنِ 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 فى تعظيم بيوت النبى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ (١).

وقد روى الفريقان فى 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 أَضَلَّلَنِي كَثِيرًا مِنْ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ 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 يَنْقَلِبْ عَلَى 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 الذى هو سيد الأنبياء, وأهل بيته.

وكذلك قوله تعالى: فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ (٥), أن جهه

ص: ٤١٢

١- (١) الأحزاب: ٥٣.

٢- (٢) السيوطى فى 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**, حيث 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 أذِّنْ 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 أُنْعَثُ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ (١)**.

وهم أمه موحده لم تشرک بالله طرفه عین, استجاب له دعائهما 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 وقديساً 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 فريضيته عماره مرقد النبي صلى الله عليه وآله ومراقده أهل بيته:

الطائفة الأولى: بالنسبة لقبر النبي صلى الله عليه وآله , فقد استفاض بين الفريقين بل تواتر التشعير لقبر النبي صلى الله عليه وآله , وتشعير الروضة المباركة في مسجده الشريف. بل تمتد الروضة, 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 وبيوتي روضه من رياض الجنة) وبيوته تمتد إلى بيت أم زمره فيشمل بيت علي 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 وبيوتي 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 علي 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 نسبته 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 المراقد.. 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 الفقهي .

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 والأقوال 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 ولايقطه 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 فى علم القضاء، والبحث الجنائى، وفى علم التاريخ، وغيرها من العلوم التى يهّمها تحرّى الوقائع والأحداث، كعلم الفقه والكلام وغيرها من العلوم الدينيه والشرعيه، حيث أن مستند الحجيه، لا ينحصر فى 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 التى 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 تعدّدت طرق الحجيه فى 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 دلالاته على مقاصد، ودواعى الفاعل من الفعل، فمن ثمّ أُطلق الكلام الإلهى على أفعال الله تعالى، كقضاء الله سبحانه فعل من أفعال الله، وقدره كفعل آخر، وكذلك فعل مشيئته، فكلّ منها مرتبه من الكلام الإلهى

يكشف به عن مقاصد إلهيه، فالفعل والإيجاد في عالم الخلقه كلامٌ حقيقي، دال على معاني ومقاصد وراءه، وذلك بتوسط التحليل المتمعن 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: حجية التقرير:

حجية 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: وَيُطْعِمُونَ 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 صفحة الخاطر أو غيره من بيوت النفس هو حديث وتكلم للنفس. بل إنشاء الحالات التكوينية للنفس الحامله لهويه وماهيه المعانى هو تكلم نفسانى.

الطريق الخامس: المَجْمَل والمفصل:

وهو بأن يتكلم المتكلم بكلام مُجْمَل لا بمعنى الإبهام, بل بمعنى إجمال ينطوى فيه تفاصيل كثيره غير مصرّح بها ولكنها مُدمجه فى المعنى الإجمالى، وتُستخرج بالتدبّر والتمعّن. 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 فأجابه تعالى: قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّي أَخْطَأُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالَ رَبِّ إِنَّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ 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 المجمل 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،

ص: ٤٢٦

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 (١).

- 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»^(١).

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 مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن 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 مِن مَّزِيدٍ . 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: وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ أَن الموجدات ناطقه بالحمد بلسان الحال حيث تشهد عظمه خلقتها على عظمه البارى سبحانه فهو بمنزله ثناء وحمد وتمجيد.

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 عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلَدَهُ طَيِّبَةٌ وَ رَبُّ غَفُورٌ فَكَوْنُهُمْ يَخَاطَبُونَ ب- كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا... بِلِسَانِ الْحَالِ لِأَنَّ لِسَانَ الْمَقَالِ وَمَعَ ذَلِكَ ذَكَرَ فِي الْآيَةِ كَأَسْنَادِ مَقَالٍ.

٧ - وقوله تعالى: يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ . فقد فسّر السؤال كثير من المفسرين بأنّه ليس نطقاً وإنما باقتضاء حال وطبيعته المخلوقات أنها تفتقر إلى مدد باريها فسؤالها هو بلسان الحال.

٨ - وقوله تعالى: مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ فَقَدْ فَسَّرَتْ شَهَادَةُ الْكَافِرِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا يَنْطِقُ اللَّسَانُ بَلْ أَنْ حَالَهُمْ وَمَوْقِفُهُمْ, وَمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنْ مَلَّةٍ شَاهِدَ عَلَى جِحُودِهِمْ وَإِنْكَارِهِمْ. فإصدارهم لأفعالهم بمثابة الشهادة من أنفسهم على كفرهم.

الوجه السابع: النقل بالمعنى ولسان الحال:

٩ - وقوله تعالى: وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا .

فقد اعتمد جملة من المفسرين - وهو الذى يظهر من الروايات الواردة فى ذيلها - أن عباد الرحمن, حالهم فى مقابله جهالة الجهال أنهم يغضون الطرف ويصفحون لئلا يشغلوا بهم, وبتّراتهم.

فإسناد قولهم أن ما يبدو من فعال بمثابة هذا القول وأن ما يجيبون به

خطاب الجهال كلاماً ينطبق عليه عنوان السّلم والصّ فح، 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 متقرر في تلك المعاني، 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 يوجدها 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 البلاغة 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 سَيِّدَائِهِمْ وَلَا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ 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: وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ .

وهذه الآيه وإن كانت قد تقدمت أنها من المفصل لما كان مجملاً إلا أن مفادها ينطبق على وجه آخر أيضاً بلحاظ جهة أخرى فى مفادها, وهو أن التكلم عبارته عن إبراز وإظهار ما فى النفس من المعانى، فقوام القول والكلام هو إنشاء المعانى فى النفس بإنشاء تكويني، من أحاسيس وخواطر ومشاعر وهواجس وإحساسات، وخيالات وأوهام وأفكار ووجدانيات ورؤى وآمال وغيرها من المعانى الكثيره التى تنشئها النفس بتفاعل فإنها بمثابة درجه 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 التكلم, ومنه يظهر أن لسان الحال هو من حقيقه التكلم 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 تكلماً وقولاً.

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 أحد شيئاً إلا ظهر فى فلتات لسانه وصفحات وجهه)^(١). 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 منزله 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 وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا 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 للإنشاد 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 واللهو 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 بصلتهم, 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 سَبِيلاً 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 مُسْتَفِيضاً 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 , بَاباً فِي اسْتِحْبَابِ إِنْشَادِ الشُّعْرِ فِي الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَأَهْلِ الْبَيْتِ , وَذَكَرَ فِيهِ ثَمَانٌ وَعِشْرِينَ رَوَايَةً فِي ج ١٢ .

وَعَقَدَ صَاحِبُ الْوَسَائِلِ بَاباً فِي اسْتِحْبَابِ إِنْشَادِ الشُّعْرِ فِيهِمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) بَاب ١٠٤ / مِنْ أَبْوَابِ الْمَزَارِ .

فَتَحْصُلُ 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، فعدده روايات:

١- ففي مصححه أبي هارون المكفوف، قال: دخلتُ على أبي عبد الله (عليه السلام)، فقال لي: أنشدني، فأنشدته، فقال (عليه السلام): لا، كما تنشدون، وكما تراثه عند قبره. فقال: وأنشدته:

أمرر على جدث الحسين فقل لأعظمه الزكيه

قال: فلما بكى، أمسكتُ أنا. فقال: مُرّ.

فمررتُ. قال: ثم قال: زدني، زدني. فأنشدته:

يا مريم قومي فاندبي مولاكِ وعلى الحسين فاسعدى بيبكاكِ

قال فبكي 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 وتحوّل وجهك نحو قبر الحسين (عليه السلام)، ومضجعه، فتمثل لنفسك مصرعه، ومن كان معه، وتلعن قاتليه، وتبرأ من أفعالهم، يرفع الله عزّ وجلّ 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، والمزيله 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.

فأئده:فى عموم مانعنه الفرر عن الصحه

اشاره

ص:٤٤٥

اشاره

وهو مبنى على عموم مانعيه الغرر فى العقود وعدم اختصاصه بالبيع، أى على تماميه تلك الكبرى، فقد وقع الكلام عن الدليل على ذلك؛ إذ النصّ الوارد المعتبر إنّما هو «نهى النبىّ صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر»^(١). وليس «نهى النبىّ عن الغرر» كى يعمّ. ولم يعثر على روايه ولو مرسله فيها التعميم وإن ادعى البعض العثور عليها، فغايه ما ثبت «نهى النبىّ عن بيع الغرر».

نعم، استظهر البعض عدم خصوصيه البيع، وأنّ النهى أعمّ وإن ورد فيه.

والصحيح أنّ الغرر مانع فى كلّ العقود لا- فى خصوص البيع، والوجه فى ذلك هو البناء العقلائى على مانعيه الغرر فى بقيه العقود، خلافاً لما قيل من: أنّ الغرر ليس من الشروط العامه فى صحه كلّ العقود، فلا يسلم بمانعيته فى عقد التأمين.

ولا يخفى أنّ أدله الصحه فى العقود موضوعها المعامله العقلائيه العرفيه، 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 لغه القانون البشرى الوضعى، وهذا باب يفتح منه اعتبار الشروط فى المعاوضات وإن لم يرد فيه نصّ خاصّ. نعم، قد يفرض أن يضيف الشارع بعض الشروط أو يلغى بعضها، وهذا تقدير آخر.

و مانيه الغرر عند العقلاء غير مخصوصه بالبيع، بل فى مطلق ماهيه المعاوضه؛ إذ التعاوض نوع مساواه ماليه بين الطرفين ولا تتمّ المعاوضه والمساواه بين المالىين إلاّ بالعلم بذات وقدر الطرف الآخر وتقرّره، فلا بدّ من الإحاطه بكلّ من الطرفين كى يتمكّن من عمليته المعاوضه بينهما، وإلاّ لم تكن معاوضه، بل هبه مبتدأه أو شبهها أو صالحاً لا يبتنى 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 الإحاطه والعلم بالعوضين على خصوصيتيهما أو ماليتيهما، بل الكلام فى مطلق جعل التقابل بينهما، فمثلاً: فى البيع عند ما يقابل بعوض مالى، معيار هذه المقابله 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، فالمقابله 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 إلّا 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 الحيثيه 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 إقياً ضمان أو ماهيه مستقله، وعلى كلا التقديرين فهى معاوضه، فيشترط فيه عدم الغرر.

لكن يبقى الكلام صغرياً بحسب الخارج فى كون عقد التأمين يستلزم الغرر- كى يتأتى 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، فيعين فيه درجة خطوره ودرجه الثمن الذي يقابل الخطر، ومدّه التأمين، والبلد الذي يجرى فيه عقد التأمين، والحرف التي يجرى عليها التأمين، وهلم جرّاً.

فهناك آلات الإحصاء بدرجة تخميته تقارب الواقع، فتدرس 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 إبصار 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 سيما

في البيوعات الخطيره وذات الكميات الكبيره، حيث يتم التصافق على بيع الأشياء بوجودها الشخصى بقيمه يوم التخليص من الجمرك أو بقيمه يوم القبض، وقد أفتى جمله من أعلام العصر بطلان هذا البيع لعدم تحديد الثمن فيه، وهذا النمط من البيع هو الرائج حالياً في بيع النفط والغاز وغيرها من المنتوجات الطبيعیه لكلّ بلد من بقيه المعادن أو الزراعات أو المنتوجات المصنّعه.

وتنقيح الحال فيها: أنّ الجهاله والغرر بحسب سوق المال والتجاره العصريه يقرّرونه ويجدونه 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 الزمني 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.

فأئده :لوازم مخالفة عقد المضاربه للقاعده

اشاره

ص: ٤٥٣

توطئه:

أنّ المضاربه وأخويها على خلاف مقتضى القاعده وذلك فى موارد:

المورد الاول:

إنّ النماء يجب أن يكون تابعاً 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 سندكره 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.

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 التعدى والقول بأنّه لا خصوصيّة فى المضاربه وأخويها، فتصحّ 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 صحّ 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 العرفى، 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 بتعبديّه، 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 عقلائيّه 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 عقلائيّه، 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 الجائز لا الأزيد من ذلك وكذلك الجعاله.

فماهيّ تلك العقود الثلاثه ترجع إمّا إلى الإجاره، أو الجعاله، أو الشركه، فليست بماهيّ 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 فى الربح، أو تعريفها بأن القراض مع الموازنه (و الموازنه هى المساهمه، أى الشركه).

فالمضاربه إن كانت شركه بين العمل والمال فهى 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 فى 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 الأول فى أصل عقد المضاربه.

وإن كان القدر المعين شرطاً لعامل المضاربه لا لمالك المال، فهو على وفاق مع الإجاره، إلّا أنه خلاف مقتضى قاعده تبعيه النماء للملك.

فهاهنا إما تخصّص قاعده أنّ النماء تابع للأصل فى ما إذا كان التمليك بنحو شرط النتيجة، أى أنه 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 ثم تمليكه للعامل، فهاهنا عمومًا تخالفهما المضاربه.

فلو فرض أنّ المضاربه إجاره، فلا بدّ أن تفرض إجاره وشىء آخر، وليست بإجاره فقط؛ لأنّ مقتضاها ليس مجدد تمليك للعامل، بل تمليك

للمالك أيضاً، فلا بدّ أن تفترض شركة وإجاره، وأنّ بين ماله عمل العامل ومال المالك شركة، فعمل العامل مورد للإجاره فهو لحاظ لماله 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 فى محله من سند النكاح ، وقد اشار الى ذلك بعض المتقدمين من الاصحاب.

لاين العمومات فى الآيات والسنه الداله على امضاء مطلق النكاح شامله للمتعه كما حررنا بيانه فى 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 فى النكاح فضلاً عن المهر لاينافى 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 فى 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 فى الاجاره محدد بالاجل خلاف البيع، ومن ثم قيل بان الاجاره متولده من البيع، وقد وردت نصوص مستفيضه على وقوع الايجاب فى 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 الاولييه.

ص: ٤٦٩

فأئءه :فأ الفرق بآن القآوء العلامآه وآآوصآفه

ص: ٤٧١

اعلم انّ 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 الصفته 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 مدته الاستبراء، لكن العموم اللفظى لحلّ 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: في 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 السلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاه وقلت: هو رجل عاقل فقال ابو عبد الله عليه السلام «و أي عقل له وهو يطيع الشيطان؟ فقلت له: وكيف يطيع الشيطان فقال عليه السلام: سله 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 الكثره والاعتیاد من الصور الوهميه وان كان عنوان المبتلى ظاهر في الوسواس لكن الجواب والتعليل عام. بل إنّ التعليل في الصحيح والذي قبله يعم الشك الناشئ من غير الكثره وغير الوسواس أي من المنشأ الذي لا يعتنى به عقلائيّا كالمتناهى في الضعف والضآله.

و نظيرهما صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام 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

فأئده :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 الأموال 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

١- (١) العروه الوثقى، ج ١، ص ١٤٢.

٢- (٢) بحوث فى القواعد الفقيهيه، ج ١، ص ٤١٣.

والحمصى فى المنقذ أن المرتد المنكر للضرورى ان كان عن شبهه يستتاب أى تقبل توبته وكذا عبارته كاشف الغطاء ومال إليه صاحب الجواهر لا سيما مع الدخول فى اسم أحد الطوائف المنتحلة للإسلام وعلله بالشك فى شمول أدله المرتد الفطرى له، وكأنه للتعبير الوارد فيها بالكفر بأحد الأصلين أو هتك أحد المقدسات العليا فى الدين، وأما الدخول فى اسم أحد الطوائف فكأنه لما فى روايات كفر تلك الطوائف من قبول توبتهم اذا رجعوا فتكون خاصه فى منكر الضرورى ونحوه. وقد يظهر من المسالك فى بعض كلامه التفصيل بنحو آخر وهو قبول توبه المرتد الفطرى لو تاب دون استتابته نظرا لأن الروايات الخاصه فيه تنفى الاستتابه دون التوبه.

وقد فصل بعض المعاصرين بين ما اذا كان الارتداد عاما بين جماعه عن شبهه وما اذا كان خاصا بفرد واستدل له بسيرتهم (عليهم السلام) من مناظره ومحاجه أصحاب الزندقه كابن أبى العوجاء وغيره وكما فى مصحح زرارته «لو لا أنى أكره أن يقال انّ محمدا استعان بقوم حتى اذا ظفر بعدوّه قتلهم لضربت اعناق قوم كثير» (١).

ولكنه أضعف الأقوال حيث ان سيرتهم (عليهم السلام) لم تكن مع بسط يدهم مع ان كثيرا من طائفه الزنادقه كانوا مدسوسين من الخلفاء للمناظره معهم (عليهم السلام)، ولذلك ترى انّ الامام (عليه السلام) مع بنى ناجيه قد قاتلهم فى القصه المعروفه، وأما الشبهه فان لم يصاحبها إنكار وإنشاء للارتداد فلا عبره 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 الظاهرية دون سائر الأحكام الأخرى وان كانت الظاهرية، ولا أقل من الأحكام الباطنية أى التى فيما بينه وبين الله تعالى، لكن بالالتفات الى ما ورد فى روايات الشهادتين والآثار المترتبة على الاقرار بهما من حرمة دمه وماله وجواز نكاحه، والتى هى أمثله أمهات الأحكام الظاهرية 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 المترتبة 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. والثانية وما بعدها هو تكوينى خارجى بحسب القلب والجوانح والجوارح. وكل من الدرجات وقعت موضوعا لطائفه من الأحكام، فالدرجه الأولى هى اعتبارية 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 بالإضافة الى نفسه بخلاف الاضافه الى الآخرين 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 والشريعه 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 الكتاييه.

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 كبقية 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 حرمة 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 يرمى 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 الظاهره وسقوط الحد 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.

فأئده :فئ حدود ما يسوغ النظر إليه عند إراداه التزويج

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 جمله جواز النظر إليهما.

وأما التقييد فى جمله من الروايات الأخرى بالوجه و المعصم و نحوهما، فلا يعارض الروايات الناصه على الشعر و المحاسن، لضعف المفهوم فى قبيل المنطوق المنصوص، مع احتمال الوجه للإمام فى قبيل 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 مشارف الطرفین للتراضی بالعقد، فالتمسك بالإطلاق محل تأمل، فالاحتياط لا يترك.

ولعل مراد الأصحاب أن الإذن هو بظاهر حال المفاوضة، و يشهد لذلك التعبير في بعض الروايات بأنها تحتجز له بإزار أو ترقق له الثياب، فالظاهر منه أنه إقدام منها.

أما الشروط الأخرى التي ذكرها الأصحاب، من كونها خليه و أن لا تكون ذات عدّه و لا أخت الزوجه، فالظاهر إنها شروط مسلّمه في فرض موضوع الروايات و لا حاجة للتنبيه عليها.

فأئءه :فى ءءم اءءبار الشروء المءبانى ءلها قبل ءقء النءاء من ءون الءصرلء بها فى العءء

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 كموثّق 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) وقال: (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 يصرّح بها لفظاً أثناء إنشاء الصيغه، ثم ذكر (عليه السلام) تطبيقاً لهذا العموم ذكر الأجل فى النكاح، و من ثم لا يكفى التبانى عليه، بل لابدّ 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 صدده، و هو لو أنه تشارطاً 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) في صدد بيان مغايره المتعه مع النكاح الدائم بذكر الأجل وعدم ذكره، بينما بقرينه صدر الروايه المحذوف يتبين أنه (عليه السلام) في صدد تطبيق العموم الذى ذكره في صدر الروايه بعد الفراغ عن تبين المنقطع والدائم بشرطيه الأجل، وإنما هو (عليه السلام) في صدد بيان أن هذه الشرطيه للأجل المفترقه بين العقدين إنما تعدّ مشروطه في العقد إذا ذكرت مع الصيغه، ولا يعتدّ بذكر الأجل والشرط في 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 الكليني 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 المعبره 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 عبدالله 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 وَجَلَّ، 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 فى المقاوله قبل العقد فلا يعتد به ولا ينفذ إذا كانت الصيغه مطلقه، وأنه لا بد فى نفوذ الشرط مع نفوذ العقد مرتباً فى ضمنه من ذكر الشروط مع الصيغه. ولا يخفى دلالتها بالافتضاء أن العقد فى الصوره الأولى نافذ دوماً وإن قصد به ما تشارطا من المنقطع فى 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 فى موثق بن بكير مما يوهم الإطلاق أنه بقريته التعبير ب- (قبل) الدال على تشخيص الشروط بالخاصه عند المتعاقدين، أى مما جرى تداولها بينهما فى 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: [\(١\)](#)). 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

فأئده :فئ تحقق قاعده الفراش والعهه من إراقه الماء على الفرآ

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 فىه، كما حكم المشهور بتحقق قاعده الفراش فى المآوب وهو مقطوع الذكر والانثى، ولكنه ينزل، أو مع سلامه الانثى لكى ينزل بهما وقد صرح فى كشف اللثام فى باب اللعان بتعميمهم لقاعده الفراش للوطى دون الفرآ، ويمكن ان يستدل له بصحيحه على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل طلق امرأته قبل أن يدخل بها، فأدعت أنها حامل فقال: ان اقامت البينه على أنه أرخى عليها سترًا ثم انكر الولد لاعنها، ثم بانث منه (1) الحديث.

بتقريب ان المراد من ذلك الخلوه والمباشره ولو دون الوطى فى الفرآ.

وفى روايه أبى البخترى عن جعفر بن محمد عن أبىه (عليهم السلام) «ان رجلاً أتى على بن أبى طالب (عليه السلام) فقال: ان امرأتى هذه حامل وهى جاريه حدثه وهى عذراء وهى حامل فى تسعه أشهر، ولا أعلم إلا خيراً، وأنا شيخ كبير ما افترعنتها وإنما لعلى حالها، فقال له على (عليه السلام) نشدتك الله هل كنت تهريق على فرآها قال: نعم. فقال: على (عليه السلام)... إن لكل فرآ ثقبين، ثقب يدخل

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 أبى عبدالله(عليه السلام): «سألته عن الرجل يطلق المرأة وقد مس كل شىء 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 شىء منها دون الدخول وهو شامل لما لو وضعه فى فم الفرج.

مضافاً الى تأييد هذا الجمع بما تقدم من روايه أبى البخترى وروايه المفيد فى الارشاد، بل فى موثق اسحاق بن عمار عن أبى 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.

فأئده: في أن جده ميقات للتمتع

ص: ٥١٣

فى أن جده ميقات للتمتع

هذا والبحث وإن كان عاماً لا فى خصوص جده إلا أنه يجدر الالفات إلى بعض ما يتعلّق بها مقدمهً لبحوث عديده وذلك لكثرة الابتلاء بالسفر إليها حالياً عن طريق الجوا. وتلك المقدمه هى:

إنّ جده كما هو ثابت بالتواريخ مأهوله ومسكونه قبل الاسلام بل فى بعض الروايات(1) أنّ آدم(عليه السلام) وصل من سرنديب إلى جده بعد هبوطه إلى الارض وان داود(عليه السلام) فى حجته إلى مكه اتجه منها إليها. وقد اتخذ مرفأ لمكه من عهد عثمان كميناء بحرى وكانت القوافل البحريه تمر عليها بل فى بعض الروايات وقع السؤال عن جواز الخروج بين عمره التمتع والحج لعروض حاجه إلى جده.

والصحيح أنّ جده ليست خارجه عن منطقه المواقيت بل هى امّا على خط محيط المنطقه المزبوره أو داخلها ودون المواقيت وخلفها، كما أنّ الصحيح امتناع ما فرضه فى الشرائع والقواعد من عدم تأديه بعض الطرق إلى المواقيت ولا إلى محاذاتها.

وذلك مضافاً إلى ما تقدم ويقرر بالوجه التاليه:

الأول: التمسّيك بالعموم الوارد فى ميقات التمتع أنه بقدر مرحلتان، وان ذلك هو المقوم لماهيه التمتع، كما هو الحال فى قرن المنازل ويللمم

ص: ٥١٥

١- (١) بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٧٨، ج ١١ ص ١٤٣.

وذاذ عرق التى هى على قدر مرحلتين. خلافاً لما ذهب إليه العلامة فى القواعد وولده فى الشرح من الاجتراء بالاحرام بأدنى الحل فيما لو لم يؤدى الطريق إلى المحاذاه واستحسنه فى المدارك وقال فى الحدائق: قيل أنه يحرم من مساواه أقرب المواقيت إلى مكه، أى محل يكون بينه وبين مكه بقدر ما بين مكه وبين أقرب المواقيت اليها، وهو مرحلتان كما تقدم أنه عباره عن ثمانيه وأربعين ميلاً قالوا لأن هذه المسافه لا يجوز لأحد قطعها إلا محرماً من أى 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 بمكه وأراد التمتع وذلك لتقوم ماهيه التمتع به كما حرر فى أقسام الحج.

ويدلّ عليه موثق سماعه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «وان اعتمر فى شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بتمتع وإنما هو مجاور أفرد العمره فإن هو أحب أن يتمتع فى 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 الاجتراء فى احرام عمره التمتع بذلك القدر من المسافه بأى 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 بمكّه يجرّد الحج أو يتمتع مرّه أخرى فقال: يتمتع أحبّ إلىّ وليكن احرامه من مسيره ليله أو ليلتين»^(١) وهذا الحد الذى ذكره (عليه السلام) هو حدّ قرن المنازل الذى هو على بعد مرحلتين، فتدلّ على أنّ الضابط فى احرام المتمتع 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 المرحتان 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 زراراه 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 منطق 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 منطق 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 فى الطريق هى دون المرحتين.

الثالث: كون جدّه واقعه على حدود منطقه المواقيت، أى محاذيه للمواقيت كما ذكر ذلك ابن ادريس، ويدلل عليه بشواهد، منها ما تقدم فى 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 جدّه بمقتضى مفاد موثق سماعه المتقدم وصحيحتى زراره وغيرها من الروايات المتقدمه فى الوجه الأول الدالّه على أنّ منطقه المواقيت قرب مكه هى 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 ومقيمىها 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 هى التمتع.

ومنها: أنّه صلى الله عليه وآله قد وضع المواقيت شمالاً وجنوباً وشرقاً ولم يضع فى 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، أمّا 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 يللمم 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 يللمم مثلاً ثم يتوجه إلى جده فإنه يحرم بعد الميقات، كالذى مرّ على الشجره ولم يحرم واتجه إلى الجحفه، أى من مرّ على ميقات ولم يحرم منه وأمامه ميقات آخر.

سرشناسه:سند، محمد، ۱۹۶۲-م.

عنوان و نام پدیدآور:بحوث فی القواعد الفقہیہ [کتاب]:تقریرات محمدالسند/ بقلم مشتاق الساعدی.

مشخصات نشر:قم: موسسه محکّمات الثقلین؛ تهران: نشر صادق، ۱۳ -

مشخصات ظاهری:ج.۵.

شابک:۹۷۸-۶۰۰-۵۲۱۵-۳۵-۹

یادداشت:عربی.

یادداشت:فهرستتویسی بر اساس جلد چهارم، ۱۴۳۷ق.=۲۰۱۶م.=۱۳۹۵.

یادداشت:کتاب حاضر بر اساس تقریرات محمد السند نوشته شده است.

موضوع:فقه -- قواعد

موضوع:Formulae* -- Islamic law

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:ساعدی، مشتاق

رده بندی کنگره:BP۱۶۹/۵/س۹ب۳ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۲۴

شماره کتابشناسی ملی:۴۸۰۳۲۹۰

ص: ۱

بحوث فى القواعد الفقهيـه المجلد ٤

تقريـات محمدالسند

بقلم مشتاق الساعدي

ص: ٣

عنوان الكتاب: بحوث في القواعد الفقهيه ---- الجزء الرابع

المؤلف: تقرير لأبحاث المرجع الديني المحقق الشيخ محمد السند

بقلم: الشيخ مشتاق الساعدي

سنة الطبع: ٢٠١٥ ميلاديه

عدد صفحات الكتاب:

الإخراج الفني: السيد عبدالله الهاشمي - النجف الأشرف

حقوق الطبع محفوظة

ص: ٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على محمد وعلى اله الطاهرين المعصومين واللعن الدائم على أعداء الدين.

نظراً لأهميه إثراء المكتبه الإسلاميه ب - (القواعد الفقيهيه) تواصل الشيخ الأستاذ (دام ظله) بطرح تلك القواعد بمحاور ثلاثه, تاره بشكل بحث مستقل وتاره استطرادا في بحث خارج الفقه وفي بحث خارج الأصول وقد نتج عن ذلك أربعة اجزاء.

فجاء هذا الجزء الرابع استكمالاً لما طرحه في الأجزاء الثلاثه من كتاب (بحوث في القواعد الفقيهيه).

وهذه المجموعه من القواعد الفقيهيه في هذا الجزء من الكتاب بحثها الشيخ الأستاذ ايه الله المحقق محمد السند (دام ظله) استطرادا في بحوث الخارج لعلم الفقه, وقد اتصفت هذه البحوث - كما عودنا سماحته - بالتجديد والابداع بل لم يطرح بعضها من قبل كقاعده فقيهيه وانما طرح كمساله او كفائده او لم يطرح من قبل تفصيلاً.

ص: ٥

واكثر ما تجد ذلك التجديد فى طرح قواعد عديده فى الفقه المرتبط بباب القصاص وما يرتبط بالفقه الجنائى والقضائى, فكان بذلك هذا الجزء.

وقواعد هذا الكتاب هى:

- ١ - قاعده الاقتصاص من السب او الإهانه.
- ٢ - قاعده فى ثبوت القصاص بالتسيب.
- ٣ - قاعده فى تداخل القصاص والديات وعدمه.
- ٤ - قاعده فى القصاص بين الكفار بعضهم مع بعض.
- ٥ - قاعده فى القضاء بين الكفار وبين اهل الكتاب وبين اهل الخلاف.
- ٦ - قاعده فى اسلام او كفر ابن الزنا.
- ٧ - قاعده الجب.
- ٨ - قاعده فى ثبوت القصاص على كل جنايه عدوانيه فى النفس أو الطرف.
- ٩ - قاعده لا تقيه فى الدماء.
- ١٠ - قاعده فى حرمة دم المسلم وعرضه وماله.
- ١١ - قاعده فى ضروره التمييز بين السيره فى صدر الإسلام.

ص:٦

١٢ - قاعده فى مؤده أهل البيت عليهم السلام.

١٣ - قاعده شورى الأمه فى نظام الحكم.

١٤ - قاعده فى بناء نظام القدره والقوه فى الكيان والنظام الإسلامى.

١٥ - قاعده فى العداله.

١٦ - قاعده اشتراك الحد والقصاص فى ماهيه جامعه واحده.

١٧ - قاعده القصاص يدرء بالشبهات.

١٨ - قاعده فى صلاحيات المرأه.

١٩ - قاعده فى صلاه المسافر تماما فى كل مرقد آل البيت لا خصوص الأماكن الأربعة.

٢٠ - قاعده: فى أن الأعواض المحرمه مسقطه للضمنان.

مشتاق الساعدى

النجف الاشرف ١٤٣٦ هـ -

ص:٧

القاعده الأولى: قاعده الاقتصاص من السب أو الإهانه

ص: ٩

القاعده الأولى: قاعده الاقتصاص من السب أو الإهانه

وهى قاعده مرتبطه بالعدوان المأخوذ فى قصاص العمد.

او هى قاعده فى الرد او الاقتصاص فى السب والشتم او الاهانة ولها عنوان اخر وهو ضبط النفس (الحلم) فى اداره الدفع لئلا ينقلب الدفع الى عدوان.

وهذا البحث عليه جدل كبير لا على مستوى الرد والقصاص الفردى بل حتى على المستوى الدولى والجماعى.

وبالحقيقه يوجد عندنا عناوين ثلاثه فى القاعده: (العدوان - الدفع - القصاص), والضابطه فى تمييزها فى النزاعات سواء كانت نزاعات دوليه او فرديه, ان الرد المحض لا يستلزم تسويغ العدوان, فمثلا السب واللعن للمومن محرم سواء كانت الحرمة لحرمة المومن بنفسه او لكونه من اولياء الله, فلو لعن المعتدى ولكنه متصف بالايمان لا يجوز لعنه وسبه واهانتة فضلاً عن اشعال الفتنة فى ذات البين سواء كان بين فردين او جماعتين او حزينين او دولتين او شعبين, فهناك

فرق بين الرد وبين العناوين المحرمة الاخرى, فرد الساب لا يكون بسبه وانما يكون بتكذيبه, وتسويغ الرد له لا يعنى ان نسوغ مطلق الرد اى حتى بالعناوين المحرمة, وبعبارة ان الرد المحض لا يستلزم تسويغ العدوان وارتكاب المحرمات بل لا بد ان تقتصر على الرد المحض. وهذا الرد المحض هو غير الدفع, فيكون لدينا اربعة عناوين.

وهذه القاعده لها ارتباط بقصد العدوان, وان العدوان الشديد وان وظفه الضارب فى قطع العضو ثم سرت الى القتل فانه وان لم يقصد القتل تفصيلا الا انه قصده ارتكازا او اجمالا بتوسط قصد العدوان فينطوى بذلك على قصد القتل لان الاندفاع بهذا القدر قصد اجمالى للقتل.

وهذا البحث فى القاعده يعطينا ضابطه فى النزاعات, وهى ان المعتدى عليه قد ينقلب الى معتدى وجانى كما هو حال البادى بالعدوان.

ولذلك شواهد منها:

ما قرره الاعلام فى بحث حد القذف من ان التعزير على السب بالتساوى على كلا الطرفين.

واستدل القائلين بجواز السب بالسب بايه الاعتداء: (فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ) (١).

ص: ١٢

ومقابل ذلك استدل المانعين بروايات منها:

أولاً: ما فى ابواب حد القذف من الوسائل باب ١٨ و ١٩ والتي منها هذه الروايات:

١ - معتبره ابى مخلص السراج عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ دَعَا آخَرَ ابْنَ الْمَجْنُونِ فَقَالَ لَهُ الْآخَرُ أَنْتَ ابْنُ الْمَجْنُونِ فَأَمَرَ الْأَوَّلَ أَنْ يَجْلِدَ صَاحِبَهُ عِشْرِينَ جَلْدَةً وَقَالَ لَهُ اعْلَمْ أَنَّهُ مُسْتَحَقٌّ مِثْلَهَا عِشْرِينَ فَلَمَّا جَلَدَهُ أُعْطِيَ الْمَجْلُودَ السَّوْطَ فَجَلَدَهُ نَكَالًا يُنْكَلُ بِهِمَا» (١).

٢ - صحيحه عَنِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «عَنْ رَجُلَيْنِ - افْتَرَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ - فَقَالَ يُدْرَأُ عَنْهُمَا الْحَدُّ وَيُعْزَّرَانِ» (٢). وغيرهما.

ثانياً: ما فى روايات ابواب احكام العشرة باب ١٤٥ و باب ١٤٧ و باب ١٥٨.

منها: صحيحه ابن الحجاج الاتيه والتي قرر فيها ان الساب و راد السب ظالمان, الا ان البادى يحمل وزره ووزر صاحبه, الا ان ثبوت المثليه للرد على البادى لا ينفى الوزر عن الراد وهو ظاهر قول الامام عليه السلام

ص: ١٣

١- (١) وسائل الشيعة، باب ١٩ من أبواب حد القذف: ح ٣.

٢- (٢) المصدر، باب ١٨، ح ١.

ففى صحيحه عبد الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَقَالَ: «الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَوِزْرُهُ وَوِزْرُ صَاحِبِهِ عَلَيْهِ مَا لَمْ يَتَعَدَّ الْمَظْلُومُ» (١). وليس معناه ان الوزر يمحي من الثانى وانما يكتب على الاول زياده على وزره ووزر صاحبه لا ان يمحي الوزر عن الراد بل ان وزر الراد موجود غايه الامر ان مثل وزر الراد يضاف الى وزر البادى.

ويويد ذلك ما رواه فى عوالى اللئالى العزيزيه؛ ج ٣، ص: ٥٩٥ عن مُحَمَّدِ الْحَلْبِيِّ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَأْسَ رَجُلٍ بِمِعْوَلٍ فَسَدَّ عَيْنَاهُ عَلَى خَدَّيْهِ فَوَثَبَ الْمَضْرُوبُ عَلَى ضَارِبِهِ فَقَتَلَهُ قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «هَذَا نِ مَتَّعِدِيَانِ جَمِيعًا...».

وكذلك يستدل على المنع بحرمة التنايز بالألقاب: (وَ لَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ) (٢). والتنايز هو تبادل من الطرفين فالنهي موجه لكليهما، فالمتفاعل وان استعمل للفعل من طرف ولكنه شامل لكلا الطرفين.

فتبين مما مر القول بمنع ردِّ السَّبِّ بالسَّبِّ او الإهانه بالاهانه.

ص: ١٤

١- (١) وسائل الشيعة: ج ١٢ ص ٢٩٧.

٢- (٢) سورة الحجرات: الآية ١١.

القاعده الثانيه:

قاعده في ثبوت القصاص بالتسيب

ص: ١٥

اشاره

وتحرير القاعده في نقاط:

النقطه الأولى: نقل كلام الاعلام في المقام:

وننقل ابتداء كلمات الاعلام في جمله من حيثيات المساله على شكل مواطن:

الموطن الأول: إسقاط القصاص في مورد الشركه سواء أكانت طويله أم عرضيه

حيث ان ظاهر كلمات جمله منهم ان اسقاط القصاص يفتح باب الفساد ويبطل حكمه تشريع القصاص, وقد ذكروا ذلك في مساله اشتراك جماعه في قتل شخص, حيث ذهبوا لثبوت القصاص على الجميع خلافا لاكثر العامه الذين اسقطوا القصاص, والمساله وان كانت غير ما نحن فيه الا ان بينهما بعض الاشتراك وهو جامع الشركه

ص: ١٧

قال الشيخ فى الخلاف: «فلو كانت الشركه تسقط القصاص لبطل حفظ الدم بالقصاص، لأن كل من أراد قتل غيره شاركه آخر فى قتله، فبطل القصاص. وقال الله تعالى (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ) ومن قتله ألف أو واحد فقتل مظلوما، وجب أن يكون لوليه سلطان فى القود به»^(١).

وقال السيد فى الانتصار: «و الذى يدل على الفصل الأول: زائدا على إجماع الطائفة، قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)، ومعنى هذا أن القاتل إذا علم أنه إن قتل قتل كفى عن القتل، وكان ذلك أجز له عنه، وكان داعيا إلى حياته وحياه من هم بقتله، فلو أسقطنا القود فى حال الاشتراك سقط هذا المعنى المقصود بالآيه، وكان من أراد قتل غيره من غير أن يقتل به شاركه غيره فى قتله فسقط القود عنهما»^(٢).

وقريب منهما ما ذكره ابن زهره فى الغنيه وابن ادريس فى السرائر وجامع الخلاف والوفاق.

وذكر ابن حمزه فى الوسيله فى مساله اذا امر انسان احدا بقتل غيره ما نصه: «وإذا أمر إنسان أحدا بقتل غيره لم يخل إما أمر حرا أو عبدا فإن أمر حرا لم يخل إما كان عاقلا بالغا أو طفلا أو مجنونا فإن أمر عاقلا

ص: ١٨

١- (١) الخلاف: ج ٥، ص ١٥٧.

٢- (٢) الانتصار: ص ٥٣٤.

وقتل لزم القود المباشر والمراهق في حكم العاقل وإن أمر صبيا أو مجنوناً ولم يكرهه لزم لديه عاقلته وإن أكرهه كان نصف
الدية على الأمر ونصفها على عاقله القاتل. وإن أمر عبداً صغيراً أو كبيراً غير مميز لزم الأمر القود وإن كان مميزاً كان القصاص
على المباشر وإذا لزم القود المباشر خلد الأمر في الحبس وإن لزم الأمر خلد المباشر في الحبس إلا أن يكون صبياً أو
مجنوناً»^(١).

فقرر التصنيف في الدية مع ان الاشتراك طولياً، وهو يقرر ان الاسناد الطولى في الضمان المالى يمكن فرضه كالعرضى.

وقد ذكرنا في كتاب القصاص المساله الحاديه عشره امكان استناد القتل الى طرفين طوليين معا، كما ذهب اليه المشهور خلافا
للعامه.

وقال المحقق الاردبيلي في مجمع الفائده والبرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج ١٣، ص: ٣٩٥ «وإن كان مميزاً فيحتمل كون
القصاص على الأمر أيضاً لعدم التكليف على المكره وإسقاط الدّم غير معقول، بل والدّيه أيضاً لأنه عمد. ويحتمل الدية على
عاقله المكره لأنّ عمده خطأ وخطائه على عاقلته وحينئذ يحتمل حبس الأمر للخبر... ويحتمل الدية على الأمر»^(٢).

ص: ١٩

١- (١) الوسيله الى نيل الفضيله: ص ٤٣٧.

٢- (٢) مجمع الفائده والبرهان: ج ١٣، ص ٣٩٥.

الموطن الثاني: كلمات الأعلام في الصبي المأمور:

وقال الشيخ في المبسوط في فقه الإماميه؛ ج ٧، ص: ٤٣: «فأما إن كان المأمور حراً صغيراً لا يعقل أو كبيراً جاهلاً، فأمره بقتل رجل فالقود على الأمر، لأنه كالأله له، وإن قال له اقتل نفسك فإن كان كبيراً فلا شيء على الأمر لما مضى وإن كان صغيراً لا تمييز له فعلى الأمر القود، لأنه كالأله في قتل نفسه. هذا إذا كان المأمور لا يعقل لصغر أو جهاله مع الكبير فأما إن كان المأمور عاقلاً مميزاً إما بالغاً أو صبياً مراهقاً فأمره بقتل رجل فقتله فالحكم يتعلق بالمأمور، ويسقط الأمر وحكمه، لأنه إذا كان عاقلاً مميزاً فقد أقدم على ما يعلم أنه لا يجوز باختياره فإن كان عبداً كبيراً فعليه القود، وإن كان صغيراً فلا قود، ولكن يجب الديه متعلقه برقبته»^(١).

ونقل ذلك في الخلاف أيضاً ج ٥ ص ١٧٠^(٢).

وكلامه رحمه الله وإن كان مورده امر شخص بقتل نفسه - وهي مسأله اتيه - الا انها تشترك مع البقاء في التسبيب.

وقال ابن حمزه في الوسيله إلى نيل الفضيله؛ ص: ٤٣٧: «وإذا أمر إنسان أحداً بقتل غيره لم يخل إما أمر حراً أو عبداً فإن أمر حراً لم يخل

ص: ٢٠

١- (١) المبسوط: ج ٧، ص ٤٣.

٢- (٢) الخلاف: ج ٥، ص ١٧٠.

إما كان عاقلاً- بالغاً أو طفلاً أو مجنوناً فإن أمر عاقلاً وقتل لزم القود المباشر والمراهق في حكم العاقل وإن أمر صبياً أو مجنوناً ولم يكرهه لزم الديه عاقلته وإن أكرهه كان نصف الديه على الأمر ونصفها على عاقله القاتل. وإن أمر عبداً صغيراً أو كبيراً غير مميز لزم الأمر القود وإن كان مميزاً كان القصاص على المباشر وإذا لزم القود المباشر خلد الأمر في الحبس وإن لزم الأمر خلد المباشر في الحبس إلا أن يكون صبياً أو مجنوناً^(١).

وكلامه رحمه الله قريب من كلام الشيخ في المبسوط.

واحتمل المجلسي في كتابه الحدود والقصاص ان مبنى المشهور حبس الامر مؤبداً وتعزير الصبي المميز.

واشكّل كاشف اللثام على عدم تحقق الاكراه في الصبي المميز بقوله: أنّ الظاهر تحقّق الاكراه بالنسبه إليه فإنّه لا يقاد منه إذا قتل، وإذا تحقّق فالسبب أقوى فينتفى القود. نعم إذا لم يتحقّق إلّا الأمر اتّجه ما ذكر) اى عدم التسبب.

وتبنى ذلك في الجواهر صريحاً ج ٤٢ ص ٥٠.

واحتمله السيد الخميني في تحرير الوسيله ج ٢، ص: ٥١٤ مساله ٣٤: «... و لو أمر شخص طفلاً مميزاً بالقتل فقتله ليس على واحد

ص: ٢١

١- (١) الوسيله: ص ٤٣٧.

منهما القود، والديه على عاقله الطفل، ولو أكرهه على ذلك فهل على الرجل المكره القود أو الحبس أبدا؟ الأحوط الثاني».

وقال السيد السبزواري في مهذب الأحكام؛ ج ٢٨، ص: ١٩٨ مساله ٣١: «... ولو كان المباشر مجنونا أو طفلا غير مميز فالقود على الأمر، ولو كان الأمر مميزا فلا قود على أحدهما، والديه على عاقله الطفل، ويحبس الأمر أبدا».

وقال الشيخ التبريزي في تنقيح مباني الأحكام - كتاب القصاص؛ ص: ٤٩: «لو قال اقتل نفسك فإن كان المأمور مميزا أو بالغا عاقلا- فقتل نفسه لم يتعلّق بالمكره قود ولا ديه بل يحبس إلى أن يموت لما تقدّم. وإن كان غير مميز يتعلّق بالمكره القود. وقد يقال بتحقيق الإكراه المجوّز لقتل النفس فيما إذا كان ما توعدّ به من القتل من نوع أصعب. و لكن هذا غير صحيح لعدم جواز قتل النفس بوجه وإلّا جاز قتل النفس اضطرارا فيما إذا كان مرضه المهلك موجبا لتحتمّل الزجر مدّه طويله، وأمّا إذا لم يكن في البين إلّا مجرد الأمر من دون توعدّ فقد ذكر الماتن قدس سره عدم شىء على الملزم فيما إذا كان المأمور مميزا. ولكن لا يبعد جريان الحبس عليه لعدم احتمال الفرق بين الأمر بقتل الغير أو بقتل نفسه كما لا يخفى».

ص: ٢٢

كلمات الأعلام فى التسبب فى ما لو امر شخص غيره ان يقتل نفسه, وكان الغير بالغاً كاملاً مع الاكراه والتهديد بالقتل او ما يزيد عليه كالتعذيب حتى القتل صبراً, فللاصحاب اقوال: قول بقتل الامر مطلقاً وقول بعدم القتل وقول بالتفصيل بين ما لو كان التهديد بما يزيد على القتل فيقتل الامر ويتحقق الاكراه.

واختلافهم فى هذا الفرع لا- ينسجم مع ذهاب اكثرهم الى عدم تحقق الاكراه فى مساله ما اذا امر شخصاً غيره بان يقتل ثالثاً واكرهه وتوعده بالقتل او بما يزيد وذلك لان الاكراه فى المكروه بالفتح على قتل النفس اصعب تحققه من الاكراه على قتل ثالث لان حب النفس ممانع قوى, والا-غرب انهم فى هذا الفرع فيما لو كان المأمور المكروه مميزاً غير بالغ لم يترددوا فى نفي القود عن الامر والحال انهم ترددوا فى القود فى الامر للمأمور البالغ المكروه بالقتل او ما يزيد.

ففى شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام؛ ج ٤، ص: ١٨٥ «الثانى لو قال اقتل نفسك فإن كان مميزاً فلا شىء على الملزم وإلا فعلى الملزم القود وفى تحقق إكراه العاقل هنا إشكال».

ومثله فى القواعد والتحرير, مع ان علامه جزم بالنفى فى الارشاد, وفى الايضاح ذكر وجه الاشكال والتردد, ومثله الصيمرى

فى غاية المراد.

قال فى إضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد؛ ج ٤، ص: ٥٦٦ فى قصاص الاطراف: «والأقوى عندى أن الإكراه إذا بلغ حدّ الإلجاء كان القصاص على المكره لان المكره يصير كالأله وفعل المكره فى الحقيقه مستند الى المكره».

وفى كشف اللثام: «وهل يتحقّق إكراه العاقل هنا؟ إشكال: من أنّه لا معنى للاضطرار إلى قتل نفسه خوفاً من قتله فلا قود، ومن أنّه ربما خوف بنوع من القتل أصعب من قتل نفسه فيدفعه به فيقاد من الأمر وإن كان المخاطب غير مميّز فعلى الملزم القود ألجأه إليه أم لا»^(١).

وحكى فى الجواهر عن المسالك وكشف اللثام فى مساله «ما لو امره بقتل نفسه انه ان كان المتوعد به اشد من القتل اتجه الاكراه والقود من الامر».

وفى مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ١٥، ص: ٩٠: «ولو أكرهه على قتل نفسه، بأن قال: اقتل نفسك وإلا قتلتك، فقتل نفسه، ففى وجوب القصاص على المكره وجهان، منشؤهما أن الإكراه هل يتحقّق للعاقل على هذا الوجه أم لا؟ أحدهما: نعم، فيجب القصاص على المكره، لأنه بالإكراه على القتل والإلجاء إليه قاتل له.

ص: ٢٤

١- (١) كشف اللثام: ج ١١، ص ٣٥.

وأظهرهما: المنع، وأن ذلك ليس بإكراه حقيقه، لأن المكره من يتخلص بما أمر به عمّا هو أشدّ عليه، وهو الذى خوّفه المكره به، وهنا المأمور به القتل المخوّف به القتل، ولا يتخلص بقتل نفسه عن القتل، فلا معنى لإقدامه عليه. فظهر بذلك رجحان عدم تحقّق إكراه العاقل عليه. نعم، لو كان التعدّد بقتل أشدّ ممّا يقتل به المكره نفسه، كقتل فيه تعذيب، أتجه تحقّق الإكراه حينئذ، لأن المكره يتخلص بما أمر به عمّا هو أشدّ عليه، وهو نوع القتل الأسهل من النوع الأشقّ، فيجب القصاص فيه كغيره».

ولا يخفى التقابل بين الاكراه بالمعنى الاخص والالجاء وان كان كل منهما اكراه بالمعنى الاعم.

الموطن الرابع:

اشاره

كلمات الاعلام فيما لو اكرهه على جرح او قطع يد وهدده بالقتل فالمشهور ان القصاص على الامر لا المباشر.

ففى قواعد الأحكام فى معرفه الحلال والحرام؛ ج ٣، ص: ٥٩٠ فى بحث التسيب: «ويتحقّق فيما عداه - كقطع اليد والجرح - فيسقط القصاص عن المباشر. وفى وجوبه على الأمر إشكال ينشأ: من أنّ السبب هنا أقوى، لضعف المباشره بالإكراه، ومن عدم المباشره. و على كلّ تقدير يضمن الأمر فيما يتحقّق فيه الإكراه».

وعلق عليه فى إيضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد؛ ج ٤،

ص: ٥٦٦: «ذكر المصنف طرفي الاشكال، والأقوى عندى أن الإكراه إذا بلغ حدّ الإلجاء كان القصاص على المكره لان المكره يصير كالآله وفعل المكره فى الحقيقه مستند الى المكره».

تنقيح الحال فى التسبب بالإكراه على القتل:

ان الامر والمأمور على درجات فان المأمور تاره صبى غير مميز او مجنون مع الاكراه او بدونه والصبى المميز كذلك مع الاكراه او بدونه, كما ان الصبى تاره ابن الامر او من ذويه وتاره اجنبى, وتاره المأمور عبد والعبد تاره مغرور واخرى مكره, وغير ذلك, فضلا عن كون العبد صبيا. وتاره العبد عبده واخرى عبد غيره, وتاره للعبد شخصيه واخرى بلا شخصيه.

فدرجات قوه امریه الامر من جهات وكذا ضعف المأمور والعكس كذلك, وكلها لابد ان تؤخذ فى الحسبان, وبالتالى التفصيل بين هذه الدرجات.

كما ان التسبب درجات فى ما دون القتل من الجنایات وتختلف قوه وضعفا بين الاكراه والالجاء الذى ذهب اليه فخر المحققين فى الايضاح فى كل من القتل وما دونه.

نعم لا- تردد فى ثبوت الضمان المالى وكون قرار الضمان على الامر, كما ان دفع القصاص عن الامر فيما لو كان المباشر - فى جنايه ما دون القتل - غير ملجأ لانه ليس كالآله فلا يتعلق القصاص بالامر.

الموطن الخامس:

ما ذهب اليه المشهور في شهاده الزور عمدا، من انهم يقتلون مع ان الفعل قد صدر بتوسط اراده اختياريه من الحاكم او المباشر للحد، ومع ذلك فان الفعل ها هنا اسند الى السبب، فكذا الحال في الامر المكره للصبى المميز، وان لم يكن الاكراه قاهرا له فان فعل الصبى المميز غير العارف خطا كخطا الحاكم، وكذا الحال في المامور البالغ العاقل المكره في جنايه الاطراف، نعم قد يقال بالفرق بان في فرض شهاده الزور يكون الحاكم مجبورا شرعا كالمجبور عقلا- مسلوب الاراده بخلاف فرض الامر، نعم لو فرضت شهاده الزور في القصاص وباشر ولى الدم القصاص فولى الدم ليس مجبورا على القتل، غايه الامر ان عليه ديه الخطا.

الموطن السادس:

ما ذكره في مساله اذا ركبت جاريه جاريه اخرى فنخست ثالثه المركوبه فقمصت فوقعت الراكبه فماتت فالضمان على الناخسه اذا كانت ملجأ للقموص كما ذهب اليه السرائر والارشاد والايضاح واشكله الشهيد ودفعه المهذب البارع بان قمص المركوبه كفعل النائم.

الموطن السابع: الإكراه في الجنايه على الأطراف:

اشاره

قال في الروضه: «ويكون القصاص على المكره بالكسر على

الأقوى، لقوه السبب بضعف المباشر بالإكراه خصوصاً لو بلغ الإكراه حد الإلجاء» (١) وقريب من التفصيل بين الإلجاء وعدمه ما ذكره الشهيد في تمهيد القواعد «إذا أكره على القتل، فإنه لا- يباح إجماعاً، ويجب به القصاص إن لم يبلغ حد الإلجاء، وإلا فالديه» (٢). وفي النهاية: «ولا حدّ أيضاً مع الإلجاء والإكراه. وإنما يجب الحدّ بما يفعله الإنسان مختاراً» (٣).

ضابطان في الحكم بالقصاص في موارد التسبب:

الأولى: ان درجة الاسناد في الضمان المالى يكفى فيها مجرد اقوائيه التسبب من المباشر, بخلاف القصاص فانه لا بد فيه من توفر اقوائيه فى التسبب والاسناد بدرجة عاليه, والكلام يقع فى تحديدها.

الثانيه: لا يفرق فى الاشتراك باسناد القتل او الجنايه الموجهه للقصاص بين الاسناد الطولى والعرضى, والاشترآك وجه اخر فى تقرير القصاص على الامر بانه مشترك مع المباشر وانه من قبيل الاشتراك العرضى, وقد مر ذهاب ابن حمزه فى الوسيله فى تصنيف الديه على الامر والمأمور فيما لو كان المأمور صبياً, وهذا دال على ان

ص: ٢٨

١- (١) الروضه البهيّه: ج ١٠، ص ٢٨ حاشيه كالانتر.

٢- (٢) تمهيد القواعد: ص ٧٦.

٣- (٣) النّهايه فى مجرّد الفقه والفتاوى: ص ٦٩٩.

الاسناد الطولى فى الضمان المالى يمكن بعينه فرضه فى القصاص كالاسناد العرضى كما مر فى مساله ١١ من بحث القصاص. من ان الاسناد الطولى فى بعض درجاته قد يعد بمنزله الاشتراك العرضى فىسند القتل لكلا الطرفين. فالاشتراك بالقتل سواء العمدى او غيره ينصف او يوزع وان كان الاشتراك مختلف بالنسبه وفى درجه قوه التسبب.

النقطه الثانيه: الأدله فى المقام:

وفيما يلى نستعرض جملة من روايات التسبب:

الطائفة الاولى: الروايات الواردة فى العبد:

الأولى: ما فى وسائل الشيعة؛ ج ٢٩، ص: ٤٥ صحيحه زُرارة عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ «فِي رَجُلٍ أَمَرَ رَجُلًا بِقَتْلِ رَجُلٍ - فَقَالَ يُقْتَلُ بِهِ الَّذِي قَتَلَهُ - وَيُحْبَسُ الْأَمْرُ بِقَتْلِهِ فِي الْحَبْسِ حَتَّى يَمُوتَ».

الثانية: وفى وسائل الشيعة؛ ج ٢٩، ص: ٤٦ موثقه الوليد بن صبيح قال: قَالَ دَاوُدُ بْنُ عَلِيٍّ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - مَا أَنَا قَتَلْتُهُ يَعْنِي مُعَلَى قَالَ فَمَنْ قَتَلَهُ - قَالَ السَّيرافى وَكَانَ صَاحِبَ شُرْطِيهِ - قَالَ أَقِدْنَا مِنْهُ قَالَ قَدْ أَقَدْتُكَ - قَالَ فَلَمَّا أَخَذَ السَّيرافى وَقُدَّمَ لِيُقْتَلَ - جَعَلَ يَقُولُ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ - يَا مُرُونِي بِقَتْلِ النَّاسِ فَأَقْتُلْهُمْ لَهُمْ ثُمَّ يَقْتُلُونِي فَقَتِلَ السَّيرافى.

الثالثة: وسائل الشيعة؛ ج ٢٩، ص: ٤٧ موثقه إسحاق بن عمّار

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ أَمَرَ عَبْدَهُ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا فَقَتَلَهُ قَالَ فَقَالَ: «يُقْتَلُ السَّيِّدُ بِهِ».

الرابعة: وفي الوسائل الشيعه؛ ج ٢٩، ص: ٤٧ موثقه السُّكُونِيَّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ أَمَرَ عَبْدَهُ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا فَقَتَلَهُ - فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهَلْ عَبْدُ الرَّجُلِ إِلَّا كَسَوْطِهِ أَوْ كَسَيْفِهِ - يُقْتَلُ السَّيِّدُ وَيُسْتَوْدَعُ الْعَبْدُ السَّجْنَ.

وقد قال الشيخ في الخلاف؛ ج ٥، ص: ١٦٩ «فرووا في بعضها: أن على السيد القود. و في بعضها: أن على العبد القود، ولم يفصلوا. والوجه في ذلك انه ان كان العبد مميزا عاقلا يعلم ان ما أمره به معصيه، فإن القود على العبد، وان كان صغيرا أو كبيرا لا- يميز، ويعتقد أن جميع ما يأمره سيده به واجب عليه فعله، كان القود على السيد. والأقوى في نفسى أن نقول: ان كان العبد عالما بأنه لا يستحق القتل، أو متمكنا من العلم به، فعليه القود. وان كان صغيرا أو مجنونا فإنه يسقط القود ويجب الدية»(١).

وهذا التزام من الشيخ في التفصيل بدرجات التسبب وحكم القصاص في ذلك، ولعله يشير الى الروايات المطلقة في القصاص من العبد القاتل للحر.

ص: ٣٠

ويستفاد من الروايات الواردة في العبد الكليه التي بنى عليها ابن حمزه في الوسيله من انه اذا لزم القود المباشر خلد الامر بالحبس وهذا استفاد مما تقدم في الحر وان لزم القود الامر خلد المباشر في السجن مع تقصيره واستجابته للامر المكره وان كانت ارادته مقهوره له, وهذا استفاد من الروايات الواردة بالعبد, نعم يستثنى من ذلك الصبي والمجنون لكون ارادتهما غير تامه.

وقد ذكر في الرياض قرينه على اراده غير الصغير من العبد لان الصغير لا يحبس ابدا حيث ان في نسخه الفقيه «رجل أمر رجلاً حراً».

الطائفة الثانيه: ما ورد في شهود الزور على ما يوجب القتل:

الروايه الأولى: ما في وسائل الشيعه؛ ج ٢٩، ص: ١٢٨ وهي الروايه المعتبره عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «فِي أَرْبَعَةٍ شَهِدُوا عَلَيَّ رَجُلٌ مُّخَصَّنٍ بِالزَّنَا - ثُمَّ رَجَعَ أَحَدُهُمْ بَعْدَ مَا قُتِلَ الرَّجُلُ فَقَالَ - إِنَّ قَالَ الرَّابِعَ وَهَمَّتْ ضَرْبَ الْحَدِّ وَغُرِّمَ الدِّيَةَ - وَإِنْ قَالَ تَعَمَّدْتُ قَتِلَ».

الروايه الثانيه: ما في وسائل الشيعه؛ ج ٢٩، ص: ١٢٩ المصححه عَنْ مِشْعَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَضَى فِي أَرْبَعَةٍ شَهِدُوا عَلَيَّ رَجُلٍ - أَنَّهُمْ رَأَوْهُ مَعَ امْرَأَةٍ يُجَامِعُهَا - فَيُرْجَمُ ثُمَّ يَرْجَعُ وَاحِدٌ مِنْهُمْ - قَالَ يُعْرَمُ رُبْعَ الدِّيَةِ إِذَا قَالَ شُبَّهَ عَلَيَّ - فَإِنْ رَجَعَ اثْنَانِ وَقَالَ شُبَّهَ عَلَيْنَا - عُرِّمَا نِصْفَ الدِّيَةِ وَإِنْ رَجَعُوا وَقَالُوا شُبَّهَ عَلَيْنَا عُرِّمُوا الدِّيَةَ -

ص: ٣١

وَأِنْ قَالُوا شَهِدْنَا بِالزُّورِ قُتِلُوا جَمِيعًا.

وقريب من مضمونها روايه الفتح بن يزيد ومحسنه مسمع وصحيحه حريز.

الحمد لله رب العالمين

ص: ٣٢

القاعده الثالثه

فى تداخل القصاص والديات وعدمه

ص: ٣٣

و يستدل لهذه القاعده بعده ادله, منها:

الدليل الأول:

حسنه سوره بن كليب عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن رجل قتل رجلاً عمداً - وكان المقتول أقطع اليد اليمنى - فقال إن كانت قُطعت يده فى جنايته جناها على نفسه - أو كان قُطع فأخذ دية يده من الذى قطعها - فإن أراد أولياؤه أن يقتلوا قاتله - أدوا إلى أولياء قاتله دية يده الذى قيد منها - إن كان أخذ دية يده ويقتلوه - وإن شاءوا طرخوا عنه دية يده وأخذوا الباقي - قال وإن كانت يده قُطعت - فى غير جنايته جناها على نفسه - ولا أخذ لها دية قتلوا قاتله ولا يعرّم شيئاً - وإن شاءوا أخذوا دية كامله - قال وهكذا وجدناه فى كتاب عليّ عليه السلام»(١).

ومفادها ان تلف العضو من المجنى عليه فى جنايه سابقه وان لم

ص: ٣٥

تَمَانَعُ الْقِصَاصِ إِلا أَنَّهُ تَقْتَطِعُ قِيمَتَهَا مِنَ الضَّمَانِ المَجْمُوعِ لِلشَّخْصِ.

الدليل الثاني:

معتبره أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «فِي رَجُلٍ شَجَّ رَجُلًا مُوضِحَهُ ثُمَّ يَطْلُبُ فِيهَا - فَوَهَبَهَا لَهُ ثُمَّ انْتَفَضَتْ بِهِ فَقَتَلَتْهُ - فَقَالَ هُوَ ضَامِنٌ لِلدِّيَةِ إِلا قِيمَةَ الْمُوضِحِ - لِأَنَّهُ وَهَبَهَا وَلَمْ يَهَبِ النَّفْسَ...» (١).

فاستثنى عليه السلام قيمه الموضحه من مجموع ضمانه وهو مما يدل على حسابان واستثناء قيمه الجنايات السابقه فى ضمان الاشخاص.

الدليل الثالث:

محسنه الْحَسَنِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ الْخَرِيشِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ الْأَوَّلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ «لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ يَا أَيُّهَا عَبَّاسُ أَنْشُدْكَ اللَّهُ هَيْلٌ فِي حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى اخْتِلَافٌ قَالَ فَقَالَ لَأَقَالَ فَمَا تَرَى فِي رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا أَصَابَهُ بِالسَّيْفِ حَتَّى سَقَطَتْ فَذَهَبَتْ وَأَتَى رَجُلٌ آخَرَ فَأَطَارَ كَفَّ يَدِهِ فَأَتَى بِهِ إِلَيْكَ وَأَنْتَ قَاضٍ كَيْفَ أَنْتَ صَانِعٌ قَالَ أَقُولُ لِهَذَا الْقَاطِعِ أَعْطِهِ دِيَةَ كَفٍّ وَأَقُولُ لِهَذَا الْمَقْطُوعِ صِيَّ الْحُجَّةِ عَلَى مَا شِئْتُمْ أَوْ أُبْعَثُ إِلَيْهِمَا ذَوَى عَيْدَلٍ فَقَالَ لَهُ جَاءَ الْإِخْتِلَافُ فِي حُكْمِ اللَّهِ وَنَقَضَتْ الْقَوْلَ الْأَوَّلَ أَبِي اللَّهِ أَنْ يُجِدَتْ فِي خَلْقِهِ شَيْءٌ مِنَ الْجِدُودِ وَلَيْسَ تَفْسِيرُهُ فِي الْأَرْضِ اقْطَعِ يَدَ قَاطِعِ الْكَفِّ أَصِيلاً ثُمَّ أَعْطِهِ دِيَةَ الْأَصَابِعِ هَذَا حُكْمٌ

ص: ٣٦

ومفادها مطابق للرواية السابقة في استثناء قيمة الاصابع المقطوعه التي ضمنت له من الكف.

الدليل الرابع:

صحيحه أبي عبيدة الخِذاء قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بِعُمُودٍ فُسِّطَاطٍ - عَلَى رَأْسِهِ ضَرْبَةً وَاحِدَةً فَأَجَابَهُ - حَتَّى وَصَلَتِ الضَّرْبَةُ إِلَى الدَّمَاعِ فَذَهَبَ عَقْلُهُ - قَالَ: «إِنْ كَانَ الْمَضْرُوبُ لَا يَعْقِلُ مِنْهَا الصَّلَاةَ - وَلَا يَعْقِلُ مَا قَالَ وَلَا مَا قِيلَ لَهُ - فَإِنَّهُ يُنْتَظَرُ بِهِ سِنَةٌ - فَإِنْ مَيَاتَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّنَةِ أُقِيدَ بِهِ ضَارِبُهُ - وَإِنْ لَمْ يَمُتْ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّنَةِ - وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهِ عَقْلُهُ أُغْرِمَ ضَارِبُهُ الدِّيَةَ فِي مَالِهِ - لِتَدَهَابِ عَقْلِهِ قُلْتُ - فَمَا تَرَى عَلَيْهِ فِي الشَّجْهِ شَيْئًا قَالَ لَا - لِأَنَّهُ إِنَّمَا ضَرَبَ ضَرْبَةً وَاحِدَةً - فَجَنَّتِ الضَّرْبَةُ جِنَايَتَيْنِ - فَأَلْزَمْتُهُ أَغْلَظَ الْجِنَايَتَيْنِ وَهِيَ الدِّيَةُ - وَلَوْ كَانَ ضَرْبُهُ ضَرْبَتَيْنِ فَجَنَّتِ الضَّرْبَتَانِ جِنَايَتَيْنِ - لِأَلْزَمْتُهُ جِنَايَةَ مَا جَنَّتَا كَأَنَّ مَا كَانَ - إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِمَا الْمَوْتُ - فَيَقَادَ بِهِ ضَارِبُهُ - فَإِنْ ضَرَبَهُ ثَلَاثَ ضَرْبَاتٍ وَاحِدَةً بَعْدَ وَاحِدَةٍ - فَجَنَّتِ ثَلَاثَ جِنَايَاتٍ - أَلْزَمْتُهُ جِنَايَةَ مَا جَنَّتِ الثَّلَاثُ الضَّرْبَاتِ - كَأَنَّ مَا كَانَتْ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهَا الْمَوْتُ - فَيَقَادَ بِهِ ضَارِبُهُ - قَالَ فَإِنْ ضَرَبَهُ عَشْرَ ضَرْبَاتٍ - فَجَنَّتِ

ص: ٣٧

جَنَائِهِ وَاحِدَهُ أَلَزَمْتُهُ تِلْكَ الْجِنَايَةَ - الَّتِي جَنَّتْهَا الْعَشْرُ ضَرْبَاتٍ» (١).

وحسنه أَبِي حَمْزَةَ التَّمِيمِيُّ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ - مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ ضَرَبَ رَأْسَ رَجُلٍ بِعَمُودٍ فَسَطَّاطٍ - فَأَمَّهُ حَتَّى ذَهَبَ عَقْلُهُ - قَالَ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ - قُلْتُ فَإِنَّهُ عَاشَ عَشْرَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ - فَوَجَعَ إِلَيْهِ عَقْلُهُ أَلَهُ أَنْ يَأْخُذَ الدِّيَّةَ - قَالَ لِمَا قَدْ مَضَتْ الدِّيَّةُ بِمَا فِيهَا - قُلْتُ فَإِنَّهُ مَاتَ بَعِيدَ شَهْرَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ - قَالَ أَصِحَابُهُ نُرِيدُ أَنْ نَقْتُلَ الرَّجُلَ الضَّارِبَ - قَالَ إِنْ أَرَادُوا أَنْ يَقْتُلُوهُ - وَيَرُدُّوا الدِّيَّةَ مَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ سَنِهِ - فَإِذَا مَضَتِ السَّنَةُ فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَقْتُلُوهُ - وَمَضَتْ الدِّيَّةُ بِمَا فِيهَا (٢).

ومفادهما تداخل الجنائيتين في ضربه واحده الى ديه اغلظ الجنائيتين بخلاف الضربتين او الاكثر فيلزم بها كلها ما لم تودي الى الموت, فاذا مات تداخلت الديات في ديه القتل او القصاص.

وكذلك رواه ابى بصير عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ شَجَّ رَجُلًا مُوَضِّحَهُ ثُمَّ يَطْلُبُ فِيهَا - فَوَهَبَهَا لَهُ ثُمَّ انْتَفَضَتْ بِهِ فَقَتَلَتْهُ - فَقَالَ: هُوَ ضَامِنٌ لِلدِّيَّةِ إِلَّا قِيمَةَ الْمُوَضِّحِهِ - لِأَنَّهُ وَهَبَهَا وَلَمْ يَهَبِ النَّفْسَ الْحَدِيثَ (٣).

الدليل الخامس:

صحيح محمد بن قيس عن احدهما: «فِي رَجُلٍ فَقَأَ عَيْنِي رَجُلٍ

ص: ٣٨

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٩ ص ٣٦٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج ٢٩ ص ٣٧٦.

٣- (٣) المصدر: ص ٣٨٧.

وَقَطَعَ أُذُنَيْهِ ثُمَّ قَتَلَهُ - فَقَالَ إِنْ كَانَ فَرَّقَ ذَلِكَ اقْتَصَّ مِنْهُ ثُمَّ يُقْتَلُ - وَإِنْ كَانَ ضَرْبُهُ ضَرْبَةً وَاحِدَةً - ضُرِبَتْ عُقْبُهُ وَلَمْ يُقْتَصَّ مِنْهُ»
(١).

و معتبره حفص بن البختري قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ ضُرِبَ عَلَى رَأْسِهِ فَذَهَبَ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ - وَاعْتَقَلَ لِسَانُهُ
ثُمَّ مَاتَ فَقَالَ - إِنْ كَانَ ضَرْبُهُ ضَرْبَةً بَعْدَ ضَرْبِهِ اقْتَصَّ مِنْهُ ثُمَّ قُتِلَ - وَإِنْ كَانَ أَصَابَهُ هَذَا مِنْ ضَرْبِهِ وَاحِدَةٍ قُتِلَ وَلَمْ يُقْتَصَّ مِنْهُ» (٢).

ومفادهما التفصيل بين الضربه والضربات في القصاص فان كانت ضربه فيدخل الاقل في الاكثر, اما اذا كانت ضربات فيقتص منه بعددها وان اقتص منه بالقتل في النهاية بخلاف باب الديات فان الضربه الواحده موجب لتداخل الديات, ومع التعدد لا تداخل ايضا الا ان يموت فتتداخل, وهذا فارق بين باب الديات والقصاص بالتداخل وعدمه. ومن الروايات الداله على عدم التداخل في الديات مع عدم الموت كصحيحه ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «فَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ ضُرِبَ رَجُلًا بَعْضًا - فَذَهَبَ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ وَلِسَانُهُ - وَعَقْلُهُ وَفَرْجُهُ وَانْقَطَعَ جَمَاعُهُ وَهُوَ حَيٌّ بِسِتِّ دِيَاتٍ» (٣).

وقد افتي بذلك العلامة في التحرير: ج ٥، ص ٦٠٨: «و لو جنى

ص: ٣٩

١- (١) المصدر: ص ١١٢.

٢- (٢) المصدر السابق والصفحه.

٣- (٣) المصدر: ص ٣٦٥.

عليه فأذهب عقله وسمعته وبصره وكلامه، فأربع ديات مع أرش الجراح إن حصل جراح أو قطع عضو. ولو مات بالجنايه لم يجب سوى ديه واحده».

وخالف الشيخ في المبسوط في فقه الإماميه؛ ج ٧، ص: ٨١ فقال: «إذا قطع أطراف غيره يديه ورجليه وأراد أن يأخذ الديه: قال قوم له أن يأخذ ديه الأطراف ولو بلغت ديات، مثل أن قطع يديه ورجليه وأذنيه، فله أن يستوفى ثلاث ديات قبل الاندمال، كما له أن يستوفى القصاص قبل الاندمال. وقال بعضهم له أن يستوفى ديه النفس ولا يزيد عليها، وإن كانت الجنايات أوجبت ديات كثيره وهو الذى يقتضيه مذهبنا وقال قوم ليس له أخذ ديه الطرف قبل الاستقرار، وله أخذ القود فى الطرف فى الحال».

وظاهر كلام الشيخ عدم الحكم بالتعدد قبل الاندمال.

وذهب الى ذلك ابن البراج فى المهذب: «وإذا قطع أطراف غيره، مثل ان يكون قطع يديه، ورجليه، وأذنيه، فله ان يأخذ ديه النفس دون ما زاد عليها، وليس له ان يأخذ ثلاث ديات».

ثم ان هذا العموم يخص بروايه ابى الصباح وموسى بن بكر ونحوهما الدالتان على ان تعدد الضربات مع الموت يتم التداخل فيه فى القصاص ايضا اذا كان المقصود من الضربات القتل، ففى صحيحه أبى

الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ وَالْحَلْبِيِّ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَدِيٍّ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَا سَأَلْنَا عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بِعَصَا - فَلَمْ يُقْلِعْ عَنْهُ الضَّرْبَ حَتَّى مَاتَ - أَيْدُفَعُ إِلَى وَلِيِّ الْمَقْتُولِ فَيَقْتُلُهُ قَالَ: نَعَمْ - وَلَكِنْ لَا يُتْرَكُ يُعْبَثُ بِهِ - وَلَكِنْ يُجِيزُ عَلَيْهِ بِالسَّيْفِ (١).

وموثقه مُوسَى بْنُ بَكْرٍ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بِعَصَا - فَلَمْ يَزِفِعِ الْعَصَا عَنْهُ حَتَّى مَاتَ - قَالَ: يُدْفَعُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ - وَلَكِنْ لَا يُتْرَكُ يُتَلَذَّذُ بِهِ - وَلَكِنْ يُجَازُ عَلَيْهِ بِالسَّيْفِ (٢).

وكذلك صحيحه سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ رَجُلًا بِعَصَا - فَلَمْ يَزِفِعْ عَنْهُ حَتَّى قُتِلَ أَيْدُفَعُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ - قَالَ: نَعَمْ وَلَكِنْ لَا يُتْرَكُ يُعْبَثُ بِهِ وَلَكِنْ يُجَازُ عَلَيْهِ.

وقد افتى بها الشيخ الطوسي ومفادها دال على التداخل في المجلس الواحد بين الطرف والنفس, كما لو جنى على الطرف ثم قتل.

فالمحصل ما يلي من نقاط:

النقطة الاولى: الجمع بين طوائف الروايات كالتالي:

اللسان الاول: الذي هو روايه كل من الكنانى والحلبى وسليمان بن خالد الظاهره جميعها فى كون القصاص مع تفرق الضربات فى

ص: ٤١

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٩، ص ١٢٦.

٢- (٢) المصدر: ص ٣٩.

واقعه واحده موجب لتداخل القصاص.

اللسان الثانى: الذى هو روايه ابن قيس وروايه البخترى المفصلتان بين تعدد الضربات او اتحاد الضربه ولا- يبعد ظهورها او انصرافها فضلا عن شمولها للواقعه الواحد.

اللسان الثالث: الذى هو كل من صحيحه الحذاء وحسنه الثمالى وروايه ابى بصير, وجميعهن ظاهرات بان المدار على التفصيل بين احاد الضربه وتعددتها بشرط عدم القتل والا فتتداخل الضربات سواء اكان قصاصا ام ديات. وظهورهن جميعا منصرف الى الواقعه الواحد فضلا عن شمولها له.

النسبه بين الألسن الثلاثة:

وحيئنذ نلاحظ النسبه بين الألسن الثلاثه, كما فى روايه ابى عبيده الظاهره فى تداخل القصاص مع اتحاد الضربه فى الواقعه الواحده وان كانت الجنايه متعدده, بخلاف تعدد الضربات الا فى صوره القتل فتتحد. بينما صحيح ابن قيس والبخترى دالا على عدم التداخل مطلقا مع تعدد الضربات وان مات المجنى عليه.

فالتعارض فى فرض الموت مع تعدد الضربات, وكذا التنافى مع اللسان الاول فى تداخل تعدد الضربات مع القتل. فتنافى صحيح ابن قيس والبخترى الناصه على عدم التداخل فى تعدد الضربات مع القتل.

وجه الجمع بينها:

ووجه الجمع حينئذ بينها اما بحمل عدم التداخل فى صحيح ابن قيس والبخترى على كون تعدد الضربات ليس قاتلا وانما القاتله هى الضربه الاخيرى بنحو الانفراد, بينما يحمل مفاد اللسن الاخرى (الاول والثالث) على تداخل ضمان تعدد الضربات مع القتل على كون كل منها قاتل ولو بنحو الاشتراك لا الاستقلال, فيكون موضوع تعدد الضمان وعدم التداخل له قيدان, هما تعدد الضربات وعدم كون كل منهما قاتلا ولو اشتراكا.

النقطه الثانيه: صور تعدد الضربات والضمانات وعدمه:

ان جنايه الطرف مع تعدد الضربات تتعدد الا ان يراد بجنايه الطرف الجنايه على النفس فلا تتعدد اذا حصلت الجنايه على النفس فيكون فى تعدد الضربات صور عديده:

الصوره الأولى: تعدد الضربات مع عدم الموت سواء اتحد الموضوع او تعدد فيتعدد الضمان.

الصوره الثانيه: تعدد الضربات مع الموت ولكن كل من الضربات لا تشترك فى سببيه الموت بل الموت مستند للضربه الاخيرى مستقلا وحكمها تعدد الضمان.

الصوره الثالثه: تعدد الضربات مع اشتراك كل الضربات بالقتل

ص: ٤٣

وحكمها تداخل الضمان.

الصورة الرابعة: تعدد الضربات فى موضع واحد مع الموت فتتداخل الضمانات.

الصورة الخامسة: تعدد الجنايه فى موضع واحد من دون قتل فيدخل الاقل فى الاكبر.

النقطه الثالثه: فذلكه اخرى للجمع بين الروايات:

ان صحيح محمد بن قيس والبخترى موردهما الضارب الواحد بالتفصيل فى القصاص, بينما حسنه سوره بن كليب موردها هو اختلاف الجانى الضارب وتعدده مع جنايه النفس, واما صحيحه الحذاء فانها فى التداخل من ضارب واحد فى الضربه الواحده فى الموضع الواحد من المجنى عليه, بخلاف ما اذا تعدد الموضع او الضربه ولم يبلغ الموت.

النقطه الرابعه: فذلكه ثالثه للجمع بين الروايات

اما التعارض بين صحيح محمد بن قيس والبخترى من جهه وصحيح ابى عبيده الحذاء من جهه اخرى فى مورد الضارب الواحد مع تعدد الضربات, اذ ان مفاد روايه ابى عبيده الحذاء استثناء وتداخل تعدد الضربات فيما كان كل منهما قاتل, اى فيما ادت الى القتل, بينما فى صحيح البخترى وابن قيس تعدد ضربات غير القاتل كل منها وان قتل فى الضربه الاخيره وهذا جمع غير ما ذكرناه وان تقاربا.

النقطه الخامسه: مقتضى حسنه سوره بن كليب استثناء ديه كل عضو قيد منه للمجنى عليه او دفعت ديته, فلو اريد الاقتصاص من القاتل لابد من رد مقدار ديه العضو المجنى عليه سواء اخذت ديته او اخذ القود له, وكذا الحكم فى استثناء ديه الجرح كما دلت عليه معتبره ابى بصير التى ذكرناه انفا فى الدليل الثانى من القاعده اعلاه.

النقطه السادسه: ظهر مما مر ان التداخل تاره فيما بين الديات الثابته اصاله واخرى فيما بين القصاص وثالثه فيما بين الديات والقصاص, وقد ظهر عموم او تنصيص الروايات على التداخل وعدمه بحسب التفصيل فى كتاب القصاص.

القاعده الرابعه

فى القصاص بين الكفار بعضهم مع بعض

ص: ٤٧

اشاره

البحث فى القاعده يقع فى مقامين:

المقام الاول:

الاقوال فى المساله:

القول الاول: الشيخ الطوسى:

استدل الشيخ فى مسأله (٣٣ و ٣٤) بعموم الايه بين الكفار لو قتل بعضهم بعضا:

قال فى الخلاف؛ ج ٥، ص: ١٧١: فى مسأله ٣٣ [قتل المرتد للذمى]: «إذا قتل مرتد نصرانيا له ذمه ببذل جزية أو عهد، فإن رجع الى الإسلام فإنه لا- يقاد به، وان لم يرجع فإنه يقاد به... دليلنا: على أنه لا يقتل إذا رجع: قوله عليه السلام: لا يقتل مسلم بكافر ولم يفصل. ودليلنا على أنه يقتل إذا لم يرجع: قوله تعالى (النَّفْسِ بِالنَّفْسِ) وقوله

ص: ٤٩

(الْحُرُّ بِالْحُرِّ) . ولم يفصل . وقوله تعالى (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (٣٣) .

وفى مسأله ٣٤ [قتل النصرانى للمرتد]: «إذا قتل نصرانى مرتداً وجب عليه القود. وليس للشافعى فيه نص، ولأصحابه فيه ثلاثه أوجه: قال أبو إسحاق: لا قود له ولا ديه. و منهم من قال: عليه القود، فان عفى فعليه الديه. و قال أبو الطيب ابن سلمه: عليه القود، فان عفى فلا ديه له. دليلنا: قوله تعالى (النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) و(الْحُرُّ بِالْحُرِّ) ولم يفصل».

ووافقه على ذلك جملة من الاعلام.

القول الثانى: قال فى المختصر النافع فى فقه الإماميه؛ ج ٢، ص: ٣٠٣: «ولا ديه لغيرهم من أهل الكفر».

وان كان ظاهر العبارة فى نفي الديه على المسلم لو قتل الكفار، ووافق ابن فهد فى المذهب البارع والسيد فى الرياض وغيرهما.

القول الثالث: شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام؛ ج ٤ «ويقتل الذمى بالذمى وبالذميه بعد رد فاضل الديه والذميه بالذميه وبالذمى من غير رجوع عليها بالفضل».

القول الرابع: تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه (ط - الحديثه)؛ ج ٥، ص: ٤٥٤ «يشترط فى المقتص منه مساواته للجانى أو

ص: ٥٠

كونه أخفض منه، فيقتل المسلم بمثله، والكافر بمثله، وإن كانا حريّين على إشكال وبالمسلم».

وقال «يقتل الذمّي بمثله وبالذمّيّ بعد ردّ فاضل ديته، والذمّيّ بالذمّيّ، ولا يرجع عليها بالفضل، وسواء اتّفق القاتل والمقتول في المله أو اختلفا، فيقتل اليهوديّ بالنصرانيّ والمجوسيّ وبالعكس».

وقال: «ولا ديه لغير الأصناف الثلاثة من الكفّار، كعباد الأوثان وغيرهم سواء كانوا ذوى عهد أو لا، وسواء بلغتهم الدّعوه أو لا».

القول الخامس: الروضه البهيه فى شرح اللمعه الدمشقيه (المحشى - سلطان العلماء)؛ ج ٢، ص: ٤٠٦: «ويقتل الذمى بالذمى وإن اختلفت ملتهما كاليهودى والنصرانى - وبالذميه مع الرد أى رد أوليائها عليه فاضل ديته عن ديه الذميه - وهو نصف ديته - وبالعكس تقتل الذميه بالذمى مطلقاً - وليس عليها غرم كالمسلمه إذا قتلت المسلم لأن الجانى لا يجنى على أكثر من نفسه».

القول السادس: رياض المسائل (ط - الحديثه)؛ ج ١٦، ص: ٢٤٤: «ويقتل الذمى بالذمى وإن اختلفت ملتهما، كاليهودى والنصرانى وبالذميه بعد ردّ أوليائها فاضل ديته عن ديه الذميه، وهو نصف ديته».

القول السابع: قواعد الأحكام فى معرفه الحلال والحرام؛ ج ٣، ص: ٦٠٥ «ويقتل الذمى بمثله وبالذميه بعد ردّ فاضل ديته، وتقتل

الذمّي بالذمّي وبالذمّي، ولا- يرجع في تركتها بشيء. و يقتل الكفار بعضهم ببعض وإن اختلفت مذاهبهم. و يقتل الذمّي بالمستأمن، والمستأمن بمثله وبالذمّي. و لو قتل مرتدّ ذمّيًا ففي قتله به إشكال ينشأ من تحرّمه بالإسلام، ومن المساواه في الكفر، لأنّه كالملّه الواحد. أمّا لو رجع إلى الإسلام لم يقتل، وعليه ديه الذمّي».

وقال: «ولو قتل ذمّي مرتدًا قتل به، سواء كان ارتداده عن فطره أو لا، لأنّه محقون الدم بالنسبه إلى الذمّي».

وقال: «ولو قتل حربى حربيا لم يقتل به، وكذا لو قتله ذمّي، ويقتل الحربى بالذمّي».

القول الثامن: إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد؛ ج ٤، ص: ٥٩٦: «ولو قتل مرتد مرتدًا قتل به ولو قتل حربى حربيا لم يقتل به وكذا لو قتله ذمى ويقتل الحربى بالذمى».

القول التاسع: كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج ١١، ص: ٩٢: «ولو قتل مرتدّ مرتدًا قتل به للتكافؤ مع تحرّمهما بالإسلام الموجب لعصمه الدم. و لو قتل حربى حربيا لم يجب أن يقتل به لأنّ المقتول غير معصوم الدم وكذا لو قتله ذمى وأولى، ولا يجوز لأنّه معصوم الدم. وفي الإرشاد يقتل به وليس بجيد. و يقتل الحربى بالذمى».

القول العاشر: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط) -

الحديثه)؛ ج ٤، ص: ٤٢٣: «ولو قتل مرتدّاً مثله، لم يُقتل به. ولو قتل متشبّثاً بالإسلام، قتل به؛ دون العكس. ولو قتل كافراً معتصماً، قتل به على إشكال».

القول الحادى عشر: جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام؛ ج ٤٢، ص: ١٦٣: «إذا قتل مرتد ذمياً ففى قتله تردد كما فى القواعد منشأه تحريم المرتد بالإسلام المانع من نكاحه الذميه، ومن إرث الذمى له، ومن استرقاقه، والمقتضى لوجوب قضاء الصلاه عليه لو أسلم ولكن مع ذلك يقوى أنه يقتل وفاقاً للفاضل وغيره ممن تأخر عنه، بل وللمحكى عن المبسوط والخلاف للتساوى فى الكفر، كما يقتل النصرانى باليهودى، لأن الكفر كالملة الواحده وإطلاق أدله القصاص المقتصر فى الخروج عنها على عدم قتل المسلم بالكافر، إذ لا دليل على اعتبار التساوى على وجه يقتضى خروج المفروض، بل لعل المراد من اشتراط التساوى فى عباره الأصحاب ولو بقريته التفريع هو عدم قتل المسلم بالكافر. و من ذلك يعلم عدم أثر لما سمعته من أحكام المرتد فى سقوط القود عنه الذى يمكن مقابله بما يقتضى كونه أسوأ حالاً- من الذمى، كوجوب قتله مع عدم التوبه دونه، وعدم حل ذبيحته إجماعاً بخلاف الذمى الذى اختلف فيه، وعدم إقراره بالجزيه وغير ذلك. نعم هذا كله مع بقاءه على الارتداد».

ص: ٥٣

المقام الثانى:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ما دل على ما ينافى القاعده:

وجه عدم عموم القاعده للكفار:

الوجه الأول: قد تمسك كثير من الاعلام بعموم قوله تعالى (النَّفْسِ بِالنَّفْسِ) للقصاص من المرتد للذمى وهو اعتماد على عموم الايه, وقد يخذش بوجهه:

الأول: ان الايه منسوخه بقوله تعالى (الْحُرِّ بِالْحُرِّ) و (وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ) لان الحريه تعنى الكفائه بالدين بخلاف الذمى فانه اذا نكث ذمته يسترق, كما تشير اليه مرسله: مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الْبُرْقِيِّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ) أَهِيَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ - قَالَ هِيَ لِلْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً.

والروايه تشير الى شرطيه الكفاهه بالدين كما مر بحثه فى كتاب القصاص.

الثانى: انه لا حرمه لدمائهم - وهو وجه معاكس للوجه السابق - فلا قصاص ولا ديه الا ما استثنى نظير الذمى بسبب الذمه.

والحاصل: ان القول بالقود للكفار درجه من الاحترام لهم نظير القول بعموم (النَّفْسِ بِالنَّفْسِ).

ص: ٥٤

الثالث: ان ايه النفس بالنفس خاصه ببني إسرائيل كما هو ظاهر الايه (... كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ...)، أى يغاير الكفار لاسيما فى زمانهم واوان شريعتهم.

فيبقى مفاد النفس بالنفس هو النفس المومنه المحترمه لا- مطلق النفس الإنسانيه فتكون كلا- الايتين فى حكم القصاص فى المنتسب للإيمان.

الوجه الثانى: (وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (٢٦)

إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (٢٧) (١).

قد يقرب ظاهر الايه لان الكفار لا حرمه لهم مطلقا وان الدعاء عليهم بالاباده الجماعيه.

ويرد:

ان الكفار الذين دعى عليهم من قبله من أبناء قومه انما هم الذين القى المعاذير عليهم وكانوا من العتات والجحده والمعاندين والمعتدين ولم تبقى لهم ذريه.

المبحث الثانى: أدله القاعده (عموم القصاص للكفار):

الدليل الأول: القرآن الكريم:

الآيه الأولى: قد يستظهر عموم القصاص بين الكفار فى جمله من الايات كقوله تعالى فى المائده بعد ذكر قتل قابيل لهاييل:
(كَتَبْنَا

ص: ٥٥

١- (١) سوره نوح: الآيه ٢٦-٢٧.

عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا... إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا (١).

تقريب عموم دلالة الايه بجمله من القرائن:

منها: قوله تعالى: (بغير نفس) أى لا لاجل القصاص.

ومنها: ترتيب مفاد الايه على ما جرى بين هابيل وقابيل.

ومنها: عطف الفساد فى الأرض وهو انتهاك حرمة النفوس كما هو الحال فى المحارب واهل الحرايه على من قتل نفسا بغير نفس.

ومنها: توحيد نتيجه الفعلين بانه بمنزله قتل الناس جميعا.

ومنها: كون هذه النتيجه (قتل الناس) تقتضى القصاص لان من يقتل الناس جميعا يقتص منه او يحد على ذلك.

ومن مجموع القرائن يتضح ان الحكمه فى تشريع القصاص لا تقتصر على كون المقتول محترم الدم بل هناك حكمه أخرى وهو عدم حصول الفساد فى الأرض بسفك الدماء ومن ثم قد يقال ان قتل الكافر بالكافر هو من باب الحد للحرايه ونحوها لان القتل بظلم هو بمثابة الحرايه والمحارب.

ص: ٥٦

الايه الثانيه: دعم العموم بما فى ذيل الايه: (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٤٥) (١).

حيث ان الذيل حكم مشترك.

والحاصل انه يمكن الالتفات الى عموم النفس بالنفس بضميمه مفاد ايه من قتل نفسا بغير نفس حيث ان التعريف بالقصاص والحرايه واحد وهو حفظ النفس البشريه عن سفك الدماء.

الايه الثالثه: وحده التعليل فى القصاص والحرايه وهو حفظ النفس البشريه عن سفك الدماء. (وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٧٩) (٢) (أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) (٣).

الايه الرابعه: ما جاء فى سوره النساء (وَ مَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (٧٥) (٤).

ص: ٥٧

١- (١) سوره المائده: الآيه ٤٥.

٢- (٢) سوره البقره: الآيه ١٧٩.

٣- (٣) سوره المائده: الآيه ٣٢.

٤- (٤) سوره النساء: الآيه ٧٥.

فالايه تدعم ان عموم المستضعفين من الكفار اذا كان يقاتل لاجل نجاتهم من الجبايره والطغاه فهم محل رعايه من التشريع الإلهي, والمستضعفين حقيقه هم ما يطلق عليهم في العرف الحديث بالمدنيين الأبرياء أى غير المنخرطين فى اجنده الحرب والعدوان على المسلمين أى لم يكونوا من المرتزقه, وهم بالحقيقه ليسوا بحربيين على ما هو الصحيح من مذهب ال البيت وان لم يكونوا اهل ذمه وليس بينهم وبين المسلمين صلح ولا عهد. وهذا قد يستفاد من قوله تعالى - حيث تدل ان لهم درجه من الحرمة فيساواوا فيما بينهم فى ذلك -: (لا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩) (١).

نعم ان ظاهر كثير من كلمات الاصحاب قد توهم عداهم من الحربيين نظير مبنى العامه.

ان مودى هذا الوجه الدلاله على حرمة نفوس المستضعفين مقابل الحربى العدوانى.

الايه الخامسه: قوله تعالى: (وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ

ص: ٥٨

إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٥١) (١).

وهذا المقطع ورد في ثلاثة سور (الانعام والاسراء والفرقان), ففي الانعام بدأ بقوله تعالى (قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ) وفي ذيلها (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُشِيرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (٣٣) (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا) (٢).

فكل السور الثلاثة اشتملت على أصول المحرمات المدركة بالعقل, ومما يدعم عموم النفس في السور الثلاثة الروايات المستفيضه الوارده في الكبائر وان من اكبرها قتل النفس التي حرم الله, وتسميتها بالكبائر يفيد عموم الحكم للكفار لكونها من أصول الديانات واصول العقل والفطره.

وهذه الايه تدل على حرمة النفس, نعم قصاص هذا من هذا مع التكافئ والتساوى بالحرمة.

قد يشكل:

ان الموضوع قد قيد بقيد التي حرم الله أى المحترمه دون غير المحترمه وتقرير كون نفوس الكفار محترمه اول الكلام بل هو خلاف قاعده حقن الدم بالإسلام.

ص: ٥٩

١- (١) سورة الأنعام: الآية ١٥٥.

٢- (٢) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

وفيه: ان احترام الدم بالإسلام لا ينافى اصل احترام النفس ولو كانت كافره بل غايته مزيد احترام للدم فى الإسلام سواء من جهه الديه او القصاص ونحو ذلك. كما ان الايمان يزيد من حرمة النفس.

ومن ثم فصل فى الأدله بين الكافر الحربى وغيره, والمراد بالحربى المعتدى والعدوانى, وهذا مما يفيد ان الموجب لهدر الدم كونه حربيا.

الآيه السادسه: (لا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨)) إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩) (١).

والايتان نص فى تقسيم الكافر الى مسالم ومحارب وان حكم الاثنين مختلف.

الآيه السابعه: (سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تَعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٤٢) (٢).

قد مر ان مفاد الايه قاعده للقضاء والقسط بين عموم الكفار وليس خاصا باهل الكتاب وان كان هو مورد الايه, وذلك لجمله من القرائن:

ص: ٦٠

١- (١) سورة الممتحنه: الآيه ٩-١٠.

٢- (٢) سورة المائده: الآيه ٤٢.

الأولى: التعليل بالقسط وهو موجب للتعميم.

الثانية: ما ذكر في الآية عليها (يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَبَّحُوا بِكَلِمَاتٍ لِّكُذِّبٍ لِّمَاعُونٍ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا) (١).

من ان النزاع مع غير اهل الكتاب ايضا هو تعميم للحكم بين الكفار مطلقا.

الثالثة: ما ذكرناه في الإرث من عموم حكمنا بين كل الكفار سواء اكانوا اهل كتاب ام لا.

الرابعة: عموم تكليف الكفار بالفروع مما يقضى ان القسط في الحكم عام ومقتضاه عموم الحكم سواء اكان قضائيا ام فتوائيا, لا سيما وان القضاء مبني على الفتوى كما فصلناه في كتابنا الاجتهاد والتقليد الاصولي.

نعم يستثنى من ذلك ان القضاء او الدفاع او الولاية رعايه وخدمه ليست واجبه فيستحقها الكفار لذا خيرت الآية في الحكم بينهم.

كما يستثنى من الاحكام ما كان مبني على درجه من الاحترام والحرمة لحيثه الدين والايمان.

ص: ٦١

الايه الثامنه: (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَعْدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بَأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيْنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥) بلى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٧٦) إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٧٧) (١).

قال فى تفسير القمى: «قال ذلك بانهم قالوا ليس علينا فى الاميين سبيل فان اليهود قالوا يحل لنا ان نأخذ مال الاميين, والاميون الذين لا كتاب معهم, فرد الله عليهم فقال ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون».

ثم قال: «وقوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا قال يتقربون للناس بانهم مسلمون فيأخذون منهم ويخونونهم وما هم بمسلمين على الحقيقه».

واستدل بها المشهور على لزوم العهد فى الوديعه والامانه حتى مع الكفار.

الدليل الثانى: الروايات:

اشاره

١ - موثقه السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام

ص: ٦٢

١- (١) سورة آل عمران: الآيه ٧٥-٧٧.

«كَانَ يَقُولُ يَقْتَضُ (الْيَهُودِيُّ وَالنَّصْرَانِيُّ وَالْمَجُوسِيُّ) بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ - وَيَقْتُلُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِذَا قَتَلُوا عَمْدًا» (١).

قد يقرر ان الموثقه وان كانت مطلقه من جهه كون الكافر ذمى او غير ذمى الا انها تشعر بان دائره القصاص فى الكفار هى فيما بين اتباع الديانات الثلاثة دون غيرهم.

٢ - معتبره أبى بصير قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ ذِمِّي قَطَعَ يَدَ مُسْلِمٍ قَالَ تُقَطَعُ يَدُهُ إِنْ شَاءَ أَوْلِيَاؤُهُ - وَيَأْخُذُونَ فَضْلَ مَا بَيْنَ الدِّينَيْنِ - وَإِنْ قَطَعَ الْمُسْلِمُ يَدَ الْمُعَاهِدِ حَيْزِ أَوْلِيَاءِ الْمُعَاهِدِ - فَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا دِيَةَ يَدِهِ - وَإِنْ شَاءُوا قَطَعُوا يَدَ الْمُسْلِمِ - وَأَدَّوْا إِلَيْهِ فَضْلَ مَا بَيْنَ الدِّينَيْنِ - وَإِذَا قَتَلَهُ الْمُسْلِمُ صُنِعَ كَذَلِكَ» (٢).

وحملها الحر فى الوسائل على المسلم المعتاد لذلك.

٣ - معتبره جابر بن يزيد عن أبى جعفر عليه السلام قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «أَوَّلُ مَا يَحْكُمُ اللَّهُ فِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الدِّمَاءُ - فَيُوقَفُ ابْنَا آدَمَ فَيَفْصَلُ بَيْنَهُمَا - ثُمَّ الَّذِينَ يُلُونَهُمَا مِنْ أَصْحَابِ الدِّمَاءِ - حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْهُمْ أَحَدٌ - ثُمَّ النَّاسُ بَعْدَ ذَلِكَ حَتَّى يَأْتِيَ الْمُقْتُولُ بِقَاتِلِهِ - فَيَتَسَخَّبُ فِي دَمِهِ وَجْهَهُ فَيَقُولَ هَذَا قَتَلَنِي - فَيَقُولُ أَنْتَ قَتَلْتَهُ فَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهُ

ص: ٦٣

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٩، ص ١٨٤.

٢- (٢) الكافي: ج ٧، ص ٣١٠.

والكلام فى الروايه فى جهتين:

الاولى: السند:

سند الروايه: حال المفضل (أبو جميله):

المفضل بن صالح، وحاله معروف عند المشهور وإن كنا لا نبني على ضعفه لكون القدح فيه بدعوى غلوه فإن تضعيف النجاشي له مستند إلى تضعيف الغضائري وحال تضعيفه معروف، ولم يضعفه الشيخ، وقد مال الوحيد البهبهاني إلى صلاح حاله؛ لروايه الأجلاء وأصحاب الإجماع عنه، مضافاً إلى كثره رواياته وصحة مضامينها فى الأبواب العديده مع روايه عدّه من أكابر أصحاب الاجماع عنه بسند صحيح.

الثانيه: دلالة الروايه:

وهي داله على ان الأصل الاولى فى الدماء الحرمة وان كانت الدماء تتفاوت بالاحترام.

كما انها تدل بوضوح على عموم القصاص بين الناس كل الناس، ومفاد الروايه داعم لعموم الايه: (وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) (٢) التي مر بيانها.

ص: ٦٤

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ١٢.

٢- (٢) سورة الفرقان: الآيه ٦٨.

٤ - ما فى نهج البلاغه؛ ص: ٣٦٥ «وَلَا تَمَسُّنَّ مَالَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ مُصَلًّا وَلَا مَعَاهِدٍ إِلَّا أَنْ تَجِدُوا فَرَسًا أَوْ سِلَاحًا يُغَدَى بِهِ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يَتَّبِعِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَدَعَ ذَلِكَ فِي أَيْدِي أَعْدَاءِ الْإِسْلَامِ فَيَكُونَ شَوْكَةً عَلَيْهِ» (١).

ومودى الروايه حرمة مال المعاهد فضلاً عن نفسه ومقتضاه التساوى والتفاهم بين المعاهدين.

ويستفاد من ذيل كلام الأمير عليه السلام أمور:

الأول: ان الكافر غير الحربى وان كانت له درجه من الحرمة كالمسالمة والمعاهد والذمى ونحوهم الا ان ذلك لا ينفى عنهم عنوان انهم أعداء الإسلام.

الثانى: بمقتضى عداوتهم للإسلام لا يمكنون من القوة والقدرة التى فى معرض توظيفها للعدوان على الإسلام والمسلمين وهذا يندرج فى الدفاع الاستباقى.

الثالثة: عدم تمكين الكفار وان لم يكونوا حربيين فى التمديد والتنامى فى القوة الحربية او التى تستخدم قوى ضغط على المسلمين.

الرابعة: ان المعاهد واهل الهدنة قد يطلق حتى على المخالف فيجرى به اجمالاً هذه الاحكام.

ص: ٦٥

١- (١) نهج البلاغه: ص ٣٦٥.

الخامسة: ان المال اذا تصاعد كما وكيفما يتحول الى سلطه وقدره وعامه وولايه وهذا الحد لا حرمة للعدو فيه لانه لا ولايه لهم عليه.

٥- الروايات الواردة في الإرث وان الكفار يرث بعضهم بعضا، وقد استدلل الشيخ الطوسي في المبسوط على ان الشرك مله واحده بانهم يورث بعضهم بعضا:

منها:

الأولى: الصحيح عن ابنِ أبي عميرٍ عن غيرِ واحدٍ عن أبي عبد الله عليه السلام «في يهوديٍّ أو نصيرانيٍّ يموت وله أولمادٌ غيرُ مُسلمينَ - فقال هم على موارِيثهم» (١).

الثانية: موثقه حنان بن سديرٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته يتوارث أهل ملتين قال لا» (٢).

الثالثة: موثقه عبد الرحمن بن أعين قال: «سألْتُ أبا عبد الله عليه السلام عن قولهِ ص لا يتوارث أهل ملتين - قال فقال أبو عبد الله عليه السلام نرثهم ولا يرثونا - إن الإسلام لم يردّه في ميراثه إلا شدة» (٣).

الرابعة: موثقه أبي العباس قال سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا

ص: ٦٦

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٦، ص ٢٥.

٢- (٢) المصدر: ص ١٦.

٣- (٣) الكافي: ج ٧، ص ١٤٣.

يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ يَرِثُ هَذَا هَذَا - وَيَرِثُ هَذَا هَذَا إِلَّا أَنَّ الْمُسْلِمَ يَرِثُ الْكَافِرَ - وَالْكَافِرُ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمَ» (١).

اعتراضات على عموم القاعده بلحاظ الايه:

دليل اول معارض للقاعده:

وقد تعارض القاعده بما دل على هدر دم الكافر مطلقا كما فى قوله: «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ إِن تَذَرْنَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (٢).

والصحيح انها وارده فى العتات والجحده والمعاندين والمعتدين لا فى مطلق الكفار.

دليل ثانى معارض للقاعده:

وقد يعترض على العموم بما رواه العياشى عن البرقى عن بعض اصحابنا عن ابى عبدالله عليه السلام: «فى قول الله عز وجل () اهى لجماعه المسلمين قال هى للمومنين خاصه» (٣).

دليل ثالث معارض لعموم القاعده:

قد يشكل شمول العموم فى ما اذا قتل المرتد الذمى, فان التمسك

ص: ٦٧

١- (١) الاستبصار: ج ٤، ص ١٩١.

٢- (٢) سوره نوح: الآيه ٢٦-٢٧.

٣- (٣) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ١١٨.

بالعموم لهذه الصوره يعتمد على عموم الايه وهى قد يقال بنسخ عمومها بقوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد لان الحرية تعنى الكفائه فى الدين فى مقابل العبوديه بسبب الاسترقاق حيث ان المرتد لا يسترى لانتحاله الإسلام بخلاف الذمى فانه اذا نكث ذمته يسترى.

فان الكفار لا حرمة لدمائهم فلا قصاص ولا دية الا ما استثنى نظير الذمى بسبب الذمه, ان القول بالقود فى الكفار درجه من احترام لهم كما هو مقتضى عموم ايه النفس بالنفس.

كما ان ايه النفس بالنفس لبنى إسرائيل يغير الكفار فى زمانهم واوان شريعتهم فيكون موضوع النفس بالنفس هى المومنه المحترمه لا مطلق النفس الإنسانيه.

فتكون كلا الايتين فى المنتسب للايمان.

تقييم الاعتراض الثانى والثالث:

ومحصل الاعتراضين غايته اخذ الكفاءه الدينيه فى القصاص والتساوى فى الدين لا المعارضه للقاعده من راس, مضافا الى ان عدم الحرمة لدمائهم وعدم الدية انما بالإضافة للمسلمين والمومنين لا بالإضافة للكفار انفسهم.

مع ان عدم الحرمة ليس بقول مطلق فان الحرمة التكليفية مالم

يكن حربيا معاديا وليس فحوى مفاد حقن الدماء بالشهادتين استباحه دماء الكفار ولو لم يكونوا حربيين وانما مفاده مزيد حرمه للإنسان بالإسلام سواء من حيث الضمان والقصاص والديه.

فان هذه الدرجه ثابت بالإسلام لا- نفى مطلق حرمه دم الانسان. والكفر وان اوجب مهانه الانسان عن درجه الإنسانيه وبعض درجات الحرمه كالحرمه الوضعيه من الضمان والقصاص الا انه لا ترتفع اصل الحرمه التكليفيه الا بالعنوان المجوز وهو الحربى المعتدى.

اما المسالم والمستامن والمعاهد فلا يسوغ استباحه دمائهم تكليفا بالنسبه لنا فضلا عما فيما بينهم.

والنتيجه: فلو لم يكونوا كفارا حربيين فمن باب العدل يقتص منهم فيما بينهم, لذا يظهر من ذلك قوه ما بنى عليه الشيخ من عموم ايه القصاص (النَّفْسِ بِالنَّفْسِ) للكفار فيما بينهم.

قاعده فرعيه: من احترم ماله من الكفار فله ديه الدمى:

الصحيح القول بثبوت الديه للمرتد الذى يستتاب لان امواله محترمه ومع احترام ماله لا محاله تحترم نفسه ماليا. لان نفسه اعظم امواله وحرمه ماله فرع حرمه نفسه وضعا وان لم يحترم من ناحيه القصاص سواء اكان مرتدا او مستامنا او معاهدا او ذميا, ويدعم ذلك قوله تعالى: (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ

فَدِيَهُ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا (٩٢) (١).

وقد ورد ان النبي الأعظم اعطى ديه بعض الكفار الذين بينه وبينهم ميثاق.

وكذلك روايات ابن الزنا وديته.

كالصحيحه الى جعفر بن بشير عن بعض رجاله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ديه ولد الزنا - قال ثمانمائة درهم - مثل ديه اليهودي والنصراني والمجوسي» (٢).

بتقريب بناء على ان ابن الزنا لا يحكم باسلامه سيما لو كان فقيرا ولم يلحق بأحد فكانما هنا تأسيس لقاعده كل كافر محترم المال ديته كديه الذمي.

وكذا ما في وسائل الشيعة؛ ج ٢٩، ص: ٢٢١

موثقه جماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً - فقال هذا شيء شديد لا يحتمله الناس - فليعط أهله دية المسلم - حتى ينكل عن قتل أهل السواد وعن قتل الذمي - ثم قال لو أن مسلماً

ص: ٧٠

١- (١) سورة النساء: الآية ٩٢.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج ٢٩، ص ٢٢٢.

غَضِبَ عَلَى ذِمِّي فَأَرَادَ أَنْ يَقْتُلَهُ - وَيَأْخُذَ أَرْضَهُ وَيُودِّيَ إِلَى أَهْلِهِ ثَمَانِمِائَةَ دِرْهَمٍ - إِذَا يَكْثُرُ الْقَتْلُ فِي الذَّمِّيِّينَ - وَمَنْ قَتَلَ ذِمِّيًّا - ظُلْمًا - فَإِنَّهُ لَيَحْرُمُ عَلَى الْمُسْلِمِ أَنْ يَقْتُلَ ذِمِّيًّا حَرَامًا - مَا آمَنَ بِالْجَزِيَّةِ وَأَدَّاهَا وَلَمْ يَجْحَدْهَا» (١).

الرواية فيها اشعار على منع القتل عن النفس المحترمة من الكفار.

والخلاصة: تحصل مما تقدم من ادله التلازم بين حرمة قتل الكافر وثبوت القصاص له ممن يساويه بالحرمة من الكفار فضلا عن الدية وان حرمة المال لبعض اصناف الكفار غير الحربيين يلزم حرمة النفس وتقرر الدية لها وانها بقدر دية الذمي او مادونها فيما هو مقرر بينهم.

ص: ٧١

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ٢٢١.

القاعده الخامسه:

فى القضاء بين الكفار وبين اهل الكتاب

وبين اهل الخلاف

ص: ٧٣

القاعده الخامسه: فى القضاء بين الكفار وبين اهل الكتاب وبين اهل الخلاف

توطئه:

لا يخفى ان هذه القاعده متداخله او متدافعه او متوارده مع عدّه قواعد اخرى قد وردت فى احكام الكفار ولا بد من ملاحظه النسبه بينها.

منها: قاعده شروط الذمه لاهل الكتاب.

ومنها: قاعده لكل قوم نكاح.

ومنها: قاعده الالتزام بما الزموا به انفسهم.

كما ان الحال كذلك فى النسبه فى ما بين تلك القواعد, فهل قاعده لكل قوم نكاح مخصصه بما فى قاعده شروط الذمه وهل هناك تداخل فى القضاء بينهم واحكام الذمه.

ص: ٧٥

فقد يُقال: ان عموم لكل قوم نكاح مستثنى منه ما قرر في احكام الذمه ان انهم لا يظهروا نكاح المحارم.

وماذا عن الاختلاف عن العامه هل يشملهم حكم غير المسلمين ام ان القاعده هي التخيير بين الحكم لهم بحكمنا او بحكمهم كما هو الحال في الفتوى لهم.

والبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: الأقوال:

القول الأوّل: غنيه النزوع إلى علمى الأصول والفروع؛ ص: ٣٣٢ «ومن أصحابنا من قال: يورث المجوس وغيرهم من أهل الملل المختلفه فى الكفر إذا تحاكموا إلينا على ما قرره شرع الإسلام، من الأنساب والأسباب الصحيحه والسهام، ومنهم من قال: يورثون على ما يرونه فى ملتهم، والدليل على ذلك كله - سوى ما لم يتعين المخالف من الطائفه فيه - إجماعها عليه، وفيه الحجه على ما بيناه» (١).

القول الثّانى: السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٢٨٧: «اختلف قول أصحابنا فى ميراث المجوس إذا تحاكموا الى حكام الإسلام على ثلاثه أقوال. فقال قوم انهم يورثون بالأنساب والأسباب

ص: ٧٦

الصحيحه التي تجوز في شرع الإسلام، ولا- يورثون بما لا- يجوز فيه على كل حال. وقال قوم انهم يورثون بالأنساب على كل حال، ولا يورثون بالأسباب إلا بما هو جائز في شريعته الإسلام. وقال قوم انهم يورثون من الجهتين معا، سواء كان ممّا يجوز في شريعته الإسلام أولا يجوز، وهذا القول الأخير الذي هو ثالث الأقوال، خيره شيخنا أي أبو جعفر الطوسي في نهايته، وسائر كتبه، وأول الأقوال اختيار شيخنا المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، فإنه قال في كتاب الاعلام وشرحه، فاما ميراث المجوس فإنه عند جمهور الإماميه، يكون من جهة النسب الصحيح، دون النكاح الفاسد، وهو مذهب مالِك، والشافعي، ومن اتبعهما فيه من المتأخرين، وسبقهما اليه من المتقدمين، هذا آخر كلامه رحمه الله(1).

والى هذا القول اذهب، وعليه اعتمد، وبه افتي، لأنّ الله تعالى قال: (فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) وقال في موضع آخر (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) وقال تعالى: (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ) (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ) فإذا حكم الحاكم بما لا يجوز في شرع الإسلام فقد حكم بغير الحق وبغير ما انزل الله، وبغير القسط

ص: ٧٧

وأيضاً فلا خلاف بيننا ان الحاكم لا يجوز له ان يحكم بمذاهب أهل الخلاف مع الاختيار...».

وحكى الاقوال الثلاثة جمله من الفقهاء المتقدمين كالشيخ فى الخلاف وابن ابي عقيل فى المحكى من فتاواه وغيرهم.

ومفاد كلامه فى نقاط:

١ - ان الحكم بالتوريث وعدمه نحو حكم قضائى منا بينهم فما ذكر من جمله الاقوال بين الاصحاب فى الميراث بينهم يتاتى كاقوال ووجوه فى مطلق مبحث قاعده القضاء بينهم بل قد يتاتى فى مطلق الاحكام القضائيه بين الكفار.

ولذا صرح فى عبارته اذا تحاكموا الى حكام الإسلام.

٢ - ان القول الأول الذى نقله عبارته عن ضابطه فى ان القضاء بينهم لا بد ان يكون مطابق للموازن التى عندنا. والقول الثانى التفصيل بالقضاء بين الموضوعات التكوينية والموضوعات الاعتباريه ففى التكوينية يحكم باثارها مطلقا وان كانت ناتجه من أسباب محرمه لانها موجوده واقعا على أية حال بخلاف الموضوعات الاعتباريه فانها لا يقرر وجودها بناء على فسادها عند الشرع. والقول الثالث انهم يورثون بما هو الصحيح عندهم.

ونسب القول الثالث للشيخ الطوسى فى جمله كتبه والأول الى

المفيد فى كتاب الاعلام والقول الثانى نسيه للمشهور وذهب اليه ابن شاذان ومحكى ابن ابي عقيل والصدوق فى الفقيه والعلامه فى القواعد ونسب الى اكثر المتأخرين, وهو مذهب مالك والشافعى من العامه.

وزياده على ما نقله ابن ادريس ان بعض العامه يذهبون الى الإرث مطلقا كما حكى ذلك الشيخ فى الخلاف.

وفى المغنى لابن قدامه دعوى الاجماع على عدم الإرث فى السبب الفاسد من نكاح المحارم دون غيره من الأسباب الفاسده.

٣ - لا يخفى ان القول الثانى يقرب من الأول ومال اليه ابن ادريس كما يظهر من العبارة.

٤ - ان اكثر الاصحاب بل ادعى الاجماع على عدم الإرث من السبب الفاسد ووصفت الروايه الاتيه فى المقام الثانى الداله على الإرث بالسبب الفاسد بالشذوذ وترك العمل.

٥ - ان الوجه فى اقحام اقوال الاصحاب فى ميراث المجوس وغيرهم من الملل والنحل فى هذه القاعده هو ان التوريث نحو من الحكم والقضاء بل ونمط من التدمم فيندرج التوريث فيما بحثه الاصحاب من ترافع الذميين بل المشركين الينا فى حكم القضاء بينهم.

٦ - ذكر العلامه فى نكاح القواعد وكاشف اللثام فى شرحها انهم اذا تحاكموا الينا فى النكاح يحكم عليهم ويقرون بما لو اسلموا اقر

عليهم النكاح, قال فى كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج ٧، ص: ٢٢٥ «وإذا تحاكموا إلينا فى النكاح، أقر كل نكاح لو أسلموا أقرّوهم عليه الإمام، وهو ما كان صحيحا عندهم».

وهذا تبيان من العلامة لتداخل باب القضاء واحكام الذمه, ووجهه ان القضاء نحو رعايه وولايه وهو مضمون ماهيه عقد الذمه.

٧ - المختار فى المساله القول الثانى لما يأتى من الأدله.

المقام الثانى: أدله الأقوال فى القاعده:

اشاره

وهى ثلاثه اقوال كما مر فى نقل كلام ابن ادريس.

استدل للقول الأول والثانى بجمله من الأدله: منها:

الدليل الأول: القرآن:

قوله تعالى: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِى مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (٤٨) أَ فَحُكِّمَ الْجَاهِلِيَّةَ يَنْعُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥٠) (١).

ص: ٨٠

وقوله تعالى: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) (١).

وقوله تعالى: (سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَصُرُّوكَ سُيُنًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ) (٤٢) (٢).

تقريب الاستدلال بالآيات:

ان مفاد الآيه ليس خاصا باهل الكتاب بل عاما لكل الكفار بقريته التعليل (بالقسط), وبقريته ما ذكر في الآيه ٤١ من سوره المائده من ان النزاع مع غير اهل الكتاب, وبقريته ما قرر في الإيرث من عموم حكمنا بينهم باحكام الإيرث لغير اهل الكتاب. وبقريته عموم قاعده تكليف الكفار بالفروع, يتبين ان القسط في الحكم عام وليس قضائيا فقط بل يشمل الفتوى سيما على القول بان القضاء في اصله حكم فتوائى.

الدليل الثانى: الإجماع:

حيث حكى الاجماع فى كلمات الفقهاء من ان الحاكم لا يجوز له ان يحكم بمذاهب اهل الخلاف بالاختيار.

ص: ٨١

١- (١) سوره الكهف: الآيه ٢٩.

٢- (٢) سوره المائده: الآيه ١٢.

الدليل الثالث:

مقتضى ما قرر فى كتاب القضاء ان الحاكم الشرعى مخير بين الحكم عليهم بحكم الإسلام او بحكمهم, ومقتضى الأول التفصيل بين السبب والنسب الفاسدين.

الدليل الرابع:

مقتضى احكام الذمه انهم لا- يقرون على السبب الفاسد ككناح الأمهات والمحارم هو التفصيل بين النسب الفاسد والسبب الفاسد.

نعم هذا الوجه مختص باهل الكتاب وبما بعد دخولهم فى الذمه.

قال ابن ادريس: «... فكيف يجوز لنا ان نقرهم على كناح المحرمات فى شرعنا، ونحكم لهم بذلك، وبصحته إذا تحاكموا إلينا، وأخذ علينا ان لا نقرهم على ذلك...»(١).

فمن مقررات شروط الذمه ان لا- يظهروا المحرمات ككناح المحارم والربا وشرب الخمر وغيرها، وتوريتهم ومجيئهم إلينا هو اظهار واعلان، ولا يبعد عموم الحكم بالمحرمات بالمصاهرة لانهم لو اسلموا لما اقرروا عليه كما دلت النصوص وان المجوسى اذا اسلم عن سبع لم يقر الا على اربع مع ان كناح محرم بالاجتماع لا التاييد.

ص: ٨٢

الروايات: يمكن الاستدلال بعده روايات وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: (لو ثبت لي الوساده...)

ان الصفار في بصائر الدرجات ج ٣ باب ١٣ ص ٢٤٩-٢٥٣ قد عنون بابا في تسع روايات: «باب قول امير المؤمنين على عليه السلام لو ثبت لي الوساده لحكمت بما في التوراه والانجيل والزبور والفرقان».

وذكر فيها صحيحه ابي حمزه الثمالي وموثقه الاصبغ بن نباته ومصحح داوود بن فرقد ومعتبره القداح وغيرها.

وفي بعضها عبارته (لقضيت بدل لحكمت...).

وفي بعضها (لو استقامت لي الامه وثبت لي الوساده....)

ومن تلك الروايات التي نقلها الصفار:

صحيحه ابي حمزه الثمالي عن ابي عبدالله عليه السلام: قال عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ «لَوْ ثَبَّتْ لِي الْوَسَادَةُ لِحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ حَتَّى يَزْهَرَ إِلَى اللَّهِ، وَلِحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِالتَّوْرَةِ حَتَّى يَزْهَرَ إِلَى اللَّهِ، وَلِحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ حَتَّى يَزْهَرَ إِلَى اللَّهِ، وَلِحَكَمْتُ بَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِالزَّبُورِ حَتَّى يَزْهَرَ إِلَى اللَّهِ...» (١).

ص: ٨٣

وقريب منه ما ذكره الصدوق في التوحيد والطوسي في الامالى وغيرهم, بل مصادرنا مستفيضه بهذا المضمون.

والمحصل من هذه الروايات ليس الحكم بالاسباب الفاسده المبتدعه عندهم تحريفا لكتابهم بل غايته امضاء النسب والسبب الصحيح فى شريعته التوراه والانجيل والزبور وان نسخ فى شريعتنا.

واما الاسباب الفاسده باتفاق الشرائع السماويه وان استحلها اهل الكتاب بتحريفهم فلا يحكم بها.

فالنتيجه التفصيل.

الطائفه الثانيه: ما ورد فى شروط الذمه منها:

صحيحه زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَبِلَ الْجَزِيَةَ مِنْ أَهْلِ الذَّمِّ عَلَى أَنْ لَا يَأْكُلُوا الرِّبَا وَلَا يَأْكُلُوا لَحْمَ الْخَنْزِيرِ وَلَا يَنْكِحُوا الْأَخْوَاتِ وَلَا بَنَاتِ الْأَخِ وَلَا بَنَاتِ الْأُخْتِ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَرَّأَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ وَلَيْسَتْ لَهُمْ الْيَوْمَ ذِمَّةٌ» (١).

ورواه الصدوق فى الفقيه باسناده الى على بن رثاب.

ومفاد الروايه التفصيل أيضا بين النسب والسبب.

ص: ٨٤

ولا يخفى ارتباط احكام الذمه بالقضاء بينهم فيما كانوا يسكنون فى دار الإسلام لان إعطاء الذمه لهم نحو من الحكم يصدره
الولى الشرعى وان لم يكن حكما قضائيا.

الطائفة الثالثة: الروايات الواردة فى «لكل قوم نكاح».

مجمل الكلام فى قاعده «لكل قوم نكاح»:

الصحيح صحه نكاح أهل الكفر فيما بينهم مع اختلاف مللهم ونحلهم، سواء اتفق فى المله أو اختلف، أما مع اتفاقهما فى المله
والنحله فلعوم قوله صلى الله عليه وآله: «لكل قوم نكاح»، كما فى صحيحه أبى بصير، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول:
نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يقال للأمة: يا بنت كذا وكذا. وقال: لكل قوم نكاح». وكذا يدل عليه الروايات الوارد فيها:
«هما على نكاحهما» وصريح كلام الشيخ فى المبسوط، بل الأكثر، بل ربما يقال المشهور عموم صحه النكاح ولو اختلفت المله
والنحله، مع أنه قد يستشكل بأن بعض تلك الملل والنحل لا تسوّغ النكاح من غيرهم، وظاهر قوله صلى الله عليه وآله: «لكل قوم
نكاح» أنه بحسب ما تبوّه من ماهيه وشروط وعقد فيما بينهم، ومن ثمّ قد يشكل فى البناء على الصحه فى الزواج المدنى
المتعارف فى الحياه العصريه المدنيه الراهنه فى الغرب والشرق. لكن يمكن أن يوجّه بأن المراد من (كل قوم) ليس مقيداً بالنحله
والمله، بل المراد ما يُتبانى عليه فى أعراف الجماعات، ولو الذين صبوا عن مللهم ونحلهم كجمله من العلمانيين فى العصر
الحديث،

بخلاف ما إذا كانت صورته الزواج لا يقرها عرف من الأعراف، كما فيما يشذ به بعض صور الزيجات في العصر الحديث.

ومن الروايات الدالة على ذلك:

١ - موثقه إشيحاق بن عَمَارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَالُ النَّاصِبِ وَكُلُّ شَيْءٍ يَمْلِكُهُ حَلَالٌ إِلَّا امْرَأَتَهُ - فَإِنَّ نِكَاحَ أَهْلِ الشُّرْكِ جَائِزٌ وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ - لَا تَسُبُّوا أَهْلَ الشُّرْكِ فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحًا - وَلَوْ لَا أَنَا نَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ يُقْتَلَ رَجُلٌ مِنْكُمْ بِرَجُلٍ مِنْهُمْ - وَرَجُلٌ مِنْكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ رَجُلٍ مِنْهُمْ - لَأَمَرْنَاكُمْ بِالْقَتْلِ لَهُمْ وَلَكِنَّ ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ (١).

٢ - صحيحه أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يُقَالَ لِلِإِمَاءِ يَا بِنْتَ كَذَا وَكَذَا وَقَالَ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ» (٢).

٣ - ما في التهذيب عن عبدالله بن سنان في الحسن قال: «قذف رجل رجلاً مجوسياً عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: مه، فقال الرجل: إنه ينكح امه وأخته، فقال: ذاك عندهم نكاح في دينهم».

٤ - عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل قوم يعرفون النكاح من السفاح فنكاحهم جائز» (٣).

ص: ٨٤

١- (١) وسائل الشيعة: ج ١٥، ص ٨٠.

٢- (٢) تهذيب الأحكام: ج ٧، ص ٤٧٢.

٣- (٣) المصدر: ص ٤٨٤.

٥ - صحیحہ عبد اللہ بن سنان قال: «قَدَفَ رَجُلٌ مَجُوسِيًّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَ مَهْ فَقَالَ الرَّجُلُ إِنَّهُ يَنْكِحُ أُمَّهُ وَأَخْتَهُ - فَقَالَ ذَاكَ عِنْدَهُمْ نِكَاحٌ فِي دِينِهِمْ» (١).

قال في جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٩، ص: ٢٦٦ «والمراد منه أن ما بأيديهم من العقود الفاسده لها حكم النكاح، لا أن المراد منه أنه نكاح حقيقه، ضروره معلوميه بطلان نكاح الأم والأخت».

أقول: ان غايه المستفاد من روايات القاعده وكذا كلمات الاصحاب ان ما يترتب من نسب او بعض الاثار على انكحه فاسده سابقه يقرون عليه من ما مضى منها لا انهم يقرون بقاء على النكاح الفاسد في حكمنا كما لو اصبحوا اهل ذمه او تقاضوا لدينا كما في نكاح المحارم، نعم لو كان الفساد في شروط صيغه العقد او في المهر فالظاهر امضاء صحته بقاء لما ورد من روايات عديده في إقرار نكاح الكفار اذا اسلموا معا او اسلم الزوج.

بخلاف مثل نكاح المحرمات سواء كان بالنسب او المصاهره فان القاعده غير شامله لذلك، وذلك يعلم من مقتضى ادلتها عدم رفع الشارع يده عن تحريمها بل ان حرمتها مطلقه ومبغوضيتها لا يرفع الشارع يده عنها في ايه حال.

وكذلك ان القاعده داله على الحاق الأولاد بهم لا على معذوريتهم في هكذا انكحه.

ص: ٨٧

الدليل السادس:

قد يستدل بقاعده الزموم بما الزموا به انفسهم على المطلوب، فقد روى: «إِنَّ كُلَّ قَوْمٍ دَانُوا بِشَيْءٍ يَلْزَمُهُمْ حُكْمُهُ» (١).

ويرد عليه:

أولاً: ان هذه القاعده فى موارد التعامل بيننا وبينهم فى الاثار التى هى نفع للمسلمين والمومنين وضرر على الكافرين والمخالفين، وأين هذا من القضاء والحكم فيما بين بعضهم البعض سواء كان بضررهم او نفعهم.

ثانياً: ان هذه القاعده لا تسوغ المحرمات المبعوضه التى علم من الشارع مبعوضيتها بنحو مطلق كنكاح المحرمات والمعاملات المحرمه كالربا فلا يستدل بها على تجويز ارتكاب الفواحش التى يستحلونها.

الدليل السابع:

الروايات الواردة فى ارث المجوس فيستدل بها للقول الثالث:

منها: موثقه السكونى عن جعفر عن أبيه عليه السلام «أَنَّه كَانَ يُورَثُ الْمَجُوسِيَّ إِذَا تَزَوَّجَ بِأُمَّه وَبَابْتِه - مِنْ وَجْهَيْنِ مِنْ وَجْهِ أَنَّهَا أُمَّه وَوَجْهٍ أَنَّهَا زَوْجَتُهُ» (٢).

ص: ٨٨

١- (١) الاستبصار: ج ٤، ص ١٨٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه: ج ٢٦، ص ٤١٧.

روايه أبي البختري عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام: «أَنَّهُ كَانَ يُورَثُ الْمَجُوسَ إِذَا أَسْلَمُوا - مِنْ وَجْهَيْنِ بِالنَّسَبِ وَلَا يُورَثُ (عَلَى النِّكَاحِ)» (١).

وروايه ابى البختري وان كانت ضعيفه سندا ومعارضه لموثقه السكونى وداله على التفصيل فى القولين الاولين الا ان مضمونها مدعوم بالروايات الوارده فى عقد الذمه من ان الكفار لا يقرون على الانكحه الباطله, فلا يعتمد على موثق السكونى. ومن ذلك يتبين ان قاعده لكل قوم نكاح مخصصه بمفاد الروايات الوارده فى شروط الذمه, مثل ان لا يظهروا نكاح المحارم.

تمه القاعده: فى القضاء بين المخالفين:

اشاره

هل ان المخالفين مشموليون بالحكم السابق او ان القاعده هى التخيير بين الحكم لهم بحكمنا او بحكمهم نظير ما هو مقرر فى باب الفتوى؟

والجواب: انه على موازين القضاء الذى عندنا:

ويقرب ذلك بأدله:

ص: ٨٩

منها: حسنه أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني أقعد في المسجد - فيجيء الناس فيسألوني - فإن لم أجبهم لم يقبلوا مني - وأكره أن أجيبهم بقولكم وما جاء عنكم - فقال لي انظر ما علمت أنه من قولهم - فأخبرهم بذلك» (١).

محسنه معاذ بن مسلم النخوي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس قلت نعم - وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج - إني أقعد في المسجد - فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء - فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون - ويجيء الرجل أعرفه بموددتكم - فأخبره بما جاء عنكم - ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو - فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا - فأدخل قولكم فيما بين ذلك قال - فقال لي اصنع كذا - فإني كذا اصنع» (٢).

تقريب ذلك:

ان الحكم القضاء كما هو مقرر في محله ليس هو الا-الحكم الفتاوى الكلى بتطبيق على المورد الجزئي بين المتنازعين على ان يتم التطبيق بموازين قضائيه لا فتوائيه.

ص: ٩٠

١- (١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٢٣٣.

٢- (٢) المصدر: ج ٢٧، ص ١٤٨.

فموازين التطبيق وان كانت قضائيه لا فتوائيه الا ان الحكم المنزل هو الفتواى الكلى.

ومن ثم اعتبر فى المفتى ما يعتبر فى القاضى والعكس كذلك فى الجهه المشتركه بين البابين.

الدليل الثانى: جملة من قواعد الأبواب الفقهيه الأخرى الشامله لموارد النزاع فيما بين المخالفين وان كانت مختصه بأحد الأبواب الفقهيه او بأكثر من باب دون كل الأبواب:

١ - قاعده لكل قوم نكاح.

٢ - قاعده الالزام فيما لو كان نزاع بين المومن والمخالف فيقضى للمومن على المخالف.

ولا يخفى ان الوجه الأول غير الثانى اذ ان الوجه الأول التخيير فى بيان حكمنا وحكمهم واما الوجه الثانى فهو التعيين لبيان حكمنا.

ويمكن التوفيق بين الوجه الثانى والأول بان نحمل الوجه الأول على النزاعات المدنيه أى فى باب المعاملات بخلاف الوجه الثانى فانه خاص فى باب تلك القاعده.

الدليل الثالث: قواعد القصاص والحدود والديات.

هناك جملة من الروايات الداله على تصدى ال البيت لاقامه

ص: ٩١

الحدود والقصاص والديات على المخالفين.

وهو نحو من التعيين وخاص بالتزاعات الجنائية.

ومن اهم مصاديق ذلك ما روى مستفيضا في روايات الفريقين من ردع الثلاثة المستولين على الخلافه عن حكمهم القضائي في كثير من الموارد في نزاعات جنائيه مختلفه وغيرها من النزاعات المدنيه والقضاء بينهم بحكم الله الواقعي.

وكذلك تصدى بقيه ائمه ال البيت لبيان الاحكام القضائيه وغيرها امام خلفاء بنى اميه وبنى العباس.

واليك جمله روايات:

١ - الكافي (ط - الإسلاميه)؛ ج ٧، ص: ٢٤٩

موثقه أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَقَدْ قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص بَقِضَةٍ يَهِي مَا قَضَى بِهَا أَحَدٌ كَانَ قَبْلَهُ وَكَانَتْ أَوَّلَ قَضِيَّتِهِ قَضَى بِهَا بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَأَفْضَى الْأَمْرُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ أَ شَرِبْتَ الْخَمْرَ فَقَالَ الرَّجُلُ نَعَمْ فَقَالَ وَلِمَ شَرِبْتَهَا وَهِيَ مُحَرَّمَةٌ فَقَالَ إِنِّي لَمَّا أَسْلَمْتُ وَمَنْزِلِي بَيْنَ ظَهْرَانِي قَوْمٌ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ وَيَسْتَحِلُّونَهَا وَلَوْ أَعْلَمُ أَنَّهَا حَرَامٌ فَأَجْتَنِبُهَا قَالَ فَالْتَفَتَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ فَقَالَ مَا تَقُولُ يَا أَبَا حَنْصِ فِي أَمْرِ هَذَا الرَّجُلِ فَقَالَ مُعْضِلَةٌ وَأَبُو الْحَسَنِ لَهَا فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا غُلَامُ ادْعُ لَنَا

ص: ٩٢

عَلِيًّا قَالَ عُمَرُ بَلْ يُؤْتَى الْحَكْمُ فِي مَنْزِلِهِ فَأَتَوْهُ وَمَعَهُ سَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ فَأَخْبَرَهُ بِقِصَّةِ الرَّجُلِ فَأَقْتَصَّ عَلَيْهِ قِصَّتَهُ فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِي بَكْرٍ ابْعَثْ مَعَهُ مَنْ يَدُورُ بِهِ عَلَيَّ مَجَالِسِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَمَنْ كَانَ تَلَا عَلَيْهِ آيَةَ التَّحْرِيمِ فَلْيَشْهَدْ عَلَيْهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَلَا عَلَيْهِ آيَةَ التَّحْرِيمِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ فَفَعَلَ أَبُو بَكْرٍ بِالرَّجُلِ مَا قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَمْ يَشْهَدْ عَلَيْهِ أَحَدٌ فَخَلَّى سَبِيلَهُ فَقَالَ سَلْمَانُ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَقَدْ أَرَشَدْتَهُمْ فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا أَرَدْتُ أَنْ أُجَدِّدَ تَأْكِيدَ هَذِهِ الْآيَةِ فِيَّ وَفِيهِمْ أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ».

٢ - السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٤٨٠ «عن شيخنا المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي رضى الله عنه فى كتابه الإرشاد، فى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام فى امره عمر بن الخطاب، بحضور جماعه من الصحابه، فسألهم عمر عن ذلك، فاخطأوا وأمير المؤمنين جالس فقال له عمر، ما عندك فى هذا يا أبا الحسن، فتنصّل من الجواب، فعزم عليه، فقال له ان كان القوم قد قاربوك، فقد غشوك، وان كانوا ارتأوا، فقد قصرُوا، الديه، على عاقلتك، لان قتل الصبى خطأ، تعلق بك فقال أنت والله نصحتنى من بينهم، والله لا تبرح حتى تجرى الديه على بنى عدى...».

٣ - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٧، ص: ١٩٩

مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعَزْزَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ

ص: ٩٣

الله عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «أَتَى عُمَرُ بِرَجُلٍ وَقَدْ نِكَحَ فِي دُبُرِهِ فَهَمَّ أَنْ يَجْلِدَهُ فَقَالَ لِلشُّهُودِ رَأَيْتُمُوهُ يُدْخِلُهُ كَمَا يُدْخِلُ الْمِيلُ فِي الْمُكْحَلِ فَقَالُوا نَعَمْ فَقَالَ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا تَرَى فِي هَذَا فَطَلَبَ الْفَحْلَ الَّذِي نَكَحَهُ فَلَمْ يَجِدْهُ فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَى فِيهِ أَنْ تُضْرَبَ عُنُقُهُ قَالَ فَأَمَرَ بِهِ فَضْرِبَتْ عُنُقُهُ ثُمَّ قَالَ خُذُوهُ فَقَدْ بَقِيَتْ لَهُ عُقُوبَةٌ أُخْرَى قَالُوا وَمَا هِيَ قَالَ ادْعُوا بِطُنٍّ مِنْ حَطَبٍ فَدَعَا بِطُنٍّ مِنْ حَطَبٍ فَلَفَّ فِيهِ ثُمَّ أَخْرَجَهُ فَأَحْرَقَهُ بِالنَّارِ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا لَهُمْ فِي أَضْيَابِهِمْ أَرْحَامٌ كَأَرْحَامِ النِّسَاءِ قَالَ فَمَا لَهُمْ لَا يَحْمِلُونَ فِيهَا قَالَ لِأَنَّهَا مَنكُوسَةٌ فِي أَدْبَارِهِمْ غَدَّةٌ كَغَدَّةِ الْبَعِيرِ فَإِذَا هَاجَتْ هَاجُوا وَإِذَا سَكَنتْ سَكَنُوا».

٤ - يُونُسُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيِّدَانَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الْحَيْدُ فِي الْخَمْرِ إِنْ شُرِبَ مِنْهَا قَلِيلًا أَوْ كَثِيرًا قَالَ ثُمَّ قَالَ أَتَى عُمَرُ بِقَدَامِهِ بْنِ مَطْعُونٍ وَقَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ وَقَامَتْ عَلَيْهِ الْبَيْتَةُ فَسَأَلَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَمَرَهُ أَنْ يَجْلِدَهُ ثَمَانِينَ فَقَالَ قَدَامَةُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَيْسَ عَلِيٌّ حَيْدٌ أَنَا مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الْعَايَةِ لَيْسَ عَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا قَالَ فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَسْتُ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ طَعِمَ أَهْلُهَا لَهُمْ حَلَالٌ لَيْسَ يَأْكُلُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ إِلَّا مَا أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُمْ ثُمَّ قَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الشَّارِبَ إِذَا شَرِبَ لَمْ يَدْرِ مَا يَأْكُلُ وَلَا مَا يَشْرَبُ فَاجْلِدُوهُ ثَمَانِينَ جَلْدَةً».

٥ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٩، ص: ١٢٥

أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «أَتَى عُمَرُ بِنُ

ص: ٩٤

الْخَطَابِ بِرَجُلٍ قَدْ قَتَلَ أَخَا رَجُلٍ - فَدَفَعَهُ إِلَيْهِ وَأَمَرَهُ بِقَتْلِهِ - فَضَرَبَهُ الرَّجُلُ حَتَّى رَأَى أَنَّهُ قَدْ قَتَلَهُ - فَحَمَلَ إِلَى مَنْزِلِهِ فَوَجَدُوا بِهِ رَمَقًا فَعَالَجُوهُ فَبَرَأَ - فَلَمَّا خَرَجَ أَخَذَهُ أَخُو الْمَقْتُولِ الْأَوَّلِ - فَقَالَ أَنْتَ قَاتِلُ أَخِي وَلِي أَنْ أَقْتُلَكَ - فَقَالَ قَدْ قَتَلْتَنِي مَرَّةً - فَاِنْطَلَقَ بِهِ إِلَى عُمَرَ فَأَمَرَ بِقَتْلِهِ - فَخَرَجَ وَهُوَ يَقُولُ وَاللَّهِ قَتَلْتَنِي مَرَّةً - فَمَرُّوا عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخْبَرَهُ خَبْرَهُ - فَقَالَ لَا تَعْجَلْ حَتَّى أَخْرُجَ إِلَيْكَ - فَدَخَلَ عَلَى عُمَرَ فَقَالَ لَيْسَ الْحُكْمُ فِيهِ هَكَذَا - فَقَالَ مَا هُوَ يَا أَبَا الْحَسَنِ - فَقَالَ يَقْتَصُّ هَذَا مِنْ أَخِي الْمَقْتُولِ الْأَوَّلِ مَا صَنَعَ بِهِ - ثُمَّ يَقْتُلُهُ بِأَخِيهِ - فَنَظَرَ الرَّجُلُ أَنَّهُ إِنْ أَقْتَصَّ مِنْهُ أَتَى عَلَى نَفْسِهِ - فَعَفَا عَنْهُ وَتَتَارَكَا.

الى غيرها من الروايات فى أبواب مختلفه من الوسائل كما فى باب ١٩ من أبواب كيفية الحكم وباب ٢١ كذلك, وفى باب ١ من أبواب اقسام حدود الزنا وباب ٣ من أبواب حد اللواط مع الاعقاب وغيرها.

الدليل الرابع:

وهو فى القضاء بين الكفار الكتابيين, ويلحق بهم المخالفين سواء بنى على اسلامهم او على كونهم منتحلين للاسلام فيكونوا بمنزله اهل الكتاب:

وهو عموم ما دل من الحكم بين اهل الكتاب بما انزل الله كقوله تعالى فى سورة المائدة: (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

مِنَ الْكِتَابِ وَ مَهْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ (١).

وقوله تعالى: (وَ أَنْ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ احْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (٤٩) أَ فَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْعُونَ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٥٠) (٢).

ووقوله تعالى: (وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٤٢) (٣).

الدليل الخامس:

وهو دليل عام فى إقامة القسط بين كل البشر فيشمل اهل الكتاب والمخالفين, وهى الايات الامرہ بالقيام بالقسط:

قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ) (٤).

قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ

ص: ٩٦

١- (١) سورة المائدة: الآية ٤٨.

٢- (٢) سورة المائدة: الآية ٤٧-٥٠.

٣- (٣) سورة النساء: الآية ١٣٥.

٤- (٤) سورة هود: الآية ٨٥.

بِالْقِسْطِ (١).

قوله تعالى: (وَ يَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ) (٢).

قوله تعالى: (قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ ادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) (٣).

قوله تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (٤).

وغيرها من الايات.

ص: ٩٧

١- (١) سورة الأعراف: الآية ٢٩.

٢- (٢) سورة هود: الآية ٨٥.

٣- (٣) سورة الأعراف: الآية ٢٩.

٤- (٤) سورة الحديد: ٢٥.

القاعده السادسه:

قاعده فى اسلام او كفر ابن الزنا

ص: ٩٩

القاعده السادسة: قاعده فى اسلام او كفر ابن الزنا

هذه القاعده تتمحور فى بيان حقيقه ابن الزنا وحكمه من حيث الاسلام والكفر وما يتبع ذلك من احكام:

والبحث فى القاعده يقع فى مقامين:

المقام الأول:

أقوال الأعلام فى المساله:

انقسمت اقوال الاعلام بين اثبات الكفر او الاسلام او الواسطه بينهما.

واليك جمله منها:

١ - رسائل الشريف المرتضى؛ ج ٣، ص: ١٣١: «حكم عباده ولد الزنا: مسأله: ما يظهر من ولد الزنا من صلاه وصيام وقيام لعباده كيف القول فيه، مع الروايه الظاهره أن ولد الزنا فى النار. وأنه لا يكون

ص: ١٠١

الجواب: هذه الرواية موجودة في كتب أصحابنا، إلا أنه غير مقطوع بها. ووجهها ان صحت: أن كل ولد زنيه لا بد أن يكون في علم الله تعالى أنه يختار الكفر ويموت عليه، وأنه لا يختار الايمان. وليس كونه من ولد الزنيه ذنبا يؤاخذ به، فان ذلك ليس ذنبا في نفسه وانما الذنب لأبويه، ولكنه انما يعاقب بأفعاله الذميمة القبيحة التي علم الله أنه يختارها ويصير كذا، وكونه ولد زنا علامه على وقوع ما يستحق من العقاب، وأنه من أهل النار بتلك الاعمال، لا لانه مولود من زنا».

٢ - الشيخ البحراني في الحقائق الناضرة: «محل الخلاف في المسألة انه هل يقع من ابن الزنا الايمان والتدين أم يقطع بعدمه؟ وحمله القول بكفره على معنى انه لا يقع منه إلا- الكفر وإلا- فإنهم لا ينكرون انه لو فرض ايمانه وتدينه أمكن دخوله الجنة بل وجب. فإنه ليس في محله بل هؤلاء القائلون بكفره يقولون به وان أظهر الايمان وتدين به كما هو ظاهر النقل عنهم، وبه صرح جملة من أصحابنا: منهم - شيخنا خاتمه المحدثين غواص بحار الأنوار.

حيث قال فيه: ونسب الى الصدوق والمرضى وابن إدريس (قدس الله أسرارهم) القول بكفره وان لم يظهره، ثم قال: وهذا مخالف لأصول العدل إذ لم يفعل باختياره ما يستحق به العقاب فيكون عقابه ظلما وجورا وليس بظلام للعبيد. انتهى.

أقول: وهذا الذى نقله عن المشايخ الثلاثة هو الذى تدل عليه الأخبار وهى التى أوجبت مصيرهم اليه كما ستمر بك ان شاء الله تعالى فإنها صريحه فى حرمانه الجنة وان أظهر التدين والايان، نعم ما ذكره من القول بالكفر انما هو وجه تأويل حيث حمل القائلون بإسلام ولد الزنا الأخبار الداله على عدم دخوله الجنة على انه لكونه يظهر الكفر فجعلوه جوابا عن الاخبار المذكوره مع انها صريحه فى رده ايضا كما سيظهر لك لا ان ذلك مذهب القائلين بكفره».

ثم قال مينا مختاره: «وبالجملة فالمفهوم من الاخبار التى سردناها ان ابن الزنا له حاله ثالثه غير حالتى الايمان والكفر، لان ما تقدم من الاخبار الداله على أحكامه فى الدنيا من النجاسه وعدم العداله مع الاتصاف بشروطها وحكم ديته وكذا اخبار عدم دخوله الجنة وكذا الأخبار الأخيره لا يجمع الحكم بالايان بوجه، وأسباب الكفر الموجبه للحكم بكونه كافرا غير موجوده لأن الفرض انه متدين بظاهر الايمان كما عرفت من ظاهر الاخبار المذكوره».

٢ - فى كتاب الطهاره (للشيخ الأنصارى)؛ ج ٥، ص: ١٥٥:

«حكم ولد الزنا: المشهور بين أصحابنا رضوان الله عليهم طهاره ولد الزنا وإسلامه؛ لأصالة الطهاره وأصالة الإسلام؛ لحديث الفطره؛ لما دلّ على ثبوته لمن أظهره وتدين به.

ص: ١٠٣

خلافاً للمحكّي عن الصدوق والسيد والحلي: من القول بكفره ونجاسته. وعن المختلف: نسبتته إلى جماعه. ويظهر من المعتبر: أنّ بعضاً منهم ادّعى الإجماع على ذلك. وعن الحلي: نفي الخلاف في ذلك».

ثم قال مبيناً مختاره:

«ثم إنّ الأخبار المذكوره لا دلالة فيها على الكفر إلّا بناءً على نفي الواسطه بين الكفر والإسلام، مضافاً إلى عموم طهاره كلّ مسلم. وقد منع صاحب الحدائق عن المقدّمه الأولى، فاختر أنّه نجس وله حاله غير حالتي الإيمان والكفر والمحكي عن عباره الصدوق أيضاً: عدم جواز التوضؤ بسؤره، فلم يبق مع الحلّي روايه تدلّ على كفره، ولا فتوى يوافقه إلّا علم الهدى، فكيف ينفي الخلاف؟ ثمّ إنّ الأخبار في مجازاه ولد الزنا مختلفه، والذي يحصل من الجمع بين مجموعها: أنّه لا يدخل الجنّه ولا يعذب في النار إن لم يعمل عملاً موجباً له».

٣ - مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ١٤، ص: ٢٢٢:

«وعلله ابن إدريس بأن ولد الزنا كافر، محتجاً بالإجماع، فمن ثمّ لا تقبل شهادته كغيره من الكفار. والدعوى للحكم والإجماع ممنوعان».

٤ - مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١، ص: ٢١٩:

«والأظهر الأشهر: طهارته، للأصل. وعن الصدوق والسيد والحلي نجاسته. وفي المعتبر عن بعض الأصحاب الإجماع عليها، لروايتي حمزه

ص: ١٠٤

بن أحمد وابن أبي يعفور المتقدمين في غسله الحمام، والمرويات في عقاب الأعمال وثواب الأعمال، والمحاسن، والعلل.

[الأوليان]: «إنّ نوحا حمل في السفينه الكلب والخنزير، ولم يحمل فيها ولد الزنا».

والثالثه: «لا خير في ولد الزنا، ولا في بشره، ولا في شعره، ولا في لحمه، ولا في دمه، ولا في شيء منه».

والرابعه: وفيها مخاطبا له يوم القيامة: «وأنت رجس، ولن يدخل الجنة إلّا طاهر».

ومرسله الوشاء: «كره سؤر ولد الزنا، واليهودى، والنصرانى، وكل ما خالف الإسلام». فإن المراد بالكراهه فيها الحرمه، بقريته البواقى لئلا يلزم استعمال اللفظ فى الحقيقه والمجاز.

مع أن سياقها يدلّ على مخالفته الإسلام، فيكون كافرا، كما تدلّ عليه أيضا استفاضه الأخبار «بأنّه لا يدخل الجنة إلّا من طابت ولادته» و «بأنّ ديتة كديه اليهودى والنصارى» وهذا وجه آخر لنجاسته.

ويجاب عن الرويتين: بأنهما تنفيان الطهوريه دون الطهاره، ولا تلازم بينهما كما مرّ.

و الطهاره المنفيه فى ثانيتهما غير ما يوجب انتفاؤه النجاسه قطعاً، لنفيها عن سبعة آباءه.

وعن الروايات الأربع: بعدم الدلالة، لأن حمل الكلبيين دونه لمطلوبيه بقاء نوعهما دون نوعه، لا لكونه أنجس منهما.

و نفى الخير لا يثبت النجاسه.

وثبوت الرجسيه أو نفى الطهاره عنه يوم القيامه لا يدلّ عليه فى الدنيا، مع أن كون الرجس والطهاره بالمعنى المفيد هنا لغه غير ثابت.

وعن المرسله: بأن الكراهه غير الحرمه، وذكر البواقى لا- يثبت إرادتها، لجواز إرادته القدر المشترك الذى هو معناها اللغوى. ودلاله سياقها على كفره ممنوعه.

وعدم دخوله الجنه - لو سلّم وخلا ما يدلّ عليه عن المعارض - لا يستلزم الكفر، إذ غايته عدم الإيمان، وقد أثبت بعضهم له الواسطه. كما لا يستلزمه كون ديته كديه الكافر لو سلّم، مع أنّ نجاسه كل كافر ممنوعه كما مرّ.

المقام الثانى:

الاخبار: وهى طوائف تدل على كفره:

منها: «ان عمله لا يقبل ولا تطيب ذاته ابدا»:

وفى هذه الطائفه روايات منها:

١ - المحاسن (للبرقى)؛ ج ١، ص: ١٠٨ «موثقه زُرَّارَةَ قَالَ

ص: ١٠٦

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لَا خَيْرَ فِي وَلَدِ الزَّانَا وَلَا فِي بَشَرِهِ وَلَا شَعْرِهِ وَلَا فِي لَحْمِهِ وَلَا فِي دَمِهِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهُ يَعْنِي وَلَدَ الزَّانَا» (١).

وَ فِي رِوَايَةٍ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ كَانَ أَحَدٌ مِنْ أَوْلَادِ الزَّانَا نَجَا لَنَجَا سَائِحِ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقِيلَ لَهُ وَمَا سَائِحُ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَالَ كَانَ عَابِدًا فَقِيلَ لَهُ إِنَّ وَلَدَ الزَّانَا لَا يَطِيبُ أَبَدًا وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ عَمَلًا قَالَ فَخَرَجَ يَسِيرًا بَيْنَ الْجِبَالِ وَيَقُولُ مَا ذُنُوبِي» (٢).

تقريب الاستدلال:

ومعنى انه لا خير فيه ان اعماله لا تقبل ولا تطيب وهذا ليس الا لعدم ايمانه نظير ما ورد انه لا يحبنا الا طيب الولاده كما ذكرنا.
ومعنى ذلك انه فاقد لشرطيه الايمان. بل هو اسوا حالا من المستضعف اذ ان الأخير يمتحن فان امن ادخل الجنة اما ابن الزنا فلا.
ويعضد ان ديته اقل من ابن الحلال ان الروايات عبرت عنه انه لا خير فيه.

ويدل أيضا انه لا حرمه ماليه فيه فيناسب الروايات القائله ان ديته بمقدار ما انفق عليه فان الديه لا لاجل ذاته بل لاجل من تولى عيولته.

منها: ما دل على نجاسه سوره:

ص: ١٠٧

١- (١) المحاسن: ج ١، ص ١٠٨.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج ٢٠ ص ٤٤٣.

وهذه الطائفة فيها روايات منها:

١ - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ١١:

عن الوشاء عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنَّ كَرِهَ سُورَ وَلَدِ الزَّنَا وَسُورَ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصِيْرَانِيِّ وَالْمُشْرِكِ وَكُلِّ مَا خَالَفَ الْإِسْلَامَ وَكَانَ أَشَدَّ ذَلِكَ عِنْدَهُ سُورُ النَّاصِبِ».

٢ - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ١٤:

عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ: لَمَّا تَغْتَسِلُ مِنَ الْبُئْرِ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالُهُ الْحَمَّامِ فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَهُ وَلَدِ الزَّنَا وَهُوَ لَا يَطْهَرُ إِلَى سَبْعَةِ آبَاءٍ وَفِيهَا غُسَالُهُ النَّاصِبِ وَهُوَ شَرُّهُمَا».

٣ - وسائل الشيعة؛ ج ١، ص: ٢١٨: «عَنْ حَمَزَةَ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ أَوْ سَأَلَهُ غَيْرِي عَنِ الْحَمَّامِ - قَالَ ادْخُلْهُ بِمَنْزَرٍ وَغُضَّ بَصِيْرَكَ - وَلَا تَغْتَسِلْ مِنَ الْبُئْرِ الَّتِي يَجْتَمِعُ فِيهَا مَاءُ الْحَمَّامِ - فَإِنَّهُ يَسْتَيْلُ فِيهَا مَا يَغْتَسِلُ بِهِ الْجُنْبُ - وَوَلَدُ الزَّنَا وَالنَّاصِبُ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَهُوَ شَرُّهُمْ».

ومنها: انه لا تقبل شهادته ولا يصلى خلفه ولا يولى القضاء:

وهذا قد دلت عليه الروايات واتفقت عليه كلمات الاصحاب لاشتراط طهاره المولد فيها.

ص: ١٠٨

ففى كل مورد اشترط فيه العدالة لا يجتزى بآبن الزنا.

وقد يقال ان هذا يدل على فسقه فقط لا على عدم ايمانه واسلامه؟

فيقال: ان الحكم بعدم عدالته او عدم الاجتراء فى مواطن اشتراط العدالة ليس بموجب بروز فسق عملى منه بل بمجرد انه ابن زنا. وهذا انسب لسببه عدم ايمانه او عدم تماميه ايمانه نظير المخالف او المستضعف انه لا يحكم بعدالته لعدم تحقق الايمان منه وان لم يبرز من المستضعف الفسق العملى.

ومن هذه الروايات:

١ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٧، ص: ٣٧٥:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ وَلَدِ الزَّانَا» (١).

٢ - الخلاف؛ ج ١، ص: ٥٦١:

و روى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمسه لا يأمون الناس على كل حال: المجذوم، والأبرص، والمجنون، وولد الزنا، والأعرابي» (٢).

منها: ما دل على انه اسوا حالا من الكلب والخنزير:

ص: ١٠٩

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٣٧٥.

٢- (٢) الخلاف: ج ١، ص ٥٦١.

وفى ذلك روايات منها:

١ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٧، ص: ٣٧٧:

عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ نُوحًا حَمَلَ الْكَلْبَ فِي السَّفِينَةِ وَلَمْ يَحْمِلْ وَلَدَ الزَّانَا» (١).

٢ - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٣٥٥ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَجَّعْتُهُ يَقُولُ لَا خَيْرَ فِي وَلَدِ الزَّانَا وَلَا فِي بَشَرِهِ وَلَا فِي شَعْرِهِ وَلَا فِي لَحْمِهِ وَلَا فِي دَمِهِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهُ عَجَزَتْ عَنْهُ السَّفِينَةُ وَقَدْ حُمِلَ فِيهَا الْكَلْبُ وَالْخَنْزِيرُ» (٢).

٣ - المحاسن (للبرقي)؛ ج ١، ص: ١٨٥: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ لَيْثِ الْمُرَادِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّ نُوحًا حَمَلَ فِي السَّفِينَةِ الْكَلْبَ وَالْخَنْزِيرَ وَلَمْ يَحْمِلْ فِيهَا وَلَدَ الزَّانَاءِ وَإِنَّ النَّاصِبَ شَرٌّ مِنْ وَلَدِ الزَّانَاءِ» (٣).

وهذه الروايات داله على عدم ايمانه بل اسوا من المسلم المستضعف والا فان الأخير لا يقال له انك اسوا من الكلب والخنزير. نعم الناصب شر منه، وهذا دال على عدم ايمانه وانه كالمنتحل للاسلام وانه اسوا من المستضعف الذي هو مسلم ظاهراً.

ص: ١١٠

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ٣٧٧.

٢- (٢) الكافي: ج ٥، ص ٣٥٥.

٣- (٣) المحاسن: ج ١، ص ١٨٥.

وهذا يقوى ان ديبته ليست كالمستضعف.

منها: ان ابن الزنا لا يدخل الجنة:

وفيه روايات منها:

١ - المحاسن (للبرقي)؛ ج ١، ص: ١٣٩:

المعتبره الى الحسن بن راشد عن شريس الوابشى عن سيدير الصيرفي قال قال أبو جعفر عليه السلام: «مَنْ طَهَّرَتْ وِلَادَتُهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ» (١).

٢ - المحاسن (للبرقي)؛ ج ١، ص: ١٣٩:

معتبره عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «قَالَ خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ طَاهِرَةً مُطَهَّرَةً لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ طَابَتْ وِلَادَتُهُ» (٢).

٣ - الفصول المهمه فى أصول الأئمه - تكمله الوسائل؛ ج ٣، ص: ٢٦٥: مرفوعه مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ رَفَعَ الْحَدِيثَ إِلَى الصَّادِقِ قَالَ: «يَقُولُ وَلَدُ الزَّانَا: يَا رَبِّ مَا ذَنْبِي؟ فَمَا كَانَ لِي فِي أَمْرِي صِيْنَعٌ، قَالَ: فَيُنَادِيهِ مُنَادٍ فَيَقُولُ: أَنْتَ شَرُّ الثَّلَاثَةِ، أَذَنْبٌ وَالِدَاكَ فَتَبَّتْ عَلَيْهِمَا وَأَنْتَ رَجِسٌ، وَلَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا طَاهِرٌ» (٣).

٤ - المحاسن (للبرقي)؛ ج ١، ص: ١٤٩:

ص: ١١١

١- (١) المحاسن: ج ١، ص ١٣٩.

٢- (٢) المحاسن: ج ١، ص ١٣٩.

٣- (٣) الفصول المهمه: ج ٣، ص ٢٦٥.

مصصح أُيُوبُ بْنُ حُرٍّ عَنْ أَبِي بَكْرٍ قَالَ: «كُنَّا عِنْدَهُ وَمَعَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَجْلَانَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَجْلَانَ مَعَنَا رَجُلٌ يَعْرِفُ مَا نَعْرِفُ وَيُقَالُ إِنَّهُ وَلَمَدُ زَنَا فَقَالَ مَا تَقُولُ فَقُلْتُ إِنَّ ذَلِكَ لَيُقَالُ لَهُ فَقَالَ إِنْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ بِنِي لَهُ بَيْتٌ فِي النَّارِ مِنْ صَدْرِ يُرَدُّ عَنْهُ وَهَجَّ جَهَنَّمَ وَيُؤْتَى بِرِزْقِهِ» (١).

٥ - قرب الإسناد (ط - الحديثه)؛ ص: ٢٥:

معتبره عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَيْمُونِ الْقَدَّاحِ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ، إِنِّي لَأَحِبُّكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ. قَالَ: وَكَانَ فِيهِ لِينٌ. قَالَ: فَأَثْنَى عَلَيْهِ عِدَّةً. فَقَالَ لَهُ: كَذَبْتَ، مَا يُحِبُّنَا مُخَنَّثٌ، وَلَا دِيُوثٌ، وَلَا وَلَمَدُ زَنَا، وَلَا مَنْ حَمَلَتْ بِهِ أُمُّهُ فِي حَيْضِهَا. قَالَ: فَذَهَبَ الرَّجُلُ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ صَفِّينَ قُتِلَ مَعَ مُعَاوِيَةَ».

وغيرها من الروايات.

وهذه الروايات مستفيضه في مفاد عدم دخول ابن الزنا الجنة وعلى تقدير صلاحه نادرا فلا يعذب في النار وان دخلها.

ويتحصل من هذا المفاد عدم تحقق الايمان منه حقيقه وان تشدق به لسانا او ميولا وخطورا الا انه لا يكون ايمانا في الأعماق واللب بل صوريا.

ص: ١١٢

١- (١) المحاسن: ج ١، ص ١٤٩.

ولك ان تقول انه لو تحقق الايمان منه فلا يكون ايمانا مستقرا.

وعن الشيخ البهائي في شرح الأربعين حمل مفاد الاخبار أعلاه على حرمانه الجنة مدة طويله او على حرمانه لطبقات خاصه من الجنة.

وحمله هذا اعتراف بنقص الايمان وعدم تحقق تماميته فيه.

الثاني: طوائف تدل على الحكم باسلامه ظاهرا:

منها:

١ - موثقه ابن أبي يعفور قال قال أبو عبد الله عليه السلام: «إِنَّ وَالْعَدَّ الزَّنَا يُسْتَعْمَلُ إِنْ عَمِلَ خَيْرًا جُزِيَّ بِهِ وَإِنْ عَمِلَ شَرًّا جُزِيَّ بِهِ» (١).

وشرح الروايه كل من صاحب البحار والمرآه:

قال في مرآه العقول في شرح أخبار آل الرسول؛ ج ٢٦، ص: ١٩٤:

«قوله عليه السلام: «إِنْ عَمِلَ خَيْرًا جُزِيَّ بِهِ» الظاهر أن المراد أنه لا يحكم بكفره بل يؤمر بالأعمال فإن عمل خيرا يثاب عليه، وإن عمل شرا يعاقب عليه كما هو المشهور بين الأصحاب، وهذا لا ينافي ما يظهر من بعض الأخبار أنه يفعل باختياره ما يستوجب النار، إذ هذا حكم ظاهر حاله، وذاك بيان ما يؤول إليه أمره، وعلى مذهب من قال - كالسيد المرتضى رحمه الله - أنه بحكم الكفار وإن لم يظهر منه ما يوجب كفره، يمكن

ص: ١١٣

١- (١) قرب الإسناد: ص ٢٥.

أن يحمل الجزاء على الأجر المنقطع الذي يكون للكفار أيضا لا- على الثواب الدائم، وقد سبق الكلام فيه في شرح كتاب الطهاره).

قال في بحار الأنوار (ط - بيروت)؛ ج ٥؛ ص ٢٨٨:

«أقول يمكن الجمع بين الأخبار على وجه آخر يوافق قانون العدل بأن يقال لا يدخل ولد الزنا الجنة لكن لا يعاقب في النار إلا بعد أن يظهر منه ما يستحقه ومع فعل الطاعة وعدم ارتكاب ما يحبطه يثاب في النار على ذلك ولا يلزم على الله أن يثيب الخلق في الجنة ويدل عليه خبر عبد الله بن عجلان ولا- ينافيه خبر ابن أبي يعفور إذ ليس فيه تصريح بأن جزاءه يكون في الجنة وأما العمومات الدالة على أن من يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله الله الجنة يمكن أن تكون مخصصة بتلك الأخبار وبالجملة فهذه المسألة مما قد تحير فيه العقول وارتاب به الفحول والكف عن الخوض فيها أسلم ولا- نرى فيها شيئا أحسن من أن يقال الله أعلم».

يتحصل من كلام المجلسي عدم منافاه هذه الروايه للطائفه السابقه كما لا يخفى على اللبيب.

٢ - الكافي (ط - الإسلاميه)؛ ج ٧، ص: ٦٢:

صحيحه عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ أَبِي حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَقِيلَ لَهُ أَوْصِ فَقَالَ هَذَا ابْنِي يَغْنَى عَمَّارَ مَا صَنَعَ فَهُوَ

ص: ١١٤

جَائِزٌ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبيدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَدْتُ أَوْصِيَّ أَبُوكَ وَأَوْجَرَ قُلْتُ فَإِنَّهُ أَمَرَ لَكَ بِكَذَا وَكَذَا فَقَالَ أُجْرِهِ قُلْتُ وَأَوْصِيَّ بِنَسَبِهِ مُؤْمِنِهِ عَيَارِفِهِ فَلَمَّا أَعْتَقْنَاهُ بَيَانَ لَنَا أَنَّهُ لَغَيْرِ رِشْدِهِ فَقَالَ قَدْ أَجْرَأْتُ عَنْهُ إِنَّمَا مَثَلُ ذَلِكَ مَثَلُ رَجُلٍ اشْتَرَى أُضْحِيَّةً عَلَى أَنَّهَا سَيِّمِيَّةٌ فَوَجَدَهَا مَهْزُولَةً فَقَدْ أَجْرَأْتُ عَنْهُ» (١).

علق على الرواية:

١ - قال في الحدائق: أقول: فيه إشارة إلى كفر ابن الزنا كما هو أحد القولين.

٢ - روضه المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه؛ ج ١١، ص: ١٣٨.

أى كان ولد زناء ويظهر منه أن ولد الزنا ليس بمؤمن كما يظهر من التمثيل ويمكن حمله على نفي الكمال.

الحاصل من دلالة الرواية أنها اقرب دلالة على نفي الايمان منها الى اثباته. بل قد تكون نصا فى المطلوب.

ان ابن الزنا محكوم بظاهر الإسلام وليس مسلم حقيقه نظير المخالف الذى هو منتحل للإسلام.

و التمسك بالشهادتين اعم من الحكم بالإسلام والانتحال كما مر فى اسلام المخالف وان كان الأصل العمل بظاهر الإقرار بالشهادتين.

ص: ١١٥

١- (١) الكافي: ج ٧، ص ٦٢.

فمجرد الإقرار بالشهادتين ظاهراً لا يكفي في ترتيب اثار القصاص والقود بل لابد من ضميمة باقى الشروط كالكفائه فى الدين.

ان قلت:

ان ابن الزنا لو ادرك التمييز والبلوغ وتشهد الشهادتين او الشهادات الثلاثة فهل يرفع اليد عن ظاهر الشهادتين بالحكم باسلامه او ظاهر الشهادات الثلاثة عن الحكم بظاهر ايمانه لاسيما وان بعض الاحتمالات ان ايمانه مستودع فغايبه الامر بالحكم باسلامه وايمانه فعليا مالم يبرز منه ما يخرج من الإسلام والايمان فغايبه الامر ان عاقبه عمره يسلب عنه الايمان لا انه فعلا مسلوب الايمان.

قلت:

ان عموم الإقرار بالشهادتين او الثلاثة وان كان مقتضى القاعده ترتيب اثار الإسلام والايمان فى الظاهر بغض النظر عن حقيقه الواقع ومن ثم ذهب مشهور المتأخرين الى ذلك وان الروايات الوارده حول حقائق القلوب ناظره الى أحوال الجزاء والحساب الاخرى او تجسم الاعمال البرزخيه لا الى الاثار والاحكام الفقهيه الدينويه الا ان ورود جمله من طوائف الروايات فى جمله من الاحكام الفقهيه مما يتوقف على الايمان والعداله كعدم امامته للجماعه وعدم قبول شهادته وعدم توليه القضاء والا المناصب الشرعيه الأخرى وكون ديته كديه الذمى

ص: ١١٤

ونجاسه غسالته وان حمل على النجاسه بدرجة الكراهه وعدم التوارث وغيرها من الاحكام ليست أحوال اخرويه بل اثار فقيهيه دنيويه منوطه بالايمان والعداله فاذا انتفت كان ذلك مقتضيا اما لنفى الموضوع او لكونه حاله متوسطه بين النفي والاثبات, نظير ما قرره مشهور القدماء فى المخالف بنفس التقريب, فالجمع بين مقتضى قاعده الإقرار بالشهادتين او الثلاثه مع هذه الأدله الفقيهيه لجمله من الاحكام هو الحاقه ببعض احكام الإسلام انتحالاَ- لا- اندراجاً فى الموضوع بلحاظ كل الاثار كما فى المستضعف مثلاً.

وبعباره أخرى: انه ظاهر اقراره بالشهادتين او الثلاثه مع مقتضى حسن الظاهر ما لو اتَّصف به هو ترتيب اثار ظاهر الإسلام والايمان والعداله ولكن لا بد ان نرفع اليد عن ذلك بنفى هذه الجمله من الاحكام باتفاق النصوص والفتاوى.

وحيث لا محاله من رفع التدافع بين مقتضيات القواعد وطوائف الروايات بما قررنا مبسوطا تبعا لمشهور القدامى للمخالف وابن الزنا.

القاعده السابعه:

قاعده الجب

ص: ١١٩

مر فى الجزء الأول من كتابنا الكلام عن قاعده الجب وهنا نضيف أمور أخرى:

ادله القاعده:

١ - للحديث النبوى «الإسلام يجبُ ما قبله ويهدم»(١).

٢ - ونظيره ما رواه ابن شهر آشوب فى المناقب فىمن طلق زوجته فى الشرك تطليقه وفى الإسلام تطليقتين قال على عليه السلام «هدم الإسلام ما كان قبله هى عندك على واحده»(٢).

٣ - بل لقوله تعالى: (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ

ص: ١٢١

١- (١) رواه القمى فى تفسيره فى ذيل الآيه ٩٠ من الأسراء والآيه ٩٣ من النساء وظاهر كلامه وكلامه جملة من المتقدمين التسالم على الحديث، وذكره الرضى فى المجازات النبويه.

٢- (٢) البحار: ٢٣٠/٤٠ عن المناقب: ٣٦٤/٢.

٤ - ومفهوم قوله تَعَالَى فِي آيَةِ غَافِرٍ (٢) كَمَا تَشِيرُ إِلَيْهِ رَوَاهُ جَعْفَرُ بْنُ رِزْقِ الْآتِيَةِ وَأَنَّ قَاعِدَةَ الْجَبِّ مَفَادُهَا مَسْقُطِيهِ التَّوْبَةُ لِمَا تَقَدَّمَ فِي مَوْرَدِ التَّوْبَةِ مِنَ الْكُفْرِ الْأَصْلِيِّ، وَقَدْ قَرَّبَ فِي الْمَبْسُوطِ تَقْرِيْبَ الْاِسْتِدْلَالِ بِالْآيَةِ أَنَّ مَفَادَ الْآيَةِ قَبُولُ إِسْلَامِ الْكَاْفِرِ كَمَا هُوَ مُقْتَضَى أَحَادِيثِ نَبِيِّهِ كَثِيرَةٍ وَأَنَّهْمَ إِذَا أَسْلَمُوا وَتَشَّهَدُوا الشَّهَادَتَيْنِ عَصَمُوا دِمَائَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَمُقْتَضَاهُ عَدَمُ مَلَاْحَقَتِهِمْ وَعَدَمُ مُتَابَعَتِهِمْ فِيمَا أَتَوْهُ فِي حَالِ الْكُفْرِ مِمَّا يُوْجِبُ هَدْرَ الدَّمِ، لَكِنَّ غَايَةَ هَذَا التَّقْرِيرِ مَفَادُ الْآيَةِ هُوَ سَقُوطُ مَا أَتَوْهُ فِي الْأَمْوَالِ وَالدَّمَاءِ بِعَنْوَانِ الْاِحْتِرَابِ بِسَبَبِ عَنْوَانِ الْكُفْرِ وَأَمَّا مَا أَتَوْهُ مِنْ جِهَةٍ تَعَامَلُ فَرْدِي فَلَا صِلَةَ لَهُ بِالْاِديَانَةِ وَتَبَدُّلِهَا.

وروى العياشي عن علي بن دراج الأسدي قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام فقلت له: إني كنت عاملاً لبي أبي أمية فأصبحت مالا كثيرا فظننت أن ذلك لا يحل لي، قال: فسألت عن ذلك غيري قال: قلت: قد سألت فقيل لي: أن أهلك ومالك وكل شيء لك حرام؟ قال: «ليس كما قالوا لك: قلت جعلت فداك فلي توبه؟ قال: نعم توبتك في كتاب الله (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ)».

ص: ١٢٢

١- (١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٢- (٢) سورة النساء: الآية ٢.

الأولى: موارد تدعم القاعده:

أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي جَمَلِهِ مِنَ الْمَوَارِدِ جَبٌّ مَا سَبَقَ:

١ - كَمَا فِي الرِّبَا... (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَمَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢٧٥) (١)).

٢ - النِّكَاحُ لِرُؤُوسِهِ الْآبِ: (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا) (٢).

٣ - الْجَمْعُ بَيْنَ الْإِخْتِائِ: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا) (٢٣) (٣).

٤ - مَا وَرَدَ فِي الصَّوْمِ مِنْ صَحَاحِ كَصَحِيحِ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَوْمٍ أَسْلَمُوا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَقَدْ مَضَى مِنْهُ أَيَّامٌ هَلْ عَلَيْهِمْ أَنْ يَصُومُوا مَا مَضَى مِنْهُ أَوْ يَوْمُهُمُ الَّذِي أَسْلَمُوا فِيهِ؟ فَقَالَ: «لَيْسَ عَلَيْهِمْ قِضَاءٌ وَلَا يَوْمُهُمُ الَّذِي أَسْلَمُوا فِيهِ، إِلَّا أَنْ يَكُونُوا أَسْلَمُوا قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ» (٤).

ص: ١٢٣

١- (١) سورة النساء: الآية ٢٣.

٢- (٢) سورة النساء: الآية ٢٢.

٣- (٣) سورة النساء: الآية ٢٣.

٤- (٤) وسائل الشيعة: ج ١٠، ص ٣٢٨.

٥ - ومفهوم روايه جعفر بن رزق جعفر بن رزق الله قال: «قَدِمَ إِلَى الْمُتَوَكِّلِ رَجُلٌ نَصِرَانِيٌّ - فَجَرَ بِأَمْرَاهِ مُسْلِمَةً وَأَرَادَ أَنْ يُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدَّ فَأَسْلَمَ - فَقَالَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمٍ قَدْ هَدَمَ إِيْمَانُهُ شِرْكُهُ وَفَعَلَهُ - وَقَالَ بَعْضُهُمْ يُضْرَبُ ثَلَاثَةَ حُدُودٍ - وَقَالَ بَعْضُهُمْ يُفْعَلُ بِهِ كَذَا وَكَذَا - فَأَمَرَ الْمُتَوَكِّلُ بِالْكِتَابِ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّلَاثِ ع - وَسُئِلَهُ عَنْ ذَلِكَ - فَلَمَّا قَدِمَ الْكِتَابَ كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ ع - يُضْرَبُ حَتَّى يَمُوتَ - فَأَنْكَرَ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمٍ وَأَنْكَرَ فُقَهَاءُ الْعَسَاكِرِ ذَلِكَ - وَقَالُوا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ سَأَلَهُ عَنْ هَذَا - فَإِنَّهُ شَىءٌ لَمْ يَنْطِقْ بِهِ كِتَابٌ - وَلَمْ تَجِئْ بِهِ السُّنَّةُ - فَكَتَبَ أَنَّ فُقَهَاءَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ أَنْكَرُوا هَذَا - وَقَالُوا لَمْ تَجِئْ بِهِ سُنَّةٌ وَلَمْ يَنْطِقْ بِهِ كِتَابٌ - فَبَيَّنَّا لَنَا بِمَا أُوجِبَتْ عَلَيْهِ الضَّرْبُ حَتَّى يَمُوتَ - فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَلَمَّا رَأَوْا بِأَسْمَانَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَخِيَدَهُ - وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ - فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بِأَسْمَانَا - سَيِّئَتِ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَّتْ فِي عِبَادِهِ - وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ - قَالَ فَأَمَرَ بِهِ الْمُتَوَكِّلُ فَضْرِبَ حَتَّى مَاتَ» (١).

الجهه الثانيه: مورد القاعده:

إن ظاهر جملة كلمات الأصحاب أن مورد القاعده هو حق الله تعالى لا حق الناس وغالباً في العبادات لا في الواجبات لأبواب المعاملات، وأن الساقط ليس خصوص العذاب والعقوبه، بل كل ما

ص: ١٢٤

يوجب عَلَيْهِ كلفه مِنْ القضاء وغيره، نعم فِي عِدَّةٍ مِنْ الكَلِمَاتِ أَنَّهُ لَا يَرْجِعُ عَلَيْهِمَ بِمَا أَتْلَفُوهُ مِنْ نَفْسٍ أَوْ مَالٍ إِذَا أُسْلِمُوا، وَالظَّاهِرُ إِرَادَةُ مَا أَتْلَفُوهُ فِي الْحَرْبِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ وَلَوْ فِرَادَى بِعِنْوَانِ الْعِدْوَانِ مِنْ مَنْطِقِ الْمُبَايِنَةِ فِي الدِّينِ. بَلْ عَنِ الدَّرُوسِ «وَكَذَا جُنَايَهُ حَرْبٌ عَلَيَّ حَرْبِي هَدَرَ إِذَا أُسْلِمَا».

كَمَا أَنَّهُ ظَاهِرٌ جَمَلُهُ مِنْ كَلِمَاتِهِمُ الْاسْتِدْلَالُ بِالْحَدِيثِ لِعَدَمِ مَوَازِينِهِ وَمَتَابِعِهِ مَا وَقَعَ مِنْهُمْ مُطْلَقًا مِنْ تَعَامُلٍ مَحْرَمٍ سِوَا مَنْ جِهَهُ نَفْسُ الْمَعَامَلَةِ أَوْ الْعَوَاضِ فِيهَا أَوْ الْمُتَعَاقِدِ وَأَنَّهُ نَهَى أَنْ يُؤْخَذَ بِعَيْدِ الْإِسْلَامِ بِدُخُلِ الْجَاهِلِيَّةِ وَحَمَلِ عَلَيْهِ النِّهْيِ عَنِ اسْتِحْلَالِ قِتَالِ الْأَمِينِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ مِنْ أُسْلِمَ.

الجهة الثالثة: اشكال ودفعه:

ثُمَّ أَنَّ هَهُنَا إِشْكَالٌ يَعْتَرِضُ بِهِ عَلَيَّ التَّكْلِيفُ بِالْقَضَاءِ وَقَاعِدَةُ الْجِبِّ بِأَنَّهُ لَهُ أَمَّا تَكْلِيفٌ بِالْمَحَالِّ أَوْ لَعُوٌّ لِأَنَّهُ الْكَافِرُ لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيَّ الْإِمْتِثَالِ مَعَ الْكُفْرِ إِلَّا بِالْإِسْلَامِ وَمَعَ دُخُولِهِ فِي الْإِسْلَامِ يَجِبُ دُخُولُهُ الْقَضَاءِ فَلَا مَحْصَلَ لِلتَّكْلِيفِ بِالْقَضَاءِ.

وَيُرَدُّ أَنَّ ثَمَرَةَ التَّكْلِيفِ هُوَ تَأْتِمُهُ مَعَ عَدَمِ دُخُولِهِ فِي الْإِسْلَامِ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَيَّ تَخْلِيصِ نَفْسِهِ مِنَ الْعُقُوبَةِ وَلَوْ بِتَوَسُّطِ قَاعِدَةِ الْجِبِّ.

القاعده الثامنه:

فى ثبوت القصاص على كل جنايه

عدوانيه فى النفس او الطرف

ص: ١٢٧

القاعده الثامنه: فى ثبوت القصاص على كل جنايه عدوانيه فى النفس او الطرف

ادله القاعده:

ويدل عليها جمله من الادله:

الدليل الاول:

عمومات وإطلاقات أدله القصاص:

قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى) (١).

وقوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) (٢).

ص: ١٢٩

١- (١) سورة البقره: الآيه ١٧٨.

٢- (٢) سورة البقره: الآيه ١٧٩.

وقوله تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا) (١).

وقوله تعالى: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا) (٩٣) (٢).

وقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً) (٣).

وقوله تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْمَأْنِفَ بِالْمَأْنِفِ وَالْمَأْذِنَ بِالْمَأْذِنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ) (٤).

وقوله تعالى: (وَلَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ) (٥).

وقوله تعالى: (وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) (٦).

وقوله تعالى: (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ

ص: ١٣٠

١- (١) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

٢- (٢) سورة النساء: الآية ٩٣.

٣- (٣) سورة الأحزاب: الآية ٣٦.

٤- (٤) سورة المائدة: الآية ٤٥.

٥- (٥) سورة الشورى: الآية ٤١.

٦- (٦) سورة الشورى: الآية ٤٠.

إِعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (١).

مفاد الآيات إجمالاً:

ان القاعده الاوليه ثبوت القصاص فى كل الجنائيات, فالخروج عن العموم يحتاج الى دليل.

الدليل الثانى: ما استدل به جمله من المتقدمين كما مر من ان اسقاط القصاص يفتح باب الفساد ويبطل حكمه القصاص. وان مجرد الشركه لا تسقط القصاص والا لبطل حفظ الدم.

الدليل الثالث: ما دل على عصمه دم المسلم لا سيما فى قبال العدوان. فمع تحقق العدوان فالقصاص ثابت, فاذا بنى على سقوط القصاص للزم بطلان تلك العصمه.

الدليل الرابع: ما مر مبسوطا فى قاعده التسيب, فان مقتضاها تحميل الامر - لاسيما اذا كان مكرها بالكسر - المسئوليه, وخصوصا اذا كان الاكراه بدرجة الاجاء.

ص: ١٣١

١- (١) سورة البقره: الآيه ١٩٤.

القاعده التاسعه

قاعده: لا تقيه في الدماء

ص: ١٣٣

القاعده التاسعه: قاعده: لا تقيه في الدماء

لا ريب في الحرمة لثبوت حرمة الدم, وان مقدار التهديد بالقتل او التوعد به غير رافع للحرمة ولا مسوغ لارتكاب القتل لقاعده لا تقيه في الدماء.

أدله القاعده:

ان مفاد الروايات دال على ذلك, والتي منها:

١ - صحيحه مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ - فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَةً» (١).

وهذه الروايه مرويه في المحاسن ايضا.

٢ - موثقه أَبِي حَمَزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَمْ تَبَقْ

ص: ١٣٥

١- (١) وسائل الشيعة: ج ١٦، ص ٢٣٤.

الأرض إلا وفيها منا عالم - يعرف الحق من الباطل - قال إنما جعلت التقيّة ليحفظن بها الدّم - فإذا بلغت التقيّة الدّم فلا تقيّة - وإيّم الله لو دُعيتم لتنصرونا - لقلتم لما نفعنا - إنما نتقي - ولكانت التقيّة أحبّ إليكم من آياتكم وأمهاتكم - ولو قد قام القائم - ما احتاج إلى مساءلتكم عن ذلك - ولأقام في كثير منكم من أهل النفاق حدّ الله» (١).

بيان القاعده في نقاط:

النقطه الاولى: ان مفاد روايات القاعده اعم من الاكراه بما دون القتل بل هي شامله للإكراه بالقتل.

النقطه الثانيه: ان مفاد هذه الروايات ليس نفى التقيه فحسب بل حرمتها اذا بلغت الدم.

النقطه الثالثه: لا يدخل التوعد بالقتل لاجل الاكراه على القتل في باب التزاحم والتخير في احد الامرين وذلك لتنصيص الروايات على حرمة قتل الغير وانه لا يسوغ.

ومن ثم ذكر المشهور ان التوعد بالقتل لا يسوغ قتل الغير.

ص: ١٣٦

١- (١) المصدر: ص ٢٣٥.

القاعده العاشره

حرمه دم المسلم وعرضه وماله

ص: ١٣٧

وحاصل هذه القاعده هو أنّ كلّ من تشهّد الشهادتين، كان مسلماً وحقن دمه وعرضه وماله.

هناك عدد من الأدله القرآنيه والروائيه تدلّ على أنّ من تشهّد الشهادتين فقد حقن دمه وعرضه وماله، ومن هذه الأدله:

الأدله على القاعده:

الدليل الأوّل:

قوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٤) (١)).

ص: ١٣٩

وهى واضحة الدلالة على أنّ الإسلام عبارة عن الإقرار بالشهادتين، وبها تحقن الدماء والأعراض والأموال.

من الواضح أنّ الإسلام يختلف عن الإيمان، إذ الإيمان عبارة عن اليقين الثابت في قلوب المؤمنين، المقارن للإقرار اللسانى بالشهادتين، وبذلك يتضح أنّ الإيمان أعلى مرتبه من الإسلام.

فقد روى الكليني عن القاسم الصيرفي، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الإسلام يحقن به الدم، وتؤدى به الأمانه، وتستعمل به الفروج والثواب على الإيمان»(١).

وروى سماعه، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرنى عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان؟

فقال: إنّ الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان.

فقلت: فصفهما لى.

فقال: الإسلام شهاده أن لا- إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعه الناس.

والإيمان: الهدى وما يثبت في القلوب من صفه الإسلام، وما ظهر

ص: ١٤٠

من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام درجه. إنَّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن وإن اجتمعا في القول والصفه»(١).

وقال الفيض الكاشاني في تفسير الصافي: «الإيمان تصديق مع ثقه وطمأنينه قلب، ولم يحصل لكم، ولكن قولوا أسلمنا، فإنَّ الإسلام انقياد، ودخول في السلم، وإظهار الشهاده، وترك المحاربه يشعر به»(٢).

قال الزمخشريّ - في تفسير الآيه المباركه آنفه الذكر :-

«الإيمان: هو التصديق مع الثقه وطمأنينه النفس، والإسلام:

الدخول في السلم، والخروج من أن يكون حرباً للمؤمنين بإظهار الشهادتين، ألا ترى إلى قوله تعالى: وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ، فاعلم أنّ ما يكون من الإقرار باللسان من غير مواطاه القلب فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان»(٣).

وقال القرطبي في تفسيره: «وحيثه الإيمان التصديق بالقلب، وأما الإسلام فقبول ما أتى به النبي صلى الله عليه وآله في الظاهر، وذلك يحقن الدم»(٤).

ص: ١٤١

١- (١) الكافي: ٢١/٢.

٢- (٢) تفسير الصافي: ٥٥/٥.

٣- (٣) الكشاف: ٣٧٦/٤.

٤- (٤) الجامع لأحكام القرآن: ٢٩٩/١٦.

وبنفس المضمون ما ورد في (إرشاد الساري) للقسطلاني و (صفوه التفاسير) للصابوني (١).

وقال ابن كثير في تفسيره: «وقد استفيد من هذه الآية الكريمة:

أَنَّ الْإِيمَانَ أَحْصَى مِنَ الْإِسْلَامِ، كَمَا هُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ - إِلَى أَنْ قَالَ: - فَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْأَعْرَابَ الْمَذْكُورِينَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ لَيْسُوا بِمُنَافِقِينَ؛ وَإِنَّمَا هُمْ مُسْلِمُونَ لَمْ يَسْتَحْكَمْ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِهِمْ، فَادَّعَوْا لَأَنْفُسِهِمْ مَقَامًا أَعْلَى مِمَّا وَصَلُوا إِلَيْهِ، فَادَّبُوا فِي ذَلِكَ».

ثم قال: «ولو كانوا منافقين لعنفوا وفضحوا، كما ذكر المنافقون في سورة براء؛ وإنما قيل لهؤلاء تأديباً: قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ، أى: لم تصلوا إلى حقيقته الإيمان بعد» (٢).

وقال الطبري في تفسيره لقوله تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا...: «أسلمنا: بمعنى دخلنا في الملة والأموال والشهادة الحق» (٣).

وقال البيضاوي في تفسيره: «إن الإسلام انقياد ودخول في السلم، وإظهار الشهادتين، وترك المحاربة» (٤).

ص: ١٤٢

١- (١) إرشاد الساري: ١١٠/١. صفوه الصفوه: ٢٠٣/٣.

٢- (٢) تفسير القرآن العظيم: ١٦٠٧.

٣- (٣) جامع البيان: ١٦٦/١٣.

٤- (٤) تفسير البيضاوي: ٢٢٠/٥.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: (وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) (١).

حيث نزلت هذه الآية المباركة - باتفاق المسلمين - في رجل من الكفار أظهر الإسلام عندما غشيتهم خيول المسلمين فقتلوه. والذي يستفاد من الآية المباركة أن من أظهر الإسلام، يحقن دمه ويكون مسلماً لا يجوز قتله، وإن لم يعلم منه الإيمان القلبي، فإن الله تعالى هو الذي يتولى السرائر، فلا يجوز أن يقتل بحجّه أنه ليس مؤمناً، أو لا يعلم الإيمان من ظاهره. ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله لقاتله - حينما اعتذر بأنه نطق بالشهادتين خوفاً من السلاح - «أفلا شققت عن قلبه» (٢)، أى لا يلزم من دخوله الإسلام ليحقن الدم والمال أن يكون مؤمناً، بل بمجرد تشهده بالشهادتين.

الدليل الثالث: الروايات:

إشارة

هناك عدد وافر من روايات الفريقين تدلّ على هذه القاعده، ومن هذه الروايات:

ص: ١٤٣

١- (١) سورة النساء: الآية ٩٤.

٢- (٢) سنن أبي داود: ٥٩٥/١، الحديث ٢٦٤٣.

- ١ - صحيحه حمران بن أعين، عن الباقر عليه السلام، قال: «الإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذى عليه جماعه الناس من الفرق كلَّها، وبه حققت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح»^(١).
- ٢ - روايه سفيان بن السمط، عن الصادق عليه السلام، قال: «الإسلام هو الظاهر الذى عليه الناس، شهاده أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، وإقام الصلاة، وأداء الزكاه، وحج البيت، وصيام شهر رمضان...»^(٢).
- ٣ - عن سماعه، عن الصادق عليه السلام، قال: «الإسلام شهاده أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حققت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعه من الناس»^(٣).
- ٤ - ما روى عن أبى عبدالله عليه السلام، حيث قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أيها الناس، إنى امرت أن اقاتلكم حتى تشهدوا أن لا إله إلا الله، وأنى محمداً رسول الله، فإذا فعلتم ذلك حقنتم أموالكم ودماءكم إلا بحقها، وكان حسابكم على الله»^(٤).

ص: ١٤٤

- ١- (١) اصول الكافي: ٢٦/٢.
- ٢- (٢) اصول الكافي: ٢٤/٢.
- ٣- (٣) اصول الكافي: ٤٥/٢.
- ٤- (٤) المحاسن: ٢٨٤.

٥ - عن الباقر عليه السلام، قال - فى جوابه لشخص سأله عن الإيمان -: «الإيمان ما كان فى القلب، والإسلام ما كان عليه المناكح والمواريث، وتحقن به الدماء، والإيمان يشرك الإسلام، والإسلام لا يشرك الإيمان» (١).

٦ - عن أمير المؤمنين على عليه السلام، قال: «من استقبل قبلتنا، وأحلّ ذبيحتنا، وآمن بنبينا، وشهد شهادتنا، دخل فى ديننا، أجرينا عليه حكم القرآن وحدود الإسلام...» (٢).

ونحوها من الروايات (٣).

ثانياً: من طرق السنّه:

١ - أخرج مسلم فى صحيحه عن أبى شيبه، قال: «بعثنا رسول الله صلى الله عليه وآله فى سرّيه فصبّحنا الحرقات من جهينه، فأدركت رجلاً فقال: لا إله إلا الله، قطعته، فوقع فى نفسى من ذلك، فذكرته للنبيّ صلى الله عليه وآله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أقال لا إله إلا الله وقتلته؟»

قال: قلت: يا رسول الله، إنّما قالها خوفاً من السلاح.

قال صلى الله عليه وآله: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا، فما زال

ص: ١٤٥

١- (١) المحاسن: ٢٨٥.

٢- (٢) الكافي: ٣٦١/٨.

٣- (٣) انظر اصول الكافي: ٤٥/٢.

يكررها حتى تمنيت أني أسلمت يومئذٍ.

قال: فقال سعد: وأنا والله لا أقتل مسلماً حتى يقتله ذو البطين - يعني اسامه -.

قال: قال رجل: ألم يقل الله: (وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ) (١).

فقال سعد: قد قاتلنا حتى لا تكون فتنة، وأنت وأصحابك تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة» (٢).

٢ - كذلك أخرج مسلم في صحيحه عن المقداد بن الأسود، أنه أخبره أنه قال: «يا رسول الله، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجره فقال: أسلمت لله، أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تقتله.

قال: فقلت: يا رسول الله، إنه قد قطع يدي ثم قال بعد أن قطعها! أفأقتله؟

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلك قبل أن

ص: ١٤٤

١- (١) سورة الأنفال: الآية ٣٩.

٢- (٢) صحيح مسلم: ٦٧/١.

تقتله، وأنت بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال»(١).

٣ - أخرج البخارى فى صحيحه عن أنس بن مالك، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»(٢).

وفى لفظ آخر: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم منى نفسه وماله إلا بحقّه، وحسابه على الله»(٣).

ونحو ذلك من الروايات التي وردت بهذا المضمون التي تدلّ على أنّ مجرد الإقرار بالشهادتين يدخل قائلها الإسلام، ويحقن دمه وماله(٤).

ويستفاد من ذلك: أنّ تحقّق الإسلام يتوقّف على الإقرار بالشهادتين وإن كان إقراراً صورياً، ولم يكن معتقداً به حقيقة وقلباً.

وهذه الروايات واضحة الدلالة على أنّ ملاك صدق الإسلام هو الشهادتين، التي بها تحقن الدماء والأعراض والأموال.

ص: ١٤٧

١- (١) صحيح مسلم: ٦٦/١.

٢- (٢) صحيح البخارى: ١٠٢/١ و ١٠٣.

٣- (٣) صحيح البخارى: ١١٠/٢ و ٥/٤ و ٦.

٤- (٤) انظر صحيح مسلم: ٣٨/١-٤٠، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله.

إشاره

فهناك الكثير من موارد سيره النبي صلى الله عليه وآله تكشف بوضوح هذه الحقيقه، وهى أنه صلى الله عليه وآله كان يتعامل مع كل من تشهّد الشهادتين معاملة المسلم، وإن لم يدخل الإيمان فى قلبه، بل وإن كان صلى الله عليه وآله عالماً بعدم كونهم جميعاً معتقدين بالإسلام حقيقه، كما فى الآيات الكثيره النازله فى المنافقين، كما فى سوره المنافقين وسوره البراءه والبقره، وغيرها من السور، ومع ذلك فكان النبي صلى الله عليه وآله والقرآن يتعامل معهم معاملة بقيه المسلمين فى حقن دمهم وأموالهم وغيرها من أحكام ظاهر الإسلام، وكذلك قوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا) (١).

حيث أنكّر الله تعالى على الأعراب دعواهم الإيمان القلبى مع إقرارهم بالشهادتين، ولكن مع ذلك كان النبي صلى الله عليه وآله يعاملهم معاملة المسلمين لإظهارهم الشهادتين.

ومن هذه الموارد:

١ - ما أخرجه ابن شهر آشوب فى مناقبه: عن ابن عباس، فى قوله تعالى: (وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ) (٢): «نزلت فى ابن أبى معيط وابى بن خلف، وكانا توأمين فى الخله، فقدم عقبه من سفره وأولم جماعه

ص: ١٤٨

١- (١) سوره الفرقان: الآيه ٢٧.

٢- (٢) سوره الحجرات: الآيه ١٤.

الأشراف، وفيهم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال النبي صلى الله عليه وآله: لا - آكل طعامك حتى تقول: لا إله إلا الله، وأنى رسول الله، فتشهد الشهادتين، فأكل طعامه» (١).

ومحلّ الشاهد في هذه الرواية أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حكم بإسلام الرجل، وعامله معاملة المسلمين من الطهاره ونحوها بمجرد إظهار الشهادتين، ولذا شرط الرسول صلى الله عليه وآله على الرجل بأنه لا يأكل معه إلا بعد التشهد بالشهادتين، فرتب صلى الله عليه وآله أحكام الإسلام على الشهادتين فقط.

٢ - عن النعمان بن سالم: «إنّ عمرو بن أوس أخبره أنّ أباه أوساً قال: إنّنا لقعود عند النبي صلى الله عليه وآله وهو يقصّ علينا ويذكّرنا، إذ أتاه رجل فساّره، فقال النبي صلى الله عليه وآله: اذهبوا فاقتلوه.

فلما ولى الرجل دعاه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: هل تشهد أن لا إله إلا الله؟

قال: نعم.

قال: اذهبوا فخلّوا سبيله، فإنما امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا فعلوا ذلك حرم علىّ دماؤهم وأموالهم» (٢).

٣ - ما تقدّم في صحيح البخارى من قوله صلى الله عليه وآله: «إنّ صيانته الدماء

ص: ١٤٩

١- (١) مناقب آل أبي طالب: ١١٨.

٢- (٢) مسند أحمد بن حنبل: ٨/٤.

والأموال ونحوها من الآثار، مترتبته على إظهار الشهادتين، ولا يشترط في ترتيب هذه الآثار الاعتقاد بالإسلام قلباً وحقيقته.

نعم، يشترط في الإيمان، العقد القلبى، كما تقدّم.

إلى غير ذلك من الشواهد على السيره المباركه للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

تنقيح موضوع:

ما يوجب الخروج عن الإسلام:

بعد أن تبين أنّ الدخول في الإسلام يتحقّق بالإقرار بالشهادتين، ينبغى بيان ما يوجب الخروج عن الإسلام.

ويتحقّق الخروج عن الإسلام بأحد امرين على تفصيل مر في كتاب الطهاره وغيره:

الامر الاول: إنكار أحد اصول الإسلام الأساسيه، كالتوحيد والنبوه والمعاد، سواء اكان إنكاره عن عمد أم جهل.

وأجمع المسلمون على الحكم بكفر من أنكر هذه الاصول الثلاثه، وقد دلّت على ذلك جمله وافره من الآيات المباركه.

أمّا بالنسبه إلى التوحيد، فكقوله تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ إِنَّ لَمْ يَنْتَهُوا

عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٧٣) (١).

وأما بالنسبه إلى أصل النبوه، فكقوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (٢٤) (٢).

وأما بالنسبه إلى أصل المعاد، فكقوله تعالى: (وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ لِقَائِهِ أَُولَئِكَ يَسُؤُوا مِنْ رَحْمَتِي وَ أَُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٢٣) (٣).

الامر الثانى:

إنكار ضرورى من ضروريات الإسلام، فيما إذا استلزم ذلك الإنكار، تكذيب النبى صلى الله عليه وآله وإنكار رسالته.

والمقصود من الضرورى فى المقام: هو ما علم من الدين بالضروره، بمعنى أن المسلم يعلم به بالبداهه لكونه مسلماً، ولا يحتاج إلى دليل، كوجوب الصلاه والصوم والحج والزكاه، ونحوها.

وعلى هذا الأساس، فلو أنكر واحده من ضروريات الدين مع العلم بكون حكمها ضرورياً فى الشريعه المقدسه، وأن النبى صلى الله عليه وآله أتى

ص: ١٥١

١- (١) سوره المائده: الآيه ٧٣.

٢- (٢) سوره البقره: الآيه ٢٣-٢٤.

٣- (٣) سوره العنكبوت: الآيه ٢٣.

بها، حينئذٍ يكون إنكاره موجباً للارتداد والكفر، والخروج عن الإسلام، وهو في الحقيقة تكذيب للنبي صلى الله عليه وآله وإنكار لرسالته، وهذا بخلاف ما إذا لم يستلزم إنكاره للضرورة تكديماً للنبي صلى الله عليه وآله، أو إنكاراً لرسالته الخاتمة، كما إذا أنكر ضرورياً باعتقاد عدم ثبوته في الشريعة الإسلامية، وأنه لم يأت به النبي صلى الله عليه وآله، فإن إنكاره هذا لا يرجع إلى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله أو إنكار رسالته، ولا يكون كفراً عند المتأخرين من كلمات علماء جملة وافر من المذاهب الإسلامية.

فعلى سبيل المثال: لو كان أحد في أول إسلامه، وسئل عن الربا، فأنكر حرمة باعتقاد حليته، فإنه لا يكون إنكاره موجباً لكفره وارتداده، وإن كانت حرمة الربا من ضروريات الدين لعدم استلزام إنكاره تكذيب النبي صلى الله عليه وآله أو إنكار رسالته.

وقد تقررت قاعده حرمة المسلم دمه وعرضه وماله المنصوص عليها بألسنه متعدده، منها:

١ - عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «المسلم أخو المسلم، لا يَحِلُّ دمه ولا ماله إلا من طيبه نفسه»^(١).

٢ - عن زيد الشحام، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «قال

ص: ١٥٢

١- (١) انظر وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب العشرة، كتاب الحج.

رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيب نفسه» (١).

٣ - عن أبي هريره، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «كلّ المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه» (٢).

ونحوها من الروايات التي بلغت حدّ التواتر، وهي واضحة الدلالة على وجوب احترام دم المسلم وعرضه وماله.

النتيجه:

ومن مجموع هذه الروايات يتّضح:

أنّ أدلّه حقن الدماء بالشهادتين قطعى لا ظنّى، ومن ثمّ فإنّ رفع اليد عن هذا الدليل القطعى لا بدّ أن يكون بدليل قطعى، فلا يسوغ رفع اليد عنها بدليل ظنّى، ولا يسوغ التكفير واستباحه الدماء لكلّ من تشهّد الشهادتين، بالاعتماد على دليل ظنّى؛ وذلك لما هو مقرّر فى قواعد المنهج الفقهى الذى يبحث فى اصول فقه الأحكام أنّ العموم القطعى ذى الحكم الخطير آّب عن التخصيص بالدليل الظنّى.

وبعبارة أخرى: إنّ عموم الحكم بدخول الإسلام لكلّ من اعتنق الشهادتين، هذا العموم لم يقرّر بدلاله ظنّى بل بدلاله قطعى،
فالحكم

ص: ١٥٣

١- (١) الكافى: ٢٧٣/٧. من لا يحضره الفقيه: ١٧/٤.

٢- (٢) صحيح مسلم: ١٩٨٤/٤.

مضافاً إلى أنّ ملاك الحكم والمصلحه والمفسده المترتبه عليه هي من خطوره بمكان، والقاعده تقتضى في مثل ذلك قوه الدليل الدالّ على الحكم، وهذه القاعده أساسيه مطّرده في نظام معرفه الأحكام الشرعيه، أى أنّ قوه الدليل لا بدّ أن تتناسب مع أهمّيه الحكم، فلا- يمكن أن ينصب الشارع دليلاً متوسّطاً - فضلاً عن دونه - على حكم خطير مهمّ، بل لا بدّ من توفّر الداعى لنصب وبيان أدله قويّه توازى قوه وأهمّيه الحكم.

والوجه في اعتماد هذه القاعده هو أنّ أهمّيه الحكم لا- بدّ أن تتناسب طردياً مع درجه قوه الدليل الذى سيق عليه؛ للتناسب الطردى في الأهمّيه ودرجه خطورته.

ومن ثمّ كانت الأدله المقامه تكويناً وشرعاً على اصول الدين، أكثر قوه وبيانا ودلاله من الأدله التى تقام على الفروع، وكذلك أدله الأركان في الدين بالقياس إلى أدله التفاصيل.

وعلى هذا الأساس، فإنّ عدم مراعاة هذه القاعده في منهاج وطريق معرفه الأحكام يؤدّي إلى الهرج والمرج في الاستنتاج، وفي المعرفه الدينيه، وفي طريقه التفكير، ومن ثمّ يتسبّب في الجراه والا-جتراء على التكفير واستباحه الدماء والتجاوز على حرّمات ومقدّسات الدين

لمجرد استدلال واستظهار ظنّي، ومن ثمّ حكم الفقهاء تبعاً للروايات أنّ الحدود تدرأ بالشبهات وذلك لخطوره حرمة الدماء في المقاصد الشرعيّة، فلا يجترئ عليها بمجرد إيهام ظنّي.

إذن درجه قدسيّه الأحكام إنّما تستعلم بحسب قوّه الدليل وأهمّيّه غايه التشريع.

ومن ذلك نخلص إلى أنّ المجترئ على المسلمين بتكفيرهم واستباحه دمائهم تحت ذريعه الغيره والحميه الدينيه، هو فعل في الطرف النقيض من قوله وادّعائه الغيره والحميه على الدين؛ لأنّه بفعله هذا قد أخذ بمعول هدام لتقويض الدين والملة، إذ أنّ مقتضى قدسيّه الشهادتين هو الالتزام الشديد بآثارهما، لا الاستخفاف بمقتضاهما، والتعويل على أمر ودليل ظنّي وجعله الأساس في الملة والدين ممّا يعنى تغيير الملة والدين من الشهادتين إلى ذلك الأصل الظنّي، وجعله المحور والمركز بدل الشهادتين، وهذا من لوازم عدم مراعاة القاعده المنهجيه السابقه من جعل الظنّي في مصاف درجه القطعي اليقيني، فإنّه يصاعد بالحكم الظنّي إلى مصاف الحكم القطعي اليقيني ممّا يجعله يكتسب آثار الحكم اليقيني من المركزيه والامومه مع أنّ الحكم الظنّي ليس شأنه إلّا الفرعيه والتبعيه. وهذا ممّا يبيّن خطوره تلك القاعده وأنها حافظه لمنظومه أحكام الدين عن الانفراط والتبدل.

القاعده الحادى عشره:

ضروره التميز بين السيره فى صدر الإسلام

ص: ١٥٧

اشاره

وتتمحور هذه القاعده حول ضروره التمييز بين السيره فى صدر الإسلام وبين سيره بنى اميه وبنى العباس الدخيله على دين الإسلام، سواء على الصعيد الاعتقادى أم على صعيد قواعد الفقه السياسى والاجتماعى والقضائى، وغيره من المجالات.

والمقصود من السيره فى صدر الإسلام هو سيره المسلمين قبل وبعد وفاه النبى صلى الله عليه وآله الجيل الأول من المهاجرين والأنصار.

فإنّ هناك فرقاً رئيسياً فى محاور وجوانب متعدده، يجب التركيز عليها، وتنبه عموم المسلمين تجاهها؛ لئلا يبنذوا شعار سيره الأوائل، وإن كان تلك الشعارات لم تنتج على صعيد الواقع بشكل حقيقى تام، إلا أنه على الرغم من ذلك فهى تختلف وتقاطع مع سيره الأمويين فى كثير من المحاور المتعدده.

الفارق الأول: فى طريق إقامه الحكم:

إنّ شعار سيره الأوائل للخلافه كان اختيار الحاكم إمّا بالنصّ أو بالشورى، وهو يختلف ويتقاطع كثيراً مع سيره الأمويين الذين انتهجوا منهج الملكيه الوراثيه للحكم، للاستئثار بالسلطه، مضافاً إلى نهج الاستبداد فى ممارسه الحكم. ومع الأسف نجد أنّ سياسه بنى اميه ونهجهم لا زال موجوداً بعينه وممارساً من قبل كثير من أنظمه الدول العربيه منذ عهد الأمويين إلى يومنا هذا.

الفارق الثانى: منهج النقد والرقابه للحاكم والحكم:

وهذا الأمر يعدّ من الامور التى سنّها رسول الله صلى الله عليه وآله فى عهده، حيث كان صلى الله عليه وآله يفتح الباب لاعتراض الناس ونقدهم ورقابتهم للولاه الذين ينصبهم فى البلدان، كما يفتح المجال للشكاوى والاعتراضات التى يبديها عموم الناس تجاه جهاز الحكم.

فعلى الرغم من عصمته صلى الله عليه وآله عن الخطأ، إلّا أنّه صلى الله عليه وآله أراد من سنّته لذلك هو معاونته ومناصرته فى مراقبه الجهاز البشرى للحكم الذى

يقوده وما يترتب عليه من فوائد وثمرات مهمه نافع للمسلمين، من قبيل تفاعل الناس مع أنشطه الحكومه والحاكم وقيامهم بالمسؤوليه، وكذا صيروره عموم الناس عين مراقبه لاستقامه الذين ينتسبون إلى جهاز الحكم، وغيرها من الفوائد.

وهذه السنه النبويه مستمدّه من اصول قرآنيه، كأصل الشورى والتشاور، لإيداره امورهم الخاصه بهم دون الامور التي هي من شؤون البارى تعالى، كالنبوه والإمامه، كما فى قوله تعالى:

(وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٧١) (١)، ونحوها من الآيات التي تشاركها فى المضمون ذاته، التي تؤكد على أهميه مراقبه الجهاز الحاكم.

وهذا المنهج لم نجده فى سيره بنى اميه وبنى العباس.

الفارق الثالث: مشروعيه طاعه السلطان الجائر:

من الواضح أنّ الشريعه الإسلاميه أكدت على عدم جواز طاعه الحاكم الجائر، كما أشارت إلى ذلك جمله من النصوص القرآنيه والروائيه

ص: ١٤١

قوله تعالى: (وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ) (١).

وقوله: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (٢).

وقوله: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ) (٣).

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «من رأى منكم سلطاناً جائراً، مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله، يعمل فى عباد الله بالإثم والعدوان، ثم لم يغير بقول أو فعل، كان حقيقاً على الله أن يدخله مدخله» (٤).

وقال صلى الله عليه وآله: «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» (٥).

وهذه النصوص الشريفة تحدد ضوابط طاعه وولايه الحاكم والوالى، والتى من أهمها هو أن لا تتجاوز طاعه الله وطاعه رسوله بل فى الحقيقه يستفاد من النصوص الآنفه الذكر عدم ولايه للجائر، وعدم الطاعه له.

وفى قبال هذا الأصل العظيم من قواعد الدين، أسس بنو اميه ما

ص: ١٦٢

١- (١) سورة هود: الآيه ١١٣.

٢- (٢) سورة المائدة: الآيه ٢.

٣- (٣) سورة آل عمران: الآيه ١٠٤.

٤- (٤) بحار الأنوار: ٣٨٢/٤٤.

٥- (٥) من لا يحضره الفقيه: ٦٢١/٢.

يلغى هذا الأصل، وذهبوا إلى وجوب طاعه السلطان وإن كان جائراً، متذرعين بحججه أن السلطان ظلّ الله في الأرض.

وأن طاعه السلطان واجبه، والخروج عليه مروق من الدين ما لم يظهر الكفر البواح (البين).

وقد أخرج السيوطى عدداً من رواياتهم فى هذا المقام، منها:

١ - «السلطان ظلّ الله فى الأرض، فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله».

٢ - «السلطان ظلّ الله فى الأرض، يأوى إليه كلّ مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وكان على الرعيه الشكر، وإن جار أو حاف أو ظلم كان عليه الوزر وكان على الرعيه الصبر، وإذا جارت الولاة قحطت السماء، وإذا منعت الزكاه هلكت المواشى، وإذا ظهر الزنا ظهر الفقر والمسكنه».

٣ - «السلطان ظلّ الله فى الأرض، يأوى إليه الضعيف، وبه ينتصر المظلوم، ومن أكرم سلطان الله فى الدنيا أكرمه الله يوم القيامه».

٤ - «السلطان ظلّ الله فى الأرض، فإذا دخل أحدكم بلداً ليس به سلطان فلا يقيمنّ به».

٥ - «السلطان ظلّ الله فى الأرض، فمن غشّه ضلّ، ومن نصحه اهتدى».

٦ - «السلطان ظلّ الرحمن في الأرض، يأوى إليه كلّ مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعيه الشكر، وإن جار وحاف وظلم كان عليه الإصر وعلى الرعيه الصبر».

٧ - «السلطان العادل المتواضع ظلّ الله ورمحه في الأرض، يرفع له عمل سبعين صدّيقاً».

وغيرها من الروايات(١).

وعلى ضوء ذلك قاموا بإلغاء وتحريم ملفّ المعارضه بكلّ درجاتها، وانتهجوا سياسه الاستبداد، ومن ثمّ عمدوا إلى تثقيف الامه على الخنوع والخضوع والسبات وعدم المشاركه في تحديد مصيرها.

وقد نجم جزاء هذه السياسه أمر خطير، وهو تجيير وتوظيف علماء الدين كعلماء بلاط السلطه لخدمه سياساتهم ومصالحهم، بدلاً من أن يكون العلماء حكّاماً على السلاطين.

ومن ثمّ نتج من ذلك نهج خطير من تبعيته بعض من يتسمون بعلماء الدين، للحكومات والأنظمه، وفقدتهم الاستقلاليه، وهذا أمر خطير ابتليت به الامه، بل هو الطامه الكبرى على الدين؛ لأنّ العلماء بدل أن يقوموا بمهمتهم الأساسيه من حفظ الدين، أصبحوا يحفظون الأنظمه والحكومات ويغيّروا من الدين بما يخدم الحكّام والسلاطين

ص: ١٦٤

١- (١) الجامع الصغير: ٦٩/٢ و ٧٠.

ومن المؤسف جداً هو ما نجده في عصرنا الحاضر من تبني واتباع نهج بنى اميه، كما نلمسه من بعض علماء الدين، وتبنيهم لمشاريع الأنظمه والحكومات في الأقطار الإسلاميه لأجل تمرير مخططاتهم وأغراضهم السياسيه.

ومن أهم مخاطر هذه السياسه هو منح علماء الدين في بلاط السلطه، المشروعيه لتبعيه الأنظمه الإسلاميه لأعداء الإسلام في الغرب، ولو على حساب ثوابت ومصالح الدين الحنيف، وهذا بدوره يشكّل خطراً كبيراً، لأنه يؤدي إلى طمس معالم الشريعه والفرائض والواجبات التي يحيى بها الدين.

الفارق الرابع: الموالاه للمسلمين دون الكافرين:

في الوقت الذي فتح الإسلام المجال للمسلمين للتعاطف والتواصل مع الكافرين الذين لا يتحرّكون بشكل عدواني ضدّ الإسلام والمسلمين بالقتال أو الفتنة، كما في قوله تعالى: (لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) (١)).

ص: ١٦٥

إلّا أنه من جانب آخر شدّدت الشريعة الإسلاميّة على عدم موالاته الكافرين الذين يتحرّكون بشكل عدوانيّ على المسلمين، وقد تضافرت النصوص القرآنيّة والروائيّة على ذلك.

منها قوله تعالى: (إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَتَوَلَّوهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَوَلَّيَكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (٩) (١)).

وقوله: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) (٢).

وقوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) (٣).

وقوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ) (٤).

وهذه النصوص القرآنيّة تبين طبيعته علاقته المسلمين مع الكافرين الذين يكيدون ويخططون ضدّ الإسلام، فمثل هذا الصنف من الكفار لا بدّ أن تكون علاقته المسلمين معهم قائمه على الحذر واليقظة، ولا يجوز التحالف معهم ضدّ المسلمين، كلّ ذلك لأجل عدم الانهزام

ص: ١٦٦

١- (١) سورة الممتحنه: الآية ٩.

٢- (٢) سورة آل عمران: الآية ٢٨.

٣- (٣) سورة النساء: الآية ١٤٤.

٤- (٤) سورة الممتحنه: الآية ١.

والاستسلام أمام الأعداء؛ إذ أنّ طبيعته الموالاه تقتضى النصره والمتابعه والمودّه لأعداء الدين، مضافاً إلى ما تحمله في طياتها من الذوبان في هويّه الكافرين وثقافتهم على حساب ثقافته الدينيّه؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى إضعاف شعار الدين، وبالتالي يتسبّب في إضعاف ومهانته المسلمين، وسيطره الكافرين عليهم في كلّ المجالات، وتمزيق الصّفّ الإسلاميّ الواحد، كما في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ) (١) التي تؤكد على ضروره ووجوب تراص صفوف المسلمين في مواجهه الأعداء كالبنيان المرصوص الذي لا يمكن فيه الانشقاق والفرقه، لا سيّما وأنّ القتال لا ينحصر بالمواجهه العسكريّه، وإنّما هو شامل لكلّ مجالات المواجهه من الثقافيّه والسياسيّه والاقتصاديّه، ونحوها.

وكذلك قوله تعالى: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ) (٢) التي تؤكد على ضروره تلاحم المسلمين وصمودهم وثباتهم الجماعيّ في مواجهه الأعداء، وأنّ أساس التعامل بينهم قائم على أساس التراحم والتعاطف، والالفة والمحبّه.

إلّا أنّ بنى اميّه وبنى العباس قد نهجوا منهج الموالاه مع الكافرين ضدّ المسلمين بشكل سافر وواضح في موالاتهم لأعداء

ص: ١٤٧

١- (١) سورة الصّف: الآيه ٤.

٢- (٢) سورة الفتح: الآيه ٢٩.

الإسلام، بل وصل الحال عند العباسيين إلى قيام الخليفة العباسي ياغراء المغول والتتر بالهجوم على شمال طبرستان (شمال إيران) للإطاحه بالدوله الإسماعيليه (١).

وقد أوغل التتر والمغول في سفك دماء المسلمين في كل أرجاء مدن إيران، وفي ذلك الوقت قام قاضي القضاة العباسي في بغداد بزياره سرّيه إلى المغول في إيران لإغرائهم بالهجوم على بغداد أيضاً.

والشيء المؤسف هو ما نلمسه بوضوح من وجود نهج بني اميّه وبني العباس لدى جملة من حكام المسلمين في عصرنا الراهن الذين أعلنوا موالاتهم للكافرين ضدّ المسلمين، على الرغم من تشديد النهي القرآني عن ذلك.

الفارق الخامس: استباحه المحرّمات:

وهذه السياسه تبّناها بنو اميّه بشكل ملحوظ وواضح، وهي سياسه ترمى إلى إشاعه المنكرات والفواحش والفجور بين المسلمين، وبشكل رسميّ معلن، ومدعوم من قبل السلطات الحاكمه، لأجل تغطيه ممارسه الحكام لنزواتهم وشهواتهم من دون اعتراض المسلمين، ومن دون أن يחדش ذلك بصلاحيّتهم في الحكم.

ص: ١٦٨

١- (١) من شواهد ذلك: انظر كتاب جوامع التاريخ للهمداني.

وقد أشار إلى هذا النهج، الإمام الحسين وسيد شباب أهل الجنة عليه السلام حينما قال: «يزيد شارب الخمر، ورأس الفجور، يدعى الخلفه على المسلمين، ويتأمر عليهم بغير رضى منهم، مع قصر حلم، وقلة علم، لا يعرف من الحق موطن قدميه، فاقسم بالله قسماً مبروراً، لجهاده على الدين أفضل من جهاد المشركين» (١).

وهذا النهج نجده اليوم بشكل واضح، مكزس لدى الحكومات فى بلاد المسلمين، وهى سياسه مدروسه من قبل أعداء الإسلام؛ لأجل تمزيق المسلمين وإبعادهم عن دينهم الذى هو مصدر قوتهم وعزتهم، ومن ثم يفسح المجال لهم للسيطره على مقدرات البلاد الإسلاميه.

ص: ١٦٩

١- (١) اللهوف فى قتلى الطفوف: ٢٦ و ٢٧.

القاعده الثاني عشره:

موده أهل البيت عليهم السلام ضروره إسلاميه

ص: ١٧١

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

اشاره

ونستطيع أن نخلص إلى قاعده مفادها تعميم السلطه والقدره والصلاحيات بنحو منتشر. وهذه القاعده قد يعبر عنها فى لسان النصوص «نبذ الاستثثار فى الولايات العامه» فإنّ هناك مفاصل عديده فى قواعد النظام السياسى والولائى فى الأدله كلّها كفيده يازاله وتفتيت تمرکز القدره والحيلولة دون وقوع الاستبداد.

وهذه القاعده مطرده ومتّبعه فى الإطار العام وفى الأطر المتوسطه والجزئيه الاخرى وفى جملة الموارد.

ويعبر عنها فى الأدبيات القانونيه الحديثه بالديمقراطيه فى اللغه اللاتينيه أو بالجمهوريه الشعبيه كلغه موازيه لها فى العربيه.

ولا يخفى أنّ هذا الأساس لا يتقاطع مع حصر الولايات العامه فى كلّ المجالات بالله وبرسوله وبأولى الأمر من أوصياء نبيّه فى قوله

تعالى: (إِنَّمَا وَجَّهَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ (٥٥) (١)).

وذلك لأن هذا الحصر إنما هو في رأس الهرم دون بقيه طبقات النظام وفصوله وفقراته لأن النظام الذي رسم للمعصوم تشكيه وبناءه لا يطلق لغير المعصوم الاستشارة والاستبداد والتملص من مشاركة ومداوله الآخرين والعموم معهم.

بل إن الحال في المعصوم أيضاً ليس هو بانقياد العموم له عن عمايه، بل عن معرفه ودرايه وعلم وانتخاب له بمعنى استكشاف الحقيقه لا تحكيم الناس لما يستهويهم من آراء مع أن أكمل وأبرع ما يمكن تصوره من مشاركة العموم هو في ظل النظام الذي يرأسه المعصوم عليه السلام كما في الحكومه النبويه والعلويه والحسينيه والمهدويه عليهم السلام.

وبعبارة أخرى: إن المشوره والرقابه والمشاركه مفروضه لغايه الوصول إلى الصواب وكمال الحقيقه كما يحكم بذلك العقل وأقر به المذهب العقلي في القوانين الوضعيه البشريه الراهنه، حيث إنهم يقيدون انتخاب الجمهور لمواقع الرئاسة بمواصفات خاصه يحكم بها العقل ويكون دور الانتخاب هو استكشاف الواجد لتلك المواصفات فالحكم العقلي في هذا الجانب أيضاً متطابق مع الحكم الإلهي في تعيينه

ص: ١٨٤

والتنصيب على مواصفات ذى الصلاحيات القياديّه والرئاسيه.

فكون المعصوم معيّناً بالنصّ الإلهي لا- يعنى تغييب دور الأئمّه فى الرقابه والمشاركه فى إقامه ذلك النظام فى كلّ المراتب والطبقات بل إنّ كون المعصوم فى رأس السلطه هو أكبر الضمانات لشورويّه تدبير الأئمّه.

ويمكن ترسيم هيكل المراتب فى الولايه أنّه يتدئ من ولايه الله عزّوجل ثم ولايه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهى ليست فى عرض ولايه الله وإنّما امتداد لولايه الله وتنفيذ لها كما هو الحال فى ولايه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فى التشريع من سننه فإنّها تنزىل لفرائض الله بحسب ما لها من سعه وعموم. وكذلك الحال فى جانب الولايه السياسيه والقضائيه، ثمّ من بعد ذلك ولايه أولى الأمر أوصيائه من أهل بيته سواء فى ولايتهم التشريعيّه أو السياسيه وغيرها من مجالات الولايات، فإنّها ليست فى عرض فرائض الله وسنن النبى بل امتداد وتبع له وتنزىل لفرائض الله وسنن نبيّه فيما للفرائض من سعه وعموم، وكذلك الحال فى ولايه القضاء وولايه السياسه وبقية الولايات.

ثم بعد هذه المرحله حيث تفتقد العصمه سواء من ناحيه العلم أو فى الجانب العملى والخبروى فتتخذ الصلاحيات والولايات المحدوده طابعاً جماعياً مشاركياً وإن لم يكن العموم بصيغه وبهيئه المجموع بل بصيغه الجميع الاستغراقى المستغرق لكل الأفراد، سواء فى ذلك النظام الذى قرره القرآن والأحاديث فى نيابه الفقهاء فى

منصب الفتيا والسلطة التشريعيّة أو في المجالات الاخرى كالسلطة القضائيّة أو في السلطة الولائيّة، فإنّه مضافاً إلى عدم كون هذا النظام - المقرر في القرآن والأحاديث - حصرياً في فرد بل استغراقياً لجميع من هو واجد للشرائط والمواصفات في الأدلّة المقرّره من قبلهم عليهم السلام. فإنّه مضافاً إلى ذلك أنّ تقليد هذا المنصب قد أوكل من قبل المعصومين إلى مشوره الأئمّه ورقابتها ومشاركتها في إحراز الواجدين لتلك المواصفات.

ومن ثمّ يمكن أن نستخلص أنّ شوري الأئمّه في عرض نيابه الفقهاء في المرتبه الولائيّه التي تأتي بعد ولايه المعصوم وأنّه كما تكون نيابه الفقيه في امتداد وتبع ولايه المعصوم عليه السلام ونيابه عنها فإنّ دور شوري الأئمّه كذلك امتداد وتبع لولايه المعصوم أي أنها تأخذ طابعاً تطبيقيّاً وتنزيلياً للمقرّرات والمواصفات والموازن المقرّره في القرآن والسنتّه ولأحكام الله وولايه رسوله وولايه أولى الأمر من الأوصياء.

وهذا لا يتقاطع مع ولايه المعصوم كما أنّ فتوى الفقهاء لا تتقاطع مع فرائض الله وسنن النبيّ ومنهاج المعصومين عليهم السلام، لأنّ الفتوى تطبيق وتثعب وإنفاذ للفرائض والسنن كذلك الحال في دور الشوري ولك أن تقول: إنه في الامور التي حدّد الأمر سلفاً فهو لله ولرسوله ولأولى الأمر وإن أطلق الأمر ووسع فتطبيقه وإقامته لشوري الأئمّه كما في آيتي الشوري حيث عبّر «وأمرهم» وكذا قوله عليه السلام.

«فانظروا»

ص: ١٨٦

«انظروا إلى رجل قد روى حديثنا... فارضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً» (١).

فكما هو الحال مما بينت العلاقة بين فرائض الله و سنن النبى أو بينها وبين سنن المعصومين فكذلك الحال فيما بين دور الشورى وولايه الله ورسوله وأولى الأمر أنها فيما وسع لا ما ضيق.

بل قد تقدم أن شور الأمة لا يتقاطع مع تعيينه الخيار والحقيقه حتى بلحاظ معرفه الله ومعرفه الرسول وأولى الأمر فإنها فى ذلك المقام تأخذ طابع الاستكشاف والتعرف وتحصيل العلم كما هو حقيقه مفاد الشورى فى كل الأصعدة من استكشاف الصواب والحقيقه بنحو منفتح على كل العقول.

فوارق الديمقراطية والشورى:

إشارة

إن بين الديمقراطية الغربية وشورى الأمة جهات اتحاد كما أن بينهما جهات افتراق، فإنهما يتحدان فى مشاركة عامه الناس فى أنشطه الحكم وإسهامهم فى تشكيل الحكومات والقيام بالدور الرقابى وضروره مداوله الشأن العام لا سيما فى الموارد الخطيره معهم مع تجويز

ص: ١٨٧

الآليات المختلفه لتحقيق هذه المحاور بحسب البيئات الزمانيه المختلفه، إلّا أنه تظلّ فوارق بينهما:

الأول: موقعه الشورى والمشاركه:

إنّ مرتبه دور الأّمه وصلاحيّاتها فى النظام الغربى والأنظمه الوضعيه هو الدور الأساس ولو على صعيد الشعار والنظريّه - إذ فى كونهم قد أنجزوا ذلك على صعيد الهيكل العينى الموجود فى الخارج بنحو تامّ مطلق محل نظر ومنع -.

وهذا بخلاف دور شورى الأّمه فى النظام الإسلامى ولا سيّما فى منهاج أهل البيت عليهم السلام فإنه دور يأتى فى المرتبه الرابعه كما مرّ بلحاظ وبلحاظ آخر يأتى كدور شريك فى كلّ المراتب لكنه يكون بمعنى الاستعلام والاستكشاف والإحراز وضروره الاطلاع، فإنّ القرآن الكريم يرى للأّمه شخصيه اعتباريه واحده ذات عقل وفكر مجموعيين وذات ذمّه ومسؤوليه مشتركه فيصف القوم فى قوله تعالى:

(وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ لِّيَسْتَعِينُوا سُبُلَ الْمُرْتَدِّينَ (٥٥) ، وكقوله: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) (١) ، وقد ورد هذا التعبير بكثره وهذا نوع من ملاحظه العقل الجمعى والفكر الجمعى والموقف الجمعى تجاه الأمور الخطيره ومن ثم ورد فى القرآن وصف

ص: ١٨٨

١- (١) سورة الرعد: الآيه ٤؛ سورة النحل: الآيه ١٢؛ سورة الروم: الآيه ٢٤.

القوم بحكم عام واحد سواء في محل الإيدانه أو في موضع المديح والتحسين كما في قوله تعالى: (قَوْمٌ مُّجْرِمُونَ) (١) أو (قَوْمٌ مُّكْرِبُونَ) (٢) أو قوله: (قَوْمٌ يَعْبُدُونَ) (٣) أو (قَوْمٌ تَجْهَلُونَ) (٤) و(الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) (٥) و(قَوْمًا فَاسِقِينَ) (٦) و(قَوْمًا طَٰغِينَ) (٧) و(قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ) (٨) و(وَهُمْ يَخِصِّمُونَ) (قَوْمٌ خَصِمُونَ) (٩) وقوله تعالى: (لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (١٠) أو (لِقَوْمٍ عَابِدِينَ) (١١) أو (لِقَوْمٍ

ص: ١٨٩

١- (١) سورة الحجر: الآية ٥٨؛ سورة الذاريات: الآية ٣٢.

٢- (٢) سورة الحجر: الآية ٦٢؛ سورة الذاريات: الآية ٢٥.

٣- (٣) سورة النمل: الآية ٦٠.

٤- (٤) سورة الأعراف: الآية ١٣٨؛ سورة النمل: الآية ٥٥.

٥- (٥) سورة البقرة: لا-آية ٢٥٨؛ سورة آل عمران: الآية ٨٦؛ سورة المائدة: الآية ٥١؛ سورة الأنعام: الآية ٦٨، ١٤٤؛ سورة

الأعراف: الآية ٤٧، ٥٠؛ سورة التوبة: الآية ١٩، ١٠٩؛ سورة المؤمنون: الآية ٢٨، ٩٤؛ سورة الشعراء: الآية ١٠؛ سورة القصص: الآية

٢١، ٢٥، ٥٠؛ سورة الأحقاف: الآية ١٠؛ سورة الصف: الآية ٧؛ سورة الجمعة: الآية ٥؛ سورة التحريم: الآية ١١.

٦- (٦) سورة التوبة: الآية ٥٣؛ سورة النمل: الآية ١٢؛ سورة القصص: الآية ٣٢؛ سورة الزخرف: الآية ٥٤؛ سورة الذاريات: الآية

٤٦.

٧- (٧) سورة الصافات: الآية ٣٠.

٨- (٨) سورة الأنفال: الآية ٦٥؛ سورة التوبة: الآية ١٢٧؛ سورة الحشر: الآية ١٣.

٩- (٩) سورة الزخرف: الآية ٥٨.

١٠- (١٠) سورة الأنعام: الآية ٩٩؛ سورة الأعراف: الآية ٥٢، ١٨٨، ٢٠٣؛ سورة يوسف: الآية ١١١؛ سورة النحل: الآية ٦٤، ٧٩؛

سورة النمل: الآية ٨٦؛ سورة القصص: الآية ٣؛ سورة العنكبوت: الآية ٢٤، ٥١؛ سورة الروم: الآية ٣٧.

١١- (١١) سورة الأنبياء: الآية ١٠٦.

فمقتضى اعتبار العقل الواحد والفكر الواحد والمسؤولية الواحدة لمجموع الأمة أمام أى حدث وواقعه بدءاً من التوحيد والنبوة ووصولاً إلى الإمامة الإلهية والقيادة السياسيّة ونظام الحكم، فإنّ الأمة هي الطرف الآخر في كلّ تلك المعادلات والنظم، فإنّه متقومّ بطرفين وليس السنن الإلهية في هذه النظم قائمه على الإلجاء والفرض من دون علم أو بينه أو دلائل وبراهين والشور والمداوله في ملأ الأمة طريق لتحصيل العلم ولحضور الأمة في ساحة الحدث وتحمل المسؤولية. ومن ثمّ خاطب القرآن هذه الشخصيّة الواحدة للأمة بقوله: (وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً) (٢) لتبيان أنّ للأمة مسؤوليّة مشتركة في كلّ الواجبات والوظائف وهو نوع من إسهام للأمة في جميع الامور.

الثاني: الشورى بين الذاتيه والطريقه:

إنّ في الديمقراطية الغربية - بعد غلبه المذهب الفردي على المذهب العقلي فيها - لا يتقن دور المشاركة في ضوابط وثوابت تحمّل الأمة مسؤوليته القيام بها مقرّره بشكل مسبق كحقائق ثابتة، بل ما يتصلح عليه العموم من أعراف ليحكم فيما بينهم ولو على طبق أهواء

ص: ١٩٠

١- (١) سورة يونس: الآية ٦٧؛ سورة النحل: الآية ٦٥؛ سورة الروم: الآية ٢٣.

٢- (٢) سورة الأنفال: الآية ٢٥.

وميول الجميع وهذا بخلاف دور الأُمَّة في النظام الإسلامي فإنَّه قائم على تحمُّل الأُمَّة مسؤوليه إقامه الفرائض والوظائف الثابتة المقرَّره مسبقاً في الشريعة الإلهيَّة وأنَّ دور الأُمَّة في جانبها العقلائي وشخصيَّتها الجمعيَّة الروحيَّة لا في بعدها الغرائزي وميول الأهواء.

الثالث: المدافعه بين الديمقراطيَّة والليبراليَّة (بين الشورى والحريات الفرديَّة):

إنَّ هناك تضاداً بين النزعه الفرديه والنزعه الجماعيَّة وبين الحقَّ الخاص والحقَّ العام وأنَّ التأكيد على عدم الاستبداد يقضى بتحديد الحريه الفرديه بحدود لا- تؤدَّى إلى مصادرته الدور العام لشخصيَّته الأُمَّة وتغييبها عن موقع التحكُّم في المسير العام، فإصرارهم على الديمقراطيَّة ومشاركه عموم الأُمَّة في الحاكميَّة لا ينسجم مع إفراطهم في النزعه والحقوق الفرديَّة فإنَّها لا محاله لها تداعيات تقوِّض إسهام الجمهور وتمانع فاعليه حضوره ودوره.

الرابع: تنامي القوَّة الفرديَّة والاستبداد:

إنَّ قدره الفرد أو الفئه والجماعه الخاصه إذا اشتدَّت في المال والإعلام ووسائل النقل والتصنيع وغيرها من المجالات، وتنامي قدره والقوى، يعطيها طابعاً عامياً بدل أن تكون فرديَّة وإن فرض جدلاً أنَّ استحصال هذه القدره المتناميه هو من المنابع المشروعه

وبطريقه مرخصه يقرّها القانون والأعراف؛ إلّا أنّ تنامي قدره والقوّه لا محاله يؤثّر بشكل سلبي على دور الأّمه وممانعه مشاركتها وإسهامها أي أنّ التنامي المزبور يوجب الاستبداد ومن ثمّ لا بدّ أن يكون في التقنين ونظام الحقوق ما يحول دون حصول الاستبداد الفردي أو الفئوي أو بعض الجماعات لئلا يوأد الدور العام للأّمه وإسهامها ومشاركتها. وهذا ممّا لم يضمه النظام الديمقراطي في الغرب وهذا بخلاف النظام الإسلامي في منهاج أهل البيت عليهم السلام.

الخامس: الترقّي الإنساني في مقابل الحضيض:

حيث إنّ في النظام الإسلامي ومنهج أهل البيت عليهم السلام تلك الخاصّيه حيث إنّه في حين لا يُعدم الطابع الفردي كما هو الحال في النظام الشيوعي والاشتراكي بل يصنع حريماً للحقوق الفرديه ويقى عن حصول الاستبداد بضمانه القانون والحقوق ويحافظ على الدور الشورى الجمعي وعلاوه على ذلك فإنّه يؤكّد على ضمانه أخرى وهي تذويب النزوات الفرديه وتبديلها إلى تلوين عامّ تتجلّى فيه العبوديه وتندحر فيه حرص الأنانيه الذاتيه الفرديه بنظام التهذيب وتطهير الأعراق بينما لا يمكن للنظام الغربي بحسب منطلقاته ومبادئه تذويب هذه النزعات الفرديه بعد عدم تبنيم لنظام العدل الإلهي والتسويه العبوديه للجميع قباله تعالى.

القاعده الرابعه عشره

قاعده فى بناء نظام القدره والقوّه

فى الكيان والنظام الإسلامى

ص: ١٩٣

ضروره البحث:

إنّ البحث عن القوه والقدره فى طابعها العام المنتشر - أى التى تتخذ مساحه كبيره فى المجتمع - هو بحث فى الحاكميّه والحكم، لأنّهما يبحثان على أصعده متعدّده. فهناك عدّه مراحل للبحث عن الحكم والحاكميّة، فهناك بحث تنظيرى وهناك بحث تطبيقيّ عملى:

المرحله الاولى: فى بحث الحكم والحاكميّة هو البحث فى المشروعيّة.

المرحله الثانيه: بيان الصيغه الإجماليه لمحاوّر الحكم والحاكميّة ومراتب الحكم.

المرحله الثالثه: الصيغه التفصيليه لنظام الحكم.

إلّا أنّ هذه المراحل رغم الجدول التنظيرى الواسع فيها تبقى

بحوثاً تنظيريّه لا تسهم بتأثير كبير فى تغيير الواقع نحو الغايات المنشوده ما لم يبحث فى الحكم والحاكم والحكومّه بمعنى آخر، وهى القدره والقوه الراهنه أو المتولده فى المستقبل؛ فإنّ البحث فى هيكل ومخطّط القوه والقدره هو بحث عينى فى الحكم والحكومّه وما لم يكن هناك تطابق بين خريطه القوه والقدره مساحه وقواعد ومحاور مع خريطه مشروعيه الحكم وسلسله مراتبها، فإنّ البحث فى المشروعيه وأطرها يظلّ بحثاً عقيماً أجوف لا يحصد ثماراً عملياً.

فالبحث عن العداله والحرّيّه وعن أسلمه نظام الحكم يظلّ بحثاً شعاريّاً رمزيّاً لا مصداقيه له ما لم يبحث عن خريطه مخطط القدره وهذا يحتمّ البحث بكثافه وتركيز وبنحو مستمر عن جغرافيا القدره الراهنه وخرائط المستقبل لها الشامل لجميع أنواع وأنماط القوه فى المجالات المختلفه وكيفيه تأثير بعضها على البعض الآخر.

فمتابعه جغرافيا القدره سواء الاقتصاديه أو الزراعيّه أو المائيه أو التجاريّه أو العسكريّه أو الثقافيه وغيرها من المجالات هو بحث عن واقع الحكم العينى لا بحث تنظيرى تجريدى.

ومتابعه وملاحظه جغرافيا القدره والقوه وإن كان من شأن العلوم الاستراتيجيه والأمتيه إلّا أنّ ترسيم هيكل ونظام القدره يساهم بشده فى التطبيق العينى لخريطه المشروعيه وأطر الأهداف الغائيه للحكم والحكومّه.

وبكلمه واضحہ: فإنَّ الحكم والحكومہ تنطلق من نقطه المشروعیہ والغايات إلى مرتبه الصلاحيات والمفاصل والمحاویر ثم إلى مرتبه تفاصيل النظم والآليات إلى أن تصل إلى الحكومہ والحكم الواقعی وهی الموجوده فی القدره العيبيہ الخارجیہ.

فهنالك نظام للحكم والحكومہ اسمی وحامل للشعار وهنالك نظام للحكم واقعی وعینى وهو نظام القوّه والقدره الفعلیة العيبيہ فی الخارج. وبهذا يتبين ضروره هذا البحث وعدم الاكتفاء ببحوث المشروعیة وأطرها وسلسله مراتبها والآليات وضروره ضمّ البحوث الدائره حول نظم القدره لأنها الطريق التطبيقی العملي لأهداف نظام الحكم على مستوى المشروعیة والتنظير.

المحور الأول: أنواع القدره والقوّه ودوائرها:

لا يخفى أن القدره والقوّه على أنماط وأنواع مختلفه؛ والاختلاف تاره بحسب قوّه وضعف القدره وبلحاظ دائره ومساحه القدره كماً وكيفاً وأخرى بلحاظ موضوع القدره وبيئتها.

فتاره فی المجال السياسى أو الاقتصادى والمالى والتجارى والصناعى والزراعى أو العسكرى والأمنى.

كما أنه قد تخلق بحسب متغيرات البيئه بيئات جديده كالإعلام والمنظمات الحقوقية ومراكز المعلومات ومن هذا القبيل فى التقسيم

ص: ١٩٧

تقسيم القوّه والسلطه فى أنظمه الدول إلى التنفيذيه والتشريعيه والقضائيه والإعلاميه وغيرها من التقسيمات الّتى يمكن استقصاؤها فى الواقع الحديث والقديم.

إلّا أنّ المهم فى المقام هو التمييز بين المساحات وحدود القدرات ذات الطابع الفردى وبين القوّه والقدره ذات الطابع العام. فإنّ القدره تبدأ بطابع فردى فى مساحه ودائره فرديه محدوده فى نطاق الفرق كعنصر من عناصر المجتمع يباشر القدره كبقية العناصر فى تفاعل وتأثير وتأثر مع بقية الأعضاء والأفراد، كما أنها فيما بعد قد تتسع إلى نطاق أوسع كدائره ربّ الأسره أو مدراء المؤسسات والهيئات الأهليه وقد تتسع بالتدرّج إلى دوائر أوسع فأوسع سواء كان نمط القدره مائيه أو ثقافيه أو سياسيه أو اجتماعيه، فالقدره كلّما اتسعت دائرتها أخذت طابعاً عاماً واتّسعت فى تأثيرها على عموم المجتمع وإن صُنّفت فى قسم القطاع الخاص دون القطاع العام الّذى هو طابع الدوله الرسميه، إلّا أنّ حقيقه الحال أنّ التقسيم الحقيقى للقوّه لا يدور مدار التقسيم والتنظيم الحالى للقطاع العام والقطاع الخاص أو لما يندرج فى أجزاء الدوله وما لا يندرج فيها.

بل التقسيم يدور مدار ذوى السلطات العامه سواء كانت رسميه أو تقليديه اجتماعيه الّتى تمتلك نفوذاً إما بسبب المال الواسع أو بسبب الموقعيه الدينيه أو الموقعيه العشائريه أو بسبب تملك مؤسسات

وشركات عملاقه فى المجالات المختلفه؛ فإنّ طابع القدره فى كلّ هذه الموارد والنماذج هو من السلطات العامه، كما أنّ هناك سلطات وقدرات متوسّطه سواء كانت رسميه كالمدرء المتوسّطين فى إدارات الدوله أو فى المجال التقليدى والبيئات الحرّه الاخرى.

فالقدره الّتى لها تأثير عام فى المجتمع هى من السلطات العامه ولها تأثير على عموم المجتمع والأفراد وإن لم تصنّف فى القانون الوضعى أو فى الدساتير أنّها من أجزاء الدوله ولا من القطاع العام وجعل لها حكم القطاع الفردى الخاصّ.

ولا ريب أنّ القدرات العامه حيث إنّ المفروض أن لا تكون بيد الإراده الفرديه لا يعنى بذلك وقوعها بيد الدوله والنظام والذى هو بدوره ربما يكون فى تحكّم أفراد أو شرائح خاصّه فإنّ هذا كتر على المحذور بعد الفرار منه.

بل المراد هو لزوم وقوع القدرات المطلقه ذات الطابع العام فى يد نظام تحكّمه الإراده الجمعيه وتحكمه القوانين العادله أيضاً بتوسط الآليات والمؤسّسات الّتى تعيق تمرکز القدره عند فئه بل تعمل على انتشار متوازن للقدره بنحو رقابى.

المحور الثانى: أنماط العموم والعموميّه وأنواع الخاص والتخصيص والتدافع بين أنماط العموم

قد بحث وقرّر في علم أصول القانون أنّ هناك أنواعاً وأنماطاً من العموم كما أنّ هناك أنواعاً من الخصوص والتخصيص وهذه البحوث الجارية ليست كما يتخيّل بحوثاً في الأدب واللغة كما أنها ليست بحوثاً تقتصر على بيئه قوالب المعاني وأطرها كبحوث فقهيته وقانونيه بل هي بحوث منطقيه أيضاً وفلسفيته.

وبعبارة أخرى: أنّ موضوع بحوث العام والعموم وبعوث الخاص والخصوص لا- يقتصر على موضوعات الألفاظ ولا على بيئه المعاني الاعتبارية الأدبيه القانونيه بل يجدان طريقهما إلى الوجود العيني الخارجى وهو موضوع بحث المنطق والفلسفه وإن كان البحث المنطقى موضوعه المعاني من حيث إراءتها للحقائق.

وعلى ضوء ذلك فيأخذ العام والعموم والخاص والخصوص طابعاً هندسياً ورياضياً ترتسم منهما ومن أنواعهما وأقسامهما صور وخرائط وهياكل وأبنيه مختلفه الأشكال والملامح والطباع ويكون من قبيل البحث عن البعد التطبيقى الجغرافى للتنظيرات القانونيه فى العموم والخصوص والشيوخ والاختصاص.

وعلى ضوء ذلك يتبين أنّ ما يذكر من أقسام العموم ليس يختصّ بمقام الدلاله الأدبيه وبعوث الألفاظ بقدر ما يرتبط بقواعد وأطر القوانين والأحكام سواء المرتبطه بالفقه والقوانين السياسيه أو بالمجال الاقتصادى أو بالمجال الحقوقى أو بالمجال النظمى الإدارى أو غيرها

من المجالات.

ولابدّ من تبيان جمله من أقسام العموم ليتبين الفوارق فيما بينها كما يتبين كونها قوالب هندسيه هيكلية وقوالب للمسح الميداني ساريه في الظواهر والطبائع المختلفه:

القسم الأول: العموم البدلي وهو العموم الذي يلحظ فيه سريان الطبيعه الواحده في كلّ أفرادها وانتشارها وشمولها في مصاديقها لكن الملحوظ هو الفرد الواحد بنحو العموم، أى يكتفى في إسناد ذلك الحكم إلى الطبيعه المأخوذه موضوعاً ويكتفى بالفرد الواحد من دون تقيده وتضيّقه بمشخصات خاصه.

وهذا النمط من ملاحظه العموم في الطبائع تلحظ في الأحكام التي لا تكون فيها الفرصه لأكثر من فرد أو أفراد قلائل وذلك نظير المناصب العليا ومواقع الإراده العاليه حيث لا يقيد القانون تلك المواقع لأشخاص بأسمائهم عدا منصب النبوه والإمامه.

وفي هذا العموم رغم سريانه إلّا أنّه في المآل يختصّ تطبيقياً بدائره محدوده وبالتالي لا يكون مشتملاً على مساحه كبيره للجميع.

القسم الثاني: العموم الاستغراقي وهو أيضاً طابع من العموم والشمول والسريان والانتشار إلّا أن الانتشار فيه ملحوظ بنمط يلحظ فيه جميع أفراد الطبيعه بنحو يكون الحكم أو الوصف ثابت لكلّ

ص: ٢٠١

واحد واحد منهم؛ ومن ثمّ السريان في هذا القسم ليس لون الاختصاص فيه كالقسم السابق في دائره محدوده ضيقه بل هو في دائره لا- يشدّ منها أى فرد من الطبيعه أو المجتمع أو المحيط والمجال إلما أنّه رغم ذلك فإنّ الوصف أو الحكم ثابت بنحو الاستقلال والانفراد لكلّ واحد واحد من أفراد الطبيعه والمجتمع.

وكثير من بحوث وأحكام وقوانين المدارس الحقوقية الباحثه عن المذهب الفردى تلحظ الأحكام والأوصاف في ثبوتها للإنسانيه على نحو الاستغراق لكلّ فرد فرد على حده، وتغرق في ملاحظه العموم بهذه الشاكلة، ومن ثمّ فيقع الإخلال لديها في ملاحظه طبيعه المصالح بنحو العموم المجموعى الآتى بيانه، فإنّ طبيعه المصالح والمنافع والكمالات ليست موجوده ومتحقّقه بشاكلة الوجود الاستغراقى لكلّ فرد فرد على حده. بل الكثير من تلك المصالح والمنافع هيئه تكوّنها بنمط العموم المجموعى في القسم الآتى.

القسم الثالث: العموم المجموعى، وفي هذا النمط من العموم تلحظ الطبيعه ساريه أيضاً ومنتشره وشموليّه إلّا أنّ السريان هنا لكلّ الأفراد ليس لكل فرد فرد على حده، بل للمجموع بهيئته المجموعيه، وفي هذا النمط من العموم والعموميّه والاشتراك والشيوع يكون لون العموم أكثر تركيزاً ويكاد ينعدم لون الخصوص للأفراد.

وقد نزع نحو هذه الشاكلة في ترسيم المصالح والمنافع بإغراق

شديد المذهب الشيوعي، وحمل وسام الانتشار والشمول والشيوع بين مجموع الأفراد بنحو لا- يبقى للأفراد على حده أى اختصاص وإن كان هذا الاختصاص ثابت لجميع الأفراد.

ففى المذهب الشيوعى لم يعترف بالملكيه الفرديّه، وجعلت الأموال بنحو الشيوع والانتشار ملكاً للجميع، إلّا أن ولايه تديرها بيد الدوله وبالتالى نشأت تداعيات سلبيه كبيره من إماتة النزعه الفرديه سواء فى المجال الاقتصادى والتجارى والزراعى أو السياسى.

ومن ثمّ خففت الشيوعيه إلى الاشتراكيه حيث يراعى العموم من النمط الثانى أكثر من النمط الثالث وتبنته كثير من المدارس الغربيه فى العلوم الاجتماعيه والاقتصاديّه والسياسيه فى مقابل الإفراط العذى لديها فى العموم من النمط الأوّل وخلق بذلك حاله التوازن النسبى.

وفى مقابل ذلك فإنّ الرأسماليه والليبراليه شدّدت فى الشعار على العموم الاستغراقى وعلى مخاطبه واستماله الضمير الجمعى بعنوان الجميع وكذلك مدارس الديمقراطيه وهى المشاركه السياسيه وأتكأت على العموم الاستغراقى وإن كان جمله هذه المدارس فى المآل لا تفتح المجال للعموم المجموعى إلّا بقدر ما يصبّ فى العموم الاستغراقى كما أنها لا تفتح المجال للعموم الاستغراقى إلّا بقدر ما يؤدّى إلى العموم البدلى ومن ثمّ تتمركز القدره والقوّه العامه فى دائره محدوده من طبقات المجتمع وفتاته وهو ما يركّز الإقطاع والاستبداد الطبقي ولكن

بنظم متوازن يحافظ على الحد الأدنى من منافع عموم الأفراد استغراقاً بالحد الأدنى أو المتوسط، لا سيما وأنّ العموم من النمط الأول يرفع عنوان وشعار العموميه إلّا أنّه في اللبّ والمآل لا يتباعد عن الخصوص والخصوصيه كما مرّ بيانه.

نسبه العدالة مع العموم والمساواه والحرية:

لا يخفى أنّ العموم والعموميه والشمول يحمل في طبيّاته المساواه في انتساب وانتماء واندرج الأفراد بنمط واحد ومتساوٍ إلى الطبيعه. فمن ثمّ هناك ترابط تكويني بين العموم والمساواه كما أنّ هناك ارتباطاً بين هذين المحورين ومحور وحده الطبيعه إلّا أنّها وحده في ضمن العموم، إذ الوحده في الخصوص هي كثره وليست بوحد حقيقه؛ وبالتالي هناك ارتباط بين هذه المحاور الثلاثه معنى وماهيه ووجوداً مع العدل والعداله، ومن ثمّ يستغلّ عنوان العموم لتوظيفه كشعار للعداله والمساواه والمشاركه والديمقراطيه والحرية والليبراليه، إلّا أنّه كما عرفت أنّ العموم على أنماط وسيأتى أنماط أخرى له وهي تختلف بحسب طبائع الموضوعات والصفات والأحكام وليست كلّها تؤدّي إلى نفى الخصوصيه بشاكلة واحده، بل قد مرّ أيضاً أنّ التصادم والتضادّ بين العموم بنحو الاستغراق (النمط الثاني) والعموم بنحو المجموع (النمط الثالث) لا بدّ أن يوازن بينهما في القوانين والأحكام

بنحو لا يغرق ويفرط في جانب على حساب الجانب الآخر فإنه يؤدي إلى نقض الغرض المطلوب.

وأما ارتباط هذه المحاور مع الحرّيه فمن جهه أن في العموم والشيوخ هناك انسياب وسريان وسيوله سياقيه لتواجد طبيعه كلّ شيء في الأفراد من دون فقدان الأفراد لتوفّر الأفراد على الحكم والصفه والاختصاص المرتبط بالطبيعه والمترتبه عليها.

وبعباره أخرى: إنّ العموم والشيوخ ينفى الاستبداد الفتوى أو الفردى كما أنه يزيل الحرمان وتمركز القوه والقدره للبعض على البعض الآخر. ومن ذلك يتّضح أن هناك ارتباطاً ماهوياً وعينياً تكوينياً بين العداله والمشاركه العموميه والحرّيات العامه والخاصه وأن هذه محاور وحقائق لا تنفك عن بعضها البعض كما أن لكل منها أنماطاً ترتبط وتتناسب طردياً مع أقسام بعضها البعض.

ولا يخفى أن العموم أو المساواه أو الحرّيه ليست في حدّ ذاتها عين العداله وإنما هي أسباب أو آليات لتحقيق العداله، والعداله أمر أسمى وأشرف منها والعداله حسننها ذاتي بخلاف تلك الامور.

وبعباره أخرى: إنّ العموميه لا تلازم العداله بنحو الدوام وكذلك الحال في الحرّيه والمساواه، وإنما تلازم هذه الامور مع العداله بنحو غالبى. أى أن التخصيص والخصوص والتفاضل والافتراق والحدّ

والقيود قد تكون فى جملة من الموارد هى الموجبه للعداله والتعميم والمساواه وإطلاق الحرته موجب للظلم.

وهناك ضابطه تناسبيه معادليه طرديه وانعكاسيه بين هذه العناوين والعداله وهى كما سيأتى يمكن تلخيصها بأن الطبيعه التى تكون مناطاً ومداراً لحكم ما أو حق واستحقاق، تاره تكون بطبعها عامه سريانيه وتواجدها بين الأفراد بنحو التساوى، وأخرى لا تكون تلك الطبيعه منتشره بل تكون بطبعها لا تتواجد إلأى بعض الأفراد أو أنّ تواجدها بدرجه متفاوتة شدّه وضعفاً بين الأفراد؛ ففى النمط الأول يكون العموم والمساواه موجباً للعداله، وأما فى النمط الثانى فالاختصاص والتفاضل هو الموجب للعداله. وهذا التفصيل والتقابل والاختلاف يبين بعد كون المدار فى الحكم أو الحق والاستحقاق هو الطبيعه التى تكون مناط الحكم.

وهذا فى الحقيقه مراعاة لوحده الميزان والمعيار من دون تفرقه فى المعيار إلّا أنّ مقتضى الطبيعه التى هى المناط فى الاستحقاق مراعاة وحده المعيار والتفاضل والاختصاص فى بعض تلك الطبائع.

ومن أمثله النمط الأول حاجه الإنسان إلى الهواء والماء والعناصر المعيشيه الضروريه؛ فإنّ طبيعه الحاجه فى أفراد البشر متساويه ومتقاربه على وتيره واحده فى الحد الأدنى من الضرورات. ومن ثمّ لا بد من مراعاة التعميم والتساوى وفتح أبواب الفرص بنحو متساوٍ لاقتناء

وتأمين تلك الحاجيات من منابع العامه.

ومثال النمط الثانى العلم والكفاءه والامانه؛ فان هذه الطبائع ليست منتشره بنطاق واسع بدرجه واحده متساويه، ولا محاله فان الاحكام والحقوق والاستحقاقات المترتبه عليها لا- تعميم فيها على الافراد بنمط متساو بل هناك اختصاصات وتفاضل فى الدرجات. ومن ثم فان للنخب وأهل الخبره والخبرويّه اختصاصات وتفاضل على بقيه الطبقات.

نعم، فتح باب تحصيل العلم والكفاءه والتربيه لابد أن يكون بنحو متساوٍ للعموم وهو شأن آخر يختلف مع الحاله المبحوث عنها بعد وجود تلك الطبائع.

التغير والتدويل والتبديل ضمانه للعموم:

إن التغير والتبديل عضيد مهم لبقاء السريان والانتشار والشموليه؛ فان الطبيعه بحكم سريانها ومقتضى عموميتها وعدم الوقوف على دائره من الافراد بخصوصها فان وقوف الطبيعه على دائره معينه من الافراد يوجب انقطاع السريان والعموم؛ ومن ثم كان التدويل والتبديل الفردى أو بين الافراد موجب للمحافظه على الشموليه والسريان.

فمثلاً العموم البدلى إذا أصابته حاله الثبات بمعنى الوقوف على أفراد معينين فإنه تنسلخ هويته من عموم بدلى إلى خصوص متشخص

عادم للون العموم من رأس، فيلاحظ أنّ التغيير والتبديل والتدويل يُبقى أصل هويّة العموم وفي الحقيقة أنّ المحافظة على التغيير والتدويل والتبديل يقارب ويشارف العموم من النمط الأوّل إلى العموم من النمط الثاني وكأنّه يرتقى من العموم من النمط الأوّل إلى العموم من النمط الثاني ويجعله استغراقياً بعدما فرض بدلياً.

والحال كذلك في العموم من النمط الثاني وهو الاستغراقى، فإنّ وقوف العموم على دائره محدوده كما في مثال الثروات الطبيعیه وصرفها على عموم أفراد الأممه في حقه زمنيه معينه فإنّ الاقتصار في لحاظ العموم على دائره خاصه بالموجودين يوجب انقلاب هذا العموم من النمط الثاني إلى النمط الأوّل، فصرف ثروات البلاد على جيل معين من الأممه بنحو العموم الاستغراقى من دون ملاحظه وتوسعه الدائره إلى الأجيال اللاحقه يوجب تطبيق العموم بنحو بدلى على صعيد الأجيال لا بنحو استغراقى.

ومن ثمّ فلأجل المحافظة على العموم الاستغراقى لا بدّ من تدويل دائره انطباق الطبيعه استغراقاً بنحو يبدّل حدود الدائره بنحو متغير لا ثابت واقف وإلّا لفقد العموم الاستغراقى هويّته وماهيّته وحقيقته.

وكذلك الحال في العموم المجموعى فإنّه إذا لوحظت المصلحه بلحاظ المجموع ولم يلحظ جانب التغيير في دائره المجموع فإنّه

يوجب

ص: ٢٠٨

تبدّل فرض عموم المجموعى إلى عموم بدلى أيضاً. كما أنّ عدم توطيد العموم المجموعى ليؤول إلى العموم الاستغراقى يوجب سلب العموم المجموعى عن كونه عموماً مجموعياً بل يستلزم إمّا فرض التلف وانعدام أصل الطبيعه أو صيرورتها إلى فرد أو دائره أفراد خاصّه.

اختلاف مراتب العموم شدّه وضعفاً بنحو متفاوت:

إنّ مقتضى الطبائع فى عموميتها وشمولها تختلف فى حالاتها وانتساب أفرادها إليها. فإنّ طبيعه العلم مثلاً أو الخبرويّه أو المهاره أو الكفاءه والأمانه تختلف فى انطباقها وسريانها فى أفرادها قوّه وضعفاً وكثره وقلّه. ومن ثمّ فإنّ سريان الطبيعه وشمولها لا يكون على وتيره واحده ويكون العموم فى هذه الطبائع بنحو بدلى لا استغراقى فضلاً عن أن يكون مجموعياً كما هو الحال فى القوّه والضعف فى العلم والخبره والأمانه والكفاءه ففى الحقيقه العموم البدلى يحافظ على أصل الطبيعه التى هى عامّه بينما الاستغراقى أو المجموعى عادم لأصل الطبيعه.

وهذا بخلاف الطبائع التى يتساوى تواجدتها وتوفرها فى الأفراد بدرجه واحده فإنّها تتخذ شاكله النمط الثانى وإذا ازدادت وأوغلت فى التساوى فإنّها تأخذ طابع النمط الثالث.

وعلى ضوء ذلك يتبين أنّ الطبائع فى سريانها تختلف اقتضاءً وحالات فى انتشارها فى الأفراد وأن مقتضى العدل والاستحقاق يختلف بحسب الطبائع شكلاً وقالباً، فليس أحد أنماط العموم يلازم العدالة بنحو الدوام.

ويتجلى بذلك أنّ العدل لا يلازم العموم بنحو الدوام بل يتناسب فى بعض الطبائع مع لون التخصيص والاختصاص، كما قد مرّ أن الفرق بين أنماط العموم هو فى الامتراج بدون الاختصاص والخصوصيه بدرجات مختلفه بين أقسام العموم وهو الذى أوجب انقسام العموم إلى أنماط.

كما أنّه يتّضح من ذلك أنّ المحافظه على المصالح والمنافع فى بعض الطبائع لا بدّ أن يكون بنحو الاختصاص وهذا الاختصاص لا يمثّل الاحتكار والاستبداد بل يكون عين العدل وإيفاء للاستحقاق.

ومنه يظهر وجه الاختصاص فى الاصطفاء والعصمه والنبوّه والإمامه كما يرتسم لنا من ذلك أنّ هيئه وشكل نظام الطبائع هو بنحو هرمى من نقطه رأس مخروط الهرم الخاصه إلى القاعده العريضه الوسطيه وإنّما بينهما طبقات، وأنّه لا بد من تمييز بين مقتضيات الطبائع.

وهذا برهان رياضى وعقلى وقانونى لنظريه الإمامه فى نظام إداره

الحكم فى النظام الاجتماعى البشرى.

العدالة شعار الأنبياء وبقية العناوين شعار المدارس الغربيه

من الامور الملاحظه بوضوح أنّ القرآن الكريم يرفع شعار العدالة أو ما هو محقق للعدل وملازم له بنحو الدوام كالقسط والميزان كما فى قوله تعالى:

(وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) (١).

وقوله تعالى: (وَ إِنْ حَكَمْتُمْ فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ) (٢).

وقوله تعالى: (وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ) (٣).

ولا يخفى تلازم الميزان والقسط كآيتين دائمتين لتحقيق العدالة. والميزان يشير إلى المعيار والقانون الذى يزن كل شىء بحسبه وقدره من الاستحقاق.

وغير خفى أنّ المعيار فى كل صعيد هو من نمط متناسب مع ذلك الصعيد، والقسط هو التجزئه والتوزيع يعطاء كل ذى حقّ حقه وقدره المستحق له كما يشير إليه قوله تعالى: (وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ) (٤).

ص: ٢١١

١- (١) سورة النساء: الآية ٥٨.

٢- (٢) سورة المائدة: الآية ٤٢.

٣- (٣) سورة الرحمن: الآية ٩.

٤- (٤) سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

ومن الواضح أنّ القسط والميزان يختلف عن عنوان المساواه بل هو متّحد مع العدل والعدالة، بخلاف عنوان المساواه وعنوان العموميّه والمشاركه فإنّها عناوين لا تطّرد تلازماً مع العدالة كما مرّ توضيحه.

وهذا بخلاف ما يرفعه الغرب في مدارس الفكرية والفلسفيه والحقوقيه من شعار المساواه والحريه (الليبراليه) والمشاركه الشعبيه (الديمقراطيه) فإنّها كما تقدّم غير مطّرده - في الأصول التي تنبى عليها كنظام - لا تطّرد مع العدالة دوماً كما مرّت الإشاره إليه. ومن ثم نلاحظ أنّ شعارات الحركه الغربيه في مسار تغيير دائم فمن الرأسماليه إلى الشيوعيه إلى الاشتراكيه إلى الديمقراطيه والليبراليه وذلك لعدم دوام توليد هذه الأنظمه للعداله ومن ثمّ يجرون عليها تغييرات تدعوهم إليها فطرتهم.

النظره المجموعيه والتجزئيه في رسم العدالة:

لا- ريب أنّ العدالة في الأحكام والقوانين المتعلقه بالأفعال لا- يمكن ملاحظتها بنحو تجزيئى مبعثر بل لابدّ من ملاحظتها بنحو منظومى مجموعى وذلك لأنّ الجهات والحيثيات المختلفه لا تستوعب في تشريع واحد وحكم واحد بل في الغالب يتمّ استيعابها ضمن تشريعات متعدده.

ص: ٢١٢

ومن ثم لا يصحّ أن يقارن بين تشريع معيّن من مدرسه تشريعيّه أو قانونيّة مع تشريع آخر من مدرسه أخرى بنحو تجريدي بل لابد من المقارنه بين التشريعين ضمن مجموعه التشريعات.

فمثلاً لا يصحّ ملاحظه سهم الإرث للمرأة في التشريع الإسلامي مقارنه بالتشريعات في القوانين الوضعيّة إلّا بملاحظه مجموعه التشريعات الماليّه في الشريعة المرتبطه بالمرأه، حيث إنّ كفالتها الماليّه قد الزم بها الرجل كما أنّه أسقط عنها بقيّه الالتزامات الماليّه إلّا الشيء اليسير؛ هذا مع فتح الباب لها لإنماء الثروه في المجالات المختلفه.

والحاصل أنّ التشريع الواحد لفعلٍ ما هو على ارتباط شبكيّ بمجموعه أفعال وظواهر متعدّده في البيئه الاجتماعيّه.

القاعده الخامسه عشر

قاعده فى العداله

ص: ٢١٥

وقعت العدااله كشرط فى بعض الموضوعات الشرعيه كشرطيه العدااله فى المرجع وامام الجماعه والقاضى او الشاهد وغيرها.

وهنا نبحتها من حيث شرطيتها فى المرجع فقط.

أدله العدااله:

وهى جمله من الأخبار المعبره، كقوله عليه السلام: «المؤمن على الدين والدنيا»^(١)، وأيضاً روايه العسكرى عليه السلام: «مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه»^(٢)، فإنها تدل بوضوح على اعتبار العدااله بل قيل أنها تدل على ما يزيد عليها.

وأيضاً يمكن أن يستدل بما فى التوقيع المبارك: «وأما الحوادث

ص: ٢١٧

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ٢٤٦ ح ٢٧.

٢- (٢) المصدر نفسه، ص ١٣١ ح ٢٠.

الواقع فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله» (١)، فإن مقام الحجية لا يتصف به فاسق وأيضاً بالأولية القطعية على اعتبارها في الأمور اليسيرة كصلاة الجماعة فمن باب أولى اعتبارها في النيابة عن المعصوم عليه السلام ومن الواضحات بمكان تناسب مقام الحجية وأتساقه مع مقام العادله...

وأيضاً مصححه عمر بن حنظله: «الحكم ما حكم به أعدلهما...» (٢)، تدل على المفروغيه من اعتبار العادله إلا أنه في الترجيح يأخذ بمن تزيد درجه عدالته.

وأما الاشكال على اختصاصها بالقضاء وهو لا- يعم الفتوى والافتاء فالجواب هو الجواب المتقدم وهو أن القضاء متقوم بالفتيا والاستنباط فما أخذ في القضاء إن كان يتناسب مع خصوصيات ميزان القضاء فهو خاص به وأما ما كان مرتبطاً بأصل استنباط الحكم الكلي كحيثه الفقاهه والاستنباط في القاضى فهو عام للفقيه والقاضى.

وهناك روايات مستفيضه أخرى، حيث سئل عليه السلام إلى من يرجع قال: «إلى حاكم أهل العدل» وهو في قبال أهل الجور، وقد مر بنا في بحث الاجتهاد والتقليد أن المراد من أهل العدل هم أهل القول بالعدل، وهذا يتناسب مع وصفه بأهل القول بالعدل وأهل العمل به

ص: ٢١٨

١- (١) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ح ٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٩ ص ١٠٦-١٠٧ ح ١.

فى قبال أهل الجور فى القول والعمل به، وأيضاً مثل ما جاء فى صحيح عهد أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر رحمه الله: «أختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»^(١)، وواضح أنه يشمل العدالة وغيرها.

ولو يتصفح الباحث الباب التاسع والباب العاشر والحادى عشر يجد أخباراً كثيرة على اعتبار العدالة وما ذكرناه فيه الكفايه.

ملاحظه ودفعها:

وقد أشكل على أن المراد بالعدالة هى الوثاقه لا العدالة المصطلحه باعتبار ان الفتيا اخبار كما فى الرواى فغايه ما يشترط الوثاقه اللسانيه لا الوثاقه فى الدين والعمل المعبر عنها بالعداله، ومما يؤيد ذلك وجود اخبار أخذت لفظ الوثاقه بدل العدالة....

والجواب عن هذا الاشكال: هو أنه كما مر أن الفتيا منصب وزعامه وليست اخبار محض بل هى ولايه نيايه وقدره وسلطه فالوثاقه فى هذا المنصب هى الأمانه العامه والوثاقه بالقيام بالمسؤوليات الدينيه والدينويه على الوجه المطلوب شرعا وظاهر أنها ليست بوثاقه فى اللسان فحسب بل هى وثاقه فى كل المسؤوليات وهى عبارته أخرى عن العدالة، ولذلك ورد فى ما تقدم من الاخبار فى حق زكرياء ابن آدم فقال عليه السلام: «المأمون على الدين والدنيا»، وكل ذلك لأنه زعامه ليست فى

ص: ٢١٩

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ٨ ص ٢٢٤ ح ٩.

مجرد استنباط الاحكام بل مرتبط بالامور المعاشيه باشراف التشريع الدينى فى نظم أمور المعاش ولذلك لم يقتصر على كونه (مأموناً على الدين) فقط بل قال عليه السلام: «على الدين والدنيا».

فالصحيح لهذه المناصب عدم الاكتفاء بصرف الوثاقه اللسانيه.

و هذا بخلاف الراوى فإنه ليس له منصب حتى يؤخذ منه الدين كله بل يؤخذ منه الخبر فى مسأله وفرع من الفروع وأما أن يؤخذ منه باب كامل قد تفرد به فلا؛ وذلك لأن الروايه ليست بمنصب يؤخذ منها الدين وأيضاً أغلب ما يرويه فى الأبواب له شواهد من المعتمرات والحسان.

يفترق باب الروايه عن باب الفتيا لأن الفتيا استحفاظ للدين بتبع استحفاظ الانبياء لأنه نيابه الهيه عن الانبياء والاصياء كما دل عليه الآيه قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّاتُّونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ) (١)، فنفس الاستحفاظ يتطلب الأمانه وهى ليست فقط فى الإخبار بل فى كل أداء المسؤوليات التى هى عباره أخرى عن العدالة.

و هل يشترط فى العدالة الورع وعدم منافاه المروه أى التحرز عن

ص: ٢٢٠

الصحيح أن العدالة معناها واحد إلا- أنها ذات درجاتها وذلك لأختلاف المسؤوليات فكل بحسبه فكلما تكثر المسؤوليات والواجبات والمحرمات اتسعت دائره العدالة وكلما عظم المنصب كانت المسؤوليه أعظم وأكبر بحيث تراعى حتى جنبه نفس المنصب الذى ينافيه ما ينافى المروه.

القاعده السادسه عشر:

اشتراك الحد والقصاص فى ماهيه جامعه واحده

ص: ٢٢٣

القاعده السادسة عشر: اشتراك الحد والقصاص فى ماهيه جامعه واحده

ومما يدعم وحده الحد والقصاص فى جامع ماهوى واحد بعنوان الحد بالمعنى الاعم جمله من الشواهد, وبوحده هذا العنوان يتم العموم الوارد فى صحيح فضيل لكل من الحد والقصاص بعد كون هذا العموم عام لكل قاصر من الصبى والمجنون وغيرهما:

الشاهد الأول: ما فى صحيح ابى بصير المتقدم من اطلاق الحد فى كلام السائل على القصاص.

الشاهد الثانى: ما مر فى قتل الكافر للكافر من قوله تعالى: (كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) (١) فان الشق الأول فى الايه فى القصاص والثانى فى الحد, لا سيما وقد ذكر فى الايه اللاحقه جزاء الشق الثانى (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي

ص: ٢٢٥

١- (١) سورة المائده: الآيه ٣٢.

الْمَأْرُضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا) (١) فهل هذا الجزاء للمفسد في الأرض هو قصاص او حد؟ مع ان مفاد الايه الأولى ان النتيجة (فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) هي كمفسده جزء من تعريف الماهيه بجامع في الجنس الماهوى متحد.

الشاهد الثالث: ما ورد من قتل من اعتاد قتل اهل الذمه او الكافر المعاهد او غيرهم كالعبد والمجنون وانه يقتل واختلف في كونه حد او قصاصا على قولين مشهورين.

وهذا الترديد بين القولين موشر للتقارب بين ماهيه القسمين.

الشاهد الرابع: ان الحد لغه شامل للقصاص جنسا في الشروط العامه الماهويه.

الشاهد الخامس: ما يأتي من قاعده درء الشبهه للقصاص كما في الحدود، وكذا وردت روايه معتبره فيه ومفادها ان القصاص حد فيدرء بالشبهه.

الشاهد السادس: ان قاعده لا حد لمن لا حد عليه مطابقه لعنوان لا قود لمن لا قود عليه لسانا وموضوعا ومحمولا وكذا بالوصف المشعر بالتعليل.

الشاهد السابع: ما ورد في باب لا يقاد الوالد بولده كما في الروايه الصحيحه عن حُمْرَانَ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا يُقَادُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ»

ص: ٢٢٤

- وَيُقْتَلُ الْوَالِدُ إِذَا قَتَلَ وَالِدَهُ عَمْدًا» (١).

وما ورد من انه لا يحد الوالد للولد كما في موثقه إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ «أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ لَا يُقْتَلُ وَالِدٌ بِوَالِدِهِ إِذَا قَتَلَهُ - وَيُقْتَلُ الْوَالِدُ بِالْوَالِدِ إِذَا قَتَلَهُ - وَلَا يُحَدُّ الْوَالِدُ لِلْوَالِدِ إِذَا قَذَفَهُ - وَيُحَدُّ الْوَالِدُ لِلْوَالِدِ إِذَا قَذَفَهُ» (٢).

فهذان التعبيران (لا يحد) و (لا يقاد) بلسان واحد، بل في الموثقه اعلاه ورد كلا الامرين لا يقتل ولا يحد، وهذا مشعر بوحده الشرط في الماهيه الجامعه.

وقد ذكرت بعض الروايات العبد في سياق الولد مما يدل على اتحاد وجه الشرط وكونه ولايه الوالد مما يعم الجد في الشرط الثالث في القصاص كما سيأتي.

الشاهد الثامن: اطلاق الحدود على القصاص في بعض الروايات كصحيح جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَمُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قُلْنَا أَمْ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ فَقَالَ فِي الْقَتْلِ وَخِيَدِهِ إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ لَا يَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» (٣).

ص: ٢٢٧

١- (١) تهذيب الأحكام: ج ١٠، ص ٢٣٦.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج ٢٩، ص ٧٩.

٣- (٣) المصدر: ص ١٣٧.

ويستدل للقاعده بوجه:

الوجه الأول:

اشاره

روايه بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجَلِيُّ قَالَ: «سَيِّئَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا عَمْدًا - فَلَمْ يُقَمِّ عَلَيْهِ الْحَدَّ وَلَمْ تَصِحَّ الشَّهَادَةُ عَلَيْهِ - حَتَّى خُولِطَ وَذَهَبَ عَقْلُهُ ثُمَّ إِنَّ قَوْمًا آخَرِينَ - شَهِدُوا عَلَيْهِ بَعْدَ مَا خُولِطَ أَنَّهُ قَتَلَهُ - فَقَالَ إِنَّ شَهِدُوا عَلَيْهِ أَنَّهُ قَتَلَهُ حِينَ قَتَلَهُ - وَهُوَ صَاحِبُ لَيْسَ بِهِ عِلْمٌ مِنْ فَسَادِ عَقْلٍ قُتِلَ بِهِ - وَإِنْ لَمْ يَشْهَدُوا عَلَيْهِ بِذَلِكَ - وَكَانَ لَهُ مَالٌ يُعْرَفُ دُفِعَ إِلَى وَرَثَةِ الْمَقْتُولِ - الدِّيَّةُ مِنْ مَالِ الْقَاتِلِ - وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ أُعْطِيَ الدِّيَّةُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ - وَلَا يَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» (١).

اما السند:

وهي ليست شديده الضعف وان كان خضر الصيرفي مجهول

ص: ٢٣١

الحال وذلك لان الرواى عنه الحسن بن محبوب ووقد رواها المحمدون الثلاثة عن كتاب الحسن بن محبوب.

وظاهر جمله من الاصحاب الفتوى بصدرها.

واما الدلاله:

وموضع الاستشهاد فى ذيلها من نفي القصاص لعدم احراز موجه مع انه قد تحقق من ارتكابه القتل.

قاعده أخرى:

ومفادها أيضا يدل على قاعده ثانيه «اخذ المتهم لوثا بالديه» أى ان اللوث يوجب الديه على المتهم بالقتل وان احتمل انه خطأ تحمله العاقله, فان ذلك الاحتمال لا يدفع ولا يسقط الضمان للديه, فان الضمان للديه حكم متوسط بين القود وبين تحمل العاقله للديه بسبب اللوث, وسياتى مزيد البحث فيها فى بحث القسامه وفى ذيك الوجه الثالث والرابع الاتيين.

الوجه الثانى:

المرسل كالمصحح عن جميل بن دراج عن بعض اصحابه عن أحدهما عليه السلام: «أَنَّه قَالَ: إِذَا أَقْرَّ الرَّجُلُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْقَتْلِ - قُتِلَ إِذَا لَمْ يَكُنْ

ص: ٢٣٢

عَلَيْهِ شُهُودٌ - فَإِنْ رَجَعَ وَقَالَ لَمْ أَفْعَلْ تُرِكَ وَلَمْ يُقْتَلِ» (١).

وهذه الرواية نص في المطلوب, والوجه في التفصيل بين الإقرار والشهود كما هو الحال في الحد ان الرجوع في الإقرار متجه بخلاف الشهود فانه في الشهود غير مسموع, فان المثبت للقصاص او الحد ليس قوله نفسه بل شهاده الشهود بخلاف الإقرار فان المثبت للقصاص او الحد قوله.

الوجه الثالث:

موثق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كَانَ قَوْمٌ يَشْرَبُونَ فَيَسْبِيكَرُونَ - فَيَتْبَاعُجُونَ بِسَيِّئَاتِهِمْ كَانَتْ مَعَهُمْ - فَرَفَعُوا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَبَّحَهُمْ - فَمَاتَ مِنْهُمْ رَجُلَانِ وَبَقِيَ رَجُلَانِ - فَصَالَ أَهْلُ الْمُقْتُولِينَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع - أَفْتَدُهُمَا بِصَاحِبَيْنَا فَصَالَ لِلْقَوْمِ مَا تَرَوْنَ - فَقَالُوا نَرَى أَنْ تُقِيدَهُمَا - فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْقَوْمِ - فَلَعَلَّ ذُنُوبَكَ الَّذِينَ مَاتَا قَتَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ - قَالُوا لِمَا نَدْرِي فَصَالَ عَلِيُّ ع - بَلْ أَجْعِلُ دِيَةَ الْمُقْتُولِينَ عَلَى قَبَائِلِ الْأَرْبَعَةِ - وَآخُذْ دِيَةَ جِرَاحِهِ الْبَاقِينَ مِنْ دِيَةِ الْمُقْتُولِينَ - قَالَ وَذَكَرَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاهُ - عَنْ سَمَّاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ - قَالَ كُنْتُ أَنَا رَابِعَهُمْ فَفَضَى عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذِهِ الْقَضِيَّةَ فِينَا» (٢).

حيث علل نفي القود والقصاص بالشبهه, كما يدل على ان اللوث

ص: ٢٣٣

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٨، ص ٢٧.

٢- (٢) المصدر: ج ٢٩، ص ٢٣٤.

الوجه الرابع:

موتق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «رُفِعَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سِتَّةُ غِلْمَانٍ - كَانُوا فِي الْفُرَاتِ فَعَرِقَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ - فَشَهِدَ ثَلَاثَةَ مِنْهُمْ عَلَى اثْنَيْنِ أَنْتَهُمَا عَرَقَاهُ - وَشَهِدَ اثْنَانِ عَلَى الثَّلَاثَةِ أَنَّهُمْ عَرَقُوهُ فَقَضَى عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالذِّبِّهِ أَحْمَاساً - ثَلَاثَةَ أَحْمَاسٍ عَلَى الْإِثْنَيْنِ - وَخُمْسَيْنِ عَلَى الثَّلَاثَةِ» (١).

ومثله صحيح ابن قيس.

ان التعارض في البيتين اوجب شبهه في المقام فلم يثبت الأمير القصاص وانما اثبت الديه, ولو حملت على اختلال شروط البيئه لم يخرج الفرض عن الشبهه وثبت الديه بلوث الاتهام.

فان تعارض البيتين لا- تجرى القرعه بل الديه على الجميع, ومفادها دال على القاعدتين, فان احد المجموعتين ليست عليها ضمان ومع ذلك اغرمت للوث, فان اللوث سبب للتغريم.

الوجه الخامس:

مرفوعه علي بن إبراهيم عن بعض أصحابنا رفعه إلى أبي عبد

ص: ٢٣٤

الله عليه السلام قال: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل وُجد في خربه - وبِيده سكينٌ مُلَطَّخٌ بالدم - وإذا رجلٌ مذبوحٌ يتشحطُ في دمه - فقال له أمير المؤمنين عليه السلام ما تقول - قال أنا قتلتهُ قال اذهبوا به فأقيدوه به - فلما ذهبوا به أقبل رجلٌ مُسرعٌ إلى أن قال - فقال أنا قتلتهُ - فقال أمير المؤمنين عليه السلام للأول - ما حملك على إقرارك على نفسك - فقال وما كنتُ أسيتطعُ أن أقول - وقد شهده على أمثال هؤلاء الرجال وأخذوني - وبِيدي سكينٌ مُلَطَّخٌ بالدم - والرجلُ يتشحطُ في دمه وأنا قائمٌ عليه - خفتُ الضربَ فأقررتُ - وأنا رجلٌ كنتُ ذبحتُ بجنبِ هذه الخربة شاء - وأخذني البولُ فدخلتُ الخربة - فرأيتُ الرجلَ مُشحطاً في دمه - فقامتُ مُتَعَجِّباً فدخلَ على هؤلاء فأخذوني - فقال أمير المؤمنين عليه السلام خذوا هذين - فاذهبوا بهما إلى الحسن - وقولوا له ما الحكمُ فيهما - قال فذهبوا إلى الحسن وقصوا عليه قصتهما - فقال الحسنُ عليه السلام قولوا لأمير المؤمنين عليه السلام - إن كان هذا ذبحَ ذاك فقد أحيا هذا وقد قال الله عزَّ وجلَّ ومن أحياها فكأنما أحيا الناسَ جميعاً يُخلى عنهما - وتخرج ديةُ المذبوح من بيتِ المال» (١).

ويمكن توجيه مفاد عدم القتل فيها لاجل الشبهه في القصاص لا سيما ان الديه من بيت المال لا بالقرعه ولا من الثاني, وقد تم تفصيلها في مساله ١٠٨ من بحث القصاص.

ص: ٢٣٥

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ١٤٣.

القاعده الثامنه عشر:

قاعده في صلاحيات المرأه

ص: ٢٣٧

توطئه:

بحث الفقهاء صلاحيات المرأه فى القيادة والحكم ومنها القيادة الدينيه كالمرجعيه, وذكروا ان شرط من شروط المرجع ان يكون رجلا فلا تقلد المرأه, نعم المرأه لها أن تكون مجتهده وإن لم يكن لها الافتاء لغيرها, وهذا الكلام نبخته هنا كقاعده فى احكام المرأه وصلاحياتها فى النظام الدينى بشكل مفصل وإن لم يكن بشكل مسهب جدا إلا إنا سنذكره بشكل منقط ومفهرس:

محل البحث:

فى المناصب الثلاثه لا فى الفتيا فقط.

فالبحث لا يقع فى منصب الافتاء فقط - نعم جمله من الاعلام تناولوا البحث وكانوا يجزمون باشتراط الرجوله إلا أنه فى البحث

يخوضون فيها بشكل تردى فى دلالة الأدله وفى الحقيقه مقدار ما خاضوه من البحث مقتضب جداً - بل يقع البحث فيه وفى منصب القضاء ومنصب الولاىه، وعدم تقلدها هذا المنصب عند الاماميه أمر متسالم عليه فى القضاء والفتيا والولاىه، فالسلطه التنفيذيه والولاىه التشريعه والسلطه القضائيه كلها مندرجه فى منصب الفتيا فالفتيا جامعته لهذه السلطات الثلاثه غايه الامر ان القضاء والولاىه احكام جزئيه مستمده من احكام كليه هى الفتيا.

وقد نقل السيد الحكيم فى المستمسك قولاً عن متأخرى علمائنا بجواز افتاء المرأه (1) إلا أنه خلاف المسلم عندنا.

فالمناصب العليا لهذه السلطات والمناصب التى هى رأس الهرم قد حصل التسالم على عدم توليها لها وهى محل بحثنا.

وأما الطبقات المتوسطه لهذه السلطات - وهى المراتب الدونيه من مراتب القضاء والفتيا مثل استنطاق الشهود وغيرها فالقاضى والفقيه يستنطق الشهود واستنطاق المتخاصمين وتحرير مورد الدعوى والنزاع وتحديد المدعى من المنكر - فهل هذه المقدمات من أعمال القضاء تشارك المرأه الرجل أم لا؟

هذا أمر آخر، فإن كثيراً من القضاء ليسوا بقضاه فى الأصل بل

ص: ٢٤٠

١- (١) مستمسك العروه ج ١ ص ٤٣.

باليابه عن الفقيه - فيقضون بفتاوى الفقيه وسيأتى أن القضاء بالفتوى أو بالصلح - فهو بمنزله النائب واليد للفقيه فهو يحرر موضوع الدعوى - بحسب فتاوى الفقيه - ويقضى فهو ليس قاضياً مستنبطاً بل هو من أعوان القاضى والقاضى فى الحقيقه هو الفقيه والكثير ممن يتولى القضاء الآن ليس بمجتهد أصلاً ومع ذلك يتولى القضاء بفتاوى الفقيه نعم له فضل لأنه يحرر محل الدعوى بضوابط وموازن وما أن يستعصى عليه جانب يرجع فيه إلى المجتهد الفقيه.

فادوار الفقيه كثيره جداً وليست خاصه بالمرجعيه العليا بل لها تشعبات كثيره جداً والفضلاء بدورهم يملؤون هذه الحاجات والتشعبات نيابه عنه ومن هنا أنبثق عند الأعلام بحث فى المسائل المستحدثه فى القضاء من أن القضاء وحل الخصومه خاص بالفقيه أو يوجد قضاء بالنيابه وقضاء بالفتوى وقضاء بالصلح وحل النزاع بالتراضى وتولى الفضلاء لهذه الأدوار نيابه عن الفقيه لاينافى اختصاص القضاء بالفقيه فهم فى الحقيقه تابعون لما يراه الفقيه.

و هذا شبيه بالقاضى فى محكمه كبيره يدير فيها جميع شؤون البلد الكبير فهو فى منصبه الأعلى لا يحرر جميع القضايا بل يوجد عنده من يقوم بهذه الامور المقدميه من مراهقين علميا فيحرروا موضع النزاع على وفق موازين قاضى المحكمه ثم هو بعد ذلك يقوم بالاشراف على ما فعلوه، وأما فى الاشياء التى لا يعلمونها فيرجعون إليه ويعبر عن

هذا بالتوكيل فى مقدمات القضاء وكذا أيضا فى المسائل والاستفتاءات من المقلدين الذين لا يمكنهم الوصول إلى مرجع التقليد فبواسطه المراهقين للاجتهاد ولاحاطتهم بمباني الفقيه والمجتهد يوصلون الاحكام بتحديد موضوعاتها للناس وهكذا تترامى القدرات التى هى فى طول قدره الفقيه العليا حتى تغذى كافه المجتمعات فى كافه المجالات.

وقد تبين أن هذه المناصب الثلاثة لها مراتب عليا ومتوسطه ودنيا وموقع البحث يختلف بحسب هذه المراتب.

الاقوال فى المساله:

وقبل الخوض فى البحث نذكر بعض أقوال الخاصه والعامه:

ويمكن تحصيل الاجماع عند الخاصه بالنسبه إلى المرتبه العليا أما بقيه المراتب فتحصيل الاجماع غير واضح من عبائرهم ولاسيما فى القطاع الخاص، فمن باب المثال: كانت ابنه الشيخ الطوسى قدس سره مجتهده وكذا ابنه العلامه الحلى قدس سره وابن الشهيد الأول قدس سره وكانت تسمى بسيده النسوان، وكانت تدرّس من وراء حجاب، وكانوا يستجيزونها، وكذا ابنه المجلسى قدس سره الأول - زوجه الملا صالح المازندراني قدس سره - كانت مجتهده، بل إن السيده حكيمه عليها السلام كانت نائبه عن الامام الحجه عجل الله تعالى فرجه الشريف، وكذا العقيله زينب عليهما السلام كانت نائبه عن الامام زين العابدين عليه السلام، وكذا أم سلمه فقد استودعها الامام الحسين عليه السلام ودائع النبوه، وهذا ليس

بالامر اليسير.

فبحسب سيره علماء الأماميه - فضلا عن سيره المعصومين عليهم السلام - نرى أنه يُتقَرُّ للمرأة دوراً في غير المناصب العليا سواء في جانب السلطه التشريعيه أوالقضائيه ولا يستفاد من أقوال الاماميه منع المرأه من الشعب النازله ولا من سيرتهم العمليه فالتقدر المتيقن من المتسالم عليه في المنع عند الاماميه هي المناصب العليا.

نعم، توجد في الشعب النازله ضوابط مرعيه إذا لم تراع تفقد المرأه صلاحياتها كما لو استلزم ذلك فقد حجابها ولو على مستوى التعامل بحيث امتنع الحجاب أو العفه في التعامل فإنها تفقد تلك صلاحيات، وإلا ففرق بين أن نقول لا أهليه للمرأه أصلاً لهذه المناصب وبين أن نقول لها تلك الأهليه ولكن بشروط مرعيه إذا فقدتها فقدت تلك الصلاحيات ولا بد من إيقاع البحث على حسب تدرج هذه المناصب.

هذا بالنسبه إلى أقوال الخاصه.

وأما أقوال العامه، فقال في ابن قدامه: «إن المتسالم لديهم في الامامه العظمى بل عند المسلمين وحتى الولايات في البلدان عدم تولى المرأه»^(١).

ص: ٢٤٣

وأما فى الافتاء فمتسالم عندهم جواز تصدى المرأه اللافتاء وأما تصديها للقضاء فالمشهور شهره كبيره عندهم جوازه إلا من ابن جرير وأما أبو حنيفه فيجوز لها القضاء أيضاً عدا الحدود.

هذا مع اعترافهم أن الفتيا منصب ومن ثم لديمهم منصب (مفتى الديار)، ومع ذلك يتعاملون مع الفتيا معاملة الاماره المحضه. والصحيح أنها ولايه وسلطه تشريعه فكما أنها ممنوعه من منصب الولايه فهى ممنوعه من منصب الافتاء.

ادله القاعده:

الآيات والأخبار الداله على عدم تولى المرأه:

اشاره

والاستدلال بالآيات أو الأخبار على منع المرأه من تولى هذه المناصب لا يقتصر فيه على الدلاله المطابقه والحرفيه بل يستدل عليه بما تدل عليه الآيات بالدلاله الالتزاميه كما هو منهج الاستدلال بصناعه التحليل.

الآيات المستدل بها على طوائف:

الطائفه الأولى: ما يدل على ضعف المرأه وليونها:

اشاره

استدل على ضعف المرأه وليونها المانع من توليها هذه المناصب بعده آيات:

ص: ٢٤٤

منها: (أ) لَكُمْ الذَّكَرَ وَ لَهُ الْأُنثَى (٢١) (١).

ومنها: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُوعْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى) (٢٧) (٢).

ومنها: (إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا) (١١٧) (٣).

ومنها: (فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى) (٤).

ومنها: (أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا) (٤٠) (٥).

ومنها: (فَاسْتَفْتِهِمْ أَ لَرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَ لَهُمُ الْبُنُونَ (١٤٩) أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَ هُمْ شَاهِدُونَ (١٥٠) أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إَفْكِهَمْ لَيَقُولُونَ (١٥١) وَ لَدَّ اللَّهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (١٥٢) أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ (١٥٣) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (١٥٤) (٦).

ومنها: (أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَ لَكُمْ الْبُنُونَ (٣٩) (٧).

ص: ٢٤٥

١- (١) سورة النجم: الآية ٢١.

٢- (٢) سورة النجم: الآية ٢٧.

٣- (٣) سورة النساء: الآية ١١٧.

٤- (٤) سورة آل عمران: الآية ٣٧.

٥- (٥) سورة الإسراء: الآية ٤٠.

٦- (٦) سورة الصافات: الآيات ١٤٩-١٥٤.

٧- (٧) سورة الطور: الآية ٣٩.

ومنها: (وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ (٥٧) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (٥٨) يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (٥٩) لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٦٠) (١).

إشكاليه استحغار الاسلام للمرأة:

هذه الآيات تشير وتدل على ضعف المرأة وليونتتها ونقصان قوتها لا على سبيل ونهج ذمها واستحغارها فقبل الاستدلال بهذه الآيات الكريمة على المطلوب نبين بعض ما أورد على النصوص والتشريعات الإسلامية من تقليلها من شأن المرأة ووصفها بالضعف والليونة المستوجب لدمها واستحغارها ولا يخفى أن منشأ هذه الاشكاليات قصور النظر وعدم القراءه الصحيحه للشريعه المقدسه كما يتبين.

فمن قائل:

إن الإسلام يستحقر المرأة ويستنقصها ولا يبالي بحقوقها وأن القرآن كتاب تاريخي خاص بحقه زمنيه قد انقضت وتصرمت وغيرها من الترهات.

ص: ٢٤٦

١- (١) سورة النحل: الآيات ٥٧-٦٠.

والجواب عن هذا:

أن الاسلام جاء مريئاً ومعلماً ومخرجاً للناس من الظلمات إلى النور فليست وظيفته التعيير والذم والاستحقاق فمثله مثل الطبيب لما يبين مرض المريض أو خواص بدن ومزاج الشخص الذى هو نقص فى الواقع لكى يتفادى المريض ما يزيد فى مرضه ونقصه أو يفعل ما يزيل ذلك النقص والمرض أو يبين خواص الطبيعه لما لها من نظام تعامل خاص يمكن استثماره إيجابيا من جهات ضعفه ونقصه إذ كل طبيعه لها جانب ايجابى وقوه ولها جانب سلبى وضعف فالشارع فى مقام الناصح الشفيق والمرشد المربى.

فالقرآن والشارع المقدس يستعمل لفظ المرأه والانوثه بما هو مظهر للضعف والليونه والعطوفه والرحمه من جانبين وذلك فى قبال صفه الرجوله فإنها مظهر قوه وشده وقساوه وجفاف قال بعض الحكماء: «الخالق رجل والمخلوقات إناث»، يقصد أنه ذو قوه وغنى بالذات وكل ما يذب فيه النقص فهو منفعل فسمى بالأنثى؛ لأن الأنوثه فى اللغه العربيه وبقية اللغات بمعنى الضعف والنقص.

و هذا لا يعنى استحقاق المرأه وتنقيصها وتعيرها وذلك لعدم الملازمه بين النقص والضعف وبين الاستحقاق لاسيما وأن هذه الصفه لطبيعه المرأه هى ملازمه لصفه أخرى إيجابيه عظيمه هى صفه الرحمه والعطف فبالنظر إلى مفاد سوره النحل فمع بيانها لضعف المرأه

ص: ٢٤٧

وليونتها فهي تصرح أيضاً بعدم قبول استحقاقها والنهي عن التبرم والتشائم منها وتذم الخجل منها حتى تدس في التراب.

فذمهم في هذه السوره على ما يفعلونه عندما يبشرون بالأنثى فقال تعالى: (أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) . فالقرآن يدين ما يفعلونه في الجاهليه إلا- أنه يبين أن المرأه ضعيفه من جانب البنيه البدنيه مثلما مع أن القرآن والسنة يبينان أنها أقوى من الرجل من جهه الحنان والعطف والرحمه.

فالنقص والضعف شيء والذم شيء آخر فانظر إلى الكمال في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «كفى بي عزا أن أكون لك عبداً»، فحدد الكمال

في عبوديه المخلوق للخالق وفي الحقيقه أن النقص خاضع للقابليات والذم راجع للتقصير والتمرد وهذا يغير ما يتوهمه الحداثيون والعلمانيون بل حتى من تأثر بهذه الشبهه من الباحثين في العلوم الدينيه.

فإن الشريعه قائمه على الموازين والمعادلات الدقيقه في نظامها واحكامها فتراها تجعل وتصب أحكاماً خاصه بالرجل تاره وأحكاماً خاصه بالمرأه تاره أخرى وأحكاماً مشتركه بينهما أخرى، وذلك لقيام الاختلاف بين طبيعه المرأه وطبيعه الرجل فكما يوجد مشتركات بينهما توجد أيضاً خصوصيات ومميزات مختصه بكل منهما واحكام الشريعه تنصب عليهما بما يتناسب مع طبيعتهما.

ص: ٢٤٨

ولابد في فهم حقيقه الشريعه المقدسه من خلال قوانينها أن ينظر إلى جميع أحكامها حتى تتضح الموازنه والمعادله ولا يكفى في الحكم بالحسن أو القبح على شىء من قوانينها إلا بعد معرفه منظومتها القانونيه كلها حتى يعرف مقدار حكمتها من عدمها فهل الشارع حكيم في تصرفاته أم تنظيمه تنظيمًا عشوائيًا.

النصوص الشرعيه فى مكانه المرأه:

فلا بد من النظر إلى جميع ما يتعلق بالمرأه عند الشارع حتى يعرف مدى احاطه الشارع بخصائصها الروحيه والجسديه فكما أنه قد تعرض للمرأه فى جوانب الاداره والقياده فقد تعرض لها فى جوانب أخرى.

كما تشير إليه النصوص المستفيضة بالتصريح أو التلميح فى عظمه وفضل المراه بأصنافها كبنات وأخت وزوجه وأم، ونذكر بعض ما يدل على مكاتتها:

منها: أنه صلى الله عليه وآله أبو البنات، ومنزله وفضل البيت الذى فيه بنات:

منها: روايه حماد بن عثمان، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أبا بنات»^(١).

ومنها: ما رواه القطب الراوندى عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال: «رحم

ص: ٢٤٩

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ٣٦١ ح ٢.

الله أبا البنات البنات مباركات ومحبات والبنون مبشرات وهن الباقيات الصالحات» (١).

ومنها: رواه الراوندى أيضاً عنه صلى الله عليه وآله قال: «من كان له ابنه فالله في عونته ونصرته وبركته ومغفرته» (٢).

ومنها: ما رواه أيضاً عنه صلى الله عليه وآله قال: «من كانت له ابنة واحدة كانت خيراً له من ألف حجه وألف غزوه وألف بدنه وألف ضيافته» (٣).

ومنها: ما رواه في الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من كن له ثلاث بنات فصبر على لأوائهن وضرائهن وسرائهن كن له حجاً يوم القيامة» (٤).

ومنها: ما رواه في جامع الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ما من بيت فيه البنات إلا نزلت كل يوم عليه اثنتا عشرة بركة ورحمه من السماء ولا تنقطع زيارته الملائكة من ذلك البيت يكتبون لأبيهم كل يوم وليله عبادة سنة» (٥).

وصيته صلى الله عليه وآله بالاحسان للأنتى وتقديمها على الابن:

ص: ٢٥٠

١- (١) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٥ ح ٣.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٥.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٧.

٤- (٤) وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ٣٦٢ ح ٦.

٥- (٥) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٦ ح ١٢.

منها: ما رواه فى العوالى، عن النبى صلى الله عليه وآله قال: «من كان له أنثى فلم يبدها ولم يهونها ولم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة»(١).

ومنها: رواه السكونى، قال دخلت على أبى عبدالله عليه السلام وأنا مغموم مكروب فقال لى: «يا سكونى مما غمك». قلت: ولدت لى ابنه. فقال لى: «يا سكونى، على الأرض ثقلها وعلى الله رزقها، تعيش فى غير اجلك وتأكل من غير رزقك». فسرى والله عنى فقال (لى): «ما سميتها». قلت: فاطمه. فقال: «آه آه»، ثم وضع يده على جبهته - إلى أن قال - «أما إذا سميتها فاطمه فلا تسبها ولا تلعنها ولا تضربها»(٢).

منها: ما رواه فى العوالى، عن النبى صلى الله عليه وآله قال: «من كان له اختان أو بنتان فأحسن إليهما كنت أنا وهو فى الجنة كهاتين وأشار بإصبعيه السبابة والوسطى»(٣).

منها: ما رواه فى العوالى، عن النبى صلى الله عليه وآله قال: «من ابتلى بشىء من هذه البنات فأحسن إليهن كن له سترا من النار»(٤).

منها: ما رواه فى العوالى عن الصادق عليه السلام قال: «إذا أصاب الرجل ابنه بعث الله عز وجل إليها ملكا فأمر جناحه على رأسها
ص: ٢٥١

١- (١) المصدر نفسه، ب ٥ ص ١١٨ ح ٢.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٨٧ ص ٤٨٢ ح ١.

٣- (٣) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٥ ص ١١٨ ح ٣.

٤- (٤) المصدر نفسه، ح ٤.

وصدرها وقال ضعيفه خلقت من ضعف المنفق عليها معان» (١).

ومنها: ما رواه الطبرسي - من كتاب نواذر الحكمة - عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من دخل السوق فاشترى تحفه فحملها إلى عياله كان كحامل صدقه إلى قوم محاويج، وليبدأ بالأنث قبل الذكور فإنه من فرح ابنته فكأنما أعتق رقبه من ولد إسماعيل ومن أقر عين ابن فكأنما بكى من خشية الله ومن بكى من خشية الله أدخله الله جنات النعيم» (٢).

قوله صلى الله عليه وآله: «مباركات» و «مؤنسات» و «ريحانه»:

منها: ما رواه في الجعفریات - كما في نسخه الشهيد - بإسناده عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نعم الولد البنات ملطفات مجهزةات مؤنسات باكيات مباركات» (٣).

ومنها: رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «نعم الولد البنات ملطفات مجهزةات مؤنسات مباركات مفلیات» (٤).

ومنها: رواه الجارود بن المنذر قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «بلغني أنه ولد لك ابنه فتسخطها وما عليك منها، ریحانه تشمها وقد

ص: ٢٥٢

١- (١) المصدر نفسه، ح ٥.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٥ ص ١١٨ ح ١.

٣- (٣) المصدر نفسه، ب ٣ ص ١١٥ ح ٢.

٤- (٤) الكافي: ج ٦، ص ٥.

كفيتها رزقها وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله أبا بنات» (١).

ومنها: رواه القطب الراوندى عن النبي عليه السلام قال: «نعم الولد البنات ملطفات مؤنسات ممرضات مبيديات» (٢).

ومنها: ما رواه فى الصدوق، عن إبراهيم بن هاشم، عن البرقى رفعه قال: «بشر النبى صلى الله عليه وآله بابنه، فنظر فى وجوه أصحابه فرأى الكراهه فيهم فقال: مالكم! ريحانه أشمها ورزقها على الله (عز وجل)» (٣).

ومنها: ما فى الجعفریات بإسناده عن على بن أبى طالب عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا بشر بجاريه قال: ريحانه ورزقها على الله» (٤).

ومنها: ما رواه الكلينى عن إبراهيم الكرخى عن ثقه حدثه من أصحابنا قال: تزوجت بالمدينه فقال لى أبو عبدالله عليه السلام: «كيف رأيت؟». قلت: ما رأى من خير فى امرأه إلا وقد رأيت فيها ولكن خانتنى. فقال: «و ما هو؟». قلت: ولدت جاريه. قال: «لعلك كرهتها!! إن الله (عز وجل) يقول: (لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا) (٥)» (٦).

ص: ٢٥٣

-
- ١- (١) المصدر نفسه، ب ٥ ص ٣٦٤ ح ٣.
 - ٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٥ ح ٨.
 - ٣- (٣) المصدر نفسه، ب ٤ ص ١١٧ ح ٤.
 - ٤- (٤) المصدر نفسه، ب ٣ ص ١١٤-١١٥ ح ١.
 - ٥- (٥) سورة النساء: الآية ١١.
 - ٦- (٦) وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٥ ص ٣٦٣ ح ١.

عظمه ادخال السرور على المرأة:

منها: روايه سلمان الجعفرى، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله (تبارك وتعالى) على الإناث أرف من على الذكور، وما من رجل يدخل فرحه على امرأه بينه وبينها حرمه إلا فرحه الله تعالى يوم القيامة»^(١).

البنات حسنات وجهات فضلهن على الابناء:

منها: روايه أحمد بن عبد الرحيم، عن بعض أصحابه، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «البنات حسنات والبنون نعمه فإنما يثاب على الحسنات ويسأل عن النعمه»^(٢).

ومنها: روايه أحمد بن الفضل، عن الصادق عليه السلام قال: «البنون نعيم والبنات حسنات، والله يسأل عن النعيم ويثيب على الحسنات»^(٣).

ومنها: روايه الكلينى عن الحسين بن سعيد اللخمى، قال: ولد لرجل من أصحابنا جاريه فدخل على أبى عبدالله عليه السلام فرآه متسخطا فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «أرأيت لو أن الله (تبارك وتعالى) أوحى إليك أن أختار لك أو تختار لنفسك ما كنت تقول؟». قال: كنت أقول: يا رب تختار لى. قال: «فإن الله قد اختار لك». قال: ثم قال: «إن الغلام

ص: ٢٥٤

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٧ ص ٣٦٧ ح ١.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٢.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٣.

الذى قتله العالم الذى كان مع موسى عليه السلام وهو قول الله (عز وجل): (فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا (٨١) (١) أبدالهما الله به جاريه ولدت سبعين نبيا» (٢).

ومنها: ما رواه الطبرسى، عن حذيفه اليمانى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «خير أولادكم البنات» (٣).

ومنها: ما رواه فى روضه الواعظين، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «نعم الولد البنات المخدرات من كانت عنده واحده جعلها الله له سترًا من النار ومن كانت عنده اثنتان أدخله الله بهما الجنة ومن كانت له ثلث أو مثلهن من الأخوات وضع عنه الجهاد والصدقه» (٤).

عظمه كفاتهن:

منها: ما رواه الصدوق، عن يعقوب بن يزيد يرفعه إلى أحدهما الإمامين الباقر أو الصادق عليهما السلام قال: «إذا أصاب الرجل ابنة بعث الله إليها ملكًا فأمر جناحه على رأسها وصدورها وقال: ضعيفه خلقت من ضعف المنفق عليها معان إلى يوم القيامة» (٥).

ص: ٢٥٥

١- (١) سورة الكهف: الآية ٨١.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ١١٧ ح ٢.

٣- (٣) المصدر نفسه، ب ٣ ص ١١٦ ح ١١.

٤- (٤) المصدر نفسه، ص ١١٧ ح ١٠.

٥- (٥) وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٧ ص ٣٦٨ ح ٥.

ومنها: ما رواه الراوندى، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من عال ابنتين أو ثلاثا كان معي في الجنة»^(١).

ومنها: ما رواه الشريف الزاهد في كتاب التعازى، عن أصحابه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال في حديث: «ومن عال واحده أو اثنتين من البنات جاء معي يوم القيامة كهاتين وضم إصبعيه»^(٢).

ومنها: ما رواه الراوندى، عن النبي صلى الله عليه وآله: «من ابتلى من هذه البنات باثنتين كن له براءه من النار ومن كانت له ثلاث بنات فأعينوه وأقرضوه وارحموه»^(٣).

ومنها: ما رواه الرواندى، عن الصادق عليه السلام قال: «من عال ابنتين أو أختين أو عمتين أو خاليتين حجبتاه عن النار»^(٤).

ومنها: ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عال ثلاث بنات أو ثلاث أخوات وجبت له الجنة. فقيل يا رسول الله، واثنتين؟ فقال: (واثنتين) فقيل: يا رسول الله وواحدة؟ فقال: وواحدة»^(٥).

ص: ٢٥٦

١- (١) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٥ ح ٤.

٢- (٢) المصدر نفسه، ب ٣ ص ١١٦ ح ١٣.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٩.

٤- (٤) جامع أحاديث الشيعة: ج أبواب أحكام الأولاد والاستيلاء، ص ح ١٢.

٥- (٥) وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ٤ ص ٣٦١ ح ٣.

ومنها: ما رواه في عده الداعي، النبي صلى الله عليه وآله قال: «من عال بنات أو مثلهن من الأخوات وصبر على ايوائهن حتى بين إلى أزواجهن أو يمتن فيصرن إلى القبور كنت أنا وهو في الجنة كهاتين وأشار بالسبابة والوسطى». فقيل: يا رسول الله اثنتين؟ وذكر نحوه (١).

ومنها: ما رواه الراوندي، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من عال ثلاث بنات يعطى ثلاث روضات من رياض الجنة كل روضه أوسع من الدنيا وما فيها» (٢).

حق المرأة كأم ومكانتها:

منها: ما رواه الحسين بن سعيد، عن علي بن الحسين صلى الله عليه وآله قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله، ما من عمل قبيح إلا قد عملته، فهل لي من توبه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فهل من والديك أحد حي؟». قال: أبي، قال: «فاذهب، فبره»، قال: فلما ولي، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لو كانت أمه!» (٣).

ومنها: ما رواه الصدوق في (فقه الرضا) عليه السلام قال: «واعلم أن حق الأم أ لزم الحقوق وأوجب، لأنها حملت حيث لا يحمل أحد أحدا،

ص: ٢٥٧

١- (١) المصدر نفسه، ص ٣٦٢ ح ٧.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٥ ح ٦.

٣- (٣) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٧٠ ص ١٧٩ ح ١.

ووقت بالسمع والبصر وجميع الجوارح، مسروره مستبشره بذلك، فحملته بما فيه من المكروه الذى لا يصبر عليه أحد، ورضيت بأن تجوع ويشبع، وتظماً ويروى، وتعرى ويكتسى، وتظله وتضحى، فليكن الشكر لها والبر والرفق بها على قدر ذلك، وان كنتم لا تطيقون بأدنى حقها الا بعون الله» (١).

ومنها: ما رواه أبو القاسم الكوفى فى (كتاب الأخلاق) قال: قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وآله: إن والدتى بلغها الكبر، وهى عندى الآن، أحملها على ظهري، وأطعمها من كسبى، وأميط عنها الأذى بيدي، وأصرف عنها مع ذلك وجهى استحياء منها واعظاماً لها، فهل كافأتها؟ قال: «لا؛ لأن بطنها كان لك وعاء، وثديها كان لك سقاء، وقدمها لك حذاء، ويدها لك وقاء، وحجرها لك حواء، وكانت تصنع ذلك لك وهى تمنى حياتك، وأنت تصنع هذا بها وتحب مماتها» (٢).

ومنها: ما رواه القطب الراوندى، عن النبى صلى الله عليه وآله، أنه قال: «الجنة تحت أقدام الأمهات». وقال صلى الله عليه وآله: «تحت أقدام الأمهات، روضه من رياض الجنة». وقال صلى الله عليه وآله: «إذا كنت فى صلاه التطوع، فان دعاك والدك فلا تقطعها، وان دعتك والدتك فاقطعها» (٣).

ص: ٢٥٨

١- (١) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ح ٢.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٧٠ ص ١٨٠ ح.

٣- (٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠-١٨١ ح ٤.

ومنها: ما رواه الفتال عن الباقر عليه السلام قال: «قال موسى بن عمران عليه السلام: يا رب، أوصني، قال: أوصيك ببي، قال: فقال: رب أوصني قال: أوصيك ببي، ثلاثا. قال: يا رب أوصني، قال: أوصيك بأمك، قال: رب أوصني، قال: أوصيك بأمك، قال: رب أوصني قال: أوصيك بأبيك، قال: (فكان يقال) لأجل ذلك أن للأُم ثلثي البر وللأب الثلث»(١).

منها: ما رواه الطبرسي في (المشكاة) عن الصادق عليه السلام، قال: «جاء رجل فسأل رسول الله صلى الله عليه وآله، عن بر الوالدين، فقال: أبرر أمك، أبرر أمك، أبرر أباك، أبرر أباك، أبدأ بالأم»(٢).

ومنها: ما رواه قال: قلت للنبي صلى الله عليه وآله: يا رسول الله، من أبرر؟ قال: «أمك» قلت: ثم من؟ قال: «ثم أمك» قلت: ثم من؟ قال: «ثم أمك» قلت: ثم من؟ قال: «ثم أمك، ثم الأب، ثم الأقرب فالأقرب»(٣).

ومنها: ما رواه في (العوالي) في حديث عنه صلى الله عليه وآله، قيل: يا رسول الله، ما حق الوالد؟ قال صلى الله عليه وآله: «أن تطيعه ما عاش» فقيل: وما حق الوالدة؟ فقال: «هيهات هيهات، لو أنه عدد رمل عاليج، وقطر المطر أيام الدنيا، قام بين يديها، ما عدل ذلك يوم حملته في بطنها»(٤).

ص: ٢٥٩

١- (١) المصدر نفسه، ص ١٨١ ح ٥.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ص ١٨١ ح ٦.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٧.

٤- (٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ح ٨.

ومنها: ما رواه (العوالي) أيضاً عنه صلى الله عليه وآله قال له رجل: يا رسول الله، من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: «أمك». قال: ثم من؟ قال: «أمك» قال: ثم من؟ قال: «أبوك». وفي روايه أخرى أنه جعل ثلاثاً للأُم، والرابعه للأب(١).

ومنها: ما رواه الكراجكى: أنّ رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وآله: يا رسول الله، أى الوالدين أعظم؟ قال: «التي حملته بين الجنين، وأرضعته بين الثديين، وحضنته على الفخذين، وفدته بالوالدين»(٢).

ومنها: ما رواه فى (المستدرک): وقيل للامام زين العابدين عليه السلام: أنت أبر الناس، ولا نراك تواكل أمك! قال: «أخاف أن أمد يدي إلى شئ، وقد سبقت عينها عليه، فأكون قد عققتها»(٣).

مكانه وشأن المرأة كزوجها وترك ضربها والعفو عن ذنبها:

منها: ما رواه عبد الرحمن بن كثير، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «فى رساله أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام: لا تملك المرأة من الامر ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لحالها، وأرخص لبالها، وأدوم لجمالها، فإن المرأة ريحانه وليست بقهرمانه ولا تعد بكرامتها نفسها، واغضض بصرها

ص: ٢٦٠

١- (١) المصدر نفسه، ح ٩.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ص ١٨٢ ح ١٠.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ١١.

بسترك واكفها بحجابك ولا- تطمعها أن تشفع لغيرها فيميل عليك من شفعت له عليك معها واستبق من نفسك بقيه فإن إمساكك نفسك عنهن وهن يرين أنك ذو اقتدار خير من أن يرين منك حالا على انكسار» (١).

ومنها: ما رواه الصدوق: سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الرجل يقبل امرأته وهو صائم؟ قال: «هل هي إلا ريحانه يشمها» (٢).

ومنها: ما رواه الصدوق: وقال صلى الله عليه وآله: «من عال ثلاث بنات أو ثلاث أخوات وجبت له الجنة» قيل: يا رسول الله واثنتين، قال: «واثنتين»، قيل: يا رسول الله وواحدة؟ قال: «وواحدة» (٣).

ومنها: ما رواه الصدوق: قال الصادق عليه السلام: «من عال ابنتين أو أختين أو عميتين أو خاليتين حجبتاه من النار» (٤).

ومنها: ما رواه الصدوق: قال الصادق عليه السلام: «إذا أصاب الرجل ابنه بعث الله (عز وجل) إليها ملكا فأمر جناحه على رأسها وصدرها، وقال: ضعيفه خلقت من ضعف، المنفق عليها معان» (٥).

ص: ٢٤١

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٧ ص ٣٦١ ح ١.

٢- (٢) المصدر نفسه، أبواب وجوب الصوم، ب ٣٣ ص ٩٨ ح ٤.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٣ ص ٤٨٢ ح ١٥٠١.

٤- (٤) وسائل الشيعة: ج ٢١ أبواب أحكام الأولاد، ب ١٢ ص ٥٢٧ ح ١.

٥- (٥) المصدر نفسه، ب ٧ ص ٣٦٨ ح ٥.

ومنها: ما رواه الصدوق: قال أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه محمد بن الحنفية: «يا بني إذا قويت فاقو علي طاعة الله، وإذا ضعفت فاضعف عن معصية الله (عز وجل)، وإن استطعت أن لا تملك من أمرها ما جاوز نفسها فافعل فإنه أدوم لجمالها وأرخی لبالها وأحسن لحالها، فإن المرأه ریحانه وليست، بقهرمانه فدارها علی کل حال، وأحسن الصحبه لها لیصفو عیشک» (١).

استحباب اکرام الزوجه وترک ضربها:

منها: روايه أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أیضرب أحدکم المرأه ثم یظل معانقها!» (٢).

ومنها: روايه السكونی، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنما المرأه لعبه من اتخذها فلا یضیعها» (٣).

ومنها: روايه سماعه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اتقوا الله فی الضعیفین یعنی بذلك الیتیم والنساء» (٤).

ومنها: روايه عمار الساباطی، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أكثر

ص: ٢٤٢

١- (١) من لا یحضره الفقیه: ج ٣ ص ٥٥٦ ح ٤٩١١.

٢- (٢) وسائل الشیعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النکاح وآدابه، ب ٨٦ ص ١٦٧ ح ١.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٢.

٤- (٤) المصدر نفسه، ص ١٦٧-١٦٨ ح ٣.

أهل الجنة من المستضعفين النساء علم الله ضعفهن فرحمهن» (١).

ومنها: ما رواه الصدوق، وصيه أمير المؤمنين عليه السلام لولده محمد بن الحنفية، قوله: «ولست بقهرمانه، فدارها على كل حال، وأحسن الصحبة لها ليصفو عيشك» (٢).

ومنها: رواه اسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما حق المرأة على زوجها الذي إذا فعله كان محسنا؟ قال: «يشبعها ويكسوها وان جهلت غفر لها»، وقال أبو عبد الله عليه السلام: «كانت امرأة عند أبي عليه السلام تؤذيه فيغفر لها» (٣).

ومنها: رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أوصاني جبرئيل بالمرأة حتى ظننت انه لا ينبغي طلاقها إلا من فاحشه ميينه» (٤).

ومنها: ما رواه الصدوق: قال الصادق عليه السلام: «رحم الله عبدا أحسن فيما بينه وبين زوجته فإن الله (عز وجل) قد ملكه ناصيتها وجعله القيم عليها» (٥).

ومنها: ما رواه الصدوق قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ملعون

ص: ٢٤٣

١- (١) المصدر نفسه، ص ١٦٨ ح ٤.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٥٥٦ ح ٤٩١١.

٣- (٣) وسائل الشيعة: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٨ ص ١٦٩ ح ١.

٤- (٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ح ٤.

٥- (٥) المصدر نفسه، ح ٥.

ملعون من ضيع من يعول» (١).

ومنها: ما رواه الصدوق قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي» (٢).

ومنها: ما رواه الصدوق قال: وقال صلى الله عليه وآله: «عيال الرجل اسراؤه وأحب العباد إلى الله عز وجل أحسنهم صنعا إلى اسراؤه» (٣).

وغيرها من الاخبار الداله على موضوعيه المرأة في نفس المنظومه الدينيه بما هي أم وبما هي بنت وبما هي أخت وبما هي زوجه وبما هي مرأه. فلا بد من الناظر والباحث أن لا ينظر نظره دونيه وتجزئيه بدون الاطلاع على تماميه الاحكام المتعلقه بالمرأه وعظمتها وعدم الاطلاع على خصائص المرأه التكوينييه.

فالآيات التي تذكر المرأه أو الأثنى ليست ذات نظره دونيه ومنطلقه من نزع ذكوريه تغالييه ولا بصدد الدم والتنقيص والإزراء بل هي بصدد بيان طبيعه تركيبه المرأه واختلافها عن تركيبه وفسلجه وطبيعه الرجل وعليه يكون تكامل كل نوع بحسب اختلاف طبيعته وبيئته وليست الآيات بصدد بيان ذم واستحقار المرأه ومدح الرجل على نحو الاطلاق كى يقال أن التشريع الاسلامى ذو نزع دونيه ذكوريه.

ص: ٢٤٤

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٨ ص ١٧١ ح ٦.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٨.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٩.

و هذا مثل الطيب يقول للرجل: أنت فيك الطبيعه المعينه أو المرض الفلانى أو طبيعتك ومزاجك حار لا- يناسبك بعض الأغذيه وأنك تستطيع أن تتجنب الامراض مثلا بتركك كذا وكذا فإن الطيب ليس فى مقام الذم وإنما هو فى مقام النصيحه التوصيه باراءه خصائص الواقع وزوايا الحقائق وبيان طبيعه هذا الانسان لأجل أن يتفادى الارتطام بالعوائق وليس فى مقام الذم والتقريع.

فمثلاً قوله عليه السلام: «إن النساء نواقص الايمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول»^(١)، ليس بمعنى لا- عقل لها بل لها أصل وطبيعه العقل إلا- أن الله زود المرأه بعاطفه جيّاشه وحيث إن ظروف الحياه فيها الشده والضعف والجانب الروحى والجانب الجسدى تميز الرجل فى طبيعته بخصائص جسديه وروحيه وتميزت المرأه أيضا بخصائص جسديه وروحيه، ولهذا عبر عنها النبى صلى الله عليه وآله أنها «ريحانه»^(٢).

والريحانه لا بد منها فى نظام الحياه الأسرى والإجتماعى، ولهذا تبثلى الأسره التى لا مرأه فيها بصلافة الاخلاق والخشونه الشديده والبعد عن الحنان والعاطفه، بخلاف الأسره التى يتواجد فيها إناث أكثر تتوفر فيها نعيمه الأخلاق وكثره العاطفه وذلك لأن المرأه ينبوع الرحمه والعاطفه والحنان والشفقه فهى تفيض من رحمتها وعاطفتها

ص: ٢٤٥

١- (١) نهج البلاغه، الخطبه ٨٠.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٥ أبواب أحكام الأولاد، ب ٣ ص ١١٧ ح ٤.

وشفقتها على الأولاد ومن في البيت فتاره تزيل اتعاب الرجل حينما يأتي للبيت مع ماله من التعب الجسدى وعليه ما عليه من أتعاب نفسه وروحيه مما يلقاه خارج المنزل فبنعومه وعطوفه المرأة تزيل هذا كله عنه وهذا ليس فى الاسره فقط بل فى المجتمع فإنها تجعل المجتمع متعادل حيث أن الطفل الذى لا يتزعزع فى أحضان الأم ينشأ وحشى وميهى للاجرام وذلك لما عنده من نقص فى الجانب العاطفى وهذه الآن بحوث وظواهر أصبحت مسلمه.

فهذ الآيات تبين وتكشف عن أن المرأة منبع روحى وعاطفى وأن جانب الصرامه والحسم والشده فيها ضعيف فالشارع يقول للنساء والرجال بما أن طبيعه المرأة معبئه بطاقه روحيه عاطفيه فلا بد أن توازن بين هذه الامور وبين العقل وكذا يقال للرجل أنه إنسان صلب شزر إذا استمر بهذا الحال فسيكون ذا أخلاق خشنه فلا بد من التوازن ولا يكون التوازن إلا بأن تكون المرأة مستنده فيما هو ناقص من طبيعتها للرجل وهو يستند لها فيما هو ناقص من طبيعته لها فعن الصادق عليه السلام: «العبد كلما ازداد للنساء حبا ازداد فى الايمان فضلا»(١).

فمفاد الطائفه الأولى التى ذكرناها هو ضعف المرأة وأنها ليست بمظهر قوه ولا مظهر صلابه فلا يناسبها مظاهر السلطه العليا التى

ص: ٢٤٤

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٣ ص ٢٣-٢٤ ح ١٠.

تحتاج إلى طبيعه الصلابه والقوه والشده والحزم.

ويدل على هذه الحقيقه:

قوله تعالى: (أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) (١) فإن الآيه تصرح بأن من يتربى في الحليه والزينه يعنى النساء لا- يصلح للخصام والشده والمجادله فهى ضعيفه البيان فهذه الآيه واضحه الدلاله على أن المرأه ترعرعها في الدلال والنعمه يسلبها قوه المخاصمه والمجادله والحجاج والاحتجاج.

وقد ورد في الاخبار عند الفريقين وبعضها صحيح، منها: «إنما النساء عى وعوره، فاستروا العوره بالبيوت، واستروا العى بالسكوت» (٢)، أى ضعيفه البيان عند الفريقين، والبعض يخدش فيها سنداً أو مضموناً، والحال أنه مضمون القرآن الكريم.

فالآيه تفيد: أن النساء على الدوام اهتمامهن في الزينه والجمال الجسدى فعقلهن منشده اهتمامه في الجمال البدنى كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «عقول النساء في جمالهن، وجمال الرجال في عقولهم» (٣). فكل مناقشها ماضمين قرآنيه وهو نفس مضموم الآيه (أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ)، أى طبيعتها - دوماً إلى أن تهرم - مياله للزينه والحليه

ص: ٢٦٧

١- (١) سورة الزُخرف: الآيه ١٨.

٢- (٢) وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٢٤ ص ٦٥-٦٦ ح ٤.

٣- (٣) الأمالى، الشيخ الصدوق: ص ٢٩٨.

وهو في الخصام غير مبين يعنى أن عياء المرأه يمتد إلى المنطق وهذه صفه غالبه لا صفه دائمه.

فهذه الطائفه داله على ضعف المرأه حيث قرر القرآن ذلك فى قوله تعالى: (أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ (١٦) (١)، وتشير إلى ضعف المرأه وأن البنات مظهر الضعف، وكذا قوله تعالى: (وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ (١٧) (٢) وغيرها من الآيات المتقدمه.

وقال بعضهم: إن هذا المضمون ليس مراداً للقرآن وإنما هو مجاراه لأعراف العرب أو أعراف البشرىه الخاطئه آنذك، لا أنه يريد أن يبين أن المرأه ضعيفه واقعاً وحقيقه.

والبعض الآخر قال: إن القرآن يجادل العرب آنذاك بمنطقهم وبما يعتقدونه أو لأنه يجاريهم على ما عندهم من اعراف فاسده وهذا كله شطط من القول وذلك لأن القرآن يعلل قوله: (وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا- ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَ هُوَ كَظِيمٌ) (٣) بأمور تكوينيه فيقول تعالى: (أَوْ مَنْ يُنشأُ فِي الْحَلِيِّ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) فأن المرأه موضعها ومعيشتها على الدوام فى النعومه

ص: ٢٤٨

- ١- (١) سورة الزخرف: الآيه ١٦.
- ٢- (٢) سورة الزخرف: الآيه ١٧.
- ٣- (٣) سورة الزخرف: الآيه ١٧.

والرقه والليونه والدلال وبالتالي تكون عياً في المنطق والخطاب.

وهذا كله بحسب الغالب لا العموم الاستقصائي لتمام أفراد النساء وسيأتي توجيهه وهو خلاف نظره الحداثيين إلى هذه الآيات بأن القرآن نظرتة للمرأة دونيه واستحقاريه والصحيح أنه غير ما ذهبوا إليه بل الآيات في وادي آخر وقد عزف بعض المحققين عن هذه الروايات واستنكرها أو شكك في سندها أو مضمونها مع أنها كلها مضامين قرآنيه ففي الأحاديث المرأه عى وعوره فالعى تثبته سوره الزخرف بقوله تعالى: وهو فى الخصام غير مبين وأما أنها عوره فسيأتى فى طائفه آخر من الآيات تدل على أن المرأه عوره لا بمعنى القباحه بل الإثار الجنسيه فهى كتله ومنتشاً لانشداد الغريزه الجنسيه.

فدعوه ونظره القرآن تغاير النظره الجاهليه باجحاف المرأه كما يأتىك زياده بيان والغريب من أهل التحصيل والبصيره ترجلوا فى هذا البحث وتنكروا لهذه المضامين مع أنها مضامين قرآنيه إلا أن هناك من تجرأ وقال: إن القرآن يجارى الاعراف الفاسده أو من باب الجدل وهذه أجوبه وتفسيرات زائغه عن الحقيقه والحق وغير صحيحه وأن التفسير الصحيح غير هذا كما سيأتى مفصلاً وكون القرآن يثبت أن من يعمل من ذكر وأنثى له جزاءه لا يتنافى مع هذه الأخبار.

فالطائفه الأولى من الآيات القرآنيه بما أنها من أصول القانون أو روح الشريعه تدل على أن المرأه ليست مظهر القوه والبساله والشده بل

ص: ٢٦٩

مظهر الضعف والنقص والليونة والنعومه فضعف في جهات عديده، وهذا لا يعنى الدونيه للمرأة كما فى حديث النبى صلى الله عليه وآله «المراه ريحانه وليست بقهرمانه»^(١)، فإنه تعبير دقيق - وهذه الطائفة من الآيات لا تدل على عدم تولى المراه بالمطابقه وإنما تدل عليه بالالتزام، لأن المواقع الخطيره فى النظام السياسى أو الاجتماعى أو القضائى أو النظام الفتوائى أو النظام الولائى تحتاج إلى اراده وعزيمه وصلابه وشجاعه وجرأه وقوه شخصيه ومظهر الليونه والرقه والنعومه واللطافه والضعف لا يتناسب مع هذه المناصب.

الطائفة الثانيه: من الآيات التى ذكرت أن المراه عوره وآيات الحجاب:

اشاره

أما الطائفة الثانيه من الآيات التى تعرضت لكون النساء عوره فأيات الحجاب وغيرها من الاحاديث التى تأمر بستر المراه وذلك لما مرّ من أن الاسلام قائم على نظام ومنظومه المعادلات فتاره ينظر إلى الصفات الروحيه للمراه والرجل وتاره ينظر إلى صفاتهما البدنيه فتراه يبين أحكام كل منهما بحسب ما لديه من خصائص جسده وهو - كما تقدم - كبيان الطبيب للمريض خصائصه الجسديه ليرتب عليها بعض العلاجات البدنيه أو يتفادى العوائق المرضيه وبالوجدان الذى

ص: ٢٧٠

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٧ ص ٣٦١ ح ١.

لا ينكر أن طبيعه جسد المرأة جذاب وملفت ومغرى فلا تكاد امرأة تبرز جسدها إلا أخذت بالانظار والافكار فجسدها بطبيعته فريسه، وهذه الآيات تبين أن المرأة عوره فيجب أن تحتجب فمجموع آيات الحجاب داله على ذلك وأن المرأة محل الافتراس.

ولهذا تكون الروايات - المصرحه بأن خير للمرأة أن لا ترى الرجال ولا الرجال يروها وغيرها من الاخبار - وإن كانت ضعيفه السند إلا أن مضمونها قرآنى مثل قوله تعالى: (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقين فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفاً (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (١)).

وهذا يبين شكل المرأة ومظهرها عوره وليس العوار بمعنى القبح فى المرأة - وقد تقدم دفع شبهه العلمانيين والحداثويين - بل بمعنى أنها معرضيه للافتراس لذوى الشهوات النزويه فلذا قال: فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض فإذا كان صوتها يطمع إلى هذه الدرجه فما بالك بجسدها فالعوره هى بمعنى وجود موجبات الانجذاب نحو المرأة من جهه صوتها أو جسدها لهجوم أو تعدى ذوى الافتراس عليها، فالاسلام وضع حجاب الرؤيه وحجاب

ص: ٢٧١

السمع عليها لحفظها من كل ما يسوء لها فقال: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى).

فإذا كانت المرأة بهذه الموضعية من الصون والحجاب فيجب عليها غض الصوت ويجب عليها القرار في البيت فمع هذا كيف تقلد زمام الامامه العامه أو القضاء أو الزعامه حتى تتحاور وترتبط بالقاعده الشعبيه الجماهريه... فطبعه جسدها عائق لها عن ذلك. والقرار في البيت هو حاله طبيعیه للمرأة وهذا ليس معنى حرمانها عن التعلم ورفع مستوى كفاءتها وما اشبه ذلك، بل معنى أن المرأة وظيفتها الكبرى هي تربيته الاسره وبث روح العطف والحنان في الاسره، فالقرار في البيت يمثل أن دورها الأساسى هو الأسره وهذا لا- يعنى حرمانها من العلم والمواهب الأخرى وإنما دورها الأساسى الاسره فالبيوت هي الخلايا الأوليه التى ينتشر منها مكونات المجتمع.

وأیضا قوله: (وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى)، فالبروز وخفض الصوت والحجاب الجيد موانع تحول عن ارتباط المرأة مع الرعيه بينما الرئيس والمفتى يخوض الميادين ويبرز في المجالات المختلفه فلا تتناسب مع أدله الاحتجاب بالنسبه إلى المرأة. فخفض الصوت وعدم التبرج والبروز والقرار في البيت تدل على عدم تناسب المرأة مع تلك الوظائف المقرره لمنصب الافتاء.

وقوله تعالى: (وَإِذَا سَأَلَ الْمُسْتَأْذِنُ مَتَاعًا فَسَلِّمْ لَهُمْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ) (١). فإذا كان السؤال والتعاطى بالحديث من وراء حجاب مع النساء فلا يتناسب مع تلك المقامات بل احتجاب النساء عن الرجال موجب لطهاره القلوب من النزوات والإثارات الجنسيه.

وهذه الآيات ليست خاصة بنساء النبي صلى الله عليه وآله باعتبار أنهم نساء زعيم الدين، والبعض أراد أن يخص هذه الآيات بنساء النبي صلى الله عليه وآله باعتبارهن زوجات خليفه الله فى ارضه دون باقى النساء.

وهو غير تام باعتبار أن تشريع الله لنساء النبي صلى الله عليه وآله قدوه لبقية النساء فى الأخذ به فقوله تعالى: (لَسِيْتُنَّ كَأَخِيدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ) فهذه التشريع قدوه لا انكن تختلفن عن بقية النساء بل أولويه تقيدهن بالتشريع فالتشريع للجميع وهن أولى بالتقيد به لا- أن هذه الآيات خاصة بهن دون غيرهن وفرق بين المقامين، فنفس التشريع التحريمى أو الالزامى فى قوله: (لَسِيْتُنَّ كَأَخِيدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ) ثابت للجميع النساء إلا- أن نساء النبي صلى الله عليه وآله يتقرر عليهم التعامل مع التشريع بموجب أولويه أخذهن به لإضافتهن للنبي صلى الله عليه وآله بالمصاهره ولهذا يختلف عقابهن قال تعالى: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ

ص: ٢٧٣

مِنْكَنَّ بِفَاحِشِهِ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (٣٠) (١). مع أن هذا ثابت لغير نساء النبي صلى الله عليه وآله إلا أنه في نساء النبي صلى الله عليه وآله فيه يضاعف أجرهن وعقابهن لا أن هذا التشريع خاص بنساء النبي صلى الله عليه وآله ولا يشمل غيرهن.

وأيضاً قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) (٥٩) (٢).

فالآية تأمر بوضع اللباس وما شابهه لإقامه الجدار العازل بينهن وبين الرجال فكل هذه التشريعات للحجاب في موارد عديده داله على عدم امكان تولى المرأة مناصب الزعامه لممانعه الحجاب لها؛ وأن وظائف الأمهات الأصلية في المنزل كما يبينه قوله: (حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا...٣).

مضامين أخبار النساء عى وعوره مضامين قرآنيه وبيان عدم كونه نقصا وازدراء:

فهذه الآيات وغيرها من آيات الحجاب داله على عدم تولى المرأة بالدلاله الالتزاميه، فالطاعن في مضمون أخبار أن النساء (عى)

ص: ٢٧٤

١- (١) سورة الأحزاب: الآية ٣٠.

٢- (٢) سورة الأحزاب: الآية ٥٩.

و (عوره) يطعن في القرآن لأنها مضامين قرآنيه وأما مسأله أن القرآن يتأثر بالتاريخ فهو تاريخي ومراده من كون أن القرآن تاريخي أن الوحي لما ينزل بيئه يتأرخ ويفقد وحيانيته ويتلون بلون تلك البيئه التاريخيه بما هي عليه من علاقتها، وحيث كانت تلك البيئه آنذاك تحترق المرأه فكذا القرآن حيث إنه عبر عن اغراضه بتلك اللغه المبنيه على تلك الثقافه بعلاقتها.

فجوابه هو ما تقدم من أن المرأه عوره ليس نقصاً فضلاً عن كونه إذماً بل إن هذه الخطابات الشرعيه لبيان حقيقه أن جسم المرأه طبيعته مثيره للطرف الآخر فهو يسبب فتنه وغيرها... فالقرآن يبين أهميه قيمه جسد المرأه فالشارع بصدد أن لجسد المرأه قيمه، حتى جاء أن أكثر جند الشيطان المرأه وذلك باعتبار أن بدن المرأه بما له من خصوصيات تفتن به بحيث يجعل النفس تنجذب وتميل إليه ولهذا تجد الدول الاجنبيه تروج لبضائعها بواسطه المرأه بإبداء محاسنها، فالمرأه لديهم سمسار يعرض بها البضائع ويسوق به كل ما يراد تسويقه بل حتى ثقافتهم يروجونها بجسد المرأه، فالغرب لا يقرر حقوق المرأه حقيقه بل هو في الواقع استغلال المرأه وجهل بقيمه بدنها حتى جعله مبتذل يروج به ما يريد ترويجه. وإذا ما هرمت وكبرت تعزل جانباً ولاقيمه لها لا في الاسره ولا- في المجتمع وما ذلك إلا- لأنهم يتعاملون مع جسد المرأه معامله الجسد بلا روح فإذا ما ذهب جمال جسدها انتهت صلاحيتها وبار سوقها وكسدت تجارتها، وبخلافهذه، الحضاره الإسلاميه فإن

الاسلام كرم الانسان وأعطى كل ذى حق حقه فيتعامل مع المرأة بما لها من روح وجسد وبما هي بنت وأخت وزوجه وأم بل وبما هي أمره ذات خصائص تكوينيه... ولا يستغل جسدها لأشباع الملذات بل يحترمها ويقدرها بما لها من روح وجسد بحيث يحافظ على جسدها من الأجانب الذين همهم من المرأة اشباع غرائزهم فقط فقط ويبيح لها إشباع غرائزها بما يتناسب مع طبيعتها بنحو منظم مقنن بدون إنفلات فالأمر بالحجاب والتحجب هو صون وحفظ لها وللمجتمع من الانحطاط لما لبدنها من التأثير الكبير فى زلق المجتمع ولهذا يبين أن طبيعه المرأة عوره - لا- ذمًا لها - إذ إثاره جسد المرأة للفتنه والريبه من الأمور الوجدانيه التي لا ينكرها جملة العقلاء.

وبعد ذهاب زهره بدننها وكبرها يزداد وقارها واحترامها فتحترم أكثر فأكثر فإنها تكون أم البيت وجده الأسره وغيرها من عناوين الافخام والاجلال والاعظام فالمرأة كل ما تزداد سنا تزداد شخصيتها أو قيمتها بروحيتها وكمالها لا بجسدها بينما فى الغرب إذا ما كبرت كأنها عليك عُلَّكْكْ وَيُتَفَل؛ وما ذلك إلا لأنهم جعلوا قيمتها فى جسدها، وليس لها كوافل أسريه بل هي تتكفل نفسها بنفسها وبشأنها.

وأما عند الاسلام فليس من وظيفتها ودورها الكوافل الاماليه بل دورها الكوافل الروحيه فالمتكلف بالتوازن الروحي والعاطفى فى البيت فالشارع جعل وظيفتها بما يتناسب مع طبيعتها فالاسلام قائم على الدقه فى توزيع الوظائف، فترى وظائف المرأة هي كل ما يتناسب

مع طبيعتها من الحنان فكل ما يوجب الهدوء والروحيه والعاطفيه فهو من وظائفها الأوليه فقد جاء عن النبي صلى الله عليه وآله: «جهاد المرأة حسن التبعل»^(١)، وأيضا كل ما يوجب الشده والكلفه والحزم كحفظ الأسره وإيجاد الأمان فهو من وظائف الرجل، وما ذلك إلا لأن الاسلام يتعاطى مع الطبايع البشريه بحسبها لا بحسب الملذات التي هي لطرف على حساب طرف آخر.

وقد صدر تقرير عن نساء انجلترا أنهن أعلنن بأن المسؤوليه عليهن تزداد وذلك لأنهن يتولين مسؤوليه الدار وخارجها، وهذا ما قضى به النبي صلى الله عليه وآله وأخذته سيده النساء فاطمه الزهراء الحجه على الخلق عليها السلام: كما فى أكثر من خبر بهذا المضمون، فعن أبى جعفر عليه السلام قال: «إن فاطمه عليها السلام ضمنت لعلى عليه السلام عمل البيت والعجين والخبز وقم البيت وضمن لها على عليه السلام ما كان خلفالباب من نقل الحطب وأن يجئ بالطعام»^(٢).

فدور المرأة فى البيت دور آخر فهو دور تربوى، وأما هؤلاء الغرب ومن حدا حدوهم باسم المراه سلبوها حقوقها حتى استعملت كدابه تمطى وسلعه تشتري وتباع إلى أن تكسد وتبور فأعطوها دور الحمل ودور البيت ومع ذلك أعطوها دور الخارج فتكون لعبه بأيدى

ص: ٢٧٧

١- (١) وسائل الشيعه: ج ١٥ أبواب جهاد العدو، ب ٤ ص ٢٣ ح ٢.

٢- (٢) مستدرک الوسائل: ج ١٣ أبواب مقدمات (التجاره)، ص ٢٥ ح ١١.

الأجانب من الرجال فيهتكون سترها ويتلاعبون بشرفها، فالقرآن حينما يعبر عنها بألفاظ متعددة مضمونها أنها عى وعوره فليس بصدد ذم المرأة بل بصدد اثاره الحفظيه لحمايه المرأة وللاهتمام بها.

فهذه الطوائف من الآيات ليست بصدد تنقيص المراه أو النظره الدونيه والتحقير أبدا بل هى بصدد تشخيص طبيعه المراه وفسلجتها وهندستها التكوينييه لتتعاطى مع ما يناسبها، ولهذا أمرها بعدم التشبه بالرجال كما نهى الرجل عن التشبه بها فذم الرجل المتخنث وهو من يتشبه بالنساء.

وكما مرّ أن هذه الاخبار لا تقتضى التنقيص والازدراء والتحقير والسخرية بالمرأة بل هى لبيان طبيعتها الفسلوجيه مثل نصيحه وارشاد الطبيب لما يحدد ويبين مزاجك وهذا هو ما يقتضيه اختلاف الطبائع والوظائف فانظر فى هذه الأزمنه التى بدأ فيها تعين الوظائف الصناعيه بحسب أمزجه البشر فالطيار لا بد أن من تتوفر فيه بعض الخصوصيات وكذا الطبيب وكذا مطفى الحريق وأيضا مجرى للعمليات الجراحيه وقياده الجيوش فإنهم لا يولونها المرأة فلا يقوم بها إلا الرجال لما تحتاجه من قسوه وشده وجساره لا تتناسب مع عاطفتها وروحيتها وطبيعتها بل تتناسب مع طبيعه الرجل وهذا لا يعنى أن المرأة مذمومه ومحقره.

فالشارع لو لم يبين هذه الفوارق الطبيعه بين الجنسين لما كان هادياً ومرشداً لأتباعه كما أن الطبيب لو لم يخبر مرضاه بطبائعهم التى

يتعرفون من خلالها على ما ينفعهم ويضرهم لكان مقصرا في وظيفته، فبيان طباع البشر لمعرفة خواصها لا يعنى الدم مثل بيان أقسام وأنواع الدم التى بعضها لا يتناسب مع بعض أنواع الدم الأخرى وأيضا مثل معرفة المعادن وأنواعها لمعرفة قيمتها وآثارها كلها معادن إلا- أن الذهب ليس بالحديد وغيرها من الخصوصيات التى هى ثمره معرفة طبائع الاشياء مع أن ذلك لا يعنى التنقيص والحط من شأنها.

و هذا نظير ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «المراه شر كلها وشر ما فيها أنه لا بد منها»(١).

فكونها شر أى كل مميزاتها يمكن أن تستغل وتستخدم للشر بحيث تكون من حبائل الشيطان وجهه الشر أن التى تحتوى على هذه الصفات لابد منها فالحاجه إلى المراه ضروريه لا يستغنى عنها بحال ولها هذه الصفات وبسبب الاضطراب والحاجه إليها يمكن أن يسيطر أصحاب السوء على الانسان فلايبد من الحذر فإن الهدايه والتوصيه الدينيه مريبه وهذا فى مقام التحذير لا فى مقام التنقيص والدم، فإن قوله: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عِدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ) (٢) ، ليس فى مقام الاغراء بالزوج على معاداه زوجته وأولاده، وإنما الاسلام فى مقام بيان الوظيفه التى يتفادى بها عداوه الزوجه والأولاد وتحتة على حسن التدبير والاداره كى لا يؤدي

ص: ٢٧٩

١- (١) نهج البلاغه: ص ٥٣، الخطبه ٢٣٨.

٢- (٢) سوره التغابن: الآيه ١٤.

الحال بالاسره إلى التفكك والطلاق وضياع الأولاد، وهذا ما يفصح عنه ذيل قوله تعالى: (وَإِنْ تَغْفُوا وَتَصِيَفُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (١).

فلا بد من أن ننظر إلى توجيه الدين كمرى مثل قوله صلى الله عليه وآله: «من زوج ابنته شارب خمر فقد قطع رحمه» (٢) فهو ليس فى مقام ذم وتنقيص وازدراء بل فى مقام تعليم وتربيه. ولهذا لما تراه يأمر المرأه بالستر فلسفته هو تعقيم الجو العام عن الامراض الاخلاقية. ومن هذا حين يأمر بالستر عن الفواحش وعدم اشاعه الفحشاء فهو تعقيم للجو العام أيضا عن مثل هذه الامراض لأنها تسقط بالفرد وبالمجتمع فتسقط بالفرد بالفضيحة والرديله وتسقط المجتمع فى الكادورات وعدم صفاء من المظاهر السيئه التى تقود المجتمع إلى سوء والنقص بحيث يتفشى وينتشر ذلك الوباء ولهذا تراه يأمر بالعفو وهو شىء وبالصفح وهو شىء آخر وبالغفران وهو شىء ثالث وهذه الآيه يمكن الاستدلال بها على ولايه الزوج على الزوجه أيضاً.

وأما أن فى المرأه صفات خير وكمال فهذا لا- تنكره الشريعة وأن كل صفاتها يمكن أن تستخدم للخير فهى خير كله إلا أن الشارع إذا كان فى مقام التحذير لابد له من أن يبين الجانب السلبي الذى يحذر منه

ص: ٢٨٠

١- (١) سورة التغابن: الآيه ١٤.

٢- (٢) وسائل الشيعه: ج ٢٥ أبواب الأشربه المحرمه، ب ١١ ص ٣١٢ ح ٧.

وإذا كان في مقام الاغراء والبعث إلى الجانب الايجابي تراه يقول: أحب من دنياكم ثلاث منها النساء وغيرها من الاخبار المادحة.

مسأله غلبه طابع الذكوريه فى القوانين الالهيه وعدم مساوه المرأه للرجل:

وأما مسأله أن الغرب والعلمانيين فهم لا يفقهون مثل هذه الحقائق إلا أن هذا لا يسبب مشكله فى المبادئ وإنما هو نقص التوجيه الاعلامى الذى ينصب على بيان الحقائق الطبيعیه الخاضعه للموازن العقليه والعقلائیه، فهذا البيان للطباع ليس تنقيصاً بل هو لتكامل الادوار فكون المرأه ناقصه للعقل لزياده العاطفه لديها لا لخلل فى أصل العقل فيها فلا بد أن تُكْمَله بالرجل وكما أن الرجل عنده نقص فى العاطفه فيتكامل بالمرأه فتجد التكافل بين الجنسين.

والعجيب من الغرب الذى يدعى بأنه رائد المجتمعات وهو ينتكس ويتردى فى حضارته فتراه يقرأ القوانين الدينیه بتشويش والخطأ عند من يتأثر به فى قراءته لهذه العناوين بدون تفهم لحقيقه النظره الدينیه، فقولته تعالى: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى) - مثلاً - أمر واقعى وجدانى من وجود الاختلافات بين الرجل والمرأه بحيث يتميز كل منهما عن الآخر والاسلام يتعامل مع هذه الخصوصيات بنظام دقيق وعادل لا يشوبه أى خلل وتخلخل فى نفس النظام الطبيعى.

والدليل الواضح - الذى يرد مزاعم الغرب المدعى لانفتاح المرأه على كل شىء وأنها تصلح لمنصب الوزارات وكل شىء و يترنمون بهذا الانفتاح - أنك ترى أن عدّه النساء اللواتى يشغلن هذه المناصب فعلاً بالنسبه للوظائف الوزاريه لا تصل خمسه فى المائه من تلك الوظائف بل غالباً يشغلها الرجال وذلك لأنهم بوجدانياتهم يدركون عدم تناسب هذ المناصب مع العنصر النسوى بل يتولها العنصر الذكورى لما له من الحزم والشده فانظر إلى جميع الوزارات - التى تتكون أفرادها مثلاً من العشرات أو المئات - لا تجد إلا امرأه واحده أو امرأتين يشغل منصب وزير فى تلك الوزارات وبقية مناصب الوزراء يشغلها رجال وما ذلك إلا لأن طبيعه اداره الولايات والشؤون يحتاج إلى حزم وربط لا تتوفر فى طبيعه المرأه العاطفيه والروحيه.

فأين من ينادى بالمساواه - لا بالعدل - بين الرجل والمرأه؟ ولماذا لا يجعل نصف الوزراء نساء ونصف البرلمان ونصف مجلس النواب أو المجلس البلدى الذى هو أقل بكثير؟ فإنك لم تجد ولا تجد بل ولن تجد حتى خمسه بالمائه فضلاً عن النصف.

وقد جاء فى عده من التقارير الاستراتيجيه الأمنيّه أن المرأه أكبر خطراً وطعمه للأختراق الأمنى فهذه بحوثهم تؤيد ما يذكره القرآن الذى هو يناغى الطبيعه والوجدان السليم فالاسلام يعين ويحدد ما هو صالح للمرأه وأنها لو جعلت فى غير موضعها ومكانها

ستكون طعمه وضحيه وسلعه مبتدله.

فتشريعات الغرب دائماً تصب في ابتذال وخط وإزرار واثقال واشقاء المرأه، بينما تشريعات الدين رحمه وعنايه وحمايه وكرامه للمرأه.

القول بتاريخيه القرآن:

فقول الحدائين بأن القرآن تاريخي بمعنى أن الوحي حينما ينزل يفقد ما هو عليه فيكون مواكباً وجارياً لتلك الحقبه الزمنيه فحسب، فيتأثر القرآن بالبيئه التاريخيه فيفتقد روحانيته ويتكيف بتلك البيئه بعلاقتها، فتكون صياغته صياغه تابعه لتلك الثقافات بعلاقتها كما لو كانت معلوماتها خاطئيه فالنبي يصيغ القرآن على حسب تلك الثقافه بما هي وعلى علاقتها واطاؤها إذ الغرض يتحقق وأن كانت تلك المفاهيم خاطئه مادام الناس يعتقدون صحتها إذ الغرض هو التمثيل لبيان الغرض الالهيه فيمكن أيبزر ذلك الغرض كبيان قدره الله بقوله (فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا) (١) فإنه يصح على حسب اعتقادهم السائد آنذاك وإن كان في نفسه خطأ، وهذا النظرية الغربيه هي التي تفسر النبوه بأنها تجربه بشريه مثلها مثل بقيه التجارب استهلكت وأكل عليها

ص: ٢٨٣

١- (١) وكل الاشكالات الموجهه تجاه القرآن من جهه علميه ناتجه من الخلط بين الحقيقه العلميه وبين النظرية العلميه والفرضيه العلميه بل والخيال العملي فيشكل بالنظرية أو الفرضيه مع انها ليست حقيقه حتى تصلح للاشكال بها أو للخلط في الفهم كفهم العظام في قوله تعالى: فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا غير المراد القرأني.

الدهر وشرب، فالأسلام خاص بتلك الحقبة الزمنية لا يتعداها. وهذا غير صحيح لأن هذا مصادم لأصول ثابتة قام عليها الدليل بأن الوحي شامل لكل البيئات وليست الأعراف التاريخيه تكبله بيئاتها وثقافتها بعلاقتها وذلك لأن الوحي شىء شفاف لا ينجس بظرف خاص، فمن باب المثال لدفع هذه الشبهه فى توجيه هذه الآيات - وهذا القول ينظر لقدسيه القرآن - فالثابت فرضه ليس بمحال والبشريه دوماً فى البحث والسيره العلميه لكافه العلوم فى السعى للوصول إليه كمعادلات ثابتة إلا- أنها لم تصل إليه لقصورها وعدم اطلاعها على حقائق الاشياء الجسميه والروحيه.

إلا- أننا لو فرضنا أن آخر جيل بشرى تكاملت فيه مسيره العقل البشرى ولديه النوابع بحيث يحمل جميع الجهود البشريه والاكتشافات والعلوم عبر التاريخ باعتباره آخر جيل وبالتالي يتوصل إلى قوانين عامه ومعادلات كليه شامله ومعالجات لجميع الامور ولجميع البيئات لفرض أنه توصل إلى كل ما يمكن أن يتوصل إليه البشر فإذا كان هذا حال القدره البشريه فكيف بك بالله خالق الخلق!!

وعليه فالله خالق الكون بما يحوى من اسرار ماديه وروحيه محيط بتلك الامور وتلك الأسس وخواصها بحيث يقدر على أن يوحىها إلى أحد من خلقه فتكون هذه الأسس التابعه لواقعيه الاشياء عامه لجميع الاجيال فلا قصور فيها عن الشموليه والعموميه ولا تتغير بل هى

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

برای ادامه مشاهده محتوای کتاب لطفا عبارت امنیتی زیر را وارد نمایید.

ص:

فطبيعه وفسلجه المرأة روحا وبدنا تحتاج إلى حام يحميها لا أنها تحمي نفسها بنفسها فمثلاً بمجرد أن تترك المرأة فى المنزل بدون رجل يختل أمن المنزل فالمرأة بدون رجل لا- آمان لها بخلاف طبيعه الرجل فإنه بنفسه أمان لنفسه ولغيره وهذا أمر عقلائى تكونى فالمرأة كطبيعه فريسه أى طبيعتها أن تكون فريسه إلا- أن تحمى، وهذا يقر به حتى دعاه الحدائه من الغرب وغيرهم وأنهم يطالبون بحمايه المرأة ولو إدعاءً إلا أنهم يختلفون مع النظام الاسلامى فى نفس ما هو المحقق لحمايتها ولهذا ينادون بحمايه المرأة بالاساليب المتطوره مع أن الاسلام لا يمنع من التطور والرقى بل يحث ويشجع عليه كما قال تعالى: (أَنْتِ لَا أُضَيِّعُ عَمَلَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى) (١)، وأن أكرمكم عند الله أتقاكم ليس هو الرجل بل التقى سواء امرأه أو رجل، أما التسويه فى البدن والنزعات الروحيه وما يناسبها وما يلائمها فالاسلام عادل يعطى كلًا حسب طبيعته وفسلجته مع مراعاة كلا الجنسين ولا ينظر الاسلام إلى المتطلبات الذاتيه التى تكون على حساب النظام القائم بين الرجل والمرأة ولأجل التفريط فى طبيعه تركيب وتوازن الأسره نرى أغلب البلدان الاوربيه مهدده حالياً بالشيخوخه ومستقبلاً بالانقراض

ص: ٢٩٢

بعد عقود من الزمن وكل ذلك لعدم النظم فى الأسره وذلك لكون الهم الأكبر عندهم التركيز على ملذات الذات فإن الحمل وتربيه الاطفال عبأ وثقل وبتقنياتهم لا- يحافظون على المسؤليه تجاه المجتمع بقدر التركيز على افراط ملذات الذات بقطع النظر عن المجتمع فإن الحمل وتربيه الأولاد والمسؤليه الزوجيه يعيق عن افراط تلذذ المرأه بالرجل وبالعكس فالمنطق المحكم هو منطق الشهوه والذاتيه فالجيل الراهن لا- يضحى لأجل الأجيال الآتية وبذلك أن يتهدد النسل البشرى عندهم بالانقراض وسبب ذلك هو عدم معرفتهم بالطبيعه البشريه.

وكلامنا ليس مع الشرق والغرب بل الكلام مع النظام الغربى وفى الوقت الحاضر تشير احصائيات فى العالم الأعم من الشرقى والغربى تبين أن تسعين بالمائه من النساء اللواتى يعملن فى القطاعات العامه والخاصه يتعرض لتحرش الرجال بالعين أو باليد إلى أن يصل إلى ما يصل إليه وهذا مؤشر برهانى دامغ دال على تكوينيه قانون قوله تعالى: (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ) (١) ، فإن قيمتها فى روحها ونفسها وعاطفتها وبدنها أما غير النظام الإسلامى فقيمتها عندهم فى بدنها وجمالها فقط وعندما يذهب جمال بدنها تسقط قيمتها لديهم من رأس.

بينما الشارع يعادل فى توزيعه للوظائف كل حسب فسلجته

ص: ٢٩٣

١- (١) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

وطبيعته، وإلى هذا يشير أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهو والجبن والبخل فإذا كانت المرأة مزهوه لم تمكن من نفسها، وإذا كانت بخيله حفظت مالها ومال بعلمها. وإذا كانت جبانة فزّت من كل شيء يعرض لها» (١).

فانظر إلى هذه الصفات التي يختلف موطنها في الرجل عنه في المرأة وما ذلك إلا بحسب ما يناسب طبيعه الرجل والمرأة فتري الاسلام يعين الجهاد للرجل في الحروب وأما المرأة، فجهادها هو حسن التبعل لزوجها وأما جهاد الرجل يختلف موطنه وموضوعه بحسب طبيعته وفلسفته، وأحد الاخطاء المصيريّ هو الخلط بين طرق تحصيل الكمالات لكل صنف فأن طرق الكمالات للمرأة تختلف عن طرق وشاكله العمل الذي يصل به الرجل إلى كمالاته ومن الخطأ الفاضح أن يجعل طريقتيها واحد مع اختلاف طبيعتيها فالخطأ الذي يقع فيه المشرع والمقنن الغربي هو أنه يجعل كل صفة للرجل والمرأة تجعل بشكل وزى واحد، فارد فيجعل اظهار قوه المرأة بمظهر قوه الرجل ويجعل مظهر كمالات المرأة بمظهر كمالات الرجل وهذا خطأ واضح بعد معرفه اختلاف الطبيعتين وأما الاسلام فتراه يجعل الجبن في المرأة من الكمالات ومن النقائص في الرجل والبخل للمرأة من كمالاتها ومن نقائص الرجل وهكذا كل تكامله على حسب وظيفته

ص: ٢٩٤

وهذا مثل اللباس فإن وظيفه اللباس هو ستر البدن إلا- أنه يختلف زيه عن زين الآخر فالهدف واحد إلا أن الصورة تختلف وتفترق بين الرجل والمرأة. فمن الغلط الفاضح هو مساواه وجعلهما نسخه طبق الاصل في توحيد ازياء الرجال والنساء فإنه هذا ليس من المساواه الموصلة كل إلى كماله في شيء إذ المساواه والعدل هو بأن يخالف كل صاحبه على حسب طبيعته في السلوك العملي لا أن تشابه وتطابق.

فيبان ضعف المرأة لبيان صورته ما يناسبها في التكامل بأنه يختلف عن صورته ما يتكامل به الرجل، فهذه الاخبار تفسر وتبين فلسفه الطائفة الأولى والطائفة الثانية.

منها: موثقه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما المرأة لعبه، من اتخذها فلا يضيعها»(١).

وروى الكليني بثلاثة طرق مسنده وهذا يوجب الوثوق بصدورها - عن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في رساله أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام: لا تملك المرأة من الامر ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لحالها، وأرخی لبالها، وأدوم لجمالها، فإن المرأة ريحانه وليست بقهرمانه ولا تعد بكرامتها نفسها، واغضض بصرها بسترک واكففها بحجابك ولا تطمعها أن تشفع لغيرها فيمیل عليك

ص: ٢٩٥

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٠ أبواب مقدمه النكاح وآدابه، ب ٨٦ ص ١٦٧ ح ٢.

من شفعت له عليك معها واستبق من نفسك بقيه فإن إمساكك نفسك عنهن وهن يرين أنك ذو اقتدار خير من أن يرين منك حالا على انكسار» (١).

فقوله عليه السلام هذا جامع من جومع الكلم يبين فلسفه منظومه التشريع فى الاسلام، فالاسلام فى مقام بيان نعومتها ورحمتها وليس فى مقام التنقيص والحط من شأنها، والبيان النبوى يفلسف كل منظومه التشريع فى تلك الجملتين فإذا كانت المرأه ريحانه من النعومه والخضوع فالولايه والسيطره تنافى مع أصل خلقتها إذ خلقتها ريحانيه حتى قال صلى الله عليه وآله: «رفقا بالقوارير» (٢)، فالقاروريه بمعنى ظرافه الخلقه لما فيها من النعومه والنزاهه فليس نظره الاسلام نظره منطلقه من اضطهاد المرأه أو الازراء بها بل هو نوع من الحمايه للمرأه لأنها موجود ذو نعومه وريحانيه فهى مثل الورده التى ليست لها خشونه الغصون فضعفها ليس بمعنى الازراء بل لزوم الصيانه والحمايه والوقايه بأن لا تستهدف وتبتز وتكسر فانظر كيف اختلاف حمايه الورد عن حمايه الاشجار الصلبه فالورود تحتاج إلى حمايه أكثر وأشد عنايه وجهد.

فانظر إلى دقه التعبير النبوى وإعجازه فإنه ينظر بنظره اكرام واعزاز واحترام وعنايه بحالها لا بمثل النظره اليهوديه المنحرفه

ص: ٢٩٤

١- (١) المصدر نفسه، ب ٨٧ ص ١٦٨ ح ١.

٢- (٢) المجازات النبويه ص ٣٠.

والمسيحيه المنحرفه من أن المرأه نجسه أو أنها شؤم أو أنها قاذوره أو يتطير منها ويتشائم بل المرأه ریحانيه فينظر لها نظره احترام وعنايه.

الطائفه الخامسه: الآيات الداله على أنهم نواقص حظوظ:

قوله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) فهذه الآيه تدل على أن المرأه حقها أنقص من حق الرجل فلامعنى لرد الاخبار التي تدل على أن النساء نواقص حظوظ ونواقص إيمان أو دين إذ أن كونها ناقصه حظ ودين مضامين قرآنيه كما هو في آيات الارث وآيات اسقاط الصلاه عن النساء في الحيض، والسبب عند هؤلاء المعترضين أو المشتبهين هو عدم فهمهم لما يصبو إليه القرآن الكريم من بيان طبيعه المرأه والرجل واعطاء كل على حسب طبيعته كما تقدم بيان ذلك في طوائف الآيات المتقدمه، وليس هو في مقام الازدراء والتشنيع والذم بل هو دائما في مقام الترييه والتهذيب، فلا معنى لرد الاخبار بعد تضمنها هذه المضامين القرآنيه.

ومن خطبه لأمير المؤمنين عليه السلام بعد حرب الجمل: «معاشر الناس إن النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ نواقص العقول. فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاه والصيام في أيام حيضهن. وأما

نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من مواريث الرجال. وأما نقصان عقولهن فشهادته امرأتين كشهادته الرجل الواحد. فاتقوا شرار النساء. وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر» (١).

فأمير المؤمنين عليه السلام يرجع هذه المضامين إلى مضامين قرآنيه. والصلاه اطلق عليها (ايمان) في القرآن: (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ) (٢)، وليس المقصود أن الرجل لا يفعل المعروف بل يفعله ولكن بدون أن يكون فعله للمعروف مستنداً إلى أمر المرأة وطلبها وتحكيم سلطنه المرأة وسيطرتها لكي لا تطمع في أمره بالمنكر.

ويمكن أن يقرب الاستدلال بهذه الطائفة بأن المرأة إذا كانت ناقصه حظ في المجتمع الأسرى الصغير فكيف بها في المجتمع الكبير الذي هو أكبر بكثير فنقصان حظها بطريق أولى فلا ترقى إلى درج حظ الرجل من تلك المناصب بحسب طبيعتها.

وبتقريب آخر إذ كان حظ المرأة أنقص من الرجل لكونها مكفوله للرجل في الجانب الأسرى فكيف تكون كافله للجوانب العظيمة والخطيره. فهي لم تولّ مسؤوليه الكفاله الخاصه بل كانت مكفوله لما تحتاجه فالكفاله من الوظائف التي لا تتناسب مع طبيعه المرأة فكيف تتولى كفاله المجتمعات ذات المسؤوليات الخطيره التي تحتاج إلى حزم

ص: ٢٩٨

١- (١) نهج البلاغه: ص ١٢٩-١٣٠ الخطبه ٨٠.

٢- (٢) سوره البقره: الآيه ١٤٣.

وشده وقوه لا يستهان بها.

وأيضاً من جهة أنها ناقصه إيمان ودين بمعنى أن مسؤوليتها أخف من الرجل باعتبار طبيعتها فكيف تولى المناصب ذات المسؤوليات الثقيله والخطيره وهذه مثل غير البالغ الذى لا ذمه له فكيف يسلم المناصب التى تحتاج إلى تحمل وذمه، خصوصاً أن هذه الرئاسة وظيفه وخدمه لا أنها سلطنه تجبر وتكبر وبطش حتى يتهافت عليها ذو القابليه وغيره حتى تعرض هذه الولايه على الجميع فيقال: إن للمرأة نصيب كما للرجل نصيب.

الطائفه السادسه: الآيات التى تعرض لملكه سبأ:

قوله تعالى: (إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (٢٣) وَجَدْتُهَا وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (٢٤) (١)).

وتقريب الاستدلال أن القرآن صور وقرر ما جرى بين الهدهد وبين النبى عليه السلام حيث ركز تقريره عن قوم سبأ بالاهم والغريب وهو أن امرأه تملكهم وقدم المرأه لما فى ذلك من الغرابه والعجب والاستنكار فترك تقديم خبر الشرك بالله وركز على ما هو عجيب ومستنكر فطرياً

ص: ٢٩٩

من أن المرأة تملك أمر القوم.

ويؤيد ما ذكرناه ما جاء عن الامام الحسين عليه السلام: «ولقيه أبو هريرة الأسدي فسلم عليه ثم قال: يا ابن رسول الله، ما الذي أخرجك عن حرم جدك محمد صلى الله عليه وآله. فقال عليه السلام: ويحك يا أبا هريرة إن بنى أميه أخذوا مالي وشتموا عرضي فصبرت وطلبوا دمي، فهربت وأيم الله لتقتلني الفئة الباغية ويلبسنيهم الله ذلاً- شاملاً وسيفا قاطعا وليسطن الله عليهم من يذلهم حتى يكونوا أذل من قوم سبا إذ ملكتهم امرأه فحكمت في أموالهم ودمائهم»^(١).

وبلسانها ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذم من خرج مع عائشه من أهل البصره: «كنتم جند المرأة. وأتباع البهيمه»^(٢).

وقد أشكل البعض على هذا: بأنه مجرد سرد خبري لا يستفاد منه تنقيص وخط لولايه المرأة بل هو حكاية عما هو موجود في الخارج.

وفيه: أنه تقرير لكلام الهدهد وإن كان سرداً خبرياً إلا أن التقرير لصاحب الشأن يركز فيه على الجوانب ذات الأهمية والحساسه والغريبه وأكثر هذه الجوانب غرابه هو ما قدمه على جميع الاخبار والحوادث التي صادفها من كون المرأة تملكهم وهو جانب ازدراء

ص: ٣٠٠

١- (١) اللهوف في قتلى الطفوف: ص ٤٣، مثير الأحزان: ص ٣٣.

٢- (٢) نهج البلاغه: ص ٤٤ الخطبه ١٣.

وتنقيص ودم لتوليه المرأه عليهم وهذا مثل ما جاء فى الخبر: «ما ولى قوما امرأه إلا ذُلُّوا». وسنين أن هذا الخبر يوجد بطريق صحيح.

والقرآن حينما نقل الاحداث والمشاهد البشريه لا يستعرض كل ما هب ودب بل يركز على الأمور المهمه التى فيها حكمه وعبره فلا يقتطع مقطوعه من تلك الأحداث إلا لما لها من الخصوصيه والأهميه فى بيان الحكمه التى يريد إيصالها.

ولهذا ينقل القرآن بعض أقوال أهل النار وذلك لما فى تلك الأقوال من حكمه وعبره للغير وهذا لا يدل على أن أهل النار أناس معتبرون حتى يقال هل كلام الهدهد معتبر أم لا؟ فتركيز القرآن الكريم على ما قيل لا على من قال! ولم يفند القرآن ما ذكره الهدهد أو أقوال أهل النار فهذا يدل على أن القرآن يعتبرها.

وهنا نكته لابد من الالتفات إليها حاصلها أن غير المعصوم ليس الميزان على شخصه بل على الدلائل بحيث يخضع كلامه للموازن والأدله بخلاف المعصوم فإن الميزان فى حجيه كلامه هو شخصه.

فالهدهد كان بصدد تحفيز سليمان عليه السلام على اقامه الحق فى القضيه التى يذكرها له بذكر الموجبات لقيامه قبال بلقيس وقومها باعتبار أن وظيفه النبى سليمان عليه السلام الاصلاح واقامه النظام العادل ومن تلك الامور التى توجب له الخروج: كون المالك لأمر هؤلاء امرأه، ولكونه عليه السلام بصدد

العلاج واقامه الحق، لذا(قَالَ سَنَنْظُرُ أَمْ صَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٢٧)).

والقرينه أخرى أن الولاية لو كانت للرجل والمرآه سبان فلم التعجب الدال على أن ولايتها من الامور غير الطبيعیه.

ومع رجحان عقلها وجزالته ومع ذلك لم يرتضها لهذه المنصب.

فانظر إلى ما يدل على رجحان عقلها من خلال ما تعرضه الآيات المباركه: (قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (٢٩)
إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣٠) أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (٣١) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا
كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ (٣٢) (١)).

فمن رجحان عقلها - مع كون الاداره بيدها فقط كملكه وحاكمه - إلا- أنها تستشير قومها - وذلك لأن الاستشاره لا تنافى
الاماره بل هي صاحبه الأمر الأول - لتكامل النظره والحصول على الرأى الجامع الجازل فالاستشاره هي مداوله الرأى للوصول
للقول الصائب فهذا معنى الاستشاره عند الاماميه وأما عند العامه فهى تحكيم رأى الأكثر وإن كان خلاف الواقع ولهذا جعلوا
شق عصا الجماعه مخالفه للدين وإن كان خلاف الواقع بل خلاف الدين نفسه. فهذه ثمره من ثمار وفوائد الاستشاره.

ومن فوائدها أيضا غير الوصول والاستكشاف، بل تأثر المستشارين

ص: ٣٠٢

١- (١) سورة النمل: الآيات ٢٩-٣٣.

ليتفاعلوا مع قائدهم، فهكذا كان يستشير النبي صلى الله عليه وآله لا أنه يستشير إلى الوصول للصواب، وأيضا متعلق الشورى هو الفعل لا الفاعل والحكم لا الحاكم فيستشار في الفعل وفي الحكم ولا يستشار في الحاكم وتحديده وتحديد ارادته وذلك لكونه صاحب الارده والعزم فالشورى لا- تحد الاراده، ولهذا قال تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (١٥٩) (١)).

و مما يدل على رجحان عقلها أيضا أنه لما استفتتهم عرضوا لها قوتهم وشدتهم فلم تسمع بكلامهم وإنما تعاملت بحنكه ورجحان لمعرفه أحوال النبي سليمان عليه السلام وارسلت طعاماً - كما هو مضمون الأخبار - لكي تستكشف إن كان ملكاً أو نبياً (قالت يا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنَّي أُلْقِي إِلَيْكَ كِتَابَ كَرِيمٍ (٢٩) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٣٠) أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَ أَتُونِي مُسْلِمِينَ (٣١) قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ (٣٢) قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةٍ وَ أَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدٍ وَ الْمَأْمُرُ إِلَيْكَ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (٣٣) قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَها أَهْلِها أَذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (٣٤) وَ إِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (٣٥) (٢)).

فلما عرضوا عليها الشده والقوه لم تتسرع بل ذكرت لهم ما هو

ص: ٣٠٣

١- (١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٢- (٢) سورة النمل: الآيات ٣٢-٣٥.

أنفع ومع هذا القرآن لم يرتض ولايتها ولهذا عد من المؤاخذات على قوم سبأ تولى امرأه عليهم بحيث خصه بالذكر في بدايه كلامه بطريقه تعجيبه وأنه أمر غير طبيعي حتى قدمه على محذور الشرك وعباده الشمس وغيره والقرآن الكريم إذا لم يرد ولم يدفع ما جاء به الهدهد من تعجبه واستغرابه فهو يُقرُّه ويثبته، وليس الأمر أنه من باب سرد الأمر الواقع في الخارج فحسب.

وأيضاً ما يدل على رجحان عقلها في جوابها للنبي سليمان عليه السلام لما أوهم لها قصرها فأجابت بالايهام. فالقرآن مع ما يراه من عدم تولى المرأه لهذه المناصب بمقتضى طبيعتها إلا أنه لا ينكر رشادتها ورجحانها بل يقر صفات الكمال فيها - لو وجدت - ولا ينكرها بل يشيد بها.

والبعض يشكل بأن القرآن مع اقراره برشادتها وحنكتها لماذا ينكر ولايتها وقيادتها.

والجواب: أن القيادة لا تحتاج إلى العلم والرشاده فقط بل تحتاج إلى صفات أخرى من الحزم والشده والصلابه وعدم اللبونه.

وقد أشكل البعض: بأن هناك أخبار تدل على أن النبي سليمان عليه السلام أقرّ بلقيس على ولايتها ولم يعزلها، وهذا يدل على جواز تولى المرأه لهذه المناصب.

وفيه: أن هذه الاخبار لم تثبت ذلك وإنما الثابت منها أنه عليه السلام تزوجها وكان يذهب إليها، وهذا لا يدل على عدم عزلها.

خلاصه ما تقدم من هذه الطوائف:

أن الطائفة الأولى من الآيات:

تدل على أن فسلجه وطبيعه المرأه من الضعف والنعمه والليونه والرقه لا تتناسب مع تولى هذه المناصب التى تحتاج إلى القوه والبأس والحزم والشده التى تتنافى مع طبيعتها فشأن المرأه ليس شأن الولايه والسلطه بحسب ما يتناسب ويتناغم مع طبيعتها.

والطائفة الثانيه وهى آيات الحجاب والتستر:

وهى داله على وضع السياج بين اختلاط المرأه بالرجال وأن المرأه طبيعتها من جهه بدنها وروحها فريسه وطعم تحتاج إلى حمايه وعزل عن الرجال فلا- يناسبه المناصب التى تحتاج إلى مباشره الأمور والاطلاع عليها فالقرآن يجدر الأعراف التى تتناسب مع طبيعتها حفاظاً عليها مع أنه لا يمنعها من المشاركه فى القطاعات الأهليه مثل التجاره بأموالها لأنه أمر خاص بها بخلاف السلطنه العامه على المجتمع.

والطائفة الثالثه:

وهى الداله على عدم مساواه شهاده المرأه لشهاده الرجل وإنها فى التوثيق الخبرى لا كفاءه لها بمفردها فكيف تكون لها الكفاءه فى اداره الأمور الخطيره التى تقوم مصير الأمم.

ص: ٣٠٥

والطائفة الرابعة:

وهي الآيات الداله على قيويمه الرجل على المرأه فى غير الاسره بل أنه لو دلت على عدم قيويمتها على الرجال فى الاسره فنفى ولايتها عليه فى غيرها بالأولويه القطعيه فى الامور الخطير.

والطائفة الخامسة:

الداله على أن النساء نواقص حظوظ وإيمان: فهى تدل على أنها مكفوله فكيف تكفل غيرها؟ وأيضا تدل على أن مسؤوليتها ضعيفه فكيف تولى المناصب ذات المسؤوليات الخطيره كالقياده والسلطنه.

والطائفة السادسة وهى ما تقدم قريبا فى سوره سبأ:

وهذا ما توصلنا إليه بحسب استقرائنا من الآيات القرآنيه، ولعل الباحث يصل إلى بعض آيات آخر لم نقف عليها.

وقد قلنا: إن هذه الطوائف لا- تدل على تنقيص المرأه وتحقيرها وإنما هو بيان طبيعتها التى لا تتناسب مع هذه المناصب وإلا فالقرآن لا يمنع من تكامل المرأه بل هى مع الرجل فى التكامل على حد سواء.

قال تعالى: (فَأَسْبَغَ لَهُمْ رُبُّهُمْ أَنَّى لَا أُضَيِّعُ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ ديارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي

مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِمَّنْ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ (١٩٥) (١).

وقوله تعالى: (وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا) (١٢٤) (٢).

وقوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧) (٣).

وقوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ (٤٠) (٤).

وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣) (٥).

فهى داله على أن التكامل - بالنسبه للرجل والمرأه - على حد سواء ولا يتميز الرجل عن المرأه ولا هى تتميز عليه فى التكامل فى شىء، بل كليهما سواء إلا- أن طريق التكامل بالنسبه للرجل يختلف عنه بالنسبه للمرأه وهو مقتضى العدل ووضع الشىء فى موضعه بأن ينصب لكل

ص: ٣٠٧

١- (١) سورة آل عمران: الآيه ١٩٥.

٢- (٢) سورة النساء: الآيه ١٢٤.

٣- (٣) سورة النحل: الآيه ٩٧.

٤- (٤) سورة غافر: الآيه ٤٠.

٥- (٥) سورة الحجرات: الآيه ١٣.

طريق يتناسب ويتناغم مع طبيعته البدنيه والروحيه ومن هنا يتضح قوله تعالى: (وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى) (١)، وهذا حتى لو كان من قول مريم عليها السلام فالقرآن أقره ولم يرده وهو ناظر إلى الاختلاف الطبيعي الذى تختلف لأجله الوظائف الملقاه على عاتق الرجل والمرأه من خدمه المعبد إذ النساء تمنع من الدخول فى أوقات طمئتها دون الرجال.

طوائف الاخبار:

اشاره

وهى أحاديث مستفيضه عند الفريقين ومتواتره تواترا اجماليا أو معنويًا وهى على طوائف مثل طوائف الآيات المباركه المتقدمه فمنها ما يدل على ضعف المرأه ومنها ما يدل على صون المرأه بالحجاب والحفاظ ومنها ما يدل على عدم ضبط المرأه مثل شهاده امرأتين بمنزله شهاده رجل ومنها ما يدل على أن الرجال قوامون على النساء ومنها ما يدل على أنهن نواقص حظوظ ونواقص دين ومنها ما يدل على ذم تولى المرأه لهذه المناصب الموافقه للطائفه السادسه.

وحيث إن مضامين الاخبار مضامين آيات قرآنيه ومع تعددها وتعاضدها فلا معنى للبحث عن صحه وضعف السند لكون مضامينها مضامين قرآنيه والاخبار بمنزله الشرح للمتن القرآنى ولهذا قدمنا بحث الآيات ثم عقبناه بالاخبار لكى يتنبه لما فى الأخبار إذ

ص: ٣٠٨

الشرح لا يوقف على مفاده الصحيح والدقيق إلا بعد ملاحظه المتن الذى هو بصدد بيانه.

الطائفة الأولى: الموافقه للطائفة الرابعه من الآيات الداله على ولايه الرجل على المرأة:

أنها لا تتولى القضاء:

١ - ما رواه الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام فى وصيه النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام - قال: «يا على، ليس على النساء جمعه ولا- جماعه، ولا أذان، ولا إقامة، ولا عياده مريض، ولا اتباع جنازه، ولا هروله بين الصفا والمروه، ولا استلام الحجر، ولا حلق، ولا تولى القضاء، ولا تستشار، ولا تدبج إلا عند الضروره، ولا تجهر بالتليه، ولا تقيم عند قبر، ولا تسمع الخطبه، ولا تتولى الترويج بنفسها، ولا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه، فان خرجت بغير اذنه لعنها الله (عز وجل) وجبرئيل وميكائيل، ولا تعطى من بيت زوجها شيئاً إلا باذنه، ولا تبیت وزوجها عليها ساخط وإن كان ظالماً لها»(١).

و هذا الخبر فيه جمله غير موثقين وهو يدل على أن المرأة إذا لم تول القضاء لم تول ما هو أعظم منه مثل الفتيا بالأولويه القطعيه، وهذه

ص: ٣٠٩

١- (١) الخصال للصدوق: وضع عن النساء تسعه عشر شيئاً ص ٥١١ ح ٢.

الطائفه موافقه لطائفه آيات: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) (١).

وأما مسأله إن كان ظالماً لها، فلا بد من الالتفات إلى أن الإسلام علاجاته حيثه فممنع الفساد هو ما يغلق لا أنه يسقط حقوق الزوج بمجرد ظلم الزوج لزوجته كما أن حقوق المرأة لا تسقط بمجرد ظلم المرأة لزوجها، فحين تراه يؤكد على طاعه المرأة لزوجها يؤكد على معامله الزوج لزوجته كما في الآيات والروايات إلا أنها تدل على أن حق الزوج أعظم من حق الزوجه على زوجها باعتبار مسؤوليته تجاهها.

٢ - مارواه الكليني بثلاثة طرق عن كل من عمرو بن أبي المقدم، عن أبي جعفر عليه السلام، وعن عبد الرحمن بن كثير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في رساله أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن عليه السلام. وعن الاصبغ بن نباته، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «لا تملك المرأة من الامر ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لحالها، وأرخص لبالها، وأدوم لجمالها، فإن المرأة ربحانه وليست بقهرمانه، ولا تعد بكرامتها نفسها، واغضض بصرها بسترک واكففها بحجابك ولا تطمعها أن تشفع لغيرها فيميل عليك من شفعت له عليك معها واستبق من نفسك بقيه فإن إمساكك نفسك عنهن وهن يرين أنك ذو اقتدار خير من أن يرين منك حالاً على انكسار» (٢).

وهذا الخبر له ثلاثة طرق متباينه تماماً وهو موجب للوثوق

ص: ٣١٠

١- (١) سورة النساء: الآية ٣٤.

٢- (٢) الكافي للكليني أبواب المتعه باب حق المرأة على الزوج ح ٣.

بالصدور لتعاضدها وهو نص فى المطلوب وأيضاً لتشاهد مضمونه مع روايات أخرى ولوجود هذا المضمون فيها، ووجه الاستدلال أن المرأة إذا كانت لا تملك من الأمر ما يجاوز نفسها فلا تملك أمر غيرها فمن باب أولى أن لا تولى الأمور العامة، فهى مثل الأخبار التى وردت فى القضاء.

فهذه الأخبار تدرج فى الطائفة الرابعة من الآيات القرآنية التى هى نص فى المطلوب وهى كون الرجال قوامون على النساء ولا يخفى أن استدلال أمير المؤمنين عليه السلام بقول النبى صلى الله عليه وآله: «المرأة ريحانه وليست بقهرمانيه» هو استدلال بضعف المرأة وليونتها على عدم توليها هذه المناصب فهو استدلال بلسان الطائفة الأولى على الرابعة، وأيضاً يحتوى هذا الخبر على الاستدلال بطائفة الحجاب على مفاد الطائفة الرابعة أيضاً فهذا الخبر فيه استدلال بطوائف من الأخبار على الطائفة الرابعة.

٣ - ما جاء فى صحيحه سليمان بن خالد عن أبى عبدالله عليه السلام: «أن قوماً أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يا رسول الله إنا رأينا أناساً يسجد بعضهم لبعض فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو أمرت أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» (١).

ص: ٣١١

١- (١) الكافى للكلينى أبواب المتعة باب حق المرأة على الزوج ح ٦.

فهذه يمكن أن تعد نصاً في المطلوب لكونها مأموره بطاعه زوجها فهو وليها وهي تابعه له في أمورها.

ولا- يخفى أن طرق الاستدلال على المطلوب تارة بالآيات والروايات الداله مطابقه بالمباشره وحرفيه النص، وتارة بالملازمات والتحليل كما في (الخلاف) حيث قال: «لا يجوز أن تكون المرأه قاضيه في شئ من الأحكام، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفه: يجوز أن تكون قاضيه فيما يجوز أن تكون شاهده فيه، وهو جميع الأحكام إلا- الحدود والقصاص. وقال ابن جرير: يجوز أن تكون قاضيه في كل ما يجوز أن يكون الرجل قاضيا فيه، لأنها تعد من أهل الاجتهاد. دليلنا: أن جواز ذلك يحتاج إلى دليل، لأن القضاء حكم شرعي، فمن يصلح له يحتاج إلى دليل شرعي.

وروى عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا يفلح قوم وليتهم امرأه»^(١).

وقال صلى الله عليه وآله: «أخروهن من حيث أخرهن الله»^(٢) فمن أجاز لها أن تلي القضاء فقد قدمها وأخر الرجل عنها. وقال: من فاته شئ في صلاته فليسبح، فإن التسيح للرجال والتصفيق للنساء، فإن النبي صلى الله عليه وآله منعها من النطق لثلا يسمع كلامها، مخافه الافتتان بها، فبأن تمنع

ص: ٣١٢

١- (١) المستدرک علی الصحیحین (الحاکم النیسابوری): ج ٤ ص ٣٩.

٢- (٢) عمدہ القاری: ج ص، المصنف (لعبد الرزاق) ج ص.

القضاء الذى يشتمل على الكلام وغيره أولى(١) أنتهى كلامه.

٤ - منها ما جاء بالفاظ متعدده عند الفريقين:

عن النبى صلى الله عليه وآله: «لن يفلح قوم يدبر أمرهم امرأه»(٢).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «كل امرئ تدبره امرأه فهو ملعون»(٣).

وعنه عليه السلام قال: «طاعه المرأه ندامه»(٤).

وروى أحمد بن حنبل، عن أبى بكره بكار بن عبد العزيز ابن أبى بكره قال: سمعت أبى يحدث عن أبى بكره انه شهد النبى صلى الله عليه وآله أتاه بشير يبشره بظفر جند له على عدوهم ورأسه فى حجر عائشه، فقام فخر ساجداً، ثم أنشأ يسائل البشير فأخبره فيما أخبره أنه ولى أمرهم امرأه فقال النبى صلى الله عليه وآله: «الآن هلكت الرجال إذا أطاعت النساء، هلكت الرجال إذا أطاعت النساء ثلاثاً»(٥).

وما رواه البخارى عن أبى بكره قال: لقد نفعنى الله بكلمه سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله أيام الجمل بعد ما كدت ان الحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وآله أن أهل فارس قد ملكوا

ص: ٣١٣

١- (١) الخلاف (للشيخ الطوسى): ج ٦ ص ٢١٣-٢١٤.

٢- (٢) مستدرک سفینه البحار (للشيخ النمازى): ج ٥ ص ٩٩.

٣- (٣) المصدر نفسه، وأيضاً ج ٣ ص ٢٥٥.

٤- (٤) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٢٧ ح ٢٢.

٥- (٥) المسند: ج ٥ ص ٤٥.

عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا امرهم امرأة»^(١).

وما رواه الترميذى عن أبي بكره قال: عصمنى الله بشئ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله، لما هلك كسرى قال: «من استخلفوا؟» قالوا: ابنته. فقال النبي صلى الله عليه وآله: «لن يفلح قوم ولوا امرهم امرأة». قال فلما قدمت عائشه - يعنى البصره - ذكرت قول رسول الله صلى الله عليه وآله فعصمنى الله به. هذا حديث صحيح^(٢).

وهذه الطائفة من الطائفة الرابعة من طوائف الآيات ومفادها نص فى المقام ولها طرق متعددة عند الفريقين وقد وقفت على طريق معتبر فى الوسائل لم يذكره الأعلام ولا الشيخ.

٥ - صحيحه عبد الصمد قال: دخلت امرأه على أبى عبدالله عليه السلام فقالت: أصلحك الله إنى امرأه متبتله فقال: «و ما التبتل عندك؟». قالت: لا أتزوج، قال: «و لم؟» قالت: ألتمس بذلك الفضل، فقال: «انصرفى، فلو كان ذلك فضلا لكانت فاطمه عليها السلام أحق به منك إنه ليس أحد يسبقها إلى الفضل»^(٣).

و هذا الخبر يدل أن من كمال المرأة أن يكون عليها ولاية من الزوج.

ص: ٣١٤

١- (١) صحيح البخارى: ج ٥ ص ١٣٦ وأيضاً ج ٨ ص ٩٧.

٢- (٢) سنن الترمذى: ج ٣ ص ٣٦٠.

٣- (٣) الكافى للشيخ الكلينى باب اكرام الزوجه ج ٥ ص ٥٠٩ ح ٣.

٦ - موثقه السكونى عن أبى عبدالله صلى الله عليه وآله قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنما المرأه لعبه، من اتخذها فلا يضيعها»(١).

وهذه أيضا تدرج فى الطائفه الاولى والطائفه الرابعه، وليس المراد من قوله: «المرأه لعبه» وصف عقلها وروحها بل بدنها وهذه حقيقه يثبتها الشارع فهو بين جسد المرأه وكيفيته فالمراد باللعب ببدنها كونه بطبعه جذاباً وموضوع لاستلذاذ الزوج؟ فالشارع لا يستهين بها بل المراد أن بدنها ينفس به الزوج ويرتاح إليها ويستلذ بها ويلهو بها ولهذا ورد لهو المؤمن فى ثلاثه حتى تحضره الملائكه إذا جاءها... فى أخبار متعدده:

٧ - ما رواه الشيخ الصدوق بسنده عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لهو المؤمن فى ثلاثه أشياء: التمتع بالنساء ومفاكهه الاخوان والصلاه بالليل. من اجتمعت له ثلاث خصال فكأنما حيزت له الدنيا»(٢).

٨ - مرفوعه على بن اسماعيل عن رسول الله صلى الله عليه وآله - فى حديث قال: «كل لهو المؤمن باطل إلا فى ثلاث: فى تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبته امرأته فإنهن حق»(٣).

٩ - محسنه أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ليس شىء تحضره

ص: ٣١٥

١- (١) الكافى للشيخ الكلينى باب حق المرأه على الزوج ج ٥ ص ٥١٠ ح ٢.

٢- (٢) الخصال للصدوق ص ١٦١ ح ٢٢١٠.

٣- (٣) الكافى للكلينى باب ارباض الخيل ج ٥ ص ٥٠ ح ١٣.

الملائكة إلا الرهان وملاعبه الرجل أهله» (١).

فالمدايع أهله له من الأجر ما له لأنه في طاعه الله فيلتذ كل بالآخر وبه يبتعد عن الحرام وليس كما يفعله الغرب من التلاعب بالمراه بحيث يجعلها رخيصه كآله النفايات يروج بها سلعته وثقافته، ولهذا جاء أن لهو المؤمن في التمتع بالنساء وملاعبتهن وهو من الحق لا من الباطل، وتحضره الملائكة وذلك لما فيه من حاله نورانيه فيها اقبال على حلال الله وابتعاد وصد عن حرامه.

١٠ - معتبره ضريس الكناسى - على الأصح - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن امرأه أتت رسول الله صلى الله عليه وآله لبعض الحاجه فقال لها: لعلك من المسوفات، قالت: وما المسوفات يا رسول الله؟ قال: المرأه التي يدعوها زوجها لبعض الحاجه فلا تزال تسوفه حتى ينعس زوجها وينام فتلك لا تزال الملائكة تلعنها حتى يستيقظ زوجها» (٢).

وقد عقد الكليني قدس سره باباً في حق المراه على زوجها: وهيتين حقوق المولى عليه للولى وذكر فيه أخباراً:

١١ - موثقه إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما حق المراه على زوجها الذى إذا فعله كان محسناً؟ قال: «يشبعها ويكسوها»

ص: ٣١٦

١- (١) نفسه ح ١٠.

٢- (٢) الكافى للكلينى باب كراهه أن تمنع النساء أزواجهن ج ٥ ص ٥٠٨ ح ٢.

وإن جهلت غفر لها»، وقال أبو عبدالله عليه السلام: «كانت امرأه عند أبي عليه السلام تؤذيه فيغفر لها»^(١).

١٢ - مارواه الكليني بسنده عن عمرو بن جبير العزمي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاءت امرأه إلى النبي صلى الله عليه وآله فسألته عن حق الزوج على المرأة، فخيرها، ثم قالت: فما حقها عليه؟ قال: يكسوها من العرى ويطعمها من الجوع وإن أذنت غفر لها، فقالت: فليس لها عليه شيء غير هذا؟ قال: لا، قالت: لا والله لا تزوجت أبدا، ثم ولت، فقال النبي صلى الله عليه وآله: ارجعي فرجعت، فقال: إن الله (عز وجل) يقول: (وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ) ^(٢)»^(٣).

وظاهر أن لسان هذين الخبرين لسان حق المولى عليه للولى فهي ترجع إلى الطائفة الرابعة وأما الاستعفاف فهو مطلوب لكن لا بالاعتزال عن الزواج. وقد عقد الشيخ الكليني قدس سره بابا بعنوان: (ما يجب عن طاعة الزوج على المرأة) وذكر أخباراً من هذه الطائفة.

١٤ - معتبره عبدالله بن سنان - علي الأصح - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن رجلاً من الأنصار على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله خرج في بعض حوائجه فعهد إلى امرأته عهداً ألا تخرج من بيتها حتى يقدم قال: وإن

ص: ٣١٧

١- (١) نفسه باب حق المرأة على الزوج ج ٥ ص ٥١٠ ح ١.

٢- (٢) سورة النور: الآية ٦٠.

٣- (٣) الكافي للكليني باب حق المرأة على الزوج ج ٥ ص ٥١٠ ح ١.

أباها مرض فبعثت المرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: إن زوجي خرج وعهد إلى أن لا أخرج من بيتي حتى يقدم وإن أبي قد مرض فتأمرني أن أعوده؟ فقال: رسول الله صلى الله عليه وآله: لا اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فثقل فأرسلت إليه ثانياً بذلك، فقالت: فتأمرني أن أعوده؟ فقال: اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فمات أبوها فبعثت إليه أن أبي قد مات فتأمرني أن أصلي عليه؟ فقال: لا اجلسي في بيتك وأطيعي زوجك، قال: فدفن الرجل فبعث إليها رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله قد غفر لك ولأبيك بطاعتك لزوجك»^(١).

وهذا محمول على الاستحباب أو أن الرجل كان متشدداً وبمخالفته تحصل فتنه، وإلا - فليس للزوج أن يمنع المرأة من صله الأرحام وهو من العشره بالمعروف نعم فيما لا ينافي حقه.

١٥ - معتبره أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «خطب رسول الله صلى الله عليه وآله النساء فقال: (يا معاشر النساء تصدقن ولو من حليكن ولو بتمره ولو بشق تمره فإن أكثر كن حطب جهنم إن كن تكثرن اللعن وتكفرن العشيره، فقالت امرأة من بنى سليم لها عقل: يا رسول الله أليس نحن الأمهات الحاملات المرضعات، أليس منا البنات المقيمات والأخوات المشفقات فرق لها رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: حاملات

ص: ٣١٨

١- (١) الكافي للكليني باب ما يجب من طاعه الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥١٣ ح ١.

والدات مرضعات رحيمات، لولا ما يأتين إلى بعولتهن ما دخلت مصليه منهن النار» (١).

والطريق وإن أشتمل على البطائني إلا- أن روايته هذه قبل انحرافه لأنه في أيام انحرافه قاطعته الشيعة وكون الرواي عنه أحد الأجلء مثل على بن الحكم الامامى دليل على أن الروايه عنه قبل انحرافه.

فمع هذا الدور الانسانى العظيم لولا- ما يأتين من المعاصى، فيلاحظ أن نظره الشارع العظيمه مجانيه للنظره الدونيه للمراه فهى نظره منصفه تبين القوه فى المراه كما تبين جهات الضعف فيها وكل ذلك للحذر عن استغلالها فى الشرور أو انزلاقها فيه وهذا مخالفلمن يتعامل مع المراه باسم حريه المراه بحيث جعل قيمتها فى بدنها لا- فى عقلها ولهذا ترى المراه مثلاً فى الفضائيات والأعلام لا- يستعمل عقلها لأنه لا يشتريه أحد من تلك الشعوب بفلس فهو غير تجارى وغير مربح إذ المربح فيها - بنظرتهم الدونيه - هو بدنها وجمالها وما إن تذهب نظارتها تلقى فى الحضيض.

١٦ - موثقه السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (أيما امراه خرجت من بيتها بغير إذن زوجها فلا نفقه لها حتى ترجع)» (٢).

ص: ٣١٩

١- (١) الكافى للكلينى باب ما يجب من طاعه الزوج على المراه ج ٥ ص ٥١٣ ح ٢.

٢- (٢) الكافى للكلينى باب ما يجب من طاعه الزوج على المراه ج ٥ ص ٥١٤ ح ٥.

وهذه ليست بصدد حق الزوج من الجانب الجنسي بأنه إذا لم تنافِ استمتاعه الجنسي فإنه يصح لها الخروج؛ إذ إن عقد النكاح الذى يقتره العرف والعقلاء والشرع ليس مقتصرأً فى الحقوق على الاستمتاع الجنسي بل لأمر آخر كسكون النفس إذ وجود المرأة فى بيتها سكون نفسى للزوج ولهذا يستوحش الزوج بدون زوجته.

فنفس الكون فى المنزل بل حتى لو لم يكن الزوج فى البيت إذ بمجرد كون المرأة فى بيته يوجب قرار نفسى له، هذا لو سلمنا صغروياً أن الخبر بلحاظ المنافع وإلا فالخبر مطلق.

١٧ - منها صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ليس للمرأة أمر مع زوجها فى عتق ولا صدقه ولا تدبير ولا هبه ولا نذر فى مالها إلا بإذن زوجها إلا فى زكاه أو بر والديها أو صله قرابتها»^(١).

وقد اختلف فى مفادها الفقهاء هل يشترط فى هذه الامور أذن الزوج وممانعته تنفسخ أو فيما زاحم حقه وعلى أى فهو يدل على قيمومه الزوج على تصرفات زوجته.

١٨ - ومنها ما رواه الشيخ الكلينى عن الجعفى، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يوم النحر إلى ظهر المدينة على جمل عارى

ص: ٣٢٠

١- (١) نفسه ح ٤.

الجسم فمر بالنساء فوقف عليهن، ثم قال: (يا معاشر النساء، تصدقن وأطعن أزواجكن فإن أكثركن في النار فلما سمعن ذلك بكين، ثم قامت إليه امرأه منهن فقالت: يا رسول الله في النار مع الكفار؟! والله ما نحن بكفار فنكون من أهل النار، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: إنكن كافرات بحق أزواجكن)» (١).

وهذه الاخبار من الطائفة الرابعة الداله على أن قيمومه الزوج على زوجته.

١٩ - صحيح ابن أبي عمير، عن غير واحد، عن الصادق، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «شكا رجل من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام نساءه، فقام عليه السلام خطيباً، فقال: (معاشر الناس، لا تطيعوا النساء على حال، ولا تأمنوهن على مال، ولا تذروهن يدبرن أمر العيال، فإنهن إن تركن وما أردن أوردن المهالك، وعدون أمر المالك، فإننا وجدناهن لا ورع لهن عند حاجتهن، ولا صبر لهن عند شهوتهن، البذخ لهن لازم وإن كبرن، والعجب بهن لا حق وإن عجزن، لا يشكرن الكثير إذا منعن القليل، ينسين الخير ويحفظن الشر، يتهافتن بالبهتان، ويتمادين بالطغيان، ويتصددين للشيطان، فداروهن على كل حال، وأحسنوا لهن المقال، لعلهن يحسن الفعال)» (٢).

ص: ٣٢١

١- (١) الكافي للكليني باب ما يجب من طاعه الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥١٤ ح ٣.

٢- (٢) الأماالى ص ٢٧٤، علل الشرائع ج ٢ - ص ٥١٢.

والخير صحيح أعلاني؛ لأن المراد من «وغير واحد»: مشايخ ابن أبي عمير وجلهم أجلاء وليست هذه من مراسيله، وهو نص في عدم ولايتهن وقد تقدم جملة من الاخبار الصحيحة السند المعتبره وذلك لأن من خصائص القضاء والطاعة ثبوت الولاية وقد نهينا عن طاعتهن.

وفيها نهى بقوله عليه السلام: «معاشر الناس لا تطيعوا النساء على حال» وبقوله: «ولا تأمنوهن على مال، ولا تذروهن يدبرن أمر العيال»، فالنهى عن ادارتهن للبيت وشؤونه فيكون النهى عن ادارتهن لما هو أخطر كاداره المجتمع من باب أولى. فقوله: «وجدناهن لا ورع لهن عند حاجتهن، ولا صبر لهن عن شهوتهن، البذخ لهن لازم وإن كبرن، والعجب بهن لاحق وإن عجزن، لا يشكرن الكثير إذا منعن القليل، ينسين الخير ويحفظن الشر، يتهاقن بالبهتان، ويتمادين بالطغيان، ويتصددين للشيطان، فداروهن على كل حال، وأحسنوا لهن المقال، لعلهن يحسن الفعال» تعليل للطائفة الرابعة بالطائفة الأولى الداله على ضعفهن وليوتهن مما يوجب عليهن الحذر لكي لا يقعن في هذه المهالك.

والغريب من بعض المعاصرين أنه ذهب إلى عدم تسريه احكام باب النكاح إلى باب الفقه السياسى مع أنه إذا كانت الولاية الضعيفه لم تجعل للمرأة كولاية التدبير في الأسره والأحوال الشخصيه بل جعلت مولى عليها ومدبر أمرها فلا تولها لضعفها وغيره من خصائصها الطبيعیه فلئن لا تولى الامور السياسيه الاجتماعيه مما لا شك فيه ولا ريب.

هذا لو فرضنا أن مسأله الرجال قوامون على النساء خاصة بالازواج وإلا فالدلاله مطابقه على المطلوب فهى عامه بلفظ المرأه والرجل أو النساء.

وقوله: «يردن المهالك» موافق للطائفه الثالثه من ضعف رأيهن.

وكما قلنا إن الشارع لما كانت وظيفته تربويه فإنه حينما يبين هذه الخصائص والنقائص لكى يتفادها المبتلى بها وهكذا ما ورد فى الـكراد وغيرهم فإنه يبين أن هذه الخصائص لا بد من ملاحظتها والحذر منها وكل ذلك لأن الشارع ليس بصدد الإزدراء والذم وإنما هو بصدد حث هؤلاء القوم على معالجه تلك الامور ببيان مقتضياتها فإن لسان الشارع لسان الطبيب المرشد الذى لا يعلاج إلا بعد تشخيصه حاله المريض.

فالشارع بصدد أن البيئه المعينه تحمل هذا الموروث فيجب على المبتلى مراعاتها حتى لا ينزلق فى مهاويها، فالخطأ فى الفهم عند بنى البشر إنهم إذا رأوا نقصا اعتقدوا أنه التقدير الذى لا يتغير كما قد يتوهم ذلك أيضا من ما ورد من أن المرأه مثل الضلع الأـعوج إن أقمتة أنكسر وهكذا وما ورد: شر لا بد منه، فإنه محمول على طبيعه المرأه العاطفيه فلاـ يمكن ازاله أصل طبيعتها ومعنى أنها شر لا بد منه أى أن خيرها أكثرى وذلك لأن الشر أكثرياً لا يكون لا بد منه وإنما الذى لا بد منه هو الخير الأكثرى غايه الأمر يلازم ويصاحب شر قليل وإلا

لو كان شرها أكثر فالمفروض تبعد وتقصى، فخيرها كثير نظير كونها ريحانه ومراح ومنها النسل وبها سكون النفس وغير ذلك من المصالح والمنافع العظيمة.

فيانات الشارع بيان لطبيعتها التكوينية لما لها من تداعيات لا بد من تفاديها من جهة الرجل والمرأة فالشارع فى مقام العلاج وتفادى هذه السلبيات، وإلا- فإنه قد ورد على لسان الشارع: «حُبب لى من دنياكم ثلاث»^(١)، وورد: «كلما ازداد العبد إيماناً ازداد حباً للنساء»^(٢) وغيرها. فيعرف أن الشارع بصدد بيان الجهات القليلة من الشر التى يجب تفاديه على المرأة والرجل.

قوله: «العجب لهن لاحق» هو عدم الاتزان فى الصفات العمليه.

وقوله: «لا يشكرن الكثير إذا منعن القليل» عد الاتزان فى الصفات العمليه والعلميه

وقوله: «ينسين الخير ويحفظن الشر» وهذا من ضعف الرأى الموافق لطائفه الشهاده.

وقوله: «يتهافتن بالبهتان» فإذا تفادين هذه الظواهر نجين».

وقوله: «ويتصدىن للشيطان» يعنى سريعات للانزلاق لأبواب

ص: ٣٢٤

-
- ١- (١) وسائل الشيعه: ج أبواب آداب الحمام والتنظيف، ب ٨٩ ص ١٤٤ ح ١٢.
 - ٢- (٢) المصدر نفسه، ج ٢٠ أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ب ٣ ص ٢١-٢٢ ح ١.

وقوله: «داروهن على كل حال» هذا العلاج فلا يتشدد معهن، لأن الشده قسوه عليها فإن لهذه الطبائع السلبيه تداعيات فإذا لم تدبر ولم تنظم تنشيط هذه التداعيات ولهذا يأتى العلاج بقوله عليه السلام: «وداروهن» واحسنوا إليهن الفعال لا تحتدوا معهن فى القول، وهذا موافقه للطائفه الرابعه، والنتيجه ايجابيه ولعلهن يحسن الفعال.

و هذا الخبر جمع كل الطوائف وهو لا- يقصر عن لسان الاخبار النبويه: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأه»⁽¹⁾ بل لعل هذا الخبر أصرح فلا معنى لأشكال بعضهم: بأن هذا ارشاد إلى عدم حسن توليه المرأه للأمر لا أنه منع وتحريم.

وإن كان هذا الاشكال غير صحيح لان المفروض فى الوالى أن يجعل وينصب بغايه تحصيل مصلحه الولاية والتدبير فإذا كانت نتائجه سلبيه لم تؤهله سلبياته لذلك.

و هذا الخبر يمكن أن يعترض على دلالته بما ذكر بل أن ما تقدم من الاخبار التى منها لا تطيعوا النساء على حال وغيرها أصرح منه.

وواضح أن من آثار الحاكميه الطاعه فإذا لم تطع فكيف تقلد

ص: ٣٢٥

منصب الطاعة، أو قوله: «ولا تأمنوهن على مال» فإن الوالى من وظائفه حفظ الأمور فإذا لم تأمن على الاموال كيف تدبر الأمور. وهذه أكثر نصوصيه ووضوحا.

وعدم ذكر الاعلام هذه الاخبار لعدم نقل صاحب الوسائل لها فى باب القضاء وذكرها فى باب العشره والتبع لازم فى الفقه والاستنباط إذ الاعتماد على تبويب صاحب الوسائل وتتبعه فيه مخاطر كثيره لأن هذا كله اجتهاده واستنباطه ولا يصح متابعتة فى استنباطاته إقتصاراً.

٢٠ - معتبره أبى الجارود - الذى وإن كان زيديا ملعونا إلا أن له وثاقه لسانيه - عن أبى جعفر، عن أبيه، عن جده عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر، إن أمرنكم بالمعروف فخالفوهن كيلا يطمعن منكم فى المنكر»(١).

٢١ - صحيح عبدالله بن سنان عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله النساء فقال: اعصوهن فى المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر وتعودوا بالله من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر»(٢).

ومفادهما يدل على عدم ولايتها وأمريتها لأنه لا يؤمن جانب

ص: ٣٢٤

١- (١) الأمالى (للصدوق): ص ٢٨٢ ح ٤٨٣.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج أبواب مقدمات النكاح، باب ٩٤ ص ح ١.

المنكر منها فهذه من الاخبار التي بينت أن من خصوصيات النساء ما يتنافى مع الولاية وهذه الطائفة تندرج في لسان الطائفة الرابعة والثالثة وهو عدم متانه رأيهن.

٢٢ - موثقه مسعده بن صدقه، قال: حدثني جعفر بن محمد، عن أبيه صلى الله عليه وآله قال: «من اتخذ نعلا فليستجدها، ومن اتخذ ثوبا فليستنظفه، ومن اتخذ دابة فليستفرهها، ومن اتخذ امرأه فليكرمها، فإنما امرأه أحدكم لعبته فمن اتخذها فلا يضعها...» الحديث (١).

فليس إكرام المرأة بأن تجعل ادوارها كأدوار الرجل فهذه توصيات من الشارع بمعنى أن نعومتها وليونتها العاطفيه تذهب بالتعكير في الخلق فليونتها تمتص اعباء التعب واللعبه هي ما يسبب سرور الخاطر فهي تشارك في ترويح الرجل من هذه الزاويه فالمرأة فيها كمالات يحتاج إليها الرجل وفي الرجل كمالات تحتاج إليها المرأة، فالحزم من شؤون الرجل وفي موضوع الحزم يحتاج إلى الرجل فمن الوهم الكبير أن نصور المرأة بأنها رجل تماماً أو الرجل امرأة تماماً أو نتصور أن طبيعتهم واحده حتى نجري ونوحد الاحكام بينهما وهذا غفله وخلط بين هاتين الطبيعتين.

و هذا المفاد يندرج في الطائفة الرابعة من ولايه الرجل على المرأة.

ص: ٣٢٧

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٥ أبواب أحكام الملابس، باب ٣٢ ص ٦١ ح ٤.

ومن جهه أنها لعبه بمعنى ضعيفه ورقيقه فتندرج فى الطائفه الأولى.

٢٣ - موثقه مسعده، عن جعفر، عن آباءه عليهم السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أصناف لا يستجاب لهم: منهم من ادان رجلا دينا إلى اجل فلم يكتبعليه كتابا ولم يشهد عليه شهودا، ورجل يدعو على ذى رحمورجل تؤذيه امرأته بكل ما تقدر عليه، وهو فى ذلك يدعو الله عليهاويقول: اللهم أرحنى منها. فهذا يقول الله له: عبدى، أوما قلدتك امرها، فإنشئت خليتها، وإن شئت أمسكتها...» الحديث(١).

فقوله: «قلدتك امرها» دال على أن المرأه مولى عليها وتقليد أمرها بيد الرجل، فيبده الطلاق وغيره من شؤونها فهى تندرج فى الطائفه الرابعه.

٢٤ - ما رواه الشيخ بسنده: أن النبى صلى الله عليه وآله قال: «إن أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا، وخياركم خياركم لنسائه»(٢).

فمفاده رعايه الزوج أى ولايه الزوج على زوجته.

٢٥ - موثقه غياث، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «إن المرأه خلقت من الرجل وإنما همتها فى الرجال فأحبوا نساءكم، وإن الرجل خلق من الأرض فإنما همته فى الأرض»(٣).

ص: ٣٢٨

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٧ أبواب الدعاء، باب ٥٠ ص ١٢٧ ح ٧.

٢- (٢) الأمالى (للطوسى): ص ٣٩٣ ح ٢٢٧.

٣- (٣) علل الشرائع باب ٢٤٥ ح ١.

وهذا المضمون مستفيض في الاخبار وهو يدل على تبعيه المرأة للرجل ومنشأ كون الرجال قوامين على المرأة.

٢٦ - ومنها ما رواه الشريف الرضى، عن أمير المؤمنين عليه السلام إنه قال: «معاشر الناس، إن النساء نواقص العقول، فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاة والصيام في أيام حيضهن، وأما نقصان عقولهن فشهادتهن امرأتين منهن كشهادة الرجل واحد، وأما نقصان حظوظهن فمواريثهن على الانصاف من مواريث الرجال، فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر، ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر»^(١).

ومضمونه مطابق للطائفة الثالثة وهي نواقص عقول ومضمون الطائفة الخامسة وهي نقص الحظوظ فإنه عليه السلام جعل هاتين الطائفتين تفيده مضمون الطائفة الرابعة فقال عليه السلام: «فاتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف فيطمعن في المنكر».

٢٧ - مصحح خلد بن نجیح عن أبي عبدالله عليه السلام قال: تذاكروا الشوم عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: «الشوم في ثلاث: في المرأة والدابة والدار فأما شوم المرأة فكثرة مهرها وعقم رحمتها»^(٢).

ص: ٣٢٩

١- (١) سائل الشيعة: ج ٢ أبواب الحيض، ب ٣٩ ص ٣٤٤ ح ٤.

٢- (٢) سائل الشيعة: ج ٢ أبواب مقدمات النكاح، باب ٥١ ص ٥٣ ح ٢.

فثبوت عقود الزوجه لزوجها دال اقتضاء على أن له ولايه عليها وهو مفاد الطائفه الرابعه.

٢٨ - روايه أنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في وصيته لى: يا على، أربعه من قواصم الظهر: إمام يعصى الله ويطاع أمره، وزوجه يحفظها زوجها وهى تخونه، وفقر لا يجد صاحبه له مداويا، وجار سوء فى دار مقام»^(١).

وهى داله أيضا على أن حفظ الزوجه وتدير شؤونها من مسؤوليه الزوج فهو مولى عليها.

٢٩ - موثقه السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه فى النار، قيل: وما تلك الطاعه؟ قال: تطلب منه الذهاب إلى الحمامات والعرسات والعيادات والنياحات والثياب الرقاق»^(٢).

وهذه لها عدّه طرق فى هذا الباب.

ولا- يتوهم حمل الطاعه فى الروايات التى تقدمت بالنهى عن طاعه المرأة خاصه بهذه الأمور فىحمل المطلق على هذا المقيد؟ وذلك

ص: ٣٣٠

١- (١) الخصال للصدوق باب الاربعه ح ٢٤.

٢- (٢) الكافى للكلينى باب ترك طاعتهن ج ٥ ص ٥١٧ ح ٣.

للتصريح فى كثير منها بعدم طاعتهم فى المعروف فضلاً عن مطلق المنكر لا خصوص الأربعة.

٣٠ - رواه الحسين بن يزيد، عن الصادق عن أبائه عليهم السلام أن النبى صلى الله عليه وآله: «ونهى أن تخرج المرأة من بيتها بغير إذن زوجها، فإن خرجت لعنها كل ملك فى السماء وكل شئ تمر عليه من الجن والإنس حتى ترجع إلى بيتها. ونهى أن تتزين المرأة لغير زوجها، فإن فعلت كان حقا على الله عز وجل أن يحرقها بالنار. ونهى أن تتكلم المرأة عند غير زوجها وغير ذى محرم منها أكثر من خمس كلمات مما لا بد لها منه. ونهى أن تحدث المرأة بما تخلو به مع زوجها» (١).

و ذلك باعتبار أنها فريسه يطمع فى أنوثتها حتى فى حديثها فإن كثرة الحديث يسقط جدار الحشمه كما فى قوله تعالى: (فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فى قَلْبِهِ مَرَضٌ).

٣١ - ما رواه الصدوق عن النبى صلى الله عليه وآله: «ونهى أن يدخل الرجل حليلته إلى الحمام» (٢).

٣٢ - ما رواه الصدوق عن النبى صلى الله عليه وآله: «أيا امرأة آذت زوجها بلسانها لم يقبل الله منها صرفا ولا عدلا ولا حسنه من عملها حتى

ص: ٣٣١

١- (١) الأمالى (للصدوق): ص ٥١٠ فى حديث المناهى.

٢- (٢) المصدر نفسه.

ترضيه وإن صامت نهارها وقامت ليلها وأعتقت الرقاب وحملت على جياد الخيل في سبيل الله وكانت أول من يرد النار، وكذلك الرجل إذا كان لها ظالماً» (١).

٣٣ - ما رواه الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله: «ألا ومن صبر على خلق امرأه سيئه الخلق واحتسب في ذلك الاجر أعطاه الله ثواب الشاكرين في الآخرة، ألا- وأيما امرأة لم ترفق بزوجه وحملته على ما لا يقدر عليه وما لا يطيق لم تقبل منها حسنه وتلقى الله وهو عليها غضبان» (٢).

٣٤ - مصحح علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن المرأة العاصية لزوجها هل لها صلاة وما حالها؟ قال: لا تزال عاصيه حتى يرضى عنها» (٣).

٣٤ - مصحح علي بن جعفر، علي عن أخيه عليه السلام قال: وسألته عن المرأة هل لها أن تعطى من بيت زوجها بغير إذنه؟ قال: «لا، إلا أن يحلها» (٤).

فهذه كلها تدل على أن المرأة مولى عليها فتندرج في الرابعة.

٣٥ - معتبره ضريس، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن الله (تبارك

ص: ٣٣٢

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) الأمالى (للصدوق): ص ٥١٠ في حديث المناهى.

٣- (٣) قرب الإسناد: ص ٢٢٦ ح ٨٨٤.

٤- (٤) المصدر نفسه، ح ٨٨٥.

وتعالى) جعل الشهوه عشره أجزاء تسعه منها فى النساء وواحد فى الرجال، ولولا ما جعل الله (عز وجل) فيهن من أجزاء الحياء على قدر أجزاء الشهوه لكان لكل رجل تسع نسوه متعلقات به» (١).

٣٦ - مارواه الراوندى باسناده، عن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (اضربوا النساء على تعليم الخير)» (٢).

٣٧ - صحيح محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام قال: «جاءت امرأه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله، ما حق الزوج على المرأة؟ فقال لها: تطيعه ولا تعصيه ولا تتصدق من بيته بشيء إلا باذنه ولا تصوم تطوعاً إلا باذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا تخرج من بيته إلا - باذنه، فإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمه حتى ترجع إلى بيتها. فقالت: يا رسول الله، من أعظم الناس حقاً على الرجل؟ قال: والده، قالت: فمن أعظم الناس حقاً على المرأة؟ قال: زوجها. قالت: فما لى عليه من الحق مثل ما له على؟ قال: لا، ولا من كل مائه واحد. فقالت: والذي بعثك بالحق لا يملك رقبتى رجل أبداً» (٣).

٣٨ - ما رواه العلامة المجلسى وقال النبى صلى الله عليه وآله: «إنى أتعجب ممن

ص: ٣٣٣

١- (١) الخصال للصدوق باب العشره ح ٢٨.

٢- (٢) نوادر الراوندى ص ١١٨.

٣- (٣) الكافى للكلىنى باب حق الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥٠٧ ح ١.

يضرب امرأته وهو بالضرب أولى منها، لا- تضربوا نساءكم بالخشب فإن فيه القصاص، ولكن اضربوهن بالجوع والعري حتى تربحوا في الدنيا والآخرة، وأيما رجل تترين امرأته وتخرج من باب دارها فهو ديوث ولا- يآثم من يسميه ديوثا. والمرأه إذا خرجت من باب دارها متزينه متعطره والزوج بذلك راض بيني لزوجها بكل قدم بيت في النار. فقصروا أجنحه نساءكم ولا تطولوها فإن في تقصير أجنحتها رضى وسرورا ودخول الجنه بغير حساب، احفظوا وصيتي في أمر نساءكم حتى تنجوا من شدة الحساب، ومن لم يحفظ وصيتي فما أسوء حاله بين يدي الله». وقال صلى الله عليه وآله: «النساء حباثل الشيطان»(١).

٣٩- ما رواه الصدوق، قال: خطب النبي صلى الله عليه وآله فقال: «يا أيها الناس، إن النساء عندكم عوار لا يملكن لأنفسهن ضرا ولا- نفعا أخذتموهن بأمانه الله واستحلتم فروجهن بكلمات الله، فلكن عليهن حق، ولهن عليكم حق، ومن حاكم عليهن أن لا يوطؤوا فرشكم ولا يعصينكم في معروف، فإذا فعلن ذلك فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولا تضربوهن»(٢).

٤٠- منها مارواه الصدوق بسند معتبر على الأصح، عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «جهاد المرأه حسن التبعل»،

ص: ٣٣٤

١- (١) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٤٩.

٢- (٢) الخصال: ص ٤٦٨.

وقال: «لتطيب المرأة المسلمة لزوجها» (١).

٤١ - معتبره عبد العظيم الحسنى، عن محمد بن علي الرضا، عن أبيه الرضا، عن أبيه موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين، عن أبيه الحسين بن علي، عن أبيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «دخلتُ أنا وفاطمة علي رسول الله صلى الله عليه وآله فوجدته يبكي بكاءً شديداً، فقلت: فداك أبي وأمي يا رسول الله! ما الذي أبكاك؟ فقال: يا علي، ليله أسرى بي إلى السماء رأيت نساء من أمتي في عذاب شديد فأنكرت شأنهن فبكيت لما رأيت من شدة عذابهن، ورأيت امرأة معلقة بشعرها يغلى دماغ رأسها، ورأيت امرأة معلقة بلسانها والحميم يصب في حلقها، ورأيت امرأة معلقة بشديها، ورأيت امرأة تأكل لحم جسدها والنار توقد من تحتها، ورأيت امرأة قد شد رجلاها إلى يديها وقد سلط عليها الحيات والعقارب، ورأيت امرأة صمّاء عمياء خرساء في تابوت من نار يخرج دماغ رأسها من منخرها، وبدنها متقطع من الجذام والبرص، ورأيت امرأة معلقة برجليها تنور من نار، ورأيت امرأة تقطع لحم جسدها من مقدمها ومؤخرها بمقاريض من نار، ورأيت امرأة تحرق وجهها ويدها وهي تأكل أمعائها، ورأيت امرأة رأسها الخنزير وبدنها بدن الحمار وعليها ألف ألف لون من العذاب، ورأيت امرأة على صوره

ص: ٣٣٥

١- (١) الخصال: ص ٦٢١ في حديث الاربعائه.

الكلب والنار تدخل في دبرها وتخرج من فيها والملائكة يضربون رأسها وبدنها بمقامع من نار فقالت فاطمه عليها السلام: حبيبي وقرّه عيني، أخبرني ما كان عملهن وسيرتهن حتى وضع الله عليهن هذا العذاب!! فقال: يا بني، أما المعلقة بشعرها فإنها كانت لا تغطي شعرها من الرجال، وأما المعلقة بلسانها فإنها كانت تؤذى زوجها، وأما المعلقة بشديها فإنها تمتنع من فراش زوجها، وأما المعلقة برجليها فإنها كانت تخرج من بيتها بغير اذن زوجها، وأما التي تأكل لحم جسدها فإنها كانت تزين بدنها للناس، والتي شد يداها إلى رجليها وسلط عليها الحيات والعقارب فإنها كانت قدره الوضوء قدره الثياب وكانت لا تغتسل من الجنابه والحيض ولا تنتظف وكانت تستهين بالصلاه، وأما الصماء العمياء الخرساء فإنها كانت تلد من الزنا فتعلقه في عنق زوجها وأما التي تقرض لحمها بالمقاريض فإنها كانت تعرض نفسها على الرجال وأما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وتأكل أمعائها فإنها كانت قواده وأما التي كان رأسها رأس الخنزير وبدنها بدن الحمار فإنها كانت نمامه كذابه وأما التي كانت على صورة الكلب والنار تدخل في دبرها وتخرج من فيها فإنها كانت قينه نواحه حاسده ثم قال عليه السلام: ويل لامرأه أغضبت زوجها وطوي لامرأه رضى عنها زوجها» (١).

٤٢ - معتبره سعد الجلاب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن الله تعالى

ص: ٣٣٦

١- (١) عيوان أخبار الرضا عليه السلام: ج ١ ص ١٣ ح ٢٤.

لم يجعل غيره للنساء، إنما تغار المنكرات منهن، فاما المؤمنات فلا، وإنما جعل الله تعالى غيره للرجال لأن الله قد أحل تعالى له أربعاً، وما ملكت يمينه ولم يجعل للمرأة إلا زوجها وحده، فان بغت معه غيره كان زانيه» (١).

٤٣ - ما فى تفسير القمى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) (٢)، يعنى فرض الله

على الرجال أن ينفقوا على النساء ثم مدح النساء فقال:

(فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ) ، يعنى تحفظ نفسها إذا غاب عنها زوجها، وفى روايه أبى الجارود، عن أبى جعفر عليه السلام فى قوله (قَانِتَاتٌ) «أى مطيعات» (٣).

٤٤ - منها صحيح الوليد بن صبيح، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أى امرأه تطيبت ثم خرجت من بيتها فهى تلعن حتى ترجع إلى بيتها متى رجعت» (٤).

٤٥ - موثقه أو قويه موسى بن بكر، عن أبى إبراهيم عليه السلام قال:

ص: ٣٣٧

١- (١) علل الشرائع: ب ٢٧٢ ح ١.

٢- (٢) سورة النساء: الآية ٣٤.

٣- (٣) تفسير القمى: ص ١٣٧.

٤- (٤) ثواب الأعمال للصدوق عقاب الشك والمعصيه ص ٢٥٩.

٤٦ - معتبره سلمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أن قوما أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يا رسول الله إنا رأينا أناسا يسجد بعضهم لبعض فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو أمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها» (٢).

٤٧ - ما رواه الطبرسي عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من صبر على سوء خلق امرأته أعطاه الله من الاجر ما أعطاه داود عليه السلام على بلائه، ومن صبرت على سوء خلق زوجها أعطاه مثل ثواب آسية بنت مزاحم» (٣).

وهذا الباب هو مضمون روايات الكافي ومعزز ومثبت لاستفاضتها فكون بعض ما مر ضعيف السند يجبره تكرارها ويعضد بعضها بعضا فتولد وثوق بالصدور وتصب في الدلالة على قيمومه الزوج للزوجه.

٤٨ - صحيحه معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله من سريره قد كان أصيب فيها ناس كثير من المسلمين، فاستقبلته النساء يسألنه عن قتلاهن، فدنت منه امرأة. فقالت: يا رسول الله، ما فعل فلان؟ قال: وما هو منك؟ قالت: أبي قال: احمدى الله واسترجعى فقد استشهد، ففعلت ذلك، ثم قالت: يا

ص: ٣٣٨

- ١- (١) الكافي: كتاب الجهاد ج ٥ ص ٩ ب وجوب الجهاد ح ١.
- ٢- (٢) الكافي: باب حق الزوج على المرأة ج ٥ ص ٥٠٦ ح ٦.
- ٣- (٣) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٤٧ ح ٣٠.

رسول الله ما فعل فلان؟ فقال: وما هو منك؟ فقالت أختي، فقال: احمدى الله واسترجعى فقد استشهد، ففعلت ذلك، ثم قالت: يا رسول الله، ما فعل فلان؟ فقال: وما هو منك؟ فقالت: زوجي، قال: احمدى الله واسترجعى فقد استشهد، فقالت: واويلي. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كنت أظن أن المرأة تجد بزوجه هذا كله حتى رأيت هذه المرأة» (١).

٤٩ - ما رواه الطبرسى عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «كان إبراهيم أبى غيورا وأنا أغير منه، وأرغم الله أنف من لا يغار من المؤمنين» (٢).

٥٠ - ما رواه المجلسى عن جامع الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من قذف امرأته بالزنا خرج من حسناته كما تخرج الحية من جلدها، وكتب له بكل شعره على بدنه ألف خطيئه» (٣).

٥١ - ما رواه الطبرسى عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «لا تقذفوا نساءكم بالزنا فإنه شبه بالطلاق، وإياكم والغيبه فإنها شبه بالكفر، واعلموا أن القذف والغيبه يهدمان عمل مائه سنه» (٤).

٥٢ - ما رواه الطبرسى عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من قذف امرأته بالزنا

ص: ٣٣٩

١- (١) الكافي: ج ٥ باب حق الزوج على المرأة ص ٥٠٦ ح ١.

٢- (٢) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٤٨ ح ٣٣.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٣٤.

٤- (٤) المصدر نفسه، ح ٣٥.

نزلت عليه اللعنه ولا يقبل منه صرف ولا عدل»(١).

٥٣ - ما رواه الطبرسى عن النبى صلى الله عليه وآله قال: «لا يقذف امرأته إلا ملعون أو قال: منافق، فإن القذف من الكفر والكفر فى النار، لا تقذفوا نساءكم فإن فى قذفهن ندامه طويله وعقوبه شديده»(٢).

و هذا المفاد بمثابه تحذير الرجل عن التماذى فى استغلال موقعه ومقامه لظلم المرأه.

٥٤ - ما رواه المجلسى عن نوادر الراوندى باسناده عن موسى بن جعفر، عن آباءه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (اضربوا النساء على تعليم الخير)»(٣).

فمن شعب القىوميه هو توليته تربيتها اخلاقياً فى محيط الجو الأسرى.

٥٥ - ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد نفسه، قال: «إن فاطمه دخل عليها على بن أبى طالب عليه السلام وبه كآبه شديده فقالت فاطمه عليها السلام: يا على ما هذه الكآبه؟ فقال على عليه السلام سألنا رسول الله صلى الله عليه وآله عن المرأه ما هى؟ فقلنا عوره، فقال فمتمى تكون أدنى من ربها؟ فلم ندر فقالت فاطمه لعلى عليه السلام: ارجع إليه فأعلمه أن أدنى ما تكون من ربها أن

ص: ٣٤٠

١- (١) المصدر نفسه، ح ٣٦.

٢- (٢) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٤٩ ح ٣٧.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٣٩.

تلزّم قعر بيتها، فانطلق فأخبر رسول الله صلى الله عليه وآله ما قالت فاطمه عليها السلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن فاطمه بضعة مني»(١).

وهذا مفاد آية الحجاب الذي تقدم تقريب دلالتها وأما قوله عليه السلام: «فلم ندر» فبحسب ظاهر الحال وحال الآخرين وبغية ظهور شأن فاطمه عليها السلام وأن حالهم عليهم السلام على حسب مراتب أبدانهم ونفوسهم النازله يختلف عن شأنهم بحسب مراتب نورهم عليهم السلام والاشارة إلى هذا الاختلاف كثير في الروايات.

٥٦ - ما رواه المجلسي عن الراوندي بالاسناد نفسه: قال علي عليه السلام: «أقبلت امرأه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله إن لي زوجا وله على غلظه وإني صنعت به شيئا لأعطفه على فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أف لك كدرت دينك، لعنتك الملائكة الأخيار، لعنتك الملائكة السماء (لعنتك) ملائكة الأرض فصامت نهارها وقامت لياليها ولبست المسوح ثم حلقت رأسها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن حلق الرأس لا يقبل منها إلا أن يرضى الزوج»(٢).

٥٧ - ما رواه المجلسي عن الراوندي بالاسناد نفسه: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما المرأه لعبه فمن اتخذها فليضعها»(٣).

ص: ٣٤١

١- (١) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥٠ ح ٤٠.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٤١.

٣- (٣) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥٠ ح ٤٢.

والاتخاذ دال على تملكه أمرها في الجملة.

٥٨ - ما رواه المجلسي عن الراوندي بالاسناد نفسه: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «النساء عوره احبسوهن في البيوت واستعينوا عليهن بالعرى»^(١).

و هذا مما يقتضى قيمومته عليها.

٥٩ - رواه أبى عبيده الحذاء، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «أتى النبى صلى الله عليه وآله بأسارى فأمر بقتلهم خلا رجلا من بينهم، فقال الرجل: بأبى أنت وأمى - يا محمد - كيف أطلقت عنى من بينهم؟ فقال: أخبرنى جبرئيل عن الله (عز وجل) أن فيك خمس خصال يجبها الله عز وجل ورسوله: الغيره الشديده على حرمك، والسخاء، وحسن الخلق، وصدق اللسان، والشجاعه، فلما سمعها الرجل أسلم وحسن إسلامه، وقاتل مع رسول الله صلى الله عليه وآله قتالا شديدا حتى استشهد»^(٢).

وفى روايه قال صلى الله عليه وآله: «إن الغيره من الايمان»^(٣).

وفى روايه: «غيره المرأه كفر وغيره الرجل إيمان»^(٤).

فغيره الرجل على امرأته تقتضى اشرافه عليها وتوليّه تدبير شؤونها.

ص: ٣٤٢

١- (١) المصدر نفسه، ح ٤٣.

٢- (٢) الأمالى (للصدوق): ص ٤٣٥ ح ٤١٧.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه: ج ٣ ص ٤٤٤ ح ٤٥٤١.

٤- (٤) خصائص الأئمه: ص ١٠٠.

٦٠ - ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد المتقدم: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كتب الله الجهاد على رجال أمتى والغيره على نساء أمتى فمن صبر منهم واحتسب أعطاه أجر شهيد»^(١).

وكتب بمعنى ابتلى واختصاص الرجل بالجهاد الذى هو من الشأن العام دون المرأة.

٦١ - ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد نفسه: قال على عليه السلام: «أتى النبى صلى الله عليه وآله رجل من الأنصار بابنه له فقال: يا رسول الله إن زوجها فلان بن فلان الأنصارى فضربها فأثر فى وجهها فأقيدته لها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لك ذلك فأنزل الله تعالى قوله: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أردت أمرا وأراد الله تعالى غيره»^(٢).

واختلاف الارادتين اشاره إلى تعدد مراتب الاراده الالهيه نظير القضاء والقدر وحصول البداء أو البداء الأعظم.

٦٢ - ما رواه المجلسى عن الراوندى بالاسناد المتقدم: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيما رجل رأى فى منزله شيئا من الفجور فلم يغير بعث الله تعالى طيرا أبيض يظل عليه أربعين صباحا فيقول كلما دخل وخرج غير غير فإن غير وإلا مسح رأسه بجناحيه على عينيه، فإن رأى

ص: ٣٤٣

١- (١) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥١ ح ٤٥.

٢- (٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ح ٤٦.

حسنا لم يستحسنه وإن يرى قبيحا لم ينكره» (١).

وتوليه الرجل التغيير تقتضى قيمومته فى الاسره على المرأه.

٦٣ - صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: النساء عى وعوره فاستروا العورات بالبيوت واستروا العى بالسكوت» (٢).

ومفاده مطابق لمفاد الطائفه الأولى من الآيات.

٦٤ - روايه أبى المفضل بن عمر عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «سألت أم سلمه رسول الله صلى الله عليه وآله: عن فضل النساء فى خدمه أزواجهن، فقال صلى الله عليه وآله: ما من امرأه رفعت من بيت زوجها شيئا من موضع إلى موضع تريد به صلاحا إلا نظر الله إليها، ومن نظر الله إليه لم يعذبه. فقالت أم سلمه: زدنى فى النساء المساكين من الثواب بأبى أنت وأمى. فقال: يا أم سلمه، إن المرأه إذا حملت كان لها من الاجر كمن جاهد بنفسه وماله فى سبيل الله (عز وجل)، فإذا وضعت قيل لها: قد غفر لك ذنبك فاستأنفى العمل، فإذا أرضعت فلها بكل رضعه تحرير رقبه من ولد إسماعيل» (٣).

ص: ٣٤٤

١- (١) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥١ ح ٤٧.

٢- (٢) الكافى: ج ٥ باب الغيره ص ٥٣٥ ح ٤.

٣- (٣) الأمالى (للطوسى): ص ٦١٢ ح ٩.

و هذا النوع من الاخبار فيه دلالة واضحة على أن منشأ ولاية الرجل على المرأة هو ضعف المرأة وكون بدنها فتنه.

٦٥- روايه تحف العقول: من وصيه أمير المؤمنين عليه السلام لابنه الامام الحسن المجتبي عليه السلام: «إياك ومشاوره النساء فإن رأيهن إلى أفن وعزمهن إلى وهن واكفف عليهن من أبصارهن بحجبك إياهن فإن شدة الحجاب خير لك ولهنوليس خروجهن بأشد من إدخالك من لا- يوثق به عليهن وإن استطعت أن لا يعرفن غيرك فافعل ولا تمك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها، فإن ذلك أنعم لحالها وأرخصي لبالها وأدوم لجمالها، فإن المرأة ريحانه وليست بقهرمانه ولا تعد بكرامتها نفسها ولا تطمعها أن تشفع لغيرها فتميل مغضبه عليك معها، ولا تطل الخلوه مع النساء فيملنك أو تملهن. واستبق من نفسك بقيه من إمساكك فان إمساكك عنهن وهن يرين أنك ذو اقتدار خير من أن يظهرن منك على انتشار وإياك والتغاير فى غير موضع غيره فإن ذلك يدعو الصحيحه منهن إلى السقم ولكن أحكم أمرهن، فإن رأيت ذنبا فعاجل النكير على الكبير والصغير...»(١).

ومضمون هذا الخبر يحوى مفاد عده طوائف متقدمه فقولہ عليه السلام: «واكفف عليهن من أبصارهن بحجبك إياهن فان شدة الحجاب أبقى

ص: ٣٤٥

عليهن، وليس خروجهن بأشد من إدخالك من لا يوثق به عليهن، وإن استطعت أن لا يعرفن غيرك فافعل».

وهذا مضمون طائفه الحجاب وهو يبين كونها فريسه تنتهز وتصطاد برمق العين بنظره تخدع توقع في هتك عرضها فالحجاب هو أن لا توضع أمام الرجال لأنها دوماً فريسه وضحيه ولهذا قال عليه السلام: «إن شدة الحجاب أبقى عليهن» والمراد بالخروج هو الذى تكون فيه المرأة فى معرض الرجال لا صرف الخروج وهذا ليس سجنًا وحبسًا بل المرأة لها أن تنطلق فى مجالاتها النسويه أومع مراعاة الحجاب فهو لا مانع منه فالتشريع الاسلامى لا يحضر على المرأة التواجد الحيوى فى مجال السياسه والعلم كما فعلته السيده خديجه عليها السلام من الاتجار وغيره والادوار السياسيه التى قامت بها سيد النساء فاطمه الزهراء عليها السلام وابنتها زينب عليها السلام وإنما يحضر ويمنع من البيئه الإثاريه الجنسيه التى تهدم الاسره وتفسد الأولاد فالشراع على الدوام ينهى عن التبرج ونحوه ويأمر بالحجاب وليس حبسًا لها كما يصورها العلمانيون والحداثيون لأنهم نظروا إلى المرأة كجسد يتمتع بها ويأخذ منه اللذات ولم يراع فيها الجانب الروحى والفكرى بخلاف نظره الشارع لها وللمجتمع فهو يقيها وينشلها من البيئه الجنسيه الهدامه التى همها الإنفلاتى الارتباط ببدنها وجمالها بل يراعى بدنها ويوفر له الأمان أولًا وثانيًا لا يحصر دورها بالارتباط البدنيه بل يقيّمها بالارتباط

ص: ٣٤٦

العلمى... فالشارع يرفعها عن الانزلاق فى البيئه المثيره الجنسيه الهدامه ويقرر ويثبت البيئه النظيفه الطاهره.

وقوله عليه السلام: «رأيهن إلى أفن» مضمون الطائفه الثالثه، وهذه الخطابات إلى الرجل فهو المولى عليها والقائم بشؤونها، وهو مضمون الطائفه الرابعه وكذا قوله عليه السلام: «ولا تملك من أمرها ما يجاوز نفسها».

٦٦ - مصحح يونس بن يعقوب، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «ملعونه ملعونه امرأه تؤذى زوجها وتغمه، وسعيده سعيده امرأه تكرم زوجها ولا تؤذيه وتطيعه فى جميع أحواله» (١). ومفاده من الطائفه الرابعه:

٦٧ - روايه الكراجكى: من كلام أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) فى ذكر النساء: «إياك ومشاوره النساء إلا من جربت بكمال عقلها فإن رأيهن يجر إلى الأفن وعزمهن إلى وهن وقصر عليهن أجنحتهن فهو خير لهن وليس خروجهن بأشد عليك من دخول من لا- يوثق به عليهن وان استطعت ان لا يعرفن غيرك فافعل لا تملك المراه امرها ما يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لبالها وبالك وإنما المراه ربحانه وليست بقهرمانه ولا تطعها ان تشفع لغيرها ولا تطيلن الخلوه مع النساء فيمللنك وتملهن واستبق من نفسك بقيه وإياك والتغاير فى غير موضع غيره فإن ذلك يدعو الصحيحه إلى السقم وان رأيت منهن ريبه

ص: ٣٤٧

١- (١) كثر الفوائد (للکراجكى): ص ٦٣.

فعجل النكير وأقل الغضب عليهن الا في عيب أو ذنب».

وقال: «لا- تطلعوا النساء على حال ولا تأمنوهن على مال ولا تثقوا بهن في الفعال فإنهن لا عهد لهن عند عامدهن ولا ورع لهن عند حاجتهن ولا دين لهن عند شهوتهن يحفظن الشر وينسين الخير فالطفوا لهن على كل حال لعلهن يحسن الفعال» (١).

والاستثناء بقوله: «إلا- في عيب أو ذنب» دال على عدم امتناع تكامل المرأة رغم أن طبيعتها في الخلقه الاولى مفطوره لوظائفها الخاصة في التربيه وخدمه الاسره داخليا.

٦٨ - روايه محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أوصاني جبرئيل عليه السلام بالمرأه حتى ظننت أنه لا ينبغي طلاقها إلا من فاحشه ميينه» (٢).

فالطلاق الذى بيد الرجل فرع تملك امرها.

٦٩ - روايه شهاب بن عبد ربه قال: قلت له: ما حق المرأه على زوجها؟ قال: «يسد جوعتها ويستر عورتها ولا يقبح لها وجهها فإذا فعل ذلك فقد والله أدى إليها حقها». قلت: فالدهن؟ قال: «غبا يوما ويوما لا». قال: قلت: فاللحم؟ قال: «فى كل ثلاثه أيام مره، فى الشهر

ص: ٣٤٨

١- (١) كنز الفوائد: ص ٦٦.

٢- (٢) الكافي: ج ٥ باب حق المرأه على الزوج، ص ٥١٢ ح ٦.

عشر مرات لا أكثر من ذلك»، قلت: فالصغ؟ قال: «فى كل سته أشهر، ويكسوها فى كل سنه أربعة أثواب ثوبين للشتاء و ثوبين للصيف، ولا ينبغى أن تقفر بيتك من ثلاثه أشياء: الخل والزيت ودهن الرأس، وقوتهن بالمد فانى أقوت عيالى بالمد، وليقدر كل انسان منهم قوته فان شاء اكله وان شاء وهبه وان شاء تصدق به، ولا يكون فاكهه عامه إلا أطعم عياله منها، ولا يدع أن يكون للعيدين من عيدهم فضلا من الطعام ان ينيلهم من ذلك شيئا لا ينيلهم فى سائر الأيام»(١).

ومفاده توليه شأن المرأة، وهذه تصب فى مفاد الطائفه الرابعه وهى ولايه الرجل على المرأة.

وقد أورد المجلسى قدس سره باباً تحت عنوان (جوامع احكام النساء ونوادرها) وذكر أخباراً، منها:

٧٠- روايه جابر بن يزيد الجعفى قال: سمعت أبا جعفر محمد بن على الباقر عليهم السلام يقول: «ليس على النساء أذان ولا إقامه، ولا جمعه، ولا جماعه، ولا عياده المريض، ولا اتباع الجنائز، ولا إجهار بالتلبيه، ولا الهروله بين الصفا والمروه، ولا استلام الحجر الأسود، ولا دخول الكعبه، ولا الحلق إنما يقصرن من شعورهن، ولا تولي المرأة القضاء، ولا تولي الاماره، ولا تستشار، ولا تذبج إلا من اضطرار، وتبدء فى

ص: ٣٤٩

١- (١) تهذيب الأحكام: ج ٧ ص ٤٥٧-٤٥٨ ح ٣٨.

الوضوء بباطن الذراع والرجل بظاهره، ولا تمسح كما يمسح الرجال بل عليها أن تلقى الخمار من موضع مسح رأسها في صلاه الغداه والمغرب، وتمسح عليه وفي سائر الصلوات تدخل إصبعها فتمسح على رأسها من غير أن تلقى عنها خمارها فإذا قامت في صلاتها وضمت رجليها ووضعت يديها على صدرها، وتضع يديها في ركوعها على فخذيهما، وتجلس إذا أرادت السجود سجدت لاطئه بالأرض، وإذا رفعت رأسها من السجود جلست ثم نهضت إلى القيام، وإذا قعدت للتشهد رفعت رجليها وضمت فخذيهما، وإذا سبحت عقدت بالأنامل لأنهن مسؤولات، وإذا كانت لها إلى الله عز وجل حاجه صعدت فوق بيتها وصلت ركعتين وكشفت رأسها إلى السماء فإنها إذا فعلت ذلك استجاب الله لها ولم يخبها، وليس عليها غسل الجمعة في السفر، ولا يجوز لها تركه في الحضر، ولا يجوز شهاده النساء في شئ في الحدود، ولا يجوز شهادتهن في الطلاق، ولا في رؤيه الهلال، وتجاوز شهادتهن فيما لا- يحل للرجل النظر إليه، وليس للنساء من سروات الطريق شئء ولهن جنبتهن، ولا- يجوز لهن نزول الغرف، ولا تعلم الكتابه، ويستحب لهن تعلم المغزل، وسوره النور، ويكره لهن تعلم سوره يوسف، وإذا ارتدت المرأه عن الاسلام استتبت، فإن تابت وإلا خلدت في السجن، ولا تقتل كما يقتل الرجل إذا ارتد، ولكنها تستخدم خدمه شديده، وتمنع من الطعام والشراب إلا ما تمسك به نفسها، ولا تطعم إلا جشبه

الطعام ولا تكسى إلا غليظ الثياب وخشنها، وتضرب على الصلاة والصيام، ولا جزية على النساء، وإذا حضر ولاده المرأة وجب إخراج من فى البيت من النساء كيلا يكن أول ناظر إلى عورتها، ولا يجوز للمرأة الحائض ولا الجنب الحضور عند تلقين الميت لأن الملائكة تتأذى بهما، ولا يجوز لهما إدخال الميت قبره، وإذا قامت المرأة من مجلسها فلا يجوز للرجل أن يجلس فيه حتى يبرد، وجهاد المرأة حسن التبعل وأعظم الناس حقا عليها زوجها، وأحق الناس بالصلاة عليها إذا ماتت زوجها، ولا يجوز للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديه والنصرانيه، لأنهن يصفن ذلك لأزواجهن، ولا يجوز لها أن تتطيب إذا خرجت من بيتها، ولا يجوز لها أن تتشبه بالرجال لان رسول الله صلى الله عليه وآله لعن المتشبهين من الرجال بالنساء ولعن المتشبهات من النساء بالرجال، ولا يجوز للمرأة أن تعطل نفسها ولو أن تعلق فى عنقها خيطا، ولا يجوز أن ترى أظفيرها بيضاء، ولو أن تمسحها بالحناء مسحاً، ولا تخضب يديها فى حوضها لأنه يخاف عليها الشيطان، وإذا أرادت المرأة الحاحه وهى فى صلاتها صفقت يديها والرجل يومى برأسه وهو فى صلاته ويشير بيده ويسبح، ولا يجوز للمرأة أن تصلى بغير خمار إلا أن تكون أمه فإنها تصلى بغير خمار مكشوفه الرأس، ويجوز للمرأة لبس الديداج والحريير فى غير صلاه وإحرام، وحرم ذلك على الرجال إلا فى الجهاد، ويجوز أن تتختم بالذهب وتصلى فيه، وحرم

ذلك على الرجال [إلا- في الجهاد]، قال النبي صلى الله عليه وآله: (يا على لا تتختم بالذهب فإنه زينتك في الجنة، ولا تلبس الحرير فإنه لباسك في الجنة)، ولا- يجوز للمرأة في مالها عتق ولا- بر إلا- بإذن زوجها، ولا يجوز لها أن تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها، ولا- يجوز للمرأة أن تصافح غير ذي محرم إلا من وراء ثوبها، ولا تباع إلا من وراء ثوبها، ولا يجوز أن تحج تطوعاً إلا بإذن زوجها، ولا يجوز للمرأة أن تدخل الحمام فإن ذلك محرم عليها، ولا يجوز للمرأة ركوب السرج إلا من ضروره، أو في سفر، وميراث المرأة نصف ميراث الرجل، وديتها نصف دية الرجل وتقابل المرأة الرجل في الجراحات حتى تبلغ ثلث الدية فإذا زادت على الثلث ارتفع الرجل وسفلت المرأة، وإذا صلت المرأة وحدها مع الرجل قامت خلفه ولم تقم بجنبه، وإذا ماتت المرأة وقف المصلى عليها عند صدرها ومن الرجل إذا صلى عليه عند رأسه، وإذا دخلت المرأة القبر وقف زوجها في موضع يتناول وركها، ولا شفيع للمرأة أنجح عند ربها من رضا زوجها، ولما ماتت فاطمه عليها السلام قام عليها أمير المؤمنين عليه السلام وقال: (اللهم إني راض عن ابنه نبيك، اللهم إنها قد أوحشت فأنسها، اللهم إنها قد هجرت فصلها، اللهم إنها قد ظلمت فاحكم لها وأنت خير الحاكمين)» (١).

فقوله: «و لا تولى القضاء ولا تستشار» صريح فى المطلوب وهى

ص: ٣٥٢

١- (١) الخصال: ص ٥٨٥ ح ١٢.

من الطائفة الرابعه والمقصود بالمشاوره ليس مطلق المشوره بل المشوره فى المواضع التى تحتاج إلى صلابه وجرأه وشجاعه وذلك لضعفها وعدم حزمها، نعم لو جربت وعرف فهمها ودقتها فلا مانع من الاستشاره ففى الاخبار أن النبى صلى الله عليه وآله كان يستشير خديجه عليها السلام فى أمور مهمه فى الإسلام وقبوله مشوره أم سلمه عليها السلام فى قضيه عصيان وتمرد الصحابه فى صلح الحديبيه فى حلق الرؤوس والتحلل من إحرام العمره... ونفس الاستشاره من المعصوم لا يدل على نقص فيه كما حققناه فى موارد كثيره....

ويوجد فى هذا الخبر عدده سنن منها ما هو بلسان الطائفة الثالثه كقوله: «و لا تجوز شهاده النساء فى شىء من الحدود ولا يجوز شهادتهن فى الطلاق، ولا فى رؤيه الهلال».

ومنها بلسان الطائفة الرابعه كقوله: «وجهاد المرأه حسن التبعل وأعظم الناس حقا عليها زوجها، وأحق الناس بالصلاه عليها إذا ماتت زوجها»^(١). وقوله: «و لا- يجوز للمرأه فى مالها عتق ولا- بر إلا بإذن زوجها، ولا يجوز أن تخرج من بيتها إلا بإذن زوجها، ولا يجوز لها أن تصوم تطوعاً إلا بإذن زوجها»^(٢).

ومنها بلسان الطائفة الثانيه كقوله عليه السلام: «و لا يجوز للمرأه أن

ص: ٣٥٣

١- (١) الكافى: ج ٥، ص ٥٠٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه: ج ٢٠، ص ٢٢٢.

تصافح غير ذى محرم إلا من وراء ثوبها، ولا تباع إلا من وراء ثوبها، ولا يجوز لها أن تحج تطوعاً إلا بإذن زوجها» (١).

٧١ - ما رواه الصدوق، عن أنس بن محمد أبي مالك، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده، عن علي بن أبي طالب عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في وصيته له: «يا علي، ليس على النساء جمعه ولا جماعه، ولا أذان، ولا إقامة، ولا عياده مريض، ولا اتباع جنازه، ولا هروله بين الصفا والمروه، ولا استلام الحجر، ولا حلق، ولا تولى القضاء، ولا تستشار، ولا تذبح إلا عند الضروره، ولا تجهر بالتليه، ولا تقيم عند قبر، ولا تسمع الخطبه، ولا تتولى الترويح، ولا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه، فإن خرجت بغير إذنه لعنها الله وجبرئيل وميكائيل ولا تعطى من بيت زوجها شيئاً إلا بإذنه، ولا تبث وزوجها عليها ساخط وإن كان ظالماً لها» (٢).

قوله عليه السلام: «ولا تولى القضاء، ولا تستشار» فإنه من لسان الطائفة الرابعه.

٧٢ - منها ما فى تفسير الإمام العسكرى عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام فى قوله (عز وجل): (فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) (٣) قال:

ص: ٣٥٤

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٠، ص ٢٢٢.

٢- (٢) الخصال: ص ٥١١ ح ١٢.

٣- (٣) سوره البقره: الآيه ٢٨٢.

«عُدلت امرأتان فى الشهاده برجل واحد، فإذا كان رجلان، أو رجل وامرأتان، أقاموا الشهاده قضى بشهادتهم. قال أمير المؤمنين عليه السلام: كنا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يذاكرنا بقوله تعالى: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ)، قال: أحراركم دون عبيدكم فان الله تعالى قد شغل العبيد بخدمه مواليتهم عن تحمل الشهادات وعن أدائها، وليكونوا من المسلمين منكم فان الله (عز وجل) إنما شرف المسلمين العدول بقبول شهاداتهم، وجعل ذلك من الشرف العاجل لهم، ومن ثواب دنياهم قبل أن يصلوا إلى الآخرة إذ جاءت امرأه، فوقفت قبالة رسول الله عليه السلام وقالت: بأبى أنت وأمى يا رسول الله أنا وافده النساء إليك، ما من امرأه يبلغها مسيرى هذا إليك إلا سرها ذلك، يا رسول الله، إن الله (عز وجل) رب الرجال والنساء، وخالق الرجال والنساء، ورازق الرجال والنساء، وإن آدم أبو الرجال والنساء، وإن حواء أم الرجال والنساء، وإنك رسول الله إلى الرجال والنساء. فما بال امرأتين برجل فى الشهاده والميراث؟ فقال رسول الله عليه السلام: يا أيتها المرأه إن ذلك قضاء من ملك عدل، حكيم لا- يجور، ولا- يحيف، ولا- يتحامل، لا- ينفعه ما منعكن، ولا ينقصه ما بذل لكن، يدبر الامر بعلمه، يا أيتها المرأه لأنكن ناقصات الدين والعقل. قالت: يا رسول الله وما نقصان ديننا؟ قال: إن إحداكن تقعد نصف دهرها لا تصلى بحيضه، وإنكن تكثرن اللعن، وتكفرن النعمه تمكث إحداكن عند الرجل عشر سنين

فصاعدا يحسن إليها، وينعم عليها، فإذا ضاقت يده يوماً، أو خاصمها قالت له: ما رأيت منك خيراً قط. فمن لم يكن من النساء هذا خلقها فالذى يصيبها من هذا النقصان محنه عليها لتصبر فيعظم الله ثوابها، فأبشري...» (١).

وهذا التفسير معتمد عندنا إجمالاً، ومفاد هذه الرواية هو اعتبار تكامل طبيعه المرأه بالرجل فهى مندرجه فى الطائفة الرابعه.

٧٣ - روايه عبد الله بن سليمان، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ليأتين على الناس زمان يظرف فيه الفاجر ويقرب فيه الماجن ويضعف فيه المنصف، قال: فقيل له: متى ذاك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إذا اتخذت الأمانه مغنماً. والزكاه مغرماً. والعباده استطاله. والصله منا، قال: فقيل: متى ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إذا تسلطن النساء وسلطن الإماء وأمر الصبيان» (٢).

وهذا ظاهر فى الطائفة الرابعه من ذم تولى المرأه وسلطنتها.

٧٤ - صحيحه حمران، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «فإذا رأيت الحق قد مات وذهب أهله، ورأيت الجور قد شمل البلاد، ورأيت القرآن قد خلق واحداث فيه ما ليس فيه ووجه على الأهواء، ورأيت النساء وقد

ص: ٣٥٦

١- (١) تفسير الإمام العسكرى عليه السلام: ص ٦٥٨-٦٥٩ ح ٣٧٤.

٢- (٢) الكافى: ج ٨ ص ٦٩ ح ٢٥.

غلبن على الملك وغلبن على كل أمر لا يؤتى إلا ما لهن فيه هوى» (١).

فهذا من لسان الطائفة الرابعة وهو ذم غلبه النساء «على الملك» وأيضا اللسان الثالث وهو قوله: «لا يؤتى إلا ما لهن فيه هوى» يعنى رأيهن تابع للشهوه والعاطفه لا للحذر والجزم. ومثلها الروايه الآتية:

٧٥ - روايه عطا بن أبى رباح، عن عبد الله بن عباس قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله حجه الوداع فأخذ بحلقه باب الكعبه ثم أقبل علينا بوجهه فقال: «ألا- أخبركم بأشراط الساعه؟»، وكان أدنى الناس منه يومئذ سلمان رحمه الله، فقال: بلى يا رسول الله، فقال صلى الله عليه وآله: «إن من اشراط القيامة إضاعه الصلوات واتباع الشهوات، والميل إلى الأهواء وتعظيم أصحاب المال، وبيع الدين بالدنيا، فعندها يذوب قلب المؤمن فى جوفه كما يذاب الملح فى الماء مما يرى من المنكر فلا يستطيع أن يغيره»، قال سلمان وإن هذا لكائن يا رسول الله؟ قال إى والذى نفسى بيده - إلى قوله - يا سلمان، فعندها تكون اماره النساء ومشاوره الإمام وقعود الصبيان على المنابر...» (٢).

وتوجد أخبار كثيره ومستفيضه بهذه المضامين فالقول بعدم صحه السند إما للغفله عن استفاضتها بل لا يكون مجازفا من ادعى تواترها مع وجود الصحاح أو للغفله عن دلالة النص القرآنى

ص: ٣٥٧

١- (١) الكافى: ج ٨ ص ٣٦ ح ٧.

٢- (٢) تفسير القمى: ج ٢ ص ٣٠٣.

بمضمون هذه الطوائف الست.

والأخبار كثيره موزعه فى الأبواب، ومن تلك: ما جاء فى أبواب مقدمات النكاح.

٧٦ - معتبره محمد بن سنان قال: إن أبا الحسن على بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله قال: «عله المهر ووجوبه على الرجال ولا يجب على النساء أن يعطين أزواجهن، قال: لان على الرجال مؤنه المرأه، لأن المرأه بايعه نفسها، والرجل مشترى، ولا يكون البيع بلا ثمن ولا شراء بغير اعطاء الثمن مع النساء محظورات عن التعامل والمتجر مع علل كثيره»^(١).

وكون المرأه بايعه نفسها هو لسان الطائفه الرابعه بأن له الولايه عليها ويمتلك بعض شؤون المرأه، وقوله مع أن النساء محظورات عن التعامل والمتجر هو اللسان الثانى وهو الحجاب والقرار فى البيوت.

٧٧ - مرسله يعقوب بن يزيد، عن رجل من أصحابنا (يكنى أبا عبدالله)، رفعه إلى أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: فى خلاف النساء البركه»^(٢).

فما تبديه المرأه من آراء - باعتبار ما فيها من العواطف - مشوب

ص: ٣٥٨

١- (١) علل الشرائع: ج ٢ ص ٥٠٠، ورواه عنه فى عيون أخبار الرضا بأكثر من طريق.

٢- (٢) الكافى: ج ٥ باب التستر، ص ٥١٧ ح ٩.

٧٨ - وبالاسناد المتقدم أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: كل امرء تدبره امرأه فهو ملعون» (١).

ومفادها نفى توليته المرأه أمر الرجل، فكيف بتوليتها أمر الرجال؟!

٧٩ - صحيحه معاويه بن عمار، عن الحسن بن عبد الله عن آبائه عن جده الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال: «جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فسأله اعلمهم عن مسائل، فكان فيما سأله ان قال له: ما فضل الرجال على النساء؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله: كفضل السماء على الأرض، وكفضل الماء على الأرض، فالماء يحيى الأرض، وبالرجال تحيى النساء لولا الرجال ما خلقت النساء يقول الله (عز وجل): (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) ، قال اليهودى: لأى شىء كان هكذا؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله: خلق الله تعالى آدم من طين، ومن فضله وبقيته خلقت حواء، وأول من أطاع النساء آدم، فأنزله الله تعالى من الجنة، وقد بين فضل الرجال على النساء فى الدنيا ألا ترى إلى النساء كيف يحضن ولا يمكنهن العباده من القذاره والرجال لا يصيبهم شىء من الطمث، قال

ص: ٣٥٩

ففى الروايه دلالة واضحه على أن النساء لا تطاع ولاويه لها على الرجل وهى تندرج فى الطائفه الربعه وهى تبين الوجه فى كون الرجل قوام على المرأه وهى العله التكونيه وهى كونها مخلوقه من الرجل.

٨٠- قول أمير المؤمنين عليه السلام: «يأتى على الناس زمان لا يقرب فيه إلا الماحل، ولا يظرف فيه إلا الفاجر، ولا يضعف فيه إلا المنصف، يعدون الصدقه فيه غرما، وصله الرحم منا، والعباده استطاله على الناس، فعند ذلك يكون السلطان بمشوره النساء وإماره الصبيان وتدير الخصيان» (٢).

ومن الاخبار التى يستدل بها على المطلوب مباشره: أخبار عدم امامه المرأه فى الصلاه، فإنها وإن كانت من المناصب اليسيره إلا أنها تدل على أن الرجل يؤم المرأه وهى لا تؤمه ففيه بيان القواميه وأن المرأه لا يمكن أن تكون فى عرض الرجل.

وأیضا يستدل بالاخبار الداله على قصور المرأه عن ولايه الصبى والمجنون، فكيف بالولايه العظمى؟! فهذه كأصول مسلّمه فى عدم امامه المرأه للرجل.

ص: ٣٦٠

١- (١) علل الشرائع: ج ٢ ص ٥١٢ ح ١.

٢- (٢) نهج البلاغه ص ٢٢ الخطبه ١٠٢.

هذا مضافاً إلى الروايات الدالة بالنص على المطلوب.

روايات ضعف المرأة المعبر عنها بالطائفه الأولى:

ومن هذه الطائفه اخبار غيره النساء وحسدها، وقد عقد لها الشيخ الكليني قدس سره باباً مستقلاً، منها:

١ - مرسله يوسف بن حماد: عده من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن الحسن، عن يوسف بن حماد، عن ذكره، عن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «غيره النساء الحسد والحسد هو أصل الكفر، إن النساء إذا غرن غضبن وإذا غضبن كفرن إلا المسلمات منهن»^(١).

ودلالاتها بتقريب عدم توازن قرار رأيها لنشوء من هيجان العاطفه المنافى لشأن التوازن المطلوب في الولاية.

٢ - مرسله عثمان بن عيسى عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس غيره إلا للرجال وأما النساء فإنما ذلك منهن حسد والغيره للرجال ولذلك حرم الله على النساء إلا - زوجها وأحل للرجال أربعا وإن الله أكرم أن يتليهن بالغيره ويحل للرجال معها ثلاثاً»^(٢).

وهذه الاخبار تدل اجمالاً على بيان فلسفه وطبيعه المرأة بنقص

ص: ٣٤١

١- (١) الكافي: ج ٥ باب غير النساء، ص ٥٠٥ ح ٤.

٢- (٢) المصدر نفسه، ص ٥٠٤ ح ١.

عقلها بسبب هيجان العواطف والغرائز وليس هذا بدم كما تقدم مرارا وتكرارا بل بيان حالها من عدم التوازن في العاطفه ولهذا تخرج عن ضبط العقلاء انفسهم.

٣ - مرفوعه عبد الرحمن بن الحجاج قال: «بينا رسول الله صلى الله عليه وآله قاعد إذ جاءت امرأه عريانه حتى قامت بين يديه، فقالت: يا رسول الله إني فجرت فظهرني قال: وجاء رجل يعد وفي إثرها وألقى عليها ثوبا، فقال: ما هي منك؟ فقال: صاحبتى يا رسول الله، خلوت بجاريتى فصنعت ما ترى، فقال: ضمها إليك، ثم قال: إن الغبراء لا تبصر أعلى الوادى من أسفله»^(١).

وهذه الاخبار تبين ضعف المرأة فلم تخاطب بالغيره كما خاطب الرجل ولم يجعل للمراه زوجاً إلا زوجها.

٤ - معتبره أبى بكر الحضرمى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إن الله (عز وجل) لم يجعل الغيره للنساء وإنما تغار المنكرات منهن، فأما المؤمنات فلا، إنما جعل الله الغيره للرجال؛ لأنه أحل للرجال أربعا وما ملكت يمينه ولم يجعل للمرأة إلا زوجها، فإذا أرادت معه غيره كانت عند الله زانيه»، ورواه القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن أبى بكر الحضرمى عن أبى عبد الله عليه السلام إلا أنه قال: «فإن بغت معه

ص: ٣٤٢

١- (١) الكافي: ج ٥ باب غير النساء، ص ٥٠٥ ح ٣.

والجعل للرجل بمعنى تملكه شأنهن بخلافهن وجعل الغيره له بنفس المفاد.

٥ - مصححه خالد القلانسي قال: ذكر رجل لأبي عبد الله عليه السلام امرأته فأحسن عليها الثناء فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «أَغْرَتْهَا؟» قال: لا، قال: «فأغرها»، فأغارها فثبتت، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إني قد أغرتها فثبتت، فقال: «هي كما تقول» (٢).

ومفاده أن حسن المرأة في التسليم للرجل لا التمرد عليه، فإن هذا الخبر يدل على أن طبيعه المرأة هي الغيره غير الممتزته وإن كان منشأ هذه الغيره هو الحب كما جاء في موثق اسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «المرأة تغار على الرجل تؤذيه، قال: ذلك من الحب» (٣).

حسد المرأة وحق الزوج عليها:

وقد عقد الشيخ الكليني قدس سره باباً آخر في حسد المرأة وباباً في حق الزوج على المرأة، وهذه الطوائف من الاخبار لا تدل على ذم المرأة وإنما تدل على اختلاف الأدوار على حسب اختلاف طبيعه كل من الرجل

ص: ٣٦٣

١- (١) الكافي: ج ٥ باب غير النساء، ص ٥٠٥ ح ٢.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٥.

٣- (٣) المصدر نفسه، ص ٥٠٦ ح ٦.

١ - صحیحہ محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیہ السلام قال: «جاءت امرأه إلى النبی صلی الله علیه وآله فقالت: یا رسول الله، ما حق الزوج علی المرأه؟ فقال لها: أن تطیعه ولا تعصیه ولا تصدق من بیته إلا بإذنه ولا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، ولا تمنعه نفسها وإن كانت علی ظهر قتب، ولا- تخرج من بیتها إلا- بإذنه وإن خرجت من بیتها بغير إذنه لعنتها ملائکة السماء وملائکة الأرض وملائکة الغضب وملائکة الرحمه حتی ترجع إلى بیتها، فقالت: یا رسول الله من أعظم الناس حقاً علی الرجل؟ قال والده، فقالت: یا رسول الله، من أعظم الناس حقاً علی المرأه؟ قال: زوجها، قالت: فمالی علیه من الحق مثل ماله علی؟ قال: لا، ولا من کل مائه واحده، قال: فقالت: والذي بعثک بالحق نبیا لا یملك رقبتی رجل أبداً»(١).

ومفاده جامع لأكثر مضامين الطوائف المتقدمه كما لا یخفی.

٢ - معتبره سعد بن أبی عمرو الجلاب قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «إیما امرأه باتت وزوجها علیها ساخط فی حق لم تقبل منها صلاه حتی یرضی عنها وأیما امرأه تطیبت لغير زوجها لم تقبل منها صلاه حتی تغتسل من طیبها كغسلها من جنابتها»(٢).

ص: ٣٦٤

١- (١) الكافی: ج ٥ باب حق الزوج علی المرأه، ص ٥٠٦ ح ١.

٢- (٢) الكافی: ج ٥ باب حق الزوج علی المرأه، ص ٥٠٧ ح ٢.

والمتأخرون يحملون هذه الاخبار على الاستمتاع وأما المتقدمون فيحملونها على حسن العشره بما تداريه وكذا الرجل مأمور بحسن العشره لها مع الحفاظ على قيمومه الاداريه للأمر.

مداره المرأه:

وقد عقد الكليني قدس سره فى الكافى بابا فى مداراه الزوجه، منها:

١ - موثقه أو صحيحه اسحاق بن عمار - على الاختلاف فى الصيرفى الامامى أو السباطى الفطحى - عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما مثل المرأه مثل الضلع المعوج إن تركته انتفعت به وإن أقمته كسرتة. وفى حديث آخر: استمتعت به»^(١).

وليس المراد الذم والاستنقاص من المرأه بل بيان هندسه المرأه وطبيعتها من أنها مشتمله على تجاذبات متعاكسه.

٢ - روايه محمد الواسطى قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إن إبراهيم عليه السلام شكأ إلى الله (عز وجل) ما يلقى من سوء خلق ساره، فأوحى الله تعالى إليه: إنما مثل المرأه مثل الضلع المعوج إن أقمته كسرتة وإن تركته استمتعت به، اصبر عليها»^(٢).

ص: ٣٦٥

١- (١) الكافى: ج ٥ باب مداراه الزوجه، ص ٥١٣ ح ١.

٢- (٢) الكافى: ج ٥ باب مداراه الزوجه، ص ٥١٣ ح ٢.

فالمقصود أن المرأة طبيعتها وفلسفتها التكوينية لها تداعيات سلبية وتجاذبات متعددة فإذا استطاع الزوج أن يتفادى هذه التداعيات السلبية يستطيع أن يحصل على التوفيق بين تلك الجهات والجانب الايجابي في المرأة، وهذا مثل قوله: «شر لا بد منه» أى نقصها لا بد منه ليكمل الرجل ما عنده من الجانب العاطفى فلا بد منه لأن المرأة عنصر ضرورى وكمال للرجل إلا أنها تحوى على نقائص فالمراد من الاعوجاج هو الخاصيات الايجابيه فى المرأة لها تداعيات سلبية فتستغل من أجل عاطفيتها وتستثمر من قبل الشيطان ومن قبل أصحاب الاغراض السيئه كاصحاب الشركات الدعائيه والافلام وغيرها فتستعمل المرأة كطعم وسلعه تروّج بها بضاعتها وترويج ثقافات الدول وسياساتها ذلك لسبب ما للمرأة من جذايبه من جهه بدنها وروحها وعطفها وحنانها... فالقرآن والتشريع الاسلامى لا يستغل جانب الشر وإنما ينبه عليه ويحذر منه فينبه المرأة ويحذر لها لكى لا تنساق مع تلك التداعيات ولهذا يبين طبيعه المرأة حتى بالنسبه إلى طبيعه ساره تلك المرأة التى هى زوجة نبي ومن بنات الانبياء وأم الانبياء.

وهذه الطائفه تندرج فى الطائفه الأولى من كون المرأة ضعيفه لا بد من مراعاتها.

٣ - معتبره اسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من

ص: ٣٦٦

أخلاق الأنبياء (صلى الله عليهم) حب النساء» (١).

٤ - روايه عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما أظن رجلا يزدد في هذا الامر خيرا إلا ازداد حبا للنساء» (٢).

٥ - روايه حفص البحتري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما أحب من دنياكم إلا النساء والطيب» (٣).

٦ - روايه الراوندى: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أعطينا أهل البيت سبعة لم يعطهن أحد كان قبلنا ولا يعطاهن أحد بعدنا: الصباحة والفصاحه والسماحه والشجاعه والعلم والحلم والمحبه للنساء» (٤).

٧ - فى الجعفریات: أخبرنا عبد الله، أخبرنا محمد، حدثنى موسى قال: حدثنا أبى، عن أبيه، عن جده جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده على بن الحسين، عن أبيه، عن على عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلما ازداد العبد إيمانا، ازداد حبا للنساء» (٥).

٨ - وبالاسناد المتقدم قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أعطينا أهل البيت سبعة لم يعطهن أحد قبلنا ولا يعطاها أحد بعدنا: الصباحة، والفصاحه

ص: ٣٦٧

١- (١) الكافي: ج ٥ باب حب النساء، ص ٣٢٠ ح ١.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٥.

٣- (٣) المصدر نفسه، ص ٣٢١ ح ٦.

٤- (٤) النوادر: ص ١٢٣.

٥- (٥) مستدرک الوسائل: ج ١٤ ص ١٥٧ ح ١.

والسماحه، والشجاعه، والحلم، والعلم، والمحبه من النساء» (١).

٩ - قول أمير المؤمنين عليه السلام قال: «المرأه عقرب حلوه اللبسه» (٢).

وهي تدل على أن المرأه فيها نزعات لابد من أن يحذر منها ويجب عليها أن تحذر من نفسها لثلا تستثمر في غير الخير.

قله الصلاح في المرأه:

وقد عقد الكليني قدس سره باباً آخر تحت عنوان قله الصلاح في النساء، وهذه الطائفه من الروايات تندرج في الطائفه الاولى التي تبين جهات ضعف في المرأه، منها:

١ - روايه الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الناجي من الرجال قليل ومن النساء أقل وأقل، قيل: ولم يا رسول الله؟ قال: لأنهن كافرات الغضب مؤمنات الرضا» (٣).

أى حين الغضب يكفرن وحين الرضا يؤمنن إذ عند الغضب ينكرن حق الله أو حق الزوج فهن عند الغضب لايمسكن انفسهن اندفاعيات على الدوام، وهذا يدل على عدم تماسك المرأه نتيجة الجانب العاطفي.

ص: ٣٦٨

١- (١) المصدر نفسه، ح ٢.

٢- (٢) نهج البلاغه، الخطبه ح ٦١.

٣- (٣) الكافي: ج ٥ باب قله الصلاح في النساء، ص ٥١٤ ح ١.

٢ - معتبره سعد الجلاب، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال لامرأه سعد: «هنيئاً لك يا خنساء، فلو لم يعطك الله شيئاً إلا ابتكت أم الحسين لقد أعطاك الله خيراً كثيراً، إنما مثل المرأة الصالحة في النساء كمثل الغراب الأعصم في الغربان وهو الأبيض إحدى الرجلين»(١).

وهو يدل على الأقله وأن تكامل المرأة ليس ممتنعاً بل صعباً.

٣ - صحيحه حفص البختری، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مثل المرأة المؤمنة مثل الشامه في الثور الأسود»(٢).

وهو يدل على قله الصلاح الكامل في النساء.

٤ - معتبره محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما مثل المرأة الصالحة الغراب الأعصم الذي لا يكاد يقدر عليه، قيل: وما الغراب الأعصم الذي لا يكاد يقدر عليه؟ قال: الأبيض إحدى رجله»(٣).

٥ - مرسله الواسطي، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن المرأة إذا كبرت ذهب خير شطريها وبقي شرهما، ذهب جمالها وعقم رحمها واحتد لسانها»(٤).

ص: ٣٦٩

١- (١) المصدر نفسه، ص ٥١٥ ح ٢.

٢- (٢) الكافي: ج ٥ باب قله الصلاح في النساء، ص ٥١٥ ح ٣.

٣- (٣) المصدر نفسه، ص ٥١٨ ح ٤.

٤- (٤) المصدر نفسه، ح ٦.

وهى تدل على ضعف المرأة وعدم تماسكها وخصوصاً إذا كبرت.

٦ - صحيحه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله النساء فقال: «اعصوهن في المعروف قبل أن يأمرنكم بالمنكر وتعودوا بالله من شرارهن وكونوا من خيارهن على حذر»^(١).

و هذا اللسان يندرج في الطائفة الأولى ويندرج في طائفة شهادة المرأة نصف شهادة الرجل فإن هذا يدل على ضعف قول المرأة وتصرفاتها وهذا ليس بدم وإنما هو لأجل بيان مواطن الضعف عند المرأة لكي تكون المرأة والرجل على حذر.

تأديب النساء:

عقد الكليني قدس سره باباً بعنوان (تأديب النساء) ^(٢)، وهو نوع من التعاليم للمرأة، وتندرج في الطائفة الرابعة وتندرج في الأولى باعتبار ضعف طبيعتها لدلائها على مواقع الضعف في المرأة وكذا الطائفة الثانية.

ترك طاعة النساء:

وقد عقد الشيخ الكليني باباً في ترك طاعتهم:

١ - منها موثق اسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام

ص: ٣٧٠

١- (١) المصدر نفسه، ح ٢.

٢- (٢) الكافي: ج ٥ ص ٥١٥.

وسألته عن المرأة الموسره قد حجت حجه الاسلام فتقول لزوجهها: أحجنى من مالى، أله أن يمنعه؟ قال: «نعم، ويقول: حقى عليك أعظم من حقك على فى هذا»^(١).

٢ - وموثقه السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أطاع امرأته أكبه الله على وجهه فى النار، قيل: وما تلك الطاعه؟ قال: تطلب منه الذهاب إلى الحمامات والعرسات والعيادات والنياحات والثياب الرقاق»^(٢).

فهذه الاخبار تبين أن لا طاعه للمرأة فى المعاصى - والنهى عن الطاعه فى المعاصى لا يدل على سلب وعدم الطاعه إن لم يدل على ثبوت الطاعه - ومفادها النهى عن طاعتها فى المعاصى ولا دلالة فيها على النهى مطلقاً لأن هذا اللسان ورد فى قوله تعالى فى طاعه الأبوين على المعاصى: ولا تطعهما وقل لهما قولاً معروفاً.

٣ - منها موثقه السكونى بإسناده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «طاعه المرأه ندامه»^(٣).

وهذه الروايه مطلقه فلا تجعل لها الولايه. وهى أيضاً من الاخبار التى هى نص فى المطلوب.

ص: ٣٧١

١- (١) الكافى: ج ٥ باب ترك طاعتهن، ص ٥١٦ ح ١.

٢- (٢) الكافى: ج ٥ باب ترك طاعتهن، ص ٥١٦ ح ٣.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٤.

٤ - مرسله الحسين بن المختار - بارساله خفيف - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر وإن أمرنكم بالمعروف فخالفوهن كيلا يطمعن منكم في المنكر» (١).

٥ - مرفوعه أبي عبد الله عليه السلام قال: «ذكر عند أبي جعفر عليه السلام النساء فقال: لا تشاوروهن في النجوى ولا تطيعوهن في ذى قرابه» (٢).

لأن النجوى إشاره إلى الأمور الخطيره التي من شأنها أن تكتم فلا تشاور النساء فيها لأنهن تفشين السر ولا تمسكن ألسنتهن.

٦ - مرفوعه المطلب بن زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تعوذوا بالله من طالحات نساءكم وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف فيأمرنكم بالمنكر» (٣).

٧ - روايه سلمان بن خالد - وهي قابله للاعتبار - قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إياكم ومشاوره النساء فإن فيهن الضعف والوهن والعجز» (٤).

٨ - مرفوعه محمد بن يحيى قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد

ص: ٣٧٢

١- (١) الكافي: ج ٥ باب ترك طاعتهن، ص ٥١٧ ح ٥.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٦.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٧.

٤- (٤) المصدر نفسه، ح ٨.

الحرب دعا نساءه فاستشارهن ثم خالفهن» (١).

و ذلك لأن موطن الحرب مورد قوه وشده لا يتناسب مع ليونه طبيعه المرأه.

٩ - مرسله عمرو بن عثمان، عن الصادق عليه السلام قال: «استعينوا بالله من شرار نساءكم وكونوا من خيارهن على حذر ولا تطيعوهن في المعروف فيدعونكم إلى المنكر»، وقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: النساء لا يشاورن في النجوى ولا يطعن في ذوى القربى، إن المرأه إذا أسنت ذهب خير شطريها وبقي شرهما وذلك أنه يعقم رحمها ويسوء خلقها ويحتد لسانها وأن الرجل إذا أسن ذهب شر شطريه وبقي خيرهما وذلك أنه يؤوب عقله ويستحكم رأيه ويحسن خلقه» (٢).

وبهذه الاخبار يتضح أن النهى عن استشاره المرأه مقيده بالامور الخطيره ويدل عليه قوله: «فى النجوى» أى الامور التى تحتاج إلى الكتم والمواطن التى تتطلب القوه والشده وهى الامور الخطيره الهامه.

فهذا الباب يندرج فى الطائفة الاولى لدلالاتها على ضعف المرأه وفى الطائفة الثالثه وهى عدم الاعتداد بقولها خصوصاً فى الموارد الخطيره التى تتطلب قوه وشده وذلك لأن هذه الموارد ليست من

ص: ٣٧٣

١- (١) الكافى: ج ٥ باب ترك طاعتهن، ص ٥١٨ ح ١١.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ١٢.

شؤونها ولا من طبيعتها بل هو خلاف طبيعتها.

١٠ - منها روايه غياث بن إبراهيم، عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده عليهم السلام، قال: «قال علي بن أبي طالب عليه السلام: عقول النساء في جمالهن، وجمال الرجال في عقولهن»^(١).

هذا بيان الخاصيه في طبيعه الجنسين وهو أن من خصوصه المرأه أن يكون إهتمامها في الجمال فتجعل هذه الروايه في الطائفة الأولى الداله على ضعف المرأه أو تضاف إلى الطائفة الثالثه من عدم متانه رأى المرأه فيما لها من عقل إلا أنها تركزه في جانب الجمال دون غيره.

١١ - روايه الحسين بن علوان، جعفر الصادق، عن أبيه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اتقوا الله، اتقوا الله في الضعيفين: اليتيم، والمرأه، فإن خياركم خياركم لأهله»^(٢).

ومفادها قصور المرأه على حدو قصور اليتيم في الولايه.

١٢ - موثقه سماعه - لورود على بن السندي فيها، وهو وإن لم يرد فيه توثيق إلا أنه يمكن اعتباره - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اتقوا الله في الضعيفين يعنى بذلك اليتيم والنساء»^(٣).

ص: ٣٧٤

١- (١) الأمالي (للصدوق): ص ٢٩٨ ح ٩.

٢- (٢) قرب الاسناد: ص ٩٢ ح ٣٠٦.

٣- (٣) الخصال: ص ٣٧ ح ١٣.

وهذه الاخبار مرت عن الكافي وهي تندرج فى الطائفة الأولى بل يمكن من جهة القصور أن تندرج فى الطائفة الرابعة.

١٣ - معتبر الاصبغ بن نباته قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: الفتن ثلاث: حب النساء وهو سيف الشيطان، وشرب الخمر وهو فح الشيطان وحب الدينار والدرهم وهو سهم الشيطان، فمن أحب النساء لم ينتفع بعيشه، ومن أحب الأشربة حرمت عليه الجنة، ومن أحب الدينار والدرهم فهو عبد الدنيا، وقال: قال عيسى بن مريم عليه السلام: الدينار داء الدين، والعالم طيب الدين فإذا رأيتم الطيب يجر الداء إلى نفسه فاتهموه، واعملوا أنه غير ناصح لغيره»^(١).

وكيف يكون حب النساء هو سيف الشيطان مع أنه ورد عنه صلى الله عليه وآله: «حب لى من دنياكم ثلاث»^(٢)، وورد: «كلما ازداد العبد إيماناً ازداد حباً للنساء»^(٣) وغيرها، فليس مثل هذا مناقضاً لما تقدم وذلك لأن المقصود ان حب النساء سيف الشيطان هو ما كان من طريق الحرام وأما من طريق الحلال أو لأجله فهو من علامات الايمان ويمكن أن المراد بالحب هنا هو اتباع المرأة فى نزعاتها العاطفيه التى تكون صد له عن أهله وراحامه، وأما حبها لدفع الحرام عن نفسه فهو

ص: ٣٧٥

١- (١) الخصال: ص ١١٣ ح ٩١.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج أبواب آداب الحمام والتنظيف، ب ٨٩ ص ١٤٤ ح ١٢.

٣- (٣) المصدر نفسه، ب ٣ ص ٢١-٢٢ ح ١.

من الايمان والمقرب لله تعالى فهذا هو الجمع بين هذه الطوائف.

١٤ - مرفوعه البرقى الأب إلى أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «خمس من خمسه محال: النصيحة من الحاسد محال، والشفقة من العدو محال، والحرمة من الفاسق محال، والوفاء من المرأه محال، والهيبة من الفقير محال»^(١).

وهذه أيضاً تندرج فى الطائفة الأولى وهى بيان ضعف المرأه المنافى لقوه شخصيه الولى.

١٥ - موثقه السكونى، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله عليه السلام أو قال أمير المؤمنين عليه السلام: «النساء أربع: جامع مجمع وربيع مربع وكرب مقمع وغل قمل»^(٢).

وقال الصدوق قدس سره: «جامع مجمع» أى كثير الخير مخصبه، و «ربيع مربع» التى فى حجرها ولد وفى بطنها آخر، و «كرب مقمع» أى سيئه الخلق مع زوجها، و «غل قمل» أى هى عند زوجها كالغل القمل، وهو غل من جلد يقع فيه القمل فىأكله فلا يتهاى أن يحل منه شىء، وهو مثل للعرب^(٣).

ص: ٣٧٦

١- (١) الخصال: ص ٢٦٩ ح ٥.

٢- (٢) الكافى: ج ٥ باب أصناف النساء ص ٣٢٢ ح ١.

٣- (٣) الخصال: ص ٢٤١-٢٤٢ ح ٩٢.

وهذه تدل على أن النساء يستطعن أن يتغلبن على تلك صفات ونزعات النقص التي يحملنها وتبلغ درجات الكمال.

وقد ذكر صاحب البحار باباً في صفات النساء بحاره يبين دور المرأة في الأسره وتصنيف انماط النساء فجعل ما في هذا الباب يندرج في الطائفة الأولى والثانية فلا حاجة لاستعراضه وتفسيره وهو الباب الثالث من أبواب النساء.

١٦ - روايه مسعده بن صدقه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه صلى الله عليه وآله قال: «إن الله (تبارك وتعالى) جعل للمرأة صبر عشره رجال، فإذا حملت زادها قوه صبر عشره رجال أخرى»^(١).

١٧ - منها موثقه اسحاق بن عمار - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إن الله (عز وجل) جعل للمرأة صبر عشره رجال فإذا هاجت كان لها قوه عشره رجال»^(٢).

و هذا بيان لجهات القوه فى المرأة تتميز بها على الرجل فإن هذه الاخبار تبين مدى تحمل المرأة وأنها أقوى من الرجل فى تحمل آلام البدن بل هى أقوى من عشرين رجل فإن الولاده والحمل شبيه بنزع الروح من شدته وأما مسأله الولاده بالسقوط - فما بالك بالاسقاط -

ص: ٣٧٧

١- (١) الخصال: ص ٤٣٩ ح ٣١.

٢- (٢) الخصال: ص ٤٣٩ ح ٣٢.

كما يقال إنه يعادل عشر ولادات من شدته - لعن الله الظالمين لك يا فاطمه - لأنه ينزع من الجوف نزعا وقلعا، فهذه من الاخبار المادحة والمبينه لكمال من كمالات المرأه.

تكامل الرجل والمرأه بالآخر:

فالمرأه أعطيت قوه فى الدور الذى وظفت له بينما لم تعط القوه فى الادوار التى وظف لها الرجل كما أن الرجل عنده قوه فى الاداره التى وظف لها وهو ضعيف فى الأدوار التى وظفت لها المرأه.

ولا يخفى أن هذه القوه تدريجيه لا دفعيه ولنمثل لتنوع نماذج القوى فى الاصناف فإن سرعه النمر كما يقولون تقارب خمسين أو ستين كيلو متر فى الساعه ولكنها لا- تستمر إلا دقائق وبعدها تنهار وتضعف وأما الجمل فإنه لا سرعه له ولكن له قوه على تحمل قطع المسافات تدريجيه أقوى بكثير من النمر فقوه النمر فى السرعه قوه وهى أقوى من الجمل ولكنها دفعيه. وأما الجمل فقوته الدفعيه ضعيفه إلا أن قوته التدريجيه أقوى بكثير من النمر فكذا قوه المرأه على تحمل المتاعب بالاستمرار والتدرج أقوى بكثير من الرجل فإن قوه الرجل الدفعيه أقوى بكثير من المرأه فكل بحسب فسلجته وطبيعته.

والبيانات الشرعيه تبين التوازن بين الرجل والمرأه وذلك لأن الشارع المقدس صاحب منظومه متكامله ومتوازنه فلا بد من النظر إلى

جميع الجوانب وعليه فليس من الصحيح النظر إلى جنبه واغفال الآخري.

١٨ - روايه عنبيه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «فى كتاب على عليه السلام الذى املى رسول الله صلى الله عليه وآله (إن كان الشوم فى شئ فى النساء)»(١).

وهذه تندرج فى الطائفة الأولى وهى الضعف فالخوف يكون من جهه المرأه فهى نافذه من نوافذ تخويف وتهديد الرجل أى يمكن اختراقه والنفوذ إلى استهدافه من خلالها.

الطائفة الثالثة: ضعف الرأى:

١ - محسنه عبد الله بن سنان، عن أبى عبدالله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن أول ما عصى الله (عز وجل) به ست: حب الدنيا، وحب الرئاسه وحب الطعام، وحب النوم، وحب الراحة، وحب النساء»(٢).

والمراد من «حب النساء» هو ما يودى إلى المعصيه لا ما يودى إلى العفاف والطهاره فإنه زياده فى الايمان.

٢ - روايه أبى المجبر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أربع مفسده للقلوب: الخلوه بالنساء، والاستماع منهن، والأخذ برأيهن، ومجالسه الموتى»، فقيل له: يا رسول الله وما مجالسه الموتى؟ قال: «مجالسه كل

ص: ٣٧٩

١- (١) بصائر الدرجات: ص ١٨٥ ح ١٥.

٢- (٢) الكافى ج ٢ باب فى أصول الكفر وأركانها ص ٢٨٩ ح ٣.

ضال عن الإيمان وجائر في الأحكام» (١).

وهي تندرج في الطائفة الأولى والثالثة وهي ضعف الرأي.

٣ - منها موثقه سماعه - وعلى بن السندي وإن لم يرد فيه توثيق إلا أنه يمكن اعتباره - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اتقوا الله في الضعيفين يعني بذلك اليتيم والنساء» (٢).

وهذا الخبر يندرج في الطائفة الأولى - وهي ضعف المرأة - والثانية والرابعة باعتبار أنها مولى عليها من الرجل.

٤ - مصحح عمر بن يزيد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «جاءت امرأة من أهل البادية إلى النبي صلى الله عليه وآله ومعها صبيان حامله واحدا وآخر يمشى، فأعطاها النبي صلى الله عليه وآله قرصا ففلقت بينهما، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الحاملات الرحيمات لولا كثره لعبهن لدخلت مصلياتهن الجنة» (٣).

فإنها من الأخبار الدالة على خصائص المرأة الايجابية من كونها من ينابيع الرحمة.

٥ - ما رواه في مستطرفات السرائر: عن أبي عبد الله صلى الله عليه وآله قال: «كل من اشتد لنا حبا، اشتد للنساء حبا وللحلواء» (٤).

ص: ٣٨٠

١- (١) الأمالى (للشيخ المفيد): ص ٣١٥.

٢- (٢) الخصال: ص ٣٧ ح ١٣.

٣- (٣) علل الشرائع: ج ٢ ص ٥٩٨ ح ٤٧.

٤- (٤) السرائر: ص ٦٣٥-٦٣٦.

فحبها موجب للعفاف والطهاره وهو نوع من المداره والحنان عليها.

٦ - مرفوعه اسحاق بن عمار قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أراد الحرب دعا نساءه فاستشارهن ثم خالفهن»^(١).

وهي تندرج في الطائفة الثالثة الداله على ضعف رأيهن.

٧ - معتبره المحاربي، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: ثلاث يحسن فيهن الكذب: المكيد في الحرب، وعدتك زوجتك، والاصلاح بين الناس. وثلاث يقبح فيهن الصدق: النميمه، وإخبارك الرجل عن أهله بما يكرهه. وتكذيبك الرجل عن الخبر. قال: وثلاثة مجالستهم تميت القلب: مجالسه الأندال والحديث مع النساء، ومجالسه الأغنياء»^(٢).

و هذا ليس خاصا بالمرأه بل يشمل الاغنياء والاندال فهذه الروايه تندرج في الطائفة الثالثه بأن رأيها غير حازم وأنها ذات انجذاب إلى الحرص المادى أيضا باعتبار أن كثره الحديث معهن تدخله الأمور العاطفيه حتى ينجر إلى شؤونها وخواصها من ضعف الرأى.

٨ - موثق بن صدقه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه صلى الله عليه وآله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أربع يُمْتَن القلب: الذنب على الذنب، وكثره مناقشه

ص: ٣٨١

١- (١) الكافي ج ٥ باب التستر، ص ٥١٨ ح ١١.

٢- (٢) الخصال: ص ٨٧ ح ٢٠.

النساء - يعنى محادثتهن - ومماراه الأحمق تقول ويقول ولا يرجع إلى خير أبدا، ومجالسه الموتى، فقيل له: يا رسول الله صلى الله عليه وآله وما الموتى؟ قال كل غنى مترف. لا تخلو الأرض من أربعة من المؤمنين»(١).

٩ - معتبره عامر بن عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن امرأتى تقول بقول زراره ومحمد بن مسلم فى الاستطاعه وترى رأيهما؟ فقال: «ما للنساء وللرأى والقول لها (أو بهما أو بقولهما)، انهما ليسا بشيء فى ولايه، قال: فجئت إلى امرأتى فحدثتها، فرجعت عن ذلك القول»(٢).

و هذا الخبر قابل للاعتبار وهو مما يندرج فى اللسان الثالث بعدم الاعتبار بقولها.

١٠ - موثقه مسعده بن صدقه بن زياد قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول لأبيه: «يا أبة، إن فلانا يريد اليمن، أفلا أزود ببضاعه ليشتري لى لها عصب اليمن؟ فقال له: يا بنى، لا تفعل. قال: ولم؟ قال: لأنها إن ذهبت لم تؤجر عليها ولم تخلف عليك، لان الله (تبارك وتعالى) يقول: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا) فأى سفيه أسفه - بعد النساء - من شارب الخمر؟!»(٣).

ص: ٣٨٢

١- (١) الخصال: ص ٢٢٨ ح ٦٥.

٢- (٢) اختيار معرفه الرجال: ج ١ ص ٣٩٢ ح ٢٨٢.

٣- (٣) قرب الاسناد: ص ٣١٤ ح ١٢٢٢.

١١ - موثقه السكونى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «المراه لا يوصى إليها لأن الله تعالى يقول: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ)».

قال محمد بن الحسن: هذا الخبر محمول على ضرب من الكراهيه

لأننا قد بينا فيما تقدم جواز الوصيه إلى النساء. أنتهى كلامه (١).

قال الشيخ الصدوق: وفي خبر آخر: سئل أبو جعفر عليه السلام عن قول الله (عز وجل): (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) قال: «لا تؤتوها شارب الخمر ولا- النساء، ثم قال: وأى سفیه أسفه من شارب الخمر». قال: إنما يعنى كراهه اختيار المراه للوصيه، فمن أوصى إليها لزمها القيام بالوصيه على ما تؤمر به ويوصى إليها فيه إن شاء الله تعالى. أنتهى (٢).

وهى محموله على الكراهه عند المشهور وإن عمل بظاهرها جماعه وعلى كلا التقديرين فهى داله على المطلوب لأن الكراهه فى توليتها الأمور الشخصيه يلزم منه الكراهه فى الأمور العامه.

١٢ - ما قاله الشيخ الحويزى: اختلف فى المعنى بالسفهاء على أقوال، أحدها: انهم النساء والصبيان، رواه أبو الجارود عن أبى جعفر عليه السلام. وثالثها: انه عام فى كل سفیه من صبى أو مجنون أو محجور

ص: ٣٨٣

١- (١) تهذيب الأحكام: ج ٩ ص ٢٤٥-٢٤٦ ح ٩٥٣.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٤ ص ٢٢٦ ح ٥٥٣٤.

عليه للتبذير وقريب منه ما روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إن السفية شارب الخمر، ومن جرى مجراه»^(١).

وهاتان الموثقتان تندرجان في الطائفة الثالثة الداله على ضعف الرأي.

١٣ - ما في روايه أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) قال: «فالسفهاء النساء والولد، إذا علم الرجل ان امرأته سفيهه مفسده وولده سفيه مفسد لا ينبغي له يسلط واحدا منهما على ماله الذي جعله الله له»^(٢).

و هذا بمقتضى سعه اطلاع الرجل وتجاربه وطبيعته وأما قوتها وحنكتها فدونه.

و هذا الخبر مسند في الكافي إلا أنه مقتطع متنه وهو يدل على أن ضعف الرأي من طبيعه الولد والمرأه إلا أن يزول عن الطفل بكبره وعن المرأه بكمالها.

١٤ - قول أمير المؤمنين عليه السلام: «و إن النساء همهن زينه الحياه الدنيا والفساد فيها»^(٣).

ص: ٣٨٤

١- (١) تفسير نور الثقلين: ج ١ ص ٤٤٢ ح ٥٤.

٢- (٢) تفسير القمي: ج ١ ص ١٣١.

٣- (٣) نهج البلاغه، من الخطبه رقم ١٥٣ ص ٤٣.

وقد تقدم أن هذا ليس بلسان ذم بل تحذير لكى لا تقع النساء فى تداعيات سلبيه لطبيعتها.

١٥ - عن أمير المؤمنين عليه السلام: «و أما فلانه فأدر كها رأى النساء»(١).

١٦ - روايه الشيخ الطبرسى، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «و أما عائشه فأدر كها رأى النساء، ولها بعد ذلك حرمتها الأولى والحساب على الله يعفو عمن يشاء، ويعذب من يشاء»(٢).

وهو يدل على أن طبيعه النساء رأيهن ضعيف لا اعتبار به.

١٧ - عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ولا- تهيجوا النساء بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم، فإنهن ضعيفات القوى والأنفس والعقول، إن كنا لنؤمر بالكف عنهن وإنهن لمشركات. وإن كان الرجل ليتناول المرأة فى الجاهليه بالفهر أو الهراوه فيعير بها وعقبه من بعده»(٣).

فإنه عليه السلام يعلل بأمور تكوينيه فى المرأة موجه لمراعاتها، فالشارع المقدس يحذر تحذيراً شديداً من الاعتداء الجسدى على المرأة وإنما هو بالتسييس والتدبير ومع ذلك يأمره بأن لا يحكم صفات المرأة فى الأسره والمجتمع فأنظر أى حمايه للمرأة وأى صيانيه لها وللمجتمع

ص: ٣٨٥

١- (١) نهج البلاغه، خطبه رقم ١٥٦ ج ٢ ص ٤٧ فى كلامه لأهل البصره.

٢- (٢) الاحتجاج: ج ١ ص ٢٤٨.

٣- (٣) نهج البلاغه، باب المختار من كتبه ورسائله، ج ٣ ص ١٥ ح ١٤.

والتشريع الاسلامى ينظم كل ذلك لها مع ما مرّ منه صلى الله عليه وآله من بيان جهات النقص فإن الدين يحمل الزوج أعباء المرأة ونفقتها ويأمره بأن لا يتعدى عليها.

الطائفة الثانية: الأمره بالحجاب:

ستر المرأة:

١ - موثقه الصدوق بالاسناد قال قال على عليه السلام: «للمرأة عشر عورات فإذا زوجت سترت لها عوره واحده وإذا ماتت سترت عوراتها كلها»^(١). وهذه تندرج فى الطائفة الثانية أيضاً وقد مر أن العوره هنا ليس معناها الازدراء والقباحه بل هى مواضع الضعف والانتهاز من الآخرين لهاوفريسه لابد من الحفاظ عليها.

٢ - موثقه السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا تنزلوا النساء بالغرف ولا تعلموهن الكتابه وعلموهن المغزل وسوره النور»^(٢).

والمراد ب (الغرف) أماكن الفتنة كما هو الحال فى الطابق الثانى من البناء للاستشراف، فهذه داله على مسأله الحجاب وان النساء موارد للفتنه الجنسيه.

ص: ٣٨٦

١- (١) عيون أخبار الرضا: ج ١ ص ٤٢ ح ١١٦.

٢- (٢) الكافي: ج ٥ باب فى ترك طاعتهم، ص ٥١٦ ح ١.

٣ - مرفوعه يعقوب بن سالم قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا- تعلموا نساءكم سورة يوسف ولا تقرؤوهن إياها فإن فيها الفتن وعلموهن سورة النور فإن فيها المواعظ»(١).

٤ - رواه ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يركب سرج بفرج»(٢).
ومفاده في محدوديه حركة المرأة جسمانياً.

٥ - منها روايه الحارث الأعور قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تحملوا الفروج على السروج فتهيجهن للفجور»(٣).
وهذه تدل على حرمه الاستمناء بالأولويه لكون النهي عن الركوب للتهييج فما بلك بالاستمناء.

وهي داله على ولايه الرجل على المرأة بسلطنته عليها بحيث لا يركبها السروج فالروايه من الاخبار الداله على ولايه الرجل على المرأة إذ هو الذى يقوم بمنعها عن هذه الأمور وأن أمرها بيده.

٦ - منها مرسله ابن سنان عن أبي جعفر عليه السلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ما للإبليس جند أعظم من النساء والغضب»(٤).

ص: ٣٨٧

١- (١) الكافي: ج ٥ باب فى ترك طاعتهن، ص ٥١٦ ح ٢.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٣.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٤.

٤- (٤) الكافي: ج ٥ باب فى ترك طاعتهن، ص ٥١٦ ح ٥.

و هذا ليس بتنقيص للمرأة وإنما هو باعتبار ما لها من جذائيه فى جمال بدنها وصوتها وروحيتها من مصيده قد تستغل ويوقع الشيطان الآخرين فهذه الاخبار من باب التحذير و بهذا الخبر يندرج فى الطائفه الثانيه. وقد عقد الشيخ الكلينى باباً فى التستر، وهو موافق للطائفه الثانيه وهى الحجاب والعزله، منها:

٧ - صحيح الوليد بن صبيح عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس للنساء من سروات الطريق شىء ولكنها تمشى فى جانب الحائط والطريق»^(١).

٨ - صحيحه الوليد بن صبيح، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أى امرأه تطيبت ثم خرجت من بيتها فهى تلعن حتى ترجع. إلى بيتها متى ما رجعت»^(٢).

ومفادها النهى عن الخروج التبرجى لا مطلق الخروج حتى العبادى.

٩ - موثق ابن بكير عن رجل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغى للمرأة أن تجمر ثوبها إذا خرجت من بيتها»^(٣).

١٠ - منها صحيحه هشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال

ص: ٣٨٨

١- (١) الكافى: ج ٥ باب فى التستر، ص ٥١٨ ح ١.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٢.

٣- (٣) الكافى: ج ٥ باب فى التستر، ص ٥١٩ ح ٣.

رسول الله صلى الله عليه وآله: «ليس للنساء من سراه الطريق ولكن جنبه»^(١). ومعنى سراه: وسط.

١١ - صحيحه حفص البحتري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديه والنصرانيه فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن»^(٢).

وهذه تندرج في الطائفة الثانيه الداله على حجاب المراه المانع من اتصالها المجتمعي.

١٢ - معتبره مسمع أبي سيار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فيما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله من البيعه على النساء أن لا يحتبين ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء»^(٣).

ومفاده دال على ما ذهبنا إليه من أن الخلوه المحرمه خلوه التعداد القليل من الرجال بالنساء كخلوه ثلاثه رجال أجنب بنساء أو رجلين بنساء خلوه منقطعه فإنه يشكل الحال فإنها تلحق بخلوه الرجل والمرأه الواحده. فإن جمله من أدله حرمه الخلوه لا تحصر الخلوه بالرجل والمرأه منفردين بل حتى إذا كان ثلاثه رجال ونساء في موضع مريب.

ص: ٣٨٩

١- (١) المصدر نفسه، ح ٤.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٥.

٣- (٣) المصدر نفسه، ح ٥.

ويدل على مضمون الطائفة الثانية أيضا ما رواه الكليني قدس سره تحت عنوان مصافحه النساء، منها:

١ - موثقه سماعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحه الرجل المرأة، قال: «لا يحل للرجل أن يصفح المرأة إلا امرأه يحرم عليه أن يتزوجها: أخت أو بنت أو عمه أو خاله أو ابنه أخت أو نحوها فأما المرأة التي يحل له أن يتزوجها فلا يصفحها إلا من وراء الثوب ولا يغمز كفها» (١).

٢ - صحيحه أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «هل يصفح الرجل المرأة ليست بذى محرم؟ فقال: لا، إلا من وراء الثوب» (٢).

٣ - روايه سيعده وآمنه ابنتا أبي عميد بياع السابري قالتا: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقلنا: تعود المرأة أخاها؟ قال: «نعم»، قلنا: تصافحه؟ قال: «من وراء الثوب»، قالت إحداهما: إن أختي هذه تعود إختوتها!! قال: «إذا عدت إختوتك فلا تلبسى المصبغة» (٣).

ص: ٣٩٠

-
- ١- (١) الكافي: ج ٥ باب مصافحه النساء، ص ٥٢٥ ح ١.
 - ٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٢.
 - ٣- (٣) الكافي: ج ٥ باب مصافحه النساء، ص ٥٢٥ ح ٣.

كيفية مبايعه النبي صلى الله عليه وآله للنساء:

وعقد بابا لروايات بعنوان (صفه مبايعه النبي صلى الله عليه وآله النساء)، منها:

١ - معتبره سعدان بن مسلم: قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أتدرى كيف بايع رسول الله صلى الله عليه وآله النساء؟»، قلت: الله أعلم وابن رسوله أعلم، قال: «جمعهن حوله ثم دعاب (تور برام) (١) فصب فيه نضوحا ثم غمس يده فيه، ثم قال: اسمعن يا هؤلاء أبايعكن على أن لا- تشركن بالله شيئا ولا- تسرقن ولا- تزنين ولا- تقتلن أولادكن ولا تأتين بيهتان تفتريه بين أيديكن وأرجلكن ولا- تعصين بعو لتكن في معروف، أقررتن؟ قلن: نعم. فأخرج يده من التور. ثم قال لهن: اغمسن أيديكن، ففعلن فكانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله الطاهره أطيب من أن يمس بها كف أنثى ليست له بمحرم» (٢).

فقوله: «ولا تعصين بعو لتكن في معروف» واضح في ولايه الزوج.

النهى عن الدخول على النساء:

وقد عقد الشيخ الكليني قدس سره باباً في الدخول على النساء:

١ - روايه جعفر بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول

ص: ٣٩١

١- (١) التور: اناء يشرب فيه. و ويرام جيل في بلاد بنى سليم عند الحره من ناحيه البقيع. (المراصد).

٢- (٢) الكافي: ج ٥ باب مصافحه النساء، ص ٥٢٥ ح ١.

الله صلى الله عليه وآله أن يدخل الرجال على النساء إلا بإذنهن» (١).

٢ - منها بالاسناد المتقدم: «أن يدخل داخل على النساء إلا بإذن أوليائهن» (٢).

وهي تندرج في الطائفة الثانية، إذ أن هذه الاخبار دلت على أن الدخول على النساء ليس كيفما كان بل له مقدمات لتأخذ المرأة حجابها.

السلام على النساء:

وقد عقد الشيخ الكليني بابا في التسليم على المرأة بروايات، منها:

١ - موثقه مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبدؤوا النساء بالسلام ولا تدعوهن إلى الطعام فإن النبي صلى الله عليه وآله قال: النساء عى وعوره فاستروا عيهن بالسكوت واستروا عوراتهن بالبيوت» (٣).

فالعى هو الضعف عن منطلق الاحتجاج والحجه والسكوت والستر هو الحجاب، وهذا الخبر فيه دلالة على الطائفة الأولى والثالثة.

موثقه غياث بن ابراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تسلم على المرأة» (٤).

ص: ٣٩٢

١- (١) الكافي: ج ٥ باب الدخول على النساء، ص ٥٢٨ ح ١.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٢.

٣- (٣) الكافي: ج ٥ باب التسليم على المرأة، ص ٥٣٤ ح ١.

٤- (٤) المصدر نفسه، ح ٢.

الميزان فى درجات حكم الاختلاط:

٣ - صحيحه ربعى بن عبد الله، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على النساء ويرددن عليه وكان أمير المؤمنين عليه السلام يسلم على النساء وكان يكره أن يسلم على الشابه منهن ويقول: أتخوف أن يعجبني صوتها فيدخل على أكثر مما طلبت من الاجر»(١).

وهذا الصحيح يشير إلى أن الخلطه والاختلاط بالنساء على درجات بحسب درجات الاثاره والفتنه وبحسب عمر المرأه وبحسب الملابس الأخرى فالحكم يختلف بحسب ذلك وليس على نمط واحد، وهذا ميزان عام فى باب العلاقه بين الجنسين.

٤ - صحيحه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: النساء عىّ وعوره، فاستروا العورات بالبيوت واستروا العىّ بالسكوت»(٢).

وهى تندرج فى الطائفه الثانيه.

٥ - ما رواه المجلسى عن الراوندى عن جعفر الصادق عليه السلام عن أمه رضى الله عنه: «إن فاطمه عليها السلام دخل عليها على بن أبى طالب عليه السلام وبه كآبه شديد فقلت فاطمه عليها السلام: يا على ما هذه الكآبه؟ فقال على عليه السلام: سألنا

ص: ٣٩٣

١- (١) المصدر نفسه، ص ٥٣٥ ح ٣.

٢- (٢) الكافى: ج ٥ باب التسليم على المرأه، ص ٥٣٥ ح ٤.

رسول الله صلى الله عليه وآله عن المرأة ما هي؟ فقلنا: عوره، فقال: فمتى تكون أدنى من ربها؟ فلم ندر فقالت فاطمه لعلى عليه السلام: ارجع إليه فأعلمه أن أدنى ما تكون من ربها أن تلزم قعر بيتها. فانطلق فأخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بما قالت فاطمه عليها السلام: فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن فاطمه بضعة مني» (١).

وقد تقدم مفاد هذه الرواية، وهي تندرج في الطائفة الثانية.

٦ - موثقه سماعه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اتقوا الله في الضعيفين - يعني بذلك اليتيم والنساء - وإنما هن عوره» (٢). وهذا الخبر له لسانان الأول وبيان ضعف المرأة واللسان الثاني بكون المرأة عوره لا بمعنى النقص وإنما لكون طبيعتها فريسه للرجال فهي موضوع طمع لهم.

٧ - ما رواه الشيخ الطبرسي: قال صلى الله عليه وآله: «صلاة المرأة وحدها في بيتها كفضل صلاتها في الجامع خمسا وعشرين درجة» (٣).

بعض الأدلة التي استدلت بها على ولاية المرأة:

١ - منها: الاطلاقات:

والجواب أولا بالاجمال وهو أنه لو وجدت اطلاقات داله على تولى

ص: ٣٩٤

١- (١) بحار الأنوار: ج ١٠٠ ص ٢٥٠ ح ٤٠.

٢- (٢) الكافي: ج ٥ باب حق المرأة على الزوج، ص ٥١١ ح ٣.

٣- (٣) مكارم الأخلاق ص ٢٣٣.

هذه المناصب للأعم من الرجل والمرأه فهذه الطوائف الست مقيده لها وإن كانت الأدله هي الاخبار الخاصه على فرض وجودها فتصل النوبه إلى التعارض والتنافى والترجيح لجانب تلك الطوائف الست لتواترها.

٢ - منها: الأصل العملى:

إذ الأصل عدم التقييد بالذكره.

و هذا التقرير خاطئ جداً لأنه يوجد فرق بين جريان الاصل العملى فى الاحكام التكليفيه وبين جريانه فى الاحكام الوضعيه كالاسباب والمسببات، فالشك فى الشرط فى باب الواجبات التكليفيه مثل الأقل والأكثر الارتباطى فتجرى البراءه فى الزيادة أما فى الاسباب والمسببات الوضعيه كالعقود والايقاعات فالشك فى أخذ شىء فى السبب يوجب الشك فى المسبب وجريان البراءه فى أخذه شىء فى السبب لا يثبت وجود المسبب إلا بالأصل المثبت.

فمثلاً الشك فى اشتراط عقد البيع بالعلم بالعوض فلو اجرينا البراءه فى هذا الشرط لا يرفع الشك فى تحقق البيع المسبب والنقل والانتقال.

فالبيع غير محرز وجوده لا- بدليل لفظى لكونه خلاف فرض الشك لعدم الدليل اللفظى إذ لا تأتى النوبه للأصل معه ومجرى الاصل العملى هو العقد اللفظى السبب وهو لاثبت البيع المسبب إلا بالأصل المثبت فجريان الاصول فى الاسباب لا يوجب ثبوت المسببات

ص: ٣٩٥

إلا على القول بالأصل المثبت.

فالشك في نفوذ ولايه تصرف المرأة يحتاج إلى دليل في النفوذ

والأصل الجارى هو عدم النفوذ.

وجريان البراءة في فعل المرأة لا يثبت نفوذ تصرفاتها إلا بالأصل المثبت.

٣ - منها: الأخبار الواردة:

وقد استدل على ذلك بما جاء في صحيحه عمر بن حنظله من قوله الصادق عليه السلام: «انظروا إلى رجل منكم روى حديثنا»^(١).

وما في معتبره أبي خديجه قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فأنى قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه»^(٢).

ووجه الاستدلال بقوله «انظروا إلى رجل منكم» أن تخصيصه بلفظ الرجل مثبت وليس فيه نفى، وإثبات شيء لشيء لا ينفي ما عداه فإن قوله عليه السلام: «رواه حديثنا» يشمل النساء إلا أن التذكير للتغليب، وأيضا

ص: ٣٩٦

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٧ أبواب صفات القاضى، ب ١١ ص ١٣ ح ٧.

٢- (٢) المصدر نفسه، ح ٥.

قوله تعالى: (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا...) ١ يشمل النساء. فمع وجود هذه المطلقات لا تصلح كلمه رجل فى هذه الاخبار للتقييد.

فطائفه من الأدله تبين صلاحيه الرجل وطائفه أخرى تبين صلاحيه كل من يكون فقيها ولا تنافى بينهما وهذا موافق للدليل الأول. والجواب: أنه توجد أدله كثيره مخصصه ونافيه لولايه المرأه كما تقدم من الطائفه الرابعه.

٤ - منها: الاستدلال بآيه ملك بلقيس لقوم سبأ.

والجواب قد تقدم من أن ذكر الخبر الفظيع والعجيب الذى قدمه الهدهد حتى على الشرك بالله تعالى هو قوله تعالى: (وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ) (١).

وأما مدح القرآن الكريم لها بما يدل على رجحان عقلها فهذا أدل دليل على عدم توليها هذه المناصب وسلب صلاحيه الملك فإنه مع رجحان عقلها ومع ذلك ذم أولئك القوم الذين خالفوا السير الفطريه العقلانيه وأمروا امرأه عليهم.

وأما أن النبى سليمان عليه السلام قد أثبتها فى الملك، فهذا لم يثبت بدليل

ص: ٣٩٧

منك، عليك بدنه وليس عليها شيء» (١).

وفيه:

أن هذين الخبرين يدلان على وصول المرأة إلى مرتبة الفقيهه ولا- دلالة على توليها مقام ومنصب الفقيهه، فكونها تصل لمقام الفقيهه شيء وأنها تتولى هذه المناصب شيء آخر وليس ما ذكرناه يمنع من وصولها إلى مرحلة الفقه والفقيهه تكويناً نعم من الصلاحيات الثابتة للمرأة إذا وصلت إلى مرحلة الفقيهه يحرم عليها التقليد ويجب عليها العمل على وفق رأيها لأنها عالمه وليست جاهله كي ترجع إلى غيرها.

وأيضاً لها مقام ومنصب حجيه الروايه فإنها مع وثاقتها يؤخذ بخبرها وهذا كله بخلاف ما نحن فيه من تولي منصب القضاء والفتيا.

٤ - مصححه أحمد بن إبراهيم، قال: دخلت على حكيمه بنت محمد بن علي الرضا، أخت أبي الحسن صاحب العسكر عليهم السلام في سنه اثنتين وستين ومائتين فكلمتها من وراء حجاب وسألتها عن دينها فسمت لي من تأتم بهم، ثم قالت: والحجه ابن الحسن بن علي، فسمته. فقلت لها: جعلني الله فداك، معاينه أو خبرا؟ فقالت: خبرا عن أبي محمد عليه السلام كتب به إلى أمه. فقلت لها: فأين الولد؟ فقالت: مستور.

ص: ٤٠١

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٣ أبواب كفارات الاستمتاع في الاحرام، باب ٥ ص ٥٠٨ ح ٧.

فقلت: إلى من تفرع الشيعة؟ فقالت: إلى الجده أم أبي محمد عليه السلام. فقلت لها: أقتدى بمن وصيته إلى امرأه؟! فقالت: اقتداءً بالحسين بن علي عليهما السلام فإن الحسين بن علي عليهما السلام أوصى إلى أخته زينب بنت علي في الظاهر، فكان ما يخرج عن علي بن الحسين عليهما السلام من علم ينسب إلى زينب ستر على علي بن الحسين عليهما السلام، ثم قالت: إنكم قوم أصحاب أخبار، أما رويتم أن التاسع من ولد الحسين بن علي عليهما السلام يقسم ميراثه وهو في الحياة... (1).

وأيضاً ما في باب الحجج، فقد وردت عدة نصوص قابله للاعتبار:

٨ - صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

إن معنا صبياً مولوداً فكيف نصنع به؟ فقال: «مر أمه تلقى حميده فتسألها كيف تصنع بصبيانها»، فأتيها فسألها كيف تصنع، فقالت: إذا كان يوم الترويه فأحرموا عنه وجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم وقفوا به الموافق فإذا كان يوم النحر فارموا عنه وأحلقوا عنه رأسه ومرى الجارية أن تطوف به بين الصفا والمروه. قال: وسألته عن رجل من أهل مكة يخرج إلى بعض الأمصار ثم يرجع إلى مكة فيمر ببعض المواقيت أله أن يتمتع؟ قال: «ما أزعم أن ذلك ليس له لو فعل وكان

ص: ٤٠٢

١- (١) كمال الدين وتمام النعمه: باب ٤٥ ص ٥٠٧ ح ٣٦ ومثله في ص ٥٠١ ح ٢٧.

فقولها: (إلى الجده أم أبي محمد) تعنى أم الامام العسكرى عليه السلام.

وقد ورد عن حكيمه عليها السلام أنها كذلك تجيب المسائل.

وكذا ما يروى عن فاطمه المعصومه عليها السلام بنت الامام الكاظم عليه السلام كما هو مسموع وإن لم نتبع الوقوف على مصدره.

وفى بعض الروايات أن فاطمه الزهراء عليها السلام كانت تفتى الناس، وقد ذكرنا مفصلاً فى كتاب (مقامات فاطمه عليها السلام) أنه قد ثبت لها ما هو أعظم من ذلك وأنها حجه على الائمه عليهم السلام فإن لها مقام الحجية والعصمه وولاية التشريع بعد الله ورسوله ووصيه.

وأما بالنسبه للاخبار الداله على أن الجده والده الامام العسكرى عليه السلام أو حكميه أو زينب عليهما السلام فهذه مناصب خاصه بل ورد أن أم سلمه (رضوان الله عليها) قد أوصاها الامام الحسين عليه السلام بمواريث الامامه أى أنه أودعها عندها فهذه مناصب خاصه لبعض النساء دل عليها الدليل ولا ننكرها وما مر فى الأدله ليس امتناع عقلى بل هو شرعى وتطابقه مع الحكمه التكونيه غالباً.

بل إن بعض النساء يتكاملن إلى مقامات عاليه كأن تكون من الأوتاد والاركان كتكامل خديجه وزينب عليهما السلام، فإن هذه الاستثناءات

ص: ٤٠٣

لا ننكرها إلا أنه لا يستفاد منها دليل عام.

و مثل هذا ما جاء أن من اصحاب الامام العسكري عليه السلام خمسون امرأه. وهذا أيضا استثناء خاص مثل بقيه الاستثناءات، وزيادة على ذلك أن هذه الموارد - عدا فاطمه الزهراء عليها السلام - ليست من موارد المناصب بل هي ولايات خاصه من قبيل التبشير بالايمان وغيرها من المناصب الخاصه المندرجه تحت ولايه الامام العامه.

وقد حملت هذه الاخبار على الروايه أى ثبوت حجيه روايه النساء.

والصحيح أنها مناصب خاصه دون الفتيا والقضاء عدا مقام فاطمه الزهراء وابنتها زينب الكبرى عليهما السلام.

٨ - منها: الاستدلال بالسيره وما فيه:

والجواب: أنه لا توجد سيره فى تلك الأمور العليا. نعم توجد سيره فى الصلاحيات المتوسطه، أى دون تلك الولايات العامه.

ص: ٤٠٤

القاعده التاسعه عشر:

قاعده فى اتمام المسافر الصلاه فى كل مراقده ال البيت

ص: ٤٠٥

القاعده التاسعه عشر: قاعده فى اتمام الصلاه فى كل مراقد آل البيت

اشاره

مجمل الاقوال فى المساله:

قد ذهب جمع من المتقدمين وبعض المتأخرين إلى عموم حكم التخيير بين القصر والتمام للمسافر فى مراقد جميع المعصومين عليهم السلام ولا تختص فضيله الإتمام للمسافر فى الرباعيه بخصوص الأماكن الأربعة، بل تعم مراقد المعصومين عليهم السلام أجمع، كمشهد الامام الكاظم والامام الجواد ومشهد الامام الرضا ومشهد الامامين العسكريين عليهم السلام فضلاً عن النجف الأشرف مشهد أمير المؤمنين عليه السلام، حيث أنه مندرج فى الأماكن الأربعة، بل هو الأصل للإتمام فى مسجد الكوفه.

تفصيل الأقوال فى المسأله: أقوال الأصحاب فى التعميم:

أقوال فى التوسعه من جهات أُخرى.

ملحق الأقوال:

ص: ٤٠٧

إشاره

ظاهر كلام السيد المرتضى وابن الجنيد المنع من التقصير في المواضع الأربعة، وألحقا بها في ذلك أيضاً المشاهد المشرفه والضرائح المنوره، وكذلك ابن قولويه - استاذ المفيد في الفقه - ذهب إليه في كامل الزيارات، كما سيأتي.

١ و ٢ - قال في المختلف: «قال السيد المرتضى في (الجمل): لا يقصر في مكه ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفه ومشاهد الأئمه القائمين مقامه»^(١).

ونقل عن ابن الجنيد: «والمسجد الحرام لا تقصير فيه على أحد، لأن الله عز وجل جعله سواء العاكف فيه والباد»^(٢).

٣ - عباره علي بن بابويه يلوح منها التعميم لجميع المشاهد، كما استظهره المجلسي في البحار. قال في الفقه الرضوي: «إذا بلغت موضع قصدك من الحج والزيارة والمشاهد وغير ذلك مما قد بينته لك فقد سقط عنك السفر، ووجب عليك الإتمام»^(٣).

ولا يبعد أن يكون هذا المتن هو متن فقه ابن أبي عزاقر الشلمغاني

ص: ٤٠٨

١- (١) جمل العلم والعمل: ص ٧٧ ط الآداب.

٢- (٢) المختلف ج ٣ ص ١٣٥.

٣- (٣) الفقه الرضوي ص ١٦٠.

أيام استقامته قبل انحرافه، إذ هو متن رساله ابن بابويه في الأصل، وعمّم صاحب الوسائل بجزم عدم سقوط النوافل النهاريه لكلّ المشاهد المشرفه، مع أنّ الموضوع لعدم سقوط النوافل متحد مع موضوع إتمام الفرائض في السفر.

وقال المجلسي في ذيل عباره الفقه الرضوي: «وظاهره الإتمام في جميع المشاهد، كما قيل وسيأتي ذكره»^(١).

وقال الوحيد البهبهاني في مصابيح الظلام - بعد ذكره القول بالإتمام في جميع المشاهد للمرتضى وابن الجنيد: «نعم، عباره الفقه الرضوي ربّما يدلّ على قولهما وقياس المنصوص العلّه التي في صحيحه عليّ بن مهزيار، حيث قال: قد علمت فضل الصلاه في الحرمين في مقام التعليل للإتمام في الحرمين، والحقّ أنّه حجّه، لكن يلزم التمام في كلّ موضع للصلاه فيه فضل، كما أنّ عباره الفقه الرضوي أيضاً ظاهرها كذلك، وهما لا يقولان به، ومع ذلك لا يفيان لاثبات ما يخالف الأخبار المتواتره والخبر المجمع عليه والإجماعات»^(٢).

وقال السيد في الرياض: «وخلاف المرتضى والإسكافي فيها نادر، فلا يفيدهما التمسك ببعض التعليلات والظواهر. نعم، في الرضوي - ثمّ ذكر عبارته - لكن في الخروج به عن مقتضى الأصل والعمومات

ص: ٤٠٩

١- (١) البحار ج ٨٦ ص ٦٧.

٢- (٢) مصابيح الظلام ج ٢ ص ٢١١.

المعتضده بالشهره العظيمه القريبه من الإجماع، بل الإجماع، مشكل، لاسيما مع تضمّنه الحكم بوجوب التمام، لما مرّ من شدوذه ومخالفته الإجماع والأخبار المستفيضه بل المتواتره، إلّا أن يحمل الوجوب على مطلق الثبوت»(١).

واستشكل النراقي في المستند(٢) في استظهار ذلك من عباره الرضوى، وتشبّث بما ذكر قبل هذه عباره من اشتراط قصد المباح في السفر، نظير الحجّ والزياره ونحوهما، وهو عجيب، لأنّه عباره السابقه في التقصير، وهذه عباره في التمام، مع أنّه ذكر في الفقه الرضوى قبل العبارتين الإتمام عند دخول منزل أخيك لأنّه مثل منزلك.

واستظهر في الجواهر(٣) التعميم في عباره الفقه الرضوى، ولعلّ مستند المرتضى وابن الجنيد التعليقات في النصوص، واستفاده عليه شرفيه المكان بقوله: «وشرف قبورهم، وأنها مساويه للمسجدين أو تزيد».

أقول:

اعترف الشيخ الوحيد وسيد الرياض بدلاله صحيح ابن مهزيار على عموم الإتمام في المشاهد، إلّا أنّهما استشكلا في العمل به بأنّه مخالف للإجماع وللأخبار المتواتره والمجمع عليه من الخبر، وبأنّه يلزم

ص: ٤١٠

١- (١) رياض المسائل ج ٤ ص ٣٨٢.

٢- (٢) مستند الشيعة ج ٣ ص ١٣٨.

٣- (٣) الجواهر ج ١٤ ص ٣٤٤.

منه التمام فى كل موضع للصلاه فيه فضل.

وفيه:

أما الأول، فلا إجماع على الخلاف:

لما مرّ وسيأتى من ذهاب ابن بابويه وابن قولويه، ومحتمل ابن ابن عزاقر - أيام استقامته - وابن الجنيد والمرضى وتمايل الكيدرى فى الإصباح إليه ومن المتأخرين الميرداماد والشيخ حسين العصفورى البحرانى، ثم إن القائلين بالمنع من الإتمام فى الأماكن الأربعة - فضلاً عن غيرها - ليس اتّفاقهم بسيط مع الحاصرين بالأربع، بل المسأله ثلاثيه الأقوال من عهد روايه الأئمه عليهم السلام، كما يشير إلى ذلك صحيح ابن مهزيار وغيره، بل لو جعلنا أحد الأقوال ذهاب الشيخ إلى الإتمام عند قبر أمير المؤمنين عليه السلام والنجف وكذا الكيدرى فى الإصباح لزيد تشعب الأقوال.

وأما الثانى - وهى المخالفه للأخبار المتواتره:

فإن قصدا عمومات التقصير فى السفر، فالمخالفه بالعموم والخصوص، كما فى الأماكن الأربعة، وإن قصدا روايات الأماكن الأربعة فسيأتى فى الوجه الثالث، أن ألسنه الروايات متعدده بين ما اقتصر على ذكر مكه والمسجد الحرام فقط، وبين ما اقتصر على ذكر المسجدين والحرمين، وثالث إضافه عند قبر الحسين عليه السلام، ورابع إضافه

ص: ٤١١

مسجد الكوفه إلى المسجد، وخامس ذكر الأماكن الأربعة، وسادس إضافه عنوان مشاهد النبي صلى الله عليه وآله، فأين الحصر في الأربعة؟

وأما الثالث – وهو التعميم لكل مكان ذي فضيله:

فهو انما يلزم لكل مكان أمر باكثر الصلاة فيه لتعظيم فضيلتها فيه لا ما إذا أمر باكثر الصلاة لأجل رجحان ذات طبيعه الصلاة في نفسها من حيث هي صلاة كما هو الحال في الصلاة في مطلق المسجد أو المسجد الجامع الذي هو من النمط الثاني، فإن الصلاة فيه وإن اكتسبت مزيه ورجحانا، لكن الأمر باكثر الصلاة حينئذ ليس إلا من جهه طبيعه نفس الصلاة وأنها خير موضوع من شاء استكثر ومن شاء استقل لا من جهه سببيه المكان نفسه لرجحان الإكثار، فالمسجد أو الجامع يضيفان مزيه على طبيعه الصلاة، نظير نظافه الثياب واستخدام الطيب ولبس العمامه والتحنك بها، ونحو ذلك وهذه المزايا ليست سببا لرجحان إكثار الصلاة، وهذا بخلاف ما إذا كانت الأرض مقدسه معظمه كما سيأتى في قوله تعالى: (فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ) (١)، فإن إذنه تعالى هو أمره بتعظيم وتقديس تلك البيوت، وأمره بأن يذكر فيها، وأمره تعالى أن يسبح له فيها بالغدو والآصال، فيستحب إكثار الصلاة فيها بهذا الأمر بغض النظر عن

ص: ٤١٢

الأمر يكثر ذات الصلاة في نفسها، فلو لم يكن في بين دليل على الأمر يكثر ذات طبعه الصلاة لالتزمنا باستحباب الإكثار في خصوص هذه البيوت المعظمه المقدسه.

ويشهد لهذه التفرقه أن صلاه النوافل اليوميه وغيرها يندب إتيانها في البيوت والمنازل إستتاراً وروماً للإخلاص والخلاص عن الرياء، أفضل من إتيانها في عموم المساجد ولو كان المسجد الجامع وإنما المندوب المجيء بصلاه الفريضة في عموم المساجد كشعيره عامه، وهذا بخلاف المسجد الحرام والمسجد النبوي والمواطن الأربعة ومشاهد جميع الأئمه عليهم السلام فإنه يندب المجيء بجميع النوافل اليوميه وغيرها فضلاً عن الفرائض فيها وكفى بهذا فارقاً بين الموضوعين. وسيأتى الإشارة إلى الروايات الداله على ذلك في الوجوه اللاحقه.

٤ - وعنون ابن قولويه في كامل الزيارات الباب (٨٢) بقوله: «التمام عند قبر الحسين عليه السلام وجميع المشاهد»، مع أنه لم يورد في الباب إلا روايات الإتمام في الأماكن الأربعة، والظاهر أن استظهر من التعليل فيها العموم وهو في محلّه.

وعنون ابن قولويه الباب (٨١) من كتاب كامل الزيارات بقوله: «التقصير في الفريضة والرخصه في التطوع عنده وجميع المشاهد» وذكر في ذلك الباب روايات استحباب التطوع في الأماكن الأربعة للمسافر وفي مشاهد النبي صلى الله عليه وآله وهو عنوان خامس وموضوع فضيله التطوع في

السفر هو موضوع التخيير في الفريضة، فيظهر منه اعتماده على وجه آخر في التعميم.

٥ - وقد يستظهر من الشيخ المفيد التمايل إلى التعميم لكل مراقد الأئمة عليهم السلام وذلك لما رواه في المزار الكبير والصغير من ثواب وفضيله صلاة الفريضة عند الحسين عليه السلام ففي باب (٥٩) من المزار الكبير الذي عنوانه بقوله «باب فضل الصلاة عند مشهد الحسين عليه السلام» وقال في مقدمه هذا الباب: «قد كنا دعونا في ما تقدم إلى الإكثار من الصلاة في مشهد أبي عبدالله عليه السلام لفضل ذلك وعظم ثوابه ويجب أن يؤدي الفرائض بأسرها والنوافل كلها طول المقام هناك فيه وأفضل المواضع للصلوات منه عند رأس الإمام عليه السلام».

ثم روى في الباب فضيله كل ركعه فريضة عند الحسين عليه السلام وفضيله كل ركعه نافله، وروى الحديث الثالث في الباب بسنده عن هارون بن مسلم عن أبي علي الحراني عن الصادق عليه السلام في من أتاه وزاره وصلى عنده ركعتين أو أربع ركعات كتبت له حجه وعمره وفي ذيل الرواية «قال قلت له: جعلت فداك وكذلك لكل من أتى قبر إمام مفترض طاعته قال: نعم» (١) وقد روى هذا الحديث عن هارون بن

ص: ٤١٤

١- (١) كتاب المزار: الأول (الكبير): باب ٥٩ ح ٣ ص ١١٦-١١٨. ط. قم ممدرسه الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

مسلم بطرق متعددة وبألفاظ مختلفه فى كامل الزيارات (١) وفى التهذيب (٢) وفى المزار الكبير للمشهدى (٣) ، ورواه الشيخ المفيد أيضاً بطريق آخر فى المزار الصغير (٤).

وقال فى المزار الثانى (الصغير) الباب (١٨) «باب مختصر: فضل زياره السيدين أبى الحسن على بن محمد وأبى محمد الحسن بن على العسكريين عليهم السلام» ثم روى الحديث الثانى بقوله وتقدم أيضا عن أبى عبدالله عليه السلام: «من زار إماما مفترض الطاعه بعد وفاته وصلى عنده أربع ركعات كتب الله له حجه وعمره» (٥) انتهى. فحكم قدس سره باستحباب إكثار الصلاه عند العسكريين عليهما السلام بعين ما تقدم من الدليل على استحباب إكثار الصلاه عند الحسين عليه السلام، حيث قال فى المزار الأول (الكبير) فى الباب (٥٦) بعد ذكر زياره الحسين والعباس عليهما السلام: «ثم ارجع إلى مشهد الحسين عليه السلام وأكثر من الصلاه فيه والزياره والدعاء» (٦) ومن ثم قال فى العبارة المتقدم نقلها فى صدر الباب (٥٩) : «قد كنا دعونا فى ما تقدم إلى الإكثار من الصلاه فى مشهد أبى عبدالله عليه السلام

ص: ٤١٥

-
- ١- (١) كامل الزيارات: باب ٨٣ ح ٣ ص ٤٣٤.
 - ٢- (٢) التهذيب: ج ٦ كتاب المزار باب ٢٦ ح ٤ ص ٧٩.
 - ٣- (٣) المزار الكبير: القسم الأول، الباب الأول: ح ١٦ ص ٣٩.
 - ٤- (٤) كتاب المزار: الثانى (الصغير): باب ١١ ح ٣ ص ١٦٠.
 - ٥- (٥) كتاب المزار: الثانى (الصغير): باب ١٨ ح ٢ ص ١٧٣.
 - ٦- (٦) كتاب المزار: الأول (الكبير): الباب ٥٦ ص ١١١.

لفضل ذلك وعظم ثوابه ويجب أن يؤدي الفرائض بأسرها والنوافل كلها طول المقام هناك فيه وأفضل المواضع للصلوات منه عند رأس الإمام عليه السلام».

وقال في الباب اللاحق لذلك الباب (٦٠) والذي عنوانه بقوله: «باب فضل إتمام الصلاة في الحرمين وفي المشهدين على ساكنهما السلام» قال: «الأصل في صلاة السفر التقصير، لطفًا من الله جل اسمه لعباده، ورحمه لهم وتخفيفًا عنهم، وجاءت آثار لا شبهة في طريقها، ولا شك في صحتها بإتمام الصلاة في الأربعة مواطن لشرفها وتعظيمها، فكان التقصير فيها على الأصل للرخصة جائزًا والإتمام أفضل» (١). فجعل (قدس سره) موضوع الإتمام فضيله إكثار الصلاة في تلك البقاع وموضوع استحباب إكثار الصلاة هو شرف وعظمه البقاع، وهذا بعينه ما ذكره ونبه عليه في زيارة العسكريين عليهما السلام وما ذكره من ذيل الرواية المتقدمة أن ذلك لكل من أتى قبر إمام مفترض طاعته.

بل إنَّ في الباب (٦٠) أفتى باستحباب إتمام الصلاة في مشهد أمير المؤمنين عليه السلام مع أن النصوص التي أوردها في الكوفه ومسجدها، كما أن جعله عنوان موضوع الإتمام هو الآخر يشعر باستظهار عموم

ص: ٤١٤

هذا العنوان لكل مشاعر المعصومين عليهم السلام لإتحاد عنوان المشهد. بل قد صرح فى باب (٤٤) باب صلاه زياره أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «فإن أردت المقام فى المشهد أو ليلتك فأقم فيه وأكثر من الزياره والصلاه والتحميد والتسبيح والتكبير والتهليل وذكر الله تعالى بتلاوه القرآن والدعاء والاستغفار، فإذا أردت الانصراف فودع أمير المؤمنين صلوات الله عليه»^(١) وبنفس العبارة أفتى الشيخ فى المصباح^(٢) فى مشهد أمير المؤمنين عليه السلام مع أن الشيخ يفتى صريحاً بالإتمام فى مشهد أمير المؤمنين عليه السلام ومدينه النجف الأشرف.

٦- وقال الكيدرى البيهقى فى إصباح الشيعة: «ويستحب الإتمام فى السفر فى أربعة مواطن: مكه والمدينه ومسجد الكوفه والحائر. وروى فى حرم الله وحرم الرسول وحرم أمير المؤمنين عليه السلام وحرم الحسين عليه السلام، فعلى هذه الروايات يجوز الإتمام خارج المسجد بالكوفه والنجف، وعلى الأول لايجوز إلّا فى نفس المسجد، وقال المرتضى»، ثم نقل كلامه المزبور^(٣). ولم يعلق عليه بشىء فيظهر منه التمايل إلى التعميم.

٧- وفى التنقيح الرائع للسيورى قوَى قول المشهور على قول الصدوق بالمنع فى الأماكن الأربعة، بقوله: «والأقوى قول الأصحاب،

ص: ٤١٧

-
- ١- (١) كتاب المزار: الأول (الكبير): الباب ٤٤ ص ٨١.
 - ٢- (٢) مصباح المتهدج: الباب الرابع: ص ٣٢١.
 - ٣- (٣) إصباح الشيعة ص ٩٢.

لأنها أماكن شريفه، فناسب كثره الطاعات فيها، ولروايات كثيره بذلك... ثم إنَّ السَّيِّدَ وابنَ الجَنيِّدِ جعلًا مجموعَ المشاهِدِ داخله في هذا الحَكمِ، والفتوى على خلافه»(١).

وظاهر كلامه يعطى توقُّفه في التعميم من دون جزم بالنفي.

٨ - وقال الميرداماد: «وألحق السَّيِّدَ المرتضى وابنَ الجَنيِّدِ مشاهِدَ الأئمَّةِ عليهم السلام بين القصر والإتمام، والمستحبَّ الأفضل هناك هو الإتمام، وظاهرهما تحتمه، وعمَّ الصدوق القصر تحتمًا، والأقرب تخصيص التخيير مع استحباب الإتمام بالمساجد الثلاثة وما دار عليه سور الحضرة الحسينية، وما حوته قبب المشاهِدِ المنوَّره دون البلدان. وقال بعض الأصحاب بذلك في البلدان، وقال في المعتبر: الحرمان كمسجديهما بخلاف الكوفه»(٢). ثم نقل عبارته المبسوط.

وظاهره التعميم لكلَّ المشاهِدِ المنوَّره للمعصومين عليهم السلام، لأنَّه في صدر كلامه نقل كلا الخلافين في التعميم موضوعاً وفي المحمول من جهة الوجوب أو التخيير أو المنع، فاختر التخيير في الحكم والتعميم في الموضوع.

ثمَّ إنَّه يستفاد من كلامه قدس سره استظهار أنَّ العدد (أربعة) من الروايات

ص: ٤١٨

١- (١) التنقيح الرائع: ج ١ ص ٢٩١.

٢- (٢) عيون المسائل ص ٢١٠.

قيد للبلدان، وإلّا فالمشاهد عنوانها عام غير مقيد بالأربعة، وتقريبه ما سيأتي في الوجه الثالث من ورود عنوان مشاهد النبي صلى الله عليه وآله باندراجها فيه، كاندراج بيوت أهل البيت عليهم السلام في بيوت النبي صلى الله عليه وآله، والظاهر أنّ ابن بابويه وابن قولويه والمرتضى وابن الجنيد اعتمدوا عليه لاعلى التعليل فقط.

وقال في منتهى المطلب في مقام الردّ على منع الصدوق من الإتمام في الأماكن الأربعة: «ولأنّها مواضع اختصّت بزيادة شرف، فكان إتمام العباده فيها مناسباً لتحصيل فضيله العباده فيها، فكان مشروعاً»^(١).

وفي المختلف قال في ردّ الصدوق: «لنا: أنّها مواطن شريفه يستحبّ فيها الإكثار من الطاعات والنوافل، فناسب استحباب إتمام الفرائض»^(٢).

٩ - وقال الشيخ حسين العصفورى في كتابه سداد العباد: «شرط تحتمّ القصر أن لا يكون بمكّه ولا بالمدينه ولا بالكوفه ولا بالحائر الحسينى، بل الحرم له أجمع ومشاهد الأئمه عليهم السلام على الأحوط، لأنّه يخير في هذه الأمكنه كلّها والتمام أفضل، بل كاد أن يكون متعيّناً، لاسيّما في الكوفه وحائر الحسين عليه السلام، وأخبار تحتمّ القصر محموله على

ص: ٤١٩

١- (١) منتهى المطلب: ج ٦ ص ٣٦٥.

٢- (٢) مختلف الشيعة: ج ٣ ص ١٣٢.

التقيته لئلا ينسبونا إلى التلاعب في الدين»(١).

وقال الشيخ العصفورى فى كتاب الفرحة الانسيه: «ولابأس بالتمام فى المشاهد كلها، كما هو ظاهر المرتضى والإسكافى، ويشهد لهما خبر الفقه الرضى، وظهره أنّ الفضل فيه، والجمع بين القصر والتمام فيها طريق الاحتياط والسلامه من الخلل»(٢).

أقول: ذكر نمطين للاحتياط: الأول باختيار الإتمام، والثانى بالجمع بين القصر والتمام، وذلك مراعاة للقول بتعيين الإتمام الذى ذهب إليه ابن الجنيد والسيد المرتضى، والقول بتعيين القصر الذى ذهب إليه الصدوق وجمله من فقهاء الرواه، فما عرف من أن الإتمام أفضل والقصر أحوط، على إطلاقه ليس فى محله، بل الاحتياط هو بالجمع بينهما، والإتمام أفضل.

وحكى عنه تلميذه الشيخ عبدالله السترى فى كتابه الكنز، قال: «والمرتضى والإسكافى ظاهرهما تحتم الإتمام فى جميع مشاهد الأئمة عليهم السلام وشيخنا خير فيها كلها، وزاد مسجد براثا».

وقال فى المختلف أيضاً: «وقال السيد المرتضى: لاتقصير فى مشاهد الأئمة عليهم السلام، وهو اختيار ابن الجنيد.

ص: ٤٢٠

١- (١) سداد العباد ورشاد العباد: ص ١٦٩.

٢- (٢) الفرحة الإنسيه ص ١٧٥.

لنا: الأصل الدالّ على وجوب القصر على المسافر.

احتجًا بأنّها من المواضع المشرفه فاستحب فيها الإتمام كالأربعه».

وقال: «قال ابن الجنيد: والمسجد الحرام لا تقصير فيه على أحد، ومكّه عندى يجرى مجراه، وكذلك مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله ومشاهد الأئمّه القائمين مقام الرسول عليه السلام، فأتمّ ما عدا مكّه والمشاهد من الحرم فحكمها حكم غيرها من البلدان فى التقصير والإتمام»^(١).

وقال الشريف المرتضى فى جمل العلم والعمل: «ولا تقصير فى مكّه ومسجد النبىّ صلى الله عليه وآله ومسجد الكوفه ومشاهد الأئمّه القائمين مقامه»^(٢)، وقال بنفس اللفظ فى رسائله.

ومن ذلك يتحصّل ذهاب كلّ من على بن بابويه والشلمغانى - فتره استقامته - وابن قولويه فى كامل الزيارات، وابن الجنيد، والمرتضى، والميرداماد فى رسالته^(٣) عيون المسائل، والشيخ حسين العصفورى البحرانى - ابن أخى صاحب الحدائق - فى السداد، ويستظهر من كلام الشيخ المفيد فى المزار الأول والثانى، وتمايل إليه المجلسى والبروجردى فى مسجد برائنا، ويظهر تمايل الكيدرى فى إصباح الشيعة إلى قول المرتضى، وتوقف السيورى فى التعميم ولم يجزم بالنفى. بل قد مرّ اعتراف

ص: ٤٢١

١- (١) مختلف الشيعة ج ٣ ص ١٣٥-١٣٧.

٢- (٢) جمل العلم والعمل ص ٧٨.

٣- (٣) عيون المسائل (الرسائل الإثني عشر) ص ٢١٠.

مخالفة الإجماع ودعوى منافاته للأخبار المتواتره، وقد تقدم منع دعوى الإجماع ووهن دعوى المنافاه للأخبار.

أقوال في التوسع من جهات أخرى:

إشاره

١ - قال الشيخ المفيد في المزار الأول (الكبير) الباب (٦٠) تحت عنوان «باب فضل إتمام الصلاه في الحرمين وفي المشهدين على ساكنهما السلام» وقد مر تقريب صراحه هذا التعبير في فتواه بالإتمام في مشهد أمير المؤمنين عليه السلام ومدينه النجف، ويستظهر من كلامه: أن الأصل في الإتمام في الكوفه هو حرم أمير المؤمنين عليه السلام ومشهده ومرقده، وأن المسجد تابع له، وهو الذي أشار إليه تلميذه الشيخ الطوسي في عبارته المبسوط الآتيه.

٢ - وذهب الشيخ الطوسي في المبسوط والنهائيه إلى الإتمام عند مرقد أمير المؤمنين عليه السلام. قال: «وقد روى الإتمام في حرم الله وحرم الرسول وحرم أمير المؤمنين عليه السلام، فعلى هذه الروايه يجوز الإتمام خارج المسجد بالكوفه والنجف، وعلى الروايه الاولى لا يجوز إلّا في نفس المسجد، ولو قصر في هذه المواضع كلّها كان جائزاً، غير أن الأفضل ما قدّمناه» (١).

ص: ٤٢٢

ونقل فى المختلف عن النهايه والمبسوط قولهما: «وقد رويت روايه بلفظ آخر وهو أن يتم الصلاه فى حرم الله وفى حرم رسوله وفى حرم أمير المؤمنين عليه السلام وفى حرم الحسين عليه السلام، فعلى هذه الروايه جاز التمام خارج المسجد بالكوفه وبالنجف، وعلى الروايه الاخرى لم يجز، إلّا فى نفس المسجد».

وقال الشيخ فى التهذيب «لما روى حديث زياد القندى قال: قال أبو الحسن موسى: احبّ لك ما احبّ لنفسى، وأكره لك ما أكره لنفسى، أتمّ الصلاه فى الحرمين وعند قبر الحسين عليه السلام وبالكوفه. وحديث أبى بصير قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تمّ الصلاه فى أربعه مواطن: فى المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله، ومسجد الكوفه، وحرم الحسين عليه السلام، وليس لأحد أن يقول لأجل هذا الخبر والخبر المتقدم الذى رواه ابن منصور، أنّ الإتمام مختصّ بالمسجد الحرام ومسجد الكوفه، فإذا خرج الإنسان منهما فلاتمام، لأنه لا يمتنع أن يكون فى هذين الخبرين قد خصّا بالذكر تعظيماً لهما، ثمّ ذكر فى الأخبار الاخر ألقاظ يكون هذان المسجدان داخلين فيه، وإن كان غيرهما داخلًا فيه، وهذا غير مستبعد ولا متناف.

وقد قدّمنا من الأخبار ما يتضمّن عموم الأماكن التى من جملتها هذان المسجدان منها: حديث حمّاد بن عيسى، عن الصادق عليه السلام أنّه قال: فى حرم رسول الله صلى الله عليه وآله، وحرم أمير المؤمنين عليه السلام وبعده حديث

زياد القندي، فإنه قال: أتم الصلاة في الحرمين وبالكوفة ولم يقل مسجد الكوفة، وما تقدّم من الأخبار في تضمّن ذكر الحرمين على الإطلاق، فهي أكثر من أن تحصى، وإذا ثبت أنّ الإتمام في حرم رسول الله صلى الله عليه وآله هو المستحبّ دون المسجد على الاختصاص، وإنّ كان قد خصّ في هذين الخبرين، فكذلك في مسجد الكوفة، لأنّ أحداً لم يفرّق بين الموضعين، وكذا قال في الاستبصار»(١).

٣ - وذهب إلى ذلك الكيدري في إصباح الشيعة(٢).

٤ - وقال في الذكرى: «فهل الإتمام مختصّ بالمساجد نفسها أو يعمّ البلدان؟ ظاهر الروايات أنّ مكّه والمدينه محلّ لذلك، فعلى هذا يتمّ في البلدين، أمّا الكوفة ففي مسجدّها خاصّه قاله في المعتبر، والشيخ ظاهره الإتمام في البلدان الثلاثة» ثمّ نقل قول ابن إدريس والمختلف بالاختصاص إلى خصوص المشهد والمسجد، ثمّ قال: «وقول الشيخ هو الظاهر من الروايات وما فيه ذكر المسجد منها فلشرفه لالتخصيصه»(٣).

أقول: ما ذكره من عدم تخصيص البلدان بما ورد بعنوان المساجد، وأنّ ذكر المساجد من باب الأبرز شرفيه، وإلّا فالعنوان

ص: ٤٢٤

١- (١) مختلف الشيعة ج ٣ ص ١٣٥-١٣٧.

٢- (٢) إصباح الشيعة ص ٩٤.

٣- (٣) الذكرى ج ٤ ص ٢٩١.

العامّ باق على عمومته بعد كونهما مثبتين استغراقيين، يتأتى بعينه - كما ذكر ابن قولويه في كامل الزيارات والميرداماد - بين عنوان الأماكن الأربعة وعنوان مشاهد النبي صلى الله عليه وآله الذي ذكر خامساً في الروايات، وكذلك عنوان فضل إكثار الصلاة وزيادته الخير، فإنه عنوان يعمّ ما ثبت من الشرع قدسيته وشرفه وكونه روضه وبقعه من بقاع ورياض الجنّة يستحبّ فيه إكثار الصلاة.

هذا، ثمّ قال في الذكرى: «والشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد - في كتاب السفر له - حكم بالتخير في البلدان الأربعة حتّى في الحائر المقدّس لورود الحديث بحرم الحسين عليه السلام، وقدّر بخمسة فراسخ وبأربعة وبفرسخ، قال: والكلّ حرم، وإن تفاوتت الفضيله». وفي الحقيقة أنّ الشهيد ارتكز لديه كلّ من عمومته الموضوع - وهو الوجه الأوّل الآتي، وعليه شرفه المكان وفضيلته - وهو الوجه الثاني الآتي. وقد مرّ أن هذين الوجهين للتعميم ذكرهما الشيخ المفيد في المزار الأوّل والثاني.

٥ - وفي مزار المفيد في باب عقده للإتمام في كربلاء بعنوان «باب فضل الحائر وحرمة وحدّه» ونقل فيه عدّة روايات، ثمّ قال: «وكأنّ أقصى الحرم على الحديث الأوّل خمسة فراسخ، وأدناه من المشهد فرسخ، وأشرف الفرسخ (٢٥) ذراعاً، وأشرف (٢٥) ذراعاً (٢٠) ذراعاً، وأشرف العشرون ذراعاً ما شرف به، وهو الجذث نفسه،

وشرف الجدلّ الحالّ فيه صلوات الله عليه»(١).

٦- وفي الدروس: «ويستشفى بترتبه من حريم قبره، وحده خمسة فراسخ من أربع جوانبه»(٢).

٧- وقال الفيض الكاشاني في معتصم الشيعة: (ثم هاهنا نوع اختلاف بين الأصحاب نشأ من اختلاف الروايات؛ فقليل: إنه يجوز الإتمام في مكة والمدينة وإن وقعت الصلاة خارج المسجدين. وقيل: بل لا يجوز إلا فيهما).

وأما الحرمان الآخران فقليل: إن الجواز فيهما مختصّ بمسجد الكوفة والحائر، وهو ما دار سور المشهد والمسجد عليه على ما قاله ابن إدريس. وقيل: بل يعمّ خارج المسجد والنجف، وخارج الحائر إلى خمسة فراسخ أو أربعة فراسخ أيضاً.

والمعتمد في الأول الأول، وفي الأخير الأخير - كما عليه الأكثر -، لأنه المستفاد من الأخبار المعتبرة إن ثبت إطلاق حرم الحسين عليه السلام على ذلك في نصّ يعتدّ به، وإلا فيختص فيه خاصّه بالحائر أخذاً بالمتيقّن»(٣).

ص: ٤٢٤

١- (١) المزار الباب ٦١ ص ١٤٠.

٢- (٢) الدروس: ج ٢ ص ١١.

٣- (٣) معتصم الشيعة في أحكام الشريعة: ج ١ ص ١٦٤.

٨ - وقال المجلسى بعد نقل عبارته النهائيه والمبسوط فى توسعه الإتمام للنجف: «وكأنه نظر إلى أنّ حرم أمير المؤمنين عليه السلام ما صار محترماً بسببه واحترام الغرى أكثر من غيره، ولا يخلو من وجه يومئ إليه بعض الأخبار، والأحوط فى غير المسجد القصر» (١)، انتهى.

٩ - فقد ذهب إلى عدم سقوط النوافل اليوميّه فى الأماكن الأربعة كلّ من الشهيد فى الذكرى، والسبزوارى فى الذخير.

١٠ - وكذلك صاحب الوسائل، بل عمّم صاحب الوسائل عدم سقوطها لكلّ المشاهد المشرفه، مع أنّ موضوع عدم سقوط النوافل متّحد مع موضوع الإتمام، حيث عنون الباب (٢٦) من أبواب صلاه المسافر: «باب استحباب تطوّع المسافر وغيره فى الأماكن الأربعة وفى سائر المشاهد، ليلاً ونهاراً، وكثره الصلاه بها وإن قصر فى الفريضه» وفتواه هذه تشير إلى وجه دلالة الروايات الواردة فى هذا الباب وهو التطوع فى الأماكن الخمسه.

ويتحصل أن من ذهب من الأصحاب الأعلام إلى الإتمام فى مدينه النجف ومرقد أمير المؤمنين عليه السلام ما يزيد على إثني عشر قائل، وذلك بضميمه من ذهب إلى التعميم مطلقاً.

ص: ٤٢٧

ذهب الشهيد الأول إلى أفضلية قبور أئمه أهل البيت عليهم السلام فضلاً عن قبر النبي صلى الله عليه وآله على مكة المكرمة قال في الدروس: «مكّه أفضل بقاع الأرض ما عدا موضع قبر رسول الله صلى الله عليه وآله، وروى في كربلاء على ساكنها السلام مرجحات، والأقرب أنّ مواضع قبور الأئمة عليهم السلام كذلك، أمّا البلدان التي هم بها فمكّه أفضل منها حتّى من المدينة» (١). وهذا نظير ما نقله السمهودى فى وفاء الوفاء من إجماع علماء المسلمين بل ضرورتهم على أفضلية تراب قبر عليهما السلام» على الكعبة، بل نقل عن جملة منهم أن عموم حرم المدينة المنوره أفضل من الكعبة المكرمه (٢).

تقريب الأدله على التعميم فى موضوع التخيير:

الوجه الأول:

اصطيداد العموم فى الموضوع من الأدله.

الوجه الثانى:

عموم التعليل (قدسيه المكان) يعمم الموضوع.

الوجه الثالث: تعدد ألسنه الموضوع للإتمام:

ص: ٤٢٨

١- (١) الدروس: ج ١ ص ٤٧٠ الدررس ١١٨.

٢- (٢) وفاء الوفاء ج ١: الفصل الأول فى تفضيلها على غيرها من البلاد.

الوجه الرابع: التنصيص الخاص على الإتمام عند قبور بقيه الأئمه المعصومين عليهم السلام.

الوجه الخامس: عموم موضوع الإتمام حرم الله وحرم رسوله صلى الله عليه وآله، وحرم أمير المؤمنين عليه السلام للمشاهد المشرفه.

وهو ما يظهر من أدله الإتمام فى الأماكن الأربعة أنّ الموضوع للإتمام هو قدسيه الموضع الموجه لتضاعف ثواب الصلاه فيه، فيستحبّ إكثار الصلاه لذلك. والتقريب بعده وجوه:

الوجه الأول: اصطياد العموم فى الموضوع من الأدله:

وهو فضيله إكثار الصلاه لشرف المكان:

١ - محسنه إبراهيم بن شيبه، قال: «كتبت إلى أبى جعفر عليه السلام أسأله عن إتمام الصلاه فى الحرمين؟

فكتب إلى: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحبّ إكثار الصلاه فى الحرمين، فأكثر فيهما وأتمّ» (١).

وهذه المحسنه صريحه الدلاله على أنّ موضوع الإتمام هو الموضع الذى يستحب فيه إكثار الصلاه لعظم فضيله الثواب فيه، فعطف عليه السلام الإتمام فى الحرمين على ذلك كالتفريع، وابتدأ عليه السلام جواب السؤال

ص: ٤٢٩

١- (١) وسائل الشيعه: أبواب صلاه المسافر ب ٢٥ ح ١٨.

بتقديم بيان الموضوع، وهو استحباب إكثار الصلاة، تبيانا لكون هذا العنوان هو أصل الموضوع، فهذا من باب اصطیاد عموم الموضوع لالتعلیل للحكم كى یردد فيه بين كونه علّه للحكم أو حكمه له لا يتعدى منها، ومن ثم استظهر ابن قولويه والمرضى وابن الجنيد عموم الموضوع، ويلوح ذلك من المفيد فى المزار.

والغريب أنّ العلامه فى المختلف مع اعتراضه عليهم بأنّ هذا قياس ولانقول به أنّه نفسه قدس سره جعله عنوانا لموضوع إتمام الصلاة فى الأماكن الأربعة ردّاً على الصدوق المانع من الإتمام فيها بقوله استدلالاً عليه: «لنا: أنّها مواطن شريفه يستحبّ فيها الإكثار من الطاعات والنوافل، فناسب استحباب إتمام الفرائض»^(١).

فالتدافع واضح لدى العلامه قدس سره ومن استشكل بذلك، فإنّهم جعلوا موضوع الإتمام ما استظهروه من الروايات وهو شرافه المواطن وكثره ثواب الصلاة فيه.

نعم، شرافه المواطن بكونه مشهداً شهده نبىّ أو وصىّ نبىّ وصلىّ فيه، وكونه روضه من رياض الجنّه فى الأرض، كما ورد توصيف الأماكن الأربعة بذلك لامطلق استحباب إكثار الصلاة

ص: ٤٣٠

لأجل طبيعه الصلاه نفسها، كما فى المسجد الجامع لكل بلد وإن اكتسبت مزيه لأجله، بل الاستحباب لقدسِيه المكان كما فى قوله تعالى: (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) (١)، وقوله تعالى: (فِي بُيُوتِ الَّذِينَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَ وَ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَ الْآصَالِ (٣٦) (٢)، فالموضوع كل موطن شعر تقديساً منه تعالى كروضه من رياض الجنه.

٢ - وكذا صحيح على بن مهزيار، قال: «كتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام: إن الروايه قد اختلفت عن آبائك عليهم السلام فى الإتمام والتقصير للصلاه فى الحرمين، فمنها: أن يأمر بتتيمم الصلاه ولو صلاه واحده، ومنها: أن يأمر بتقصير الصلاه ما لم ينو مقام عشره أيام، ولم أزل على الإتمام فيهما إلى أن صدرنا من حجنا فى عامنا هذا، فإن فقهاء أصحابنا أشاروا على بالتقصير إذا كنت لأنوى مقام عشره، وقد ضقت بذلك حتى أعرف رأيك.

فكتب بخطه عليه السلام: قد علمت - يرحمك الله - فضل الصلاه فى الحرمين على غيرهما، فأنا احب لك إذا دخلتهما أن لا تقصر، وتكثر فيهما من الصلاه.

فقلت له بعد ذلك بسنتين مشافهه: إنى كتبت إليك بكذا فأجبت بكذا.

ص: ٤٣١

١- (١) سوره البقره: الآيه ١٢٥.

٢- (٢) سوره النور: الآيه ٣٦.

فقال: نعم.

فقلت: أى شىء تعنى بالحرمين؟

فقال: مكّه والمدينه...» الحديث(١).

وتقريب الدلاله فى هذه الصحيحه من جهتين:

الاولى: صدر جوابه عليه السلام - حيث قال عليه السلام: «فضل الصلاه فى الحرمين على غيرهما» - بمثابه بيان الموضوع للإتمام، ولم يورد عليه السلام أى لفظ للتعليل، فالدلاله من باب اصطیاد العموم (عموم الموضوع) من سياق الجواب، وسيأتى أنّ التخصیص بالحرمين من باب أبرز الأفراد، وإلا فقد ورد فى الروایات ذكر الثلاثه، وذكر الأربعة، وذكر مكّه فقط، وفى لسان آخر ذكر خمسہ بضمیمه مشاهد النبى صلى الله عليه وآله كما سيأتى.

الثانيه: قوله عليه السلام: «إذا دخلتهما أن لا- تقصير، وتكثر فيهما من الصلاه»، فهذا بيان لتلازم إكثار الصلاه مع الإتمام فى الموضوع، وهو كلّ موضع شريف ومقدس - كما استظهر ذلك جملته من المتقدمين ارتكازاً، كابن بابويه وابن قولويه والمرتضى وابن الجنيد والمفيد فى المزار - يستحبّ فيه إكثار الصلاه لأجل شرافته يرجح فيه إتمام الصلاه فى السفر؛ لأنّ الموضوع ليس موضعاً تنقص فيه الصلاه، بل يستحبّ

ص: ٤٣٢

١- (١) الوسائل: أبواب صلاه المسافر: ب ٢٥ ح ٤. عن التهذيب ج ٥ ص ٤٢٩ رقم الحديث (١٤٨٧).

إكثارها، ويدعم ذلك ما سيأتي في المؤيدات والشواهد من جعل ثواب كل ركعة فريضه عند الحسين عليه السلام بمنزله ثواب حجّه، وثواب كل ركعة نافله بمنزله ثواب عمره، وهذا الثواب بعينه قد قرّر في الصلاة عند بقيّة المعصومين عليهم السلام.

ثم إنّ في هذه الصحيحه عدّه فوائد لبحث المقام:

الفائدة الاولى: أنّ هذه الصحيحه نصّ في تعميم الإتمام في كلّ المدينة وكلّ مكّه، وليس خصوص المسجدين، لأنّه عليه السلام مع ذكره عنوان الحرمين في جوابه الأوّل، إلّا أنّه فتّـرهما في جوابه الثاني بمكّه والمدينة دون خصوص عنوان المسجدين، ممّا يدلّ على أنّ ما ورد في ألسن الروايات من اختلاف، سواءً في العدد أو المساحة، من باب تعدّد مراتب الفضيله لا الحصر.

الفائدة الثانية: أنّ الصحيحه حاكمه في جهه الصدور على الروايات المتعارضه في الظاهر، ونظير حكومه هذه الروايه جهتيّاً حكومه مصحّح عبدالرحمن بن الحجاج (١) الناظر إلى الطائفتين جهتيّاً، فلامعنى لترجيح روايات القصر جهه على روايات الإتمام، مع أنّه لامعنى للتقيّه في الإتمام عند قبر الحسين عليه السلام.

الفائدة الثالثه: أنّه مع جعل موضوع الإتمام فضيله إكثار

ص: ٤٣٣

١- (١) الوسائل: أبواب صلاه المسافر: ب ٢٥، ح ٦.

الصلاه، إلا أنه قد ورد في الحرم المكي والمدني عدم استواء الفضيله في كل مواضعهما:

كصحيحه أبي عبيده، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصلاه في الحرم كله سواء؟»

فقال: يا أبا عبيده، ما الصلاه في المسجد الحرام كله سواء، فكيف يكون في الحرم كله سواء.

قلت: فأى بقاعه أفضل؟

قال: ما بين الباب إلى الحجر الأسود» (١).

ومثله موثقه الحسن بن الجهم، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أفضل موضع في المسجد يصلّى فيه؟ قال: الحطيم ما بين الحجر وباب البيت.

قلت: والذي يلي ذلك في الفضل؟ فذكر: أنه عند مقام إبراهيم.

قلت: ثم الذي يليه في الفضل؟ قال: في الحجر. قلت: ثم الذي يلي ذلك؟ قال: كل ما دنا من البيت» (٢).

وغيرها من الروايات في هذا الباب أيضاً.

ص: ٤٣٤

١- (١) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٣ ح ٥.

٢- (٢) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٣ ح ٢.

بل قد ورد أنّ فضيله الصلاة في المسجد الحرام تعدل ألف ضعف الصلاة في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله كما في مرسله الصدوق (١)، وفي موثقه مسعده عشره أضعاف (٢)، كما قد ورد أنّ الصلاة في بيت فاطمه عليها السلام أفضل من الصلاة في الروضه (٣).

وهذا يقرب أنّ درجات الفضيله - مع اختلافها بعد قدسيه المقام وشرافته - مندرجه في الموضوع العام، وأنّ التعميم لكّل الحرم المكي والحرم المدني قرينه على عموم الموضوع بما يشمل مراقد المعصومين عليهم السلام.

٣ - معتبره أبي شبل (عبدالله بن سعيد الأسدي)، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أزور قبر الحسين عليه السلام؟ قال: زر الطيب، وأتمّ الصلاة عنده.

قلت: أتمّ الصلاة! قال: أتمّ.

قلت: بعض أصحابنا يرى التقصير؟ قال: إنّما يفعل ذلك الضعفه» (٤).

ولا يخفى دلالة الروايه على أنّ موضوع التمام قداسه المكان بقدسيه المكين، وهي تومئ إلى عموم الموضوع، كما أنّها تشير إلى قيد آخر في الموضوع، وهو كلّ مكان مقدّس تشدّ إليه الرحال.

ص: ٤٣٥

١- (١) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٢ ح ٣.

٢- (٢) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٢ ح ٥.

٣- (٣) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٩ ح ١ وح ٢.

٤- (٤) الوسائل: أبواب صلاة المسافر: ب ٢٥ ح ١٢.

وقد عقد ابن قولويه أستاذ الشيخ المفيد في كامل الزيارات بايين في التعميم لكلّ مشاهد الأئمة عليهم السلام وهما الباب (٨١) والباب (٨٢)، وباباً خاصاً وهو الباب (٨٣) لفضيله صلاة الفريضة عند الحسين عليه السلام، وأنها تعدل حجّه، وأنّ النافله تعدل عمره، والباب (٨١) عقد بعنوان «التقصير في الفريضة والرخصة في التطوّع عنده وجميع المشاهد»، والباب (٨٢) عقده بعنوان «التمام عند قبر الحسين وجميع المشاهد» وعلّق العلامة الأميني - حيث صحّح كامل الزيارات - على فتوى ابن قولويه في عنوان الباب (٨٢) بتعميم الإتمام لجميع المشاهد بقوله: «ليس في أخبار الباب ما يدلّ على الإتمام في غير المواطن الأربعة، فالتعبير بجميع المشاهد لاوجه له» وقد أوّل البعض كلام ابن قولويه بإرادته المواطن الأربعة من المشاهد، وهو خلاف شديد للظاهر، لأنّه في الباب السابق أورد روايات بلفظ «مشاهد النبيّ صلى الله عليه وآله» في قبال المسجدين والحرمين وقبر الحسين عليه السلام، وأضاف المشاهد إلى النبيّ صلى الله عليه وآله.

وسنذكر في روايات الإتمام في الفريضة عدّه من الروايات الصحاح والموثّقات المشتملة على لفظ (مشاهد النبيّ صلى الله عليه وآله) في قبال المواطن الأربعة في الوجه الثالث الآتي.

٤ - وقد روى في كامل الزيارات بسنده عن أبي عليّ الحرّاني، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما لمنّ زار قبر الحسين؟ قال: من أتاه وزاره وصلىّ عنده ركعتين أو أربع ركعات كتب الله له حجّه وعمره.

قال: قلت: جُعِلت فداك، وكذلك لكلّ من أتى قبر إمام مفترض الطاعة؟

قال: وكذلك لكلّ من أتى قبر إمام مفترض الطاعة» (١).

ورواه الشيخ المفيد في المزار عن أبي القاسم قال: حدثني علي بن الحسين رحمه الله، عن محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد، قال: وحدثني محمد بن الحسين بن مت الجوهري، عن محمد بن أحمد، عن هارون بن مسلم، عن أبي علي الحراني قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما لمن زار قبر الحسين صلوات الله عليه؟

قال: من أتاه وزاره وصلى عنده ركعتين أو أربع ركعات كتبت له حجه وعمره.

قال: قلت له: جعلت فداك، وكذلك لكل من أتى قبر إمام مفترض طاعته؟ قال: نعم» (٢).

ورواه بطريق ثالث عن الشريف أبي عبد الله محمد بن محمد بن طاهر الموسوي، عن أحمد بن محمد بن سعيد - ابن عقده - قال: أخبرني أحمد بن يوسف قال: حدثنا هارون بن مسلم قال حدثني أبو عبد الله الحراني قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (٣). الحديث.

ص: ٤٣٧

١- (١) كامل الزيارات: ب ٨٣ ح ٣ ص ٢٤٥.

٢- (٢) المزار الأول (الكبير) ب ٥٩ ح ٣ ص ١١٧-١١٨.

٣- (٣) المزار الثاني (الصغير) ب ١١ ح ٣ ص ١٦٠.

ورواها بطريق موثق الطوسي في التهذيب بسنده عن أحمد بن محمد بن سعيد، قال: أخبرنا أحمد بن يوسف، قال: حدثنا هارون بن مسلم، عن أبي عبد الله الحرّاني - ولعله عيسى بن راشد - ومثنه كما في نسخة التهذيب - قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما لمن زار قبر الحسين عليه السلام؟

قال: من أتاه وزاره وصلّى عنده ركعتين كتب له حجّه مبروره، فإن صلّى عنده أربع ركعات كتبت له حجّه وعمره.

قلت: جعلت فداك، وكذلك لكلّ من زار إماماً مفترضه طاعته؟

قال: وكذلك لكلّ من زار إماماً مفترضه طاعته» (١).

ورواه المشهدى في المزار الكبير بالاسناد عن أحمد بن محمد بن سعيد بن عقده، قال: أخبرنا أحمد بن يوسف، قال: حدثنا هارون بن مسلم، قال: حدثني أبو عبد الله الحرّاني، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام (٢). الحديث.

وأبو علي الحرّاني قد روى عنه ابن أبي عمير بسند صحيح في الفقيه (٣). وقال عنه النجاشي: «أبو علي الحرّاني، ابن بطة عن أحمد بن محمد بن خالد عنه أبيه عن أبي علي بكتابه» وقال الشيخ: «أبو علي

ص: ٤٣٨

١- (١) التهذيب ج ٦ كتاب المزار ب ٢٦ ح ٤ ص ٧٩.

٢- (٢) المزار الكبير للمشهدى القسم الأول الباب الأول ح ١٦ ص ٣٩.

٣- (٣) من لا يحضره الفقيه ج ١ ص ٤٠٨ ح ١٢١٧.

الحرانى له كتاب رويناه بهذا الإسناد عن أحمد بن أبى عبد الله عنه» ويريد بهذا الإسناد: (عده من أصحابنا عن أبى المفضل عن ابن بطه عن أحمد بن أبى عبد الله) فظهر من ذلك أنه صاحب كتاب رواه الأصحاب وروى عنه ابن أبى عمير الذى لا يروى إلا عن الثقات، كما روى عنه الثقة الجليل هارون بن مسلم والطرق مستفيضه إلى هارون بن مسلم. فطريق الروايه مصحح.

٥ - صحيحه معاويه بن عمار عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سأله ابن أبى يعفور كم أصلى؟ فقال: صل ثمان ركعات عند زوال الشمس فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الصلاة فى مسجدى كألف فى غيره إلا المسجد الحرام فان الصلاة فى المسجد الحرام تعدل ألف صلاة فى مسجدى(١).

وهذه الصحيحه صريحه فى مشروعيه نوافل الظهر - التى تتحد موضوعا مع الإتمام - للمسافر فى مسجد النبى صلى الله عليه وآله والتعليل بفضيله المكان يعنى عموم موضوع الإتمام لكل مكان ذى فضيله وشرف يستحب فيه إكثار الصلاة.

ثم إنَّ هناك ملحقا لهذا الوجه الأوّل لتبيان مزيد دلائل موضحه لعموم الموضوع.

ص: ٤٣٩

١- (١) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٧ ح ٦.

تضمنت جمله من الروايات الواردة في الإتمام في المواطن الأربعة تعليل الإتمام بأنه زياده خير - أي: ثواب - وكذلك قد تضمنت ذلك التعليل الروايات الآمره بإكثار التطوع وهو صلاه النافله في المواطن الأربعة وإن قصر في الفريضة ولم يقيم:

١ - محسنه عمران بن حمران، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: اقصر في المسجد الحرام أو اتم؟

قال: إن قصرت فلك، وإن أتممت فهو خير، وزياده الخير خير» (١).

٢ - صحيح الحسين بن المختار عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «قلت له: إنا إذا دخلنا مكه والمدينه نتم أو نقصر؟

قال: إن قصرت فذلك، وإن أتممت فهو خير تزداد» (٢).

٣ - التعليل بالخيريّه الوارد في جمله روايات (٣) التطوع في الأماكن الأربعة الآتى الإشاره إلى بعضها.

٤ - التعليل لفضيله الحرمين والمسجدين بأنه قد صلى فيهما

ص: ٤٤٠

١- (١) الوسائل: أبواب صلاه المسافر: ب ٢٥ ح ١١.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صلاه المسافر: ب ٢٥ ح ١٦.

٣- (٣) الوسائل: أبواب صلاه المسافر: ب ٢٦.

الأنبياء وإضافه الروضه إلى النبي صلى الله عليه وآله وإلى فاطمه عليها السلام، وهذا من قبيل علّه العلّه وتعليل التعليل، أى تعليل الإتمام بفضيله المسجدين والحرمين، ثم تعليل فضيلتهما بأنّ الأنبياء قد صلّوا فيهما أو إضافتهما لأهل البيت عليهم السلام.

ويدلّ على ذلك:

أ - مصحّحه ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما بين قبرى ومنبرى روضه من رياض الجنّه، ومنبرى على ترعه من ترع الجنّه، لأنّ قبر فاطمه عليها السلام بين قبره ومنبره، وقبرها روضه من رياض الجنّه، وإليه ترعه من ترع الجنّه»^(١).

وفى هذا المصحّح تعليل لفضيله المسجد النبويّ، بل لأفضل موضع منه بكونه موضع قبر فاطمه عليها السلام.

ب - صحيحه أبي عبيده، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «مسجد كوفان روضه من رياض الجنّه، صلّى فيه ألف نبيّ وسبعون نبياً، وميمنته رحمه، وميسرته مكر، فيه عصا موسى، وشجره يقطين، وخاتم سليمان، ومنه فار التّور ونجرت السفينه وهى صرّه بابل، ومجمع الأنبياء»^(٢).

وظاهر الصحيحه أنّه علل فضيلته بأنّه روضه من رياض الجنّه و

ص: ٤٤١

١- (١) الوسائل: أبواب المزار: ب ١٨ ح ٥.

٢- (٢) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٤٤ ح ١.

(أَنَّهُ قَدْ صَلَّى فِيهِ الْأَنْبِيَاءُ).

ج - وفي روايه أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام: «نعم، المسجد مسجد الكوفه، صَلَّى فِيهِ أَلْفُ نَبِيٍّ وَأَلْفُ وَصِيٍّ» (١).

د - وفي معتبره هارون بن خارجه عن أبي عبدالله عليه السلام تعليلاً لفضله: «وتدرى ما فضل ذلك الموضع؟ ما من عبد صالح ولانبيء، إلّا وقد صَلَّى فِي مَسْجِدِ كَوْفَانَ، حَتَّى إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَمَّا أُسْرِيَ اللَّهُ بِهِ... ثُمَّ ذَكَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الْمَسْجِدِ» (٢).

ه - وفي روايه لأبي حمزه الثمالي: «أَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ أَتَى مَسْجِدَ الْكُوفَةِ عَمْدًا مِنَ الْمَدِينَةِ فَصَلَّى فِيهِ رَكَعَاتٍ، ثُمَّ عَادَ حَتَّى رَكِبَ رَاحِلَتَهُ وَأَخَذَ الطَّرِيقَ» (٣).

و - وفي محسنه أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «قلت له: أي البقاع أفضل بعد حرم الله وحرم رسوله؟

قال: الكوفه - يا أبا بكر - هي الزكيه الطاهره، فيها قبور النبيين والمرسلين وغير المرسلين والأوصياء الصادقين، وفيها مسجد سهيل الذي لم يبعث الله نبيًا إلّا وقد صَلَّى فِيهِ» (٤).

ص: ٤٤٢

- ١- (١) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٤٤ ح ٢.
- ٢- (٢) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٤٤ ح ٣.
- ٣- (٣) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٤٤ ح ٦.
- ٤- (٤) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٤٤ ح ١٠.

وفى هذه الروايه دلالة على قدسيه كل الكوفه لا خصوص مسجدها ومسجد السهله.

ز - ما رواه ابن طاووس فى فرحه الغرى بسند متصل عن أبى اسامه، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: الكوفه روضه من رياض الجنّه، فيها قبر نوح وإبراهيم، وقبور ثلاثمائه نبى وسبعين نبياً وستّمائه وصى، وقبر سيّد الأوصياء وأمير المؤمنين عليه السلام»(١).

وفى هذه الروايه إطلاق الكوفه وشمولها لكل النجف الأشرف.

فذلكه فى التعليل:

وظاهر تلك الروايه تعليل فضيله الكوفه وشرفها وقدسيّتها بكونها روضه من رياض الجنّه، ولا يخفى أنّ التعليل فى هذه الروايه - بل فى ما تقدم - هو فى سياق بيان علّه الحكم لاعلّه وجود عنوان تكوينى للكوفه أو للمسجد الحرام أو للحرم النبوى، بل فى صدد بيان علّه موضوعيّة الموضوع للحكم، وقد بنى المحقق النائينى فى الفرق بين علّه الحكم وحكمته أنّ كلّ عنوان يدرك العرف وجوده وموارد تواجدّه، ويفهم عرفاً ويكون صالحاً لديهم كضابطه، فإنّه يكون من قبيل علّه الحكم، أى الموضوع الأصليّ لذلك الحكم، وأنّ ما بين من عنوان آخر للموضوع فإنّه من أفرادّه ومصاديقه.

ص: ٤٤٣

وهذا التقريب مطرد في كل روايات هذا الوجه الثاني.

ثم إن في الرواية فائده اخرى، وهي تعليل كون الكوفه روضه من رياض الجنّه، أى تعليل عنوان الروضه بأن فيها قبر الأنبياء والأوصياء ممّا يفيد أنّ قبورهم عليهم السلام كلّها روضه من رياض الجنّه فى الأرض.

ثم إن الرواية أبدت تمييزاً خاصّاً لقبر سيّد الأوصياء، كما هو الحال فى روايات ذلك الباب الذى عقده صاحب الوسائل فى أبواب المزار الباب (٢٧).

وممّا يشير إلى ما ذكرناه من تقريب التعليل ما استدللّ به العلّامه الحلّى فى منتهى المطلب وفى المختلف لردّ قول الصدوق المانع من الإتمام فى الأماكن الأربعة، قال فى المختلف: «منع الصدوق من الإتمام فى هذه المواطن... وتبعه ابن البرّاج، والمشهور استحباب الإتمام. اختاره الشيخ والسيد المرتضى وابن الجنيد وابن إدريس وابن حمزه.

لنا: أنّها مواطن شريفه يستحبّ فيها الإكثار من الطاعات والنوافل، فناسب استحباب إتمام الفرائض» (١).

وذكر نفس العبارة فى المنتهى فى مقام الردّ على الصدوق.

وفى التنقيح الرائع للسيورى قوى قول المشهور على قول الصدوق بالمنع فى الأماكن الأربعة، بقوله: «والأقوى قول الأصحاب، لأنّها

ص: ٤٤٤

أماكن شريفه، فناسب كثره الطاعات فيها، ولروايات كثيره بذلك... ثم إنَّ السَّيِّدَ وابنَ الجنيِّدَ جعلًا مجموعَ المشاهدِ داخله في هذا الحكم، والفتوى على خلافه» (١).

وظاهر كلامه يعطى توقُّفه في التعميم من دون جزم بالنفي.

وقال الشهيد الثاني في حاشيه الشرائع في شرح قوله: «ولو صَلَّى واحده بَيْتِه التمام لم يرجع... قال: المراد صَلَّى رباعيته بَيْتِه التمام، واحترز بالتيه عمًا لو صَلَّىها لشرف البقعه كأحد المواطنين الأربعة» (٢).

٥ - ما ورد في فضل مسجد الغدير ففي صحيحه عبد الرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الصلاه في مسجد غدير خم بالنهار وأنا مسافر، فقال: «صل فيه فان فيه فضلًا، وقد كان أبى عليه السلام يأمر بذلك» (٣).

وفي صحيحه أبان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إنه تستحب الصلاه في مسجد الغدير لأنَّ النبى صلى الله عليه وآله أقام فيه أمير المؤمنين عليه السلام، وهو موضع أظهر الله عزَّ وجلَّ فيه الحق» (٤). فإن التعليل فيهما لعدم سقوط النوافل النهاريه للمسافر بأن فيه فضلًا إشاره إلى عموم الموضوع الذى جعل

ص: ٤٤٥

١- (١) التنقيح الرائع: ج ١ ص ٢٩١.

٢- (٢) حاشيه الشرائع: ص ١٤٣.

٣- (٣) الوسائل: أبواب أحكام المساجد ب ٦١ ح ٢.

٤- (٤) الوسائل: أبواب أحكام المساجد ب ٦١ ح ٣.

لعدم سقوط النوافل النهارية، وهو متحد مع موضوع الإتمام في الفريضة في السفر، هذا إن لم يكن عنوان الصلاة فيهما عام ظهوراً للفريضة، ومثله التعليل بأن فيه ظهر الحق.

الوجه الثالث: تعدد ألسنه الموضوع للإتمام الواردة في الروايات عدداً وعنواناً شاهد على عموم الموضوع:

إختلاف الألسنه في عدد المواطن:

بعضها اقتصر على الحرم المكي، كصحيح معاوية بن عمّار(١).

وبعضها اقتصر على الحرمين، كموثّق مسمع عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «كان أبي يرى لهذين الحرمين ما لا يراه لغيرهما، ويقول: إنّ الإتمام فيهما من الأمر المذكور»(٢).

مع أنّ لسانه يوهم الحصر في الاثنين دون غيرهما، ومع ذلك رفع اليد عنه بدلاله ما دلّ على غيره، ومنه نرفع اليد عن الأربع أو الثلاث بما دلّ على عموم الموضوع لكلّ موضع مقدّس بدلاله من الشرع عليه استحباب فيه إكثار الصلاة والعبادة، كما هو مفاد الآيتين: (فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ) (أى تعظم) (وَيُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُهُ) (أى يتعبد

ص: ٤٤٤

١- (١) الوسائل: أبواب صلاة المسافر: ب ٢٥ ح ٣.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صلاة المسافر: ب ٢٥ ح ٢.

إليه) (يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ) وكذلك قوله تعالى: (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) ، وكذا صحيح علي بن مهزيار(١) المتقدم اقتصر على الاثنين.

وبعضها اقتصر على الثلاثة الحرميين وعند قبر الحسين عليه السلام أو مسجد الكوفه دون قبر الحسين عليه السلام بلفظ: (ثلاثة مواطن)، وبعضها اشتمل على الأربعة.

ويستفاد من ذلك أنّ عنوان الأربعة الوارد في الأدلّه ليس للتحديد، بل من باب أبرز المصاديق والأفراد.

اللسان الآخراّن: المشاهد ومشاهد النبي صلى الله عليه وآله:

ومن ثمّ ورد في روايات التطوّع والنوافل في الأماكن الأربعة لسان وعنوان خامس وهو مشاهد النبي صلى الله عليه وآله (٢) وهو عنوان آخر غير البلدان الأربعة، كما قرّب ذلك عده من القدماء وبعض المتأخرين كالمر داماد.

وسنذكر التلازم بين موضوعي التطوع النهاري والإتمام في الصلاة كما هو مفاد مصححه أبي يحيى الحناط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر فقال: «يا بني لو صلحت

ص: ٤٤٧

١- (١) الوسائل: أبواب صلاة المسافر: ب ٢٥ ح ٤.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صلاة المسافر: ب ٢٦.

النافله فى السفر تمت الفريضة» (١).

١ - صحىحه ابن أبى عمير، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن التطوع عند قبر الحسين عليه السلام وبمكه والمدينه وأنا مقصر؟

فقال: تطوع عنده وأنت مقصر ما شئت، وفى المسجد الحرام، وفى مسجد الرسول، وفى مشاهد النبى صلى الله عليه وآله، فإنه خير» (٢).

فإنه لا يخفى دلالتها من وجهين:

الأول: ما مر من التعليل بأن إكثار الصلاه خير فى الأرض ذات الشرافه والقدس، وهو جزء الموضوع للإتمام.

الثانى: عنوان مشاهد النبى صلى الله عليه وآله، فإنه - كما استظهره جملة من القدماء وعده من المتأخرين كما مر - يغير عنوان المساجد وعنوان البلدان الأربعة، بل هو ناص على شرافه المكان بإضافته للنبى صلى الله عليه وآله ويندرج فيه ما اضيف إلى أهل بيته، كما قرّر فى روايات الفريقين الوارده فى أنّ من بيوته بيت على وفاطمه عليها السلام.

٢ - روايه على بن أبى حمزه الظاهر روايتها عنه فتره استقامته، فتكون معتبره، قال: «سألت العبد الصالح عليه السلام عن زياره قبر الحسين عليه السلام، فقال: ما احب لك تركه.

ص: ٤٤٨

١- (١) الوسائل: أبواب أعداد الفرائض ونوافلها: ب ٢١ ح ٥.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صلاه المسافر: ب ٢٦ ح ٢.

قلت: وما ترى فى الصلاة عنده وأنا مقصّر؟

قال: صلّ فى المسجد الحرام ما شئت تطوّعاً، وفى مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ما شئت تطوّعاً، وعند قبر الحسين عليه السلام، فأنى أحبّ ذلك.

قال: وسألته عن الصلاة بالنهار عند قبر الحسين عليه السلام ومشاهد النبى صلى الله عليه وآله والحرمين تطوّعاً ونحن نقصّر؟ فقال: نعم، ما قدرت عليه» (١).

والامتياز فى دلاله هذه الروايه هو رغم أنّ جوابه عليه السلام الأوّل لم يشتمل على عنوان مشاهد النبى صلى الله عليه وآله إلّا أنّ الراوى ارتكازاً جعله عنواناً مقابلاً للحرمين وفهم واستظهر من لسان الأدله عموم عنوان الموضوع وجوابه عليه السلام تقرير لهذا الارتكاز، ممّا يدلّ على إرادته الأرض التى فيها إضافه له صلى الله عليه وآله ممّا حصل مشهداً مهمّاً استحقّ به قدسيته، وهذا تقريب صريح بالمغايره بين عنوان المشاهد وعنوان الحرمين والمسجدين، كما تقدّم تقريب ذلك فى صحيحه ابن أبى عمير.

٣ - موثّق إسحاق بن عمّار، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: «سألت عن التطوّع عند قبر الحسين عليه السلام ومشاهد النبى صلى الله عليه وآله والحرمين والتطوّع فيهنّ بالصلاه ونحن مقصّرون؟ قال: نعم، تطوّع ما قدرت عليه هو خير» (٢).

ص: ٤٤٩

١- (١) الوسائل: أبواب صلاه المسافر: ب ٢٦ ح ١.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صلاه المسافر: ب ٢٦ ح ٤.

والتقريب فيه كما مرّ.

٤ - ما رواه ابن قولويه صحيحاً عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، قال: «سألت أيوب بن نوح عن تقصير الصلاة في هذه المشاهد مكّة والمدينه والكوفه وقبر الحسين عليه السلام، والذي روى فيها، فقال: أنا اقصير، وكان صفوان يقصير، وابن أبي عمير وجميع أصحابنا يقصرون»^(١).

وهذه الصحيحه وإن كانت في سيره الرواه وما ذهب إليه فقهاء الرواه من مشروعته التقصير أو رجحانه أو تعيينه حسب احتمالات مفادها، إلّا أنّ وجه الاستظهار للمطلوب منها هو تقرير الارتكاز لدى الأصحاب أنّ الأماكن الأربعة من باب مصاديق عنوان المشاهد الذي هو عنوان عام لا للحصر في شخص العناوين الأربعة، فيدعم بقيته الروايات.

٥ - صحيحه عبد الرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الصلاة في مسجد غدیر خم بالنهار وأنا مسافر، فقال: «صل فيه فان فيه فضلا، وقد كان أبي عليه السلام يأمر بذلك»^(٢).

٦ - صحيحه أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنه تستحب الصلاة في مسجد الغدير لأنّ النبي صلى الله عليه وآله أقام فيه أمير المؤمنين عليه السلام، وهو موضع أظهر الله عزّ وجلّ فيه الحق»^(٣) فإنّ التعليل فيهما بأن النبي صلى الله عليه وآله أقام أمير

ص: ٤٥٠

١- (١) كامل الزيارات ب ٨١ ح ٩ ص ٤٢٩.

٢- (٢) الوسائل: أبواب أحكام المساجد ب ٦١ ح ٢.

٣- (٣) الوسائل: أبواب أحكام المساجد ب ٦١ ح ٣.

المؤمنين عليه السلام إشاره إلى عنوان مشاهد النبي وأهل بيته (صلوات الله عليهم)، وأن السفر لا يسقط فضيله صلاه النافله نهارا فيه، بل عموم طبيعه الصلاه ولو فريضه.

مع أن عبد الرحمن بن الحجاج وهو فقيه قد ارتكز لديه سببيه السفر لسقوط النفل في النهار وعدم مشروعيتها فمن ثم استفهم عن عموميه فضيله الصلاه في مسجد الغدير للمسافر ولو نهارا.

٧ - الصدوق في الفقيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أتى مسجدي مسجد قبا فصلى فيه ركعتين رجع بعمره» (١).

٨ - محسنه عقبه بن خالد قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام إنا نأتى المساجد التي حول المدينة فبأيها أبدأ؟

فقال: ابدأ بقبا فصل فيه وأكثر فإنه أول مسجد صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وآله في هذه العرصه ثم ائت مشربه أم إبراهيم فصل فيها، فإنها مسكن رسول الله صلى الله عليه وآله ومصلاه ثم تأتي مسجد الفضيخ فتصلي فيه فقد صلى فيه نبيك صلى الله عليه وآله، فإذا قضيت هذا الجانب أتيت جانب أحد فبدأت بالمسجد الذي دون الحيره فصليت فيه، ثم مررت بقبر حمزه بن عبد المطلب فسلمت عليه، ثم مررت بقبور الشهداء فقامت عندهم فقلت: «السلام عليكم يا أهل الديار أنتم لنا فرط وإنا بكم لاحقون» ثم تأتي

ص: ٤٥١

١- (١) الوسائل: أبواب أحكام المساجد ب ٦٠ ح ٣.

المسجد الذى فى المكان الواسع إلى جنب الجبل عن يمينك حتى تأتى أحدا فتصلى فيه فعنده خرج النبى صلى الله عليه وآله إلى أحد حين لقي المشركين فلم يبرحوا حتى حضرت الصلاة فصلى فيه، ثم مر أيضا حتى ترجع فتصلى عند قبور الشهداء ما كتب الله لك ثم امض على وجهك حتى تأتى مسجد الأحزاب فتصلى فيه وتدعو الله، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله دعا فيه يوم الأحزاب وقال: يا صريخ المكروبين، ويا مجيب دعوه المضطرين، ويا مغيث المهمومين اكشف همى وكربى وغمى فقد ترى حالى وحال أصحابى» (١).

ولا يخفى دلالة الروايه على فضيله إكثار الصلاة فى مشاهد رسول الله صلى الله عليه وآله فى مواضع عديده، معلله إستحباب إكثار الصلاة بإرتباط الموضوع بالنبى صلى الله عليه وآله كمشهد شهد حدثاً من الأحداث التى مرّت على النبى صلى الله عليه وآله وهى تتفاوت فى الفضيله بحسب عظمه وأهميه ذلك الحدث الذى مرّ به.

الوجه الرابع: التنصيص الخاص على الإتمام عند قبور بقيه الأئمه المعصومين عليهم السلام:

إشاره

١ - روى فى كامل الزيارات فى مصححه أبى على الحرّانى «وهو عيسى بن راشد ظاهراً وقد تقدم الكلام فى توثيق رواه الطريق) قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ما لمن زار قبر الحسين عليه السلام؟

ص: ٤٥٢

١- (١) الوسائل: أبواب المزار: ب ١٢ ح ٢.

قال: مَنْ أتاه وزاره وصلّى عنده ركعتين أو أربع ركعات كتب الله له حجّه وعمره.

قال: قلت: جُعِلت فداك، وكذلك لكلّ مَنْ أتى قبر إمام مفترضه طاعته؟

قال: وكذلك لكلّ مَنْ أتى قبر إمام مفترض طاعته» (١).

تعدّد ألفاظ المتن وتعدّد الطرق:

وقد تقدم جملة من الكلام في ذلك وأنه قد رواه كل من المفيد في المزارين والطوسي في التهذيب والمشهدى في المزار الكبير، وهذا المتن قد روى بطرق متعدّده ومستفيضه عن هارون بن مسلم، عن أبي عليّ الحرّاني (الخزاعي)، وهي صحيحة السند.

ومضافاً لما تقدم من الطرق والمصادر فقد رواه ابن طاووس في مصباح الزائر عن الصادق عليه السلام في حديث ومنتنه: «أَنْ مَنْ زار إماماً مفترض الطاعه بعد وفاته، وصلّى عنده أربع ركعات كتبت له حجّه وعمره» (٢).

رواه بهذا المتن في البلد الأمين أيضاً. وهذا المتن رواه - قبل ابن

ص: ٤٥٣

١- (١) كامل الزيارات ب ٨٣ ح ٣.

٢- (٢) الوسائل: أبواب المزار ب ٦٩ ح ١٠.

طاووس - المفيد فى موضع من المزار الثانى (الصغير) فى الباب: مختصر فضل زياره العسكرين عليهما السلام(١) ، وكذلك رواه فى المقنعه تحت عنوان: (باب فضل زياره أبى الحسن وأبى محمد على بن محمد والحسن بن على عليهما السلام: «من زار إماماً مفترض الطاعه بعد وفاته وصلى عنده أربع ركعات كتب الله له حجّه وعمره»(٢).

والمدعى فى تقريب دلاله الروايه أنّ الترديد فيها بين الركعتين والأربع للتخير فى الفريضه بين القصر والتمام، اذ كما أنّه يستحبّ عماره هذه المشاهد المقدسه بالزياره يستحبّ مؤكداً أيضاً إقامه الفرائض والنوافل وإكثار الصلاه فيها، كما هو مفاد قوله تعالى فى معلميه البيت الحرام أنه لإقامه الصلاه ولتولى ذريه إبراهيم الخليل عليه السلام وهم النبى وأهل بيته (صلوات الله عليهم أجمعين): (رَبَّنَا إِنِّي أَسِيَكُنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بَوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ) (٣).

وعلى هذا التقرير الآتى تفصيله تكون هذه الصحيحه ناصبه على التخير فى جميع مراقد المعصومين عليهم السلام، بينما احتمل المجلسى فى ملاذ الأخيار أنّ المراد بالصلاه صلاه زياره كلّ إمام، وأنّ أقلها ركعتان،

ص: ٤٥٤

١- (١) المزار الثانى (الصغير) ب ١٨ ح ٢.

٢- (٢) المقنعه: ج ١ ص ٤٨٦.

٣- (٣) سوره إبراهيم: الآيه ٣٧.

والأربع أفضل، ويدفع هذا الاستظهار ما يدل على التقرير المتقدم من الشواهد التاليه:

فقه ودلاله الروايه:

١ - ما فى مزار المفيد، حيث أورد هذه الروايه فى باب (فضل الصلاه فى مشهد الحسين بن عليّ عليهما السلام وقال: «ويجب أن تؤدى الفرائض بأسرها والنوافل كلها طول المقام هناك فيه، وأفضل المواضع للصلوات عند رأس الإمام عليه السلام. حدّثنى أبو القاسم جعفر بن محمّد، قال: حدّثنى جعفر بن محمّد بن إبراهيم، عن عبد الله بن نهيك، عن ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (قال لرجل: يا فلان، ما يمنعك إذا عرضت لك حاجه أن تأتي قبر الحسين فتصلّى عنده أربع ركعات، ثمّ تسأل حاجتك؟ فإنّ الصلاه الفريضة عنده تعدل حجّه وصلاه النافله عنده تعدل عمره»^(١)).

وهذا سند صحيح إلى ابن أبي عمير.

ولا يخفى أنّ هذه الصحيحه إلى ابن أبي عمير نصّ فى إرادته الإتمام فى الفريضة من (الأربع ركعات) الوارده فى صحيحه الحرّانى، وأنّ الترديد بين الاثنتين والأربع، هو التخيير بين القصر والتمام.

ص: ٤٥٥

١- (١) المزار الأول (الكبير): ب ٥٩ ح ١.

وقد أورد صحيحه ابن أبي عمير المصرّحه بإرادته الفريضة من الأربع ركعات ابن قولويه في كامل الزيارات (١). ورواه في التهذيب (٢) أيضاً.

٢ - ما في معتبره عبدالله بن سعيد الأسدي (أبي شبل)، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أزور قبر الحسين عليه السلام؟ قال عليه السلام: زر الطيب، وأتمّ الصلاة عنده. قلت: أتمّ الصلاة؟ قال: أتمّ. قلت: بعض أصحابنا يرى التقصير؟ قال: إنّما يفعل ذلك الضعفه» (٣).

وقد رواه كلّ من الكليني في الكافي، وابن قولويه في كامل الزيارات، والشيخ في التهذيبين.

وهذه الرواية ناصّه على أنّ شدّ الرحال والسفر إلى قبر الحسين عليه السلام لغايتين:

الاولى: زيارته عليه السلام، والثانية: إقامة الفريضة عنده، وإتمامها فضل آخر، فكما أنّ إقامة الفريضة في المسجد الحرام والمسجد النبويّ لها من الفضل العظيم، فكذلك إقامة الفريضة عند الحسين عليه السلام حتّى أنّه قد روى المفيد في المزار، وابن قولويه في كامل الزيارات أنّ فضيله كلّ ركعه من الفريضة عند الحسين عليه السلام تعدل ثواب ألف حجّه وألف

ص: ٤٥٦

١- (١) كامل الزيارات: ب ٨٣ ح ١.

٢- (٢) التهذيب: ج ٦ ص ٧٣ ح ١٤١.

٣- (٣) الوسائل: أبواب صلاة المسافر: ب ٢٥ ح ١٢.

عمره، وإعتاق ألف رقبه، وكأثما وقف في سبيل الله ألف مرّه مع نبيّ مرسل(١).

فبذلك يظهر أنّ الأمر بالزيارة لقبر المعصوم عليه السلام، والعطف عليه بالأمر بالصلاه عنده المراد منه هو إقامة الفريضة في الدرجة الاولى، وإتمامها وإتيان النوافل والإكثار من التطوّع في الدرجة الثانيه، فيكون الظاهر من مصححه الحرّاني من إتيان قبر الحسين عليه السلام وزيارته والصلاه عنده ركعتين أو أربع هو إقامة الزيارة والفريضة نظراً لعظم فضيلتها بإقامتها عنده مخيراً بين التقصير (ركعتين) والإتمام (أربع).

وما يعزّز هذا الشاهد أنّ إقامة الفريضة عند الحسين عليه السلام أحد الغايات العباديّة ذات الفضيله العظمى - مضافاً إلى ما تقدّم - ما أورده ابن قولويه في الباب الذي عقده الباب (٨٣) تحت عنوان: (إنّ الصلاه الفريضة عنده تعدل حجّه، والنافله عمره) فقد أورد في هذا الباب مصححه شعيب العقرقوفى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: مَنْ أتى قبر الحسين عليه السلام ما له من الثواب والأجر، جعلت فداك؟ قال: يا شعيب، ما صلّى عنده أحد الصلاه إلّا قبلها الله منه...»(٢) الحديث.

ومفادها صريح في كون أحد غايات قصد السفر والذهاب إلى قبر الحسين عليه السلام، وشدّ الرحال إليه، هو إقامة صلاه الفريضة عنده

ص: ٤٥٧

١- (١) كامل الزيارات ب ٨٣ ح ٢. المزار الأول للمفيد ب ٥٩ ح ٢.

٢- (٢) كامل الزيارات ب ٨٣ ح ٤.

وقبولها ببركته.

٣ - إنّه قد نصّ في جملة من الروايات أنّ ثواب الحجّ والعمرة هو على التفصيل من أنّ ثواب الحجّ لركعه الفريضة وثواب العمرة لركعه النافلة، كما مرّ في الصحيح إلى ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام المتقدّمه (١).

٤ - الشاهد الرابع: إنّ لسان ما ورد من الحثّ على إقامة الصلاة عند قبر الحسين عليه السلام وقبر كلّ إمام مفترض الطاعة، ورد بعنوان (الصلاة عنده) وثواب إقامتها عنده، ومن الواضح أنّ التقييد ب - (عنده) في تلك الروايات المستفيضه أنّ هذه الصلاة رجحانها ليس من جهة كونها صلاة زياره، وأنّ صلاة الزيارة مخيره بين الركعتين والأربع في زياره كلّ إمام، بل من جهة إقامة هذه الصلاة عند المعصوم، وإقامه الصلاة هذه من حيث هي عند المعصوم، وأبرز ذلك صلاة الفريضة والنوافل اليوميّه والنوافل ذات الأسباب.

٥ - الشاهد الخامس: أنّ عنوان (الأربع) في الصلاة باتّ عنواناً للإتمام في الفريضة، فالأمر بالركعتين أو بالأربع بلفظه (أو) لسان من ألسنه التخيير بين القصر والإتمام. ويبدو هذا واضحاً لمن راجع مستفيض الروايات ومتواترها في أبواب صلاة المسافر، نظير مرفوعه محمّد بن أحمد بن يحيى، عن بعض أصحابنا، رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام،

ص: ٤٥٨

١- (١) المزار الأول (الكبير) للمفيد: ب ٥٩. ح ١.

قال: «مَنْ صَلَّى فِي سَفَرِهِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ، فَأَنَا إِلَى اللَّهِ مِنْهُ بِرِيءٍ» (١).

وفي مرسله الصدوق إسناد هذا القول إلى الرسول صلى الله عليه وآله (٢).

كما قد أورد صاحب الوسائل في الباب (١٧) من أبواب صلاة المسافرين عدّه من الأحاديث بلفظ: (مَنْ صَلَّى - أَوْ مَنْ يَصَلِّي - فِي السَّفَرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ) عنواناً للإتمام وغيرها من أبواب صلاة المسافرين، كما قد ورد في تلك الأبواب أيضاً.

٦- وقد روى الصدوق في ثواب الأعمال بسند متصل عن أبي النمير، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إِنَّ وَلايْتَنَا عَرَضَتْ عَلَيَّ أَهْلُ الْأَمْصَارِ فَلَمْ يَقْبَلْهَا قَبُولَ أَهْلِ الْكُوفَةِ [شَيْءٌ]؛ وَذَلِكَ أَنَّ قَبْرَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيهِ، وَإِنَّ إِلَى لُزْقِهِ لِقَبْرًا آخَرَ - يَعْنِي قَبْرَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَمَا مِنْ آتٍ أَتَاهُ يَصَلِّيْ عِنْدَهُ رَكَعَتَيْنِ أَوْ أَرْبَعًا، ثُمَّ سَأَلَ اللَّهَ حَاجَتَهُ إِلَّا قَضَاهَا لَهُ، وَإِنَّهُ لِيَحْفَهُ كُلَّ يَوْمٍ أَلْفَ مَلِكٍ» (٣).

ورواه ابن قولويه في كامل الزيارات بطريقين: أحدهما عن محمد بن ناجيه، عن عامر بن كثير، عن أبي النمير، وهو غير طريق الصدوق إلى عامر بن كثير، عن أبي النمير، والطريق الآخر لابن قولويه بإسناد معتبر عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام.

ص: ٤٥٩

١- (١) الوسائل: أبواب صلاة المسافرين: ب ٢٢ ح ٨.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صلاة المسافرين: ب ٢٢ ح ٣.

٣- (٣) الوسائل: أبواب المزار ب ٦٩ ح ٤ وثواب الأعمال ص ١١٤ ح ٢٠.

ومفاد هذه الروايه المعتبره (بطريقين) خصوصيّه إقامه الصلاه عند قبر أمير المؤمنين عليه السلام، وأنه مخّير بين القصر بركعتين أو الإتمام بالأربع، وأنّ ثوابها قضاء الحاجه. وهذه الروايه مختصّه بفضيله إقامه الصلاه عند قبر أمير المؤمنين عليه السلام، والتخير بين القصر والتمام، كما أنّها دالّه على أنّ الركعتين أو الأربع هي التخير في الفريضه لاصلاه الزيارة النافله.

ومتنها بطريق ابن قولويه عن الحلبي أنّ أبا عبدالله قال: «إنّ الله عرض... وإنّ إلى جانبها قبراً لا يأتيه مكروب فيصلّي عنده أربع ركعات إلّا رجعه الله مسروراً بقضاء الحاجه»^(١).

الوجه الخامس: عموم موضوع الإتمام (حرم الله وحرم رسوله صلى الله عليه وآله، وحرم أمير المؤمنين عليه السلام للمشاهد المشرفه:

قد مرّ في الوجه الثالث أن عنوان (المشاهد) و (مشاهد النبي) قد ورداً عديداً في الروايات، ومضافاً إلى ذلك قد ثبت نعت مراقدهم عليهم السلام بأنّها من حرم الله وحرم الرسول، كما ورد في الزيارات المستفيضه وغيرها، وأنّها من بيوت النبي صلى الله عليه وآله، كما مرّت الإشارة إليه، منها ما ورد في صحيحه الحسين بن ثوير الوارده في آداب زياره الإمام الحسين عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا أتيت أبا عبدالله عليه السلام فاغتسل على شاطئ الفرات والبس ثيابك الطاهره، ثم امش حافياً فإنك في حرم من حرم

ص: ٤٦٠

الله وحرمة رسوله» (١) وحينئذ يندرج في لسان ما ورد في إتمام المسافر في حرم الله وحرمة الرسول، ولا يشكل بظهورهما في القضية الخارجيه، وأن التنزيل ليس بلحاظ مطلق الآثار، فإنه يدفع بأن ظاهر أدلة الإدراج أنها بلحاظ حكم التعظيم والتقديس والفضيله، فهي توسعه لعنوان الحرمين، لاسيما مع ما مرّ في جملة من الروايات المعتبره أن بيوت النبي وأهل بيته أعظم فضيله من المسجدين، وأن أهم أسباب فضيله المسجد الحرام هي أنه صلى فيه الأنبياء وفيه قبور سبعين نبياً أو أكثر في مواضع متعدده حول الكعبة.

ويعضده إطلاق الحرم على كل مراقدهم في الروايات، وقد أخذ عنوان الحرم في روايات الإتمام في المواطن الأربعة كما في الباب (٢٥) من أبواب صلاة المسافر وهو مشعر بعليه الحرميه للإتمام.

ص: ٤٦١

١- (١) الوسائل: أبواب المزار ب ٦٢ ح ١.

اشاره

ملحق الوجه الأول لتبيين عموم الموضوع:

تنبيهات مسأله عموم التخيير وأفضليه الإتمام فى مشاهد الأئمه عليهم السلام:

ملحق الوجه الأول: لتبيين عموم الموضوع: فضيله وشرف مشاهد المعصومين:

اشاره

قال الشيخ خضر بن شلال (تلميذ العلامة بحر العلوم) فى أبواب الجنان فى صدر كتابه تحت عنوان (شرف المشاهد): (والبيت الذى لا ريب أن مزيد شرفه عند أهل السماوات السبع والأرضين السبع كمنار على علم، كمزيد شرف المدينة والنجف الأشرف و كربلاء وسائر المشاهد المشرفه على ما عداها عندهم، سيما ما اشتملت عليه من الروضات التى لا ريب أنها من رياض الجنة... (إلى أن قال ما يستفاد منه): ما يستفاد من كثير من وجوه العقل والنقل من أن روضه النبى وروضه ابن عمه والأئمه المعصومين أفضل من المسجد الحرام

ص: ٤٤٣

الذى قد مرَّ أنَّ الصلاه فيه بألف صلاه فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله الذى قد مرَّ أنَّ الصلاه فى مسجده بعشره آلاف صلاه، سيّما بعد ملاحظه ما ورد عن الصادق عليه السلام أن المبيت عند عليّ يعدل (١) عبادته سبعمائه عام (٢)، وعند الحسين سبعين عاماً (٣)، وأنَّ الصلاه عند عليّ مائتى ألف صلاه.

وعن مولانا الرضا عليه السلام، أنّه قال: «جوار أمير المؤمنين يوماً خيراً من عبادته سبعمائه سنه، وعند الحسين خيراً من عبادته سبعين عاماً»، وخصوصاً بعد ملاحظه الاعتبار وتتبع السير والآثار، وما جاء فى قبر النبى صلى الله عليه وآله والمدينه وقبر فاطمه وقبور الأئمه المعصومين عليهم السلام ومشاهدهم من مزيد الفضل.

ثمّ ذكر فضائل للمدينه المنوره والغرى وكربلاء، ثمّ نقل قول الشهيد فى الدروس: (إنّها (أى مكّه) أفضل بقاع الأرض ما عدا موضع قبر رسول الله صلى الله عليه وآله، وروى فى كربلاء مرجحات، والأقرب أنّ قبور الأئمه كذلك، أمّا البلدان التى هم بها فمكّه أفضل منها حتّى من المدينه)، انتهى كلام الدروس (٤).

ص: ٤٤٤

-
- ١- (١) والصحيح كما فى الروايه أفضل كذا عند الحسين عليه السلام.
 - ٢- (٢) لاحظ كتاب الذريعه للطهرانى فى حرف (ميم) فى ترجمه مدينه العلم للصدوق حيث ذكر سنداً عن أحد الأعلام لروايه متضمنه لذلك وقد تضمنت فضل المبيت عند الحسين عليه السلام أيضاً أنه أفضل من سبعين عاماً أيضاً.
 - ٣- (٣) مضافاً لما تقدم من كتاب الذريعه روى ذلك ابن قولويه فى كامل الزيارات فى بابين بطريقتين أن المبيت عند الحسين عليه السلام أفضل من عبادته سبعين عاماً.
 - ٤- (٤) الدروس الشرعيه ج ١ ص ٤٥٧ (أفضل بقاع الأرض، وما يستحب فيها).

ثم قال الشيخ ابن شلال شرحاً لكلام الدروس: «كالصريح في (تفضيل) روضه قبر النبي وقبور الأئمة على الكعبة الحرام، وفي كلام الأصحاب كقريب من ذلك الذي لا يشك فيه ذو مسكه، كما لا يشك في تفضيل بلدانهم على مكة من سائر البلدان، وإن تأمل في تفضيلها على مكة التي قد يوجد في الأخبار المتواتره معنى ما يدل على مزيد فضل المدينة والنجف الأشرف وسائر بلدان الأئمة على مكة أيضاً، بل على الكعبة التي قد ورد أنها تفاعرت مع كربلاء ففخرتها».

ثم ذكر جملة من الروايات الدالة على تفضيل كربلاء على مكة ومزاياها العديدة، وذكر أنّ حريم قبر الحسين عليه السلام إلى خمسه فراسخ مستشهداً لعدّه من الروايات، ونقل عن المجلسي قدس سره في البحار عن المصباح أنّ تعدّد حرمة حريم قبر الحسين من ترتّب هذه المواضع في الفضل.

ثم حكاه عن التهذيب، وهو موجود في المقنعه أيضاً، ثم قال: «قلت: والأمر في ذلك سهل بعد ما عرفت من كون المراد منه ترتّب الفضل الذي لا ريب أنّه كلّما قرب من الجذث الشريف كان أكد في سائر المشاهد التي لا يشك في كون روضاتها أفضل من الكعبة الحرام التي لا يشك في مزيد فضلها وفضل بلادها ومواقعها على ما عدا المشاهد الشريفه التي قد يعلم من النصوص وكثير من الوجوه أنّ بلدانها أفضل من سائر البلاد، وإن كان في تفضيلها على الكعبة الحرام إشكال لا يخلو منه تفضيله على المسجد الحرام، بل سائر المساجد وإن

ورد في المدينة والنجف وكربلاء والكوفه وغيرها ما ورد من النصوص التي قد تحمل على خصوص الروضه وما قاربها بأذرع، ولعلّه هو الوجه الجامع بين النصوص التي لا تلتئم إلّا على تقديره الذي قد يكون هو المعلوم من مذهب الأصحاب وطريقتهم خلفاً عن سلف، وإن اشتهر من أمثال عصرنا تفضيل كربلاء على الكعبه الحرام حتّى نقل في الأشعار، وقال العلّامة الطباطبائي:

وفي حديث كربلاء والكعبه لكربلاء بان علوّ الرتبه

وقد لا يريد إلّا ما أشرنا إليه من مزيد فضل الروضه الشريفه وما قاربها على الكعبه وسائر المساجد وغيرها، كما قد لا يريد غير ذلك معظم من قد أشرنا إليه، فلا تغفل وتدبّر في ما يستفاد من أنّ مثل الصحن الشريف والرواق في النجف وكربلاء وسائر المشاهد المشرفه أفضل من سائر المساجد حتّى المسجد الأعظم، بلّ والكعبه الحرام، فضلاً عن خصوص الروضات المشرفه التي لا ينبغي التأويل في مزيد فضلها وفضل مساكنهم في أيّام حياتهم على كلّ بقعه من بقاع الأرض على اختلاف في مراتبها من الفضل الذي لا ريب أنّه لرسول الله صلى الله عليه وآله، ثم لأخيه عليه السلام، ثم لولديه عليهم السلام، ثم لسائر الأئمّه عليهم السلام، ثم لسائر الأنبياء عليهم السلام على اختلاف مراتبهم أيضاً^(١).

ص: ٤٦٦

وقال المحقق السبزواري في الذخيره في الصلاه عند القبور: «ولاريب أن الإماميه مطبقه على مخالفه قضيتين من هذه، إحداهما البناء، والاخرى الصلاه في المشاهد المقدسه... والأخبار الداله على تعظيم قبورهم وعمارتهما وأفضليته الصلاه عندها، وهي كثيره».

وفي العروه قال اليزدي في فصل مكان المصلى في الأمكنه المستحبه: «مسأله ٥: يستحب الصلاه في مشاهد الأئمه (عليهم السلام) وهي البيوت التي أمر الله تعالى أن ترفع ويذكر فيها اسمه، بل هي أفضل من المساجد، بل قد ورد في الخبر أن الصلاه عند علي عليه السلام بمائتي ألف صلاه، وكذا يستحب في روضات الأنبياء ومقام الأولياء والصلحاء والعلماء والعباد، بل الأحياء منهم أيضاً».

آيه بيوت النور:

ثم إنه هناك آيتان متطابقتان مع مفاد أدله تعميم الموضوع للإتمام، وبعبارة أخرى هما واردتان في بيان الموضوع لحكم الإتمام:

الاولى: وهي الكبرى الأصلية للموضوع، قوله تعالى: (بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ) (١).

وتقريب دلالة الآية على تحقق قيود موضوع الإتمام في جميع

ص: ٤٤٧

مشاهد المعصومين عليهم السلام لخصوص الأماكن الأربعة:

القيد الأول: كون هذه البيوت هي بيوت المعصومين الأربعة عشر وبيوت الأنبياء وبعض المساجد العظيمة المقدّسه، وأفضلها بيت النبي وبيوت آله.

القيد الثاني: تقديس هذه البيوت، أي تشعيورها مشاعر من قبله تعالى، كما قرّر هذا القيد الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

القيد الثالث: رجحان إكثار الصلاة ومطلق العباده وذكر الله فيها.

وبهذا التقرير يندرج مفاد قوله تعالى على لسان إبراهيم في سورة إبراهيم تحت هذا المفاد الذي هو كالقاعده الكلّيه في آيه النور، وهو قوله تعالى: (رَبَّنَا إِنِّي أَسِيَّكْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ) (١) وكذا قوله تعالى - كما سيأتي -: (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) (٢).

وأما القيد الأول (٣)، فقد استفاضت روايات أهل البيت عليهم السلام في أنّ أبرز مصاديق البيوت في الآيه هي بيوت النبي وأهل بيته (صلوات الله عليهم أجمعين)، كما في مستفيض الزيارات كالجامعه وروايات المعارف، بل قد بسطنا تقريب دلاله آيات النور الثلاث قبلها وبعدها على

ص: ٤٦٨

١- (١) سورة إبراهيم: الآيه ٣٧.

٢- (٢) سورة البقره: الآيه ١٢٥.

٣- (٣) لاحظ الإمامه الإلهيه ج ٤.

إرادته النبي وأهل بيته، كما نبه على ذلك في إشارات الروايات، بل ورد في روايات الفريقين (١)، كما رواه السيوطي في ذيل الآيه، وأخرجه عن جمع من المحدثين المتقدمين عندهم أن سائلاً سأل النبي عن هذه البيوت أهي بيوت الأنبياء؟ فأجاب صلى الله عليه وآله: نعم، فقام أبو بكر وأشار إلى بيت علي وفاطمة وقال: أهدأ منها؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله: هو من أفاضلها» (٢).

وقد ورد في مستفيض روايات الزيارات استحباب الاستئذان قبل دخول مشاهدهم، وأفتى بذلك جماعه كثيره من الأعلام وقد تضمن لفظ الاستئذان كون المشهد بيتاً من بيوت النبي صلى الله عليه وآله، فقد ورد في بعض نصوص الاستئذان فقره: «وَقَفْتُ عَلَى بَابِ بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ نَبِيِّكَ وَآلِ نَبِيِّكَ عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَقَدْ مَنَعَتِ النَّاسَ الدُّخُولَ إِلَى بُيُوتِهِ إِلَّا بِ - إِذْنِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ...».

كما في المزار الكبير لابن المشهدى (٣). وأيضاً تحت عنوان: الزيارة الاولى الجامعه لسائر المشاهد على أصحابها أفضل السلام (٤)، وفي زياره أمير المؤمنين في يوم الغدير (٥)، وفي البلد الأمين (٦)، ومصباح

ص: ٤٦٩

١- (١) صحيح جميل بن دراج في الكافي: ج ٤ ٥٥٦.

٢- (٢) الدر المنثور: ذيل الآيه.

٣- (٣) المزار لابن المشهدى ص ٥٥.

٤- (٤) المزار لابن المشهدى: ص ٥٥٥.

٥- (٥) المزار لابن المشهدى: ص ٦٤.

٦- (٦) ص ٧٦.

الكفعمي (١)، ومزار الشهيد (٢). وذكر السيد ابن طاووس في آداب السرداب (٣) نقلًا عن نسخه قديمه من أصحابنا.

وأما القيد الثاني: وهو تقديس البيوت وتشعيرها، وقد بسطنا الكلام في ذلك في كتابنا الإمامه الإل - هية في التوسل، وقُرّر غير واحد من الأعلام كالشيخ الكبير، أنه يستفاد من الآيه تشعير مراقد المعصومين عليهم السلام، لاسيما بضميمة الأحاديث المستفيضة من الفريقين كالحديث النبويّ الوارد: «ما بين بيوتى ومنبرى روضه من رياض الجنّه» (٤).

وقد فسّر تلك البيوت ببيوته وبيت عليّ وفاطمه وسائر المعصومين عليهم السلام، فلاحظ ثمّت.

أما القيد الثالث: وهو رجحان إكثار الصلاة، فقد وردت في ذلك روايات عظيمة الدلالة:

١ - معتبره ياسر الخادم، عن الرضا عليه السلام: «لاتشدّ الرحال إلى شىء من القبور إلّا إلى قبورنا» (٥).

ص: ٤٧٠

١- (١) ص ٤٧٢.

٢- (٢) ص ١٩.

٣- (٣) نقلناه عن البحار ج ٩٩ ص ٨٣ و ص ١٤٥.

٤- (٤) الكافي: ج ٤ ص ٥٥٤. ومسند أحمد ج ٤ حديث عبد الله بن زيد بن عاصم ص ٣٩.

٥- (٥) الوسائل: أبواب المزار ب ٨٤ ح ١.

وفى هذه المعبره دلالة واضحه على أنّ شدّ الرحال هو لزياده نيل الخير والفضل فى العباده، وإكثارها عند قبورهم، وأنّها بمثابه المسجدين اللذين يشدّ إليهما الرحال لقصد ذلك، فإنّه ورد فى الحديث: «لا تشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجد الرسول، ومسجد الكوفه»^(١).

وروى مسلم فى صحيحه عن أبى هريره عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما يسافر إلى ثلاثه مساجد، مسجد الكعبه ومسجدى ومسجد إيليا»^(٢).

٢ - مصحّحه جميل بن درّاج، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما بين منبرى وبيوتى روضه من رياض الجنّه، ومنبرى على ترعه من ترع الجنّه، وصلاه فى مسجدى تعدل عشره آلاف صلاه فى ما سواه من المساجد، إلّا المسجد الحرام. قال جميل: قلت له: بيوت النبىّ وبيت علىّ منها؟ قال: نعم، وأفضل»^(٣).

وتقريب الدلاله فى هذه المصحّحه أنّها ناصّه على أفضلّيه الصلاه والعباده فى بيت علىّ وبيت النبىّ وأهل بيته المعصومين على فضيله الصلاه فى مسجد النبىّ صلى الله عليه وآله، فهى نصّ فى أنّ ما ورد مستفيضاً فى الحثّ

ص: ٤٧١

١- (١) مرسله الصدوق، الوسائل: أبواب أحكام المساجد ب ٤٤ ح ١٦.

٢- (٢) صحيح مسلم: ج ٢ ص ١٠١٥ رقم الحديث المسلسل (١٣٩٧) كتاب الحج: باب المسجد الذى أسس على التقوى.

٣- (٣) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٧ ح ٤.

على السفر إلى المسجدين وشد الرحال، والحث على إكثار العبادة والصلاه في مسجد النبي بعينه وارد بنحو أكد في بيوت النبي وعلّي وفاطمه وولدهما عليهم السلام، ومن ثم يقرب التطابق مع قول النبي في روايه الفريقين أنّ تلك البيوت هي بيوت الأنبياء، وأن بيت علي وفاطمه من أفاضل تلك البيوت.

٣ - موثقه يونس بن يعقوب: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصلاه في بيت فاطمه أفضل أو في الروضه؟ قال: في بيت فاطمه» (١).

٤ - مصححه جميل بن درّاج: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الصلاه في بيت فاطمه مثل الصلاه في الروضه؟ قال: وأفضل» (٢).

ولا يخفى أنّ موثقه يونس صريحه في أنّ بيوت أهل البيت عليهم السلام كبيت النبي صلى الله عليه وآله أعظم فضيله من الصلاه في مسجد النبي صلى الله عليه وآله، وهذا النصّ ناصّ على أنّ الفضيله الوارده في الصلاه وإكثارها في مسجد النبي هي ثابتة بعينها لبيت النبي وبيت علي وفاطمه وأهل البيت عليهم السلام.

٥ - وروى الكليني عن الحسين بن محمّد الأشعريّ، قال: حدّثنى شيخ من أصحابنا يقال له عبدالله بن رزين، قال: «كنت مجاوراً بالمدينه مدينه الرسول صلى الله عليه وآله وكان أبو جعفر عليه السلام يجيء في كلّ يوم مع الزوال إلى

ص: ٤٧٢

١- (١) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٩ ح ١.

٢- (٢) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٩ ح ٢.

المسجد فينزل في الصحن ويصير إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ويسلم عليه ويرجع إلى بيت فاطمه عليها السلام» (١).
الحديث.

٦ - مصححه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا المتقدمه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما بين قبري ومنبري روضه من رياض الجنة، ومنبري على ترعه من ترع الجنة، لادن قبر فاطمه عليها السلام بين قبره ومنبره، وقبرها روضه من رياض الجنة وإليه ترعه من ترع الجنة» (٢).

٧ - وروى المجلسي: وجدت بخط الشيخ حسين بن عبدالصمد ما هذا لفظه: «ذكر الشيخ أبو الطيب الحسين بن أحمد الفقيه: من زار الرضا عليه السلام أو واحداً من الأئمه عليهم السلام فصلّى عنده صلاة جعفر، فإنه يكتب له بكل ركعه ثواب من حج ألف حجه، واعتمر ألف عمره، وأعتق ألف رقبه، ووقف ألف وقفه في سبيل الله مع نبي مرسل، وله بكل خطوه ثواب مائه حجه، ومائه عمره، وعتق مائه رقبه في سبيل الله، وكتب له مائه حسنه، وحط منه مائه سيئه» (٣).

٨ - رواه أبي عامر واعظ أهل الحجاز، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: إن الله جعل قبرك وقبور ولدك بقاعاً من بقاع الجنّه، وعرضه من عرصاتها، وإنّ الله

ص: ٤٧٣

١- (١) الكافي: ج ١ ص ٤٩٣، باب مولد أبي جعفر محمد بن علي الثاني.

٢- (٢) الوسائل: أبواب المزار: ب ١٨ ح ٥.

٣- (٣) البحار: ج ٩٧ ص ١٣٧ كتاب المزار ب ٣ آداب الزيارة وأحكام الروضات ح ٢٥.

جعل قلوب نجباء من خلقه... فيعمرون قبوركم، ويكثرون زيارتها تقرّباً منهم إلى الله، وموده منهم لرسوله...» الحديث (١).

ولا- يخفى أنّ الرواية متعرّضه لكلا- القيد في الموضوع، كون قبورهم من رياض الجنّة مقدّسه، واستحباب شدّ الرحال إليها لعمارتها بالعباده وكثره الطاعه والصلاه.

٩ - موثقه الحسن بن عليّ بن الفضال التي رواها الصدوق والطوسي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «إنّ بخراسان لبقعه يأتي عليها زمان تصير مختلف الملائكه، فقال فلايزال فوج ينزل من السماء وفوج يصعد إلى أن ينفخ في الصور. وقيل له: يا ابن رسول الله، وأيّ بقعه هذه؟ قال: هي بأرض طوس، فهي والله روضه من رياض الجنّة، من زارني في تلك البقعه كان كمن زار رسول الله، وكتب الله تبارك وتعالى له ثواب ألف حجّه مبروره، وألف عمره مقبوله، وكنت أنا وآبائي شفعاؤه يوم القيامة» (٢).

١٠ - روى الصدوق في الأمالي والعيون بطريقتين مختلفين حسن كالصحيح عن الصقر بن دلف، قال: «سمعت سيدي عليّ بن محمّد بن عليّ الرضا عليهم السلام يقول: من كانت له إلى الله عزّ وجلّ حاجه فليزر

ص: ٤٧٤

١- (١) الوسائل: أبواب المزار: ب ٢٦ ح ١.

٢- (٢) الفقيه ج ٢ ص ٥٨٥ والتهذيب ج ٦ ص ١٠٨ وأمالى الصدوق المجلس ١٥ ص ٣٦ والعيون ج ٢ ص ٢٥٦.

قبر جدّي الرضا عليه السلام بطوس، وهو على غسل، وليصلّ عند رأسه ركعتين، وليسأل الله تعالى حاجته في قنوته، فإنه يستجيب له ما لم يسأل مأثم وقطيعه رحم، فإنّ موضع قبره لبقعه من بقاع الجنّه، لا يزورها مؤمن إلّا أعتقه الله تعالى من النار وأدخله دار القرار» (١).

١١ - صحيح أبي هاشم داود بن القاسم الجعفرى، قال: «سمعت أبا جعفر محمّد بن عليّ الرضا عليه السلام يقول: إنّ بين جبليّ طوس قبضه قبضت من الجنّه، من دخلها كان آمناً يوم القيامة من النار» وقد رواها كلّ من الشيخ والصدوق (٢).

ولا يخفى دلالة الصحيح والموثّق الذي قبله على قدسيّه وشرافه أرض طوس المتضمّنه لقبر الإمام الثامن من أهل البيت عليهم السلام، ويثبت ذلك لأرض الكاظميّة المتضمّنه لاثنتين من أئمّه أهل البيت عليهم السلام، وسيأتى أمر الرضا عليه السلام بالصلاه في المساجد حول قبر أبيه موسى بن جعفر عليهما السلام، كما في محسنه عليّ بن حسان (٣).

١٢ - حسنه كالمصحّحه لسليمان بن حفص المروزي، قال: «سمعت

ص: ٤٧٥

١- (١) الوسائل: أبواب المزار ب ٨٨ ح ٢. والعيون: ب ٦٦ ح ٣٢، وأمالى الصدوق المجلس ٨٦ ص ٦٨٤.

٢- (٢) الوسائل: أبواب المزار ب ٨٢ ح ١٣. والتهذيب ج ٦ ص ١٠٩ ح (١٩٢). والفتاوى ج ٢ ص ٣٤٩ ح (١٦٠٢) والعيون ج ٢ ص ٢٥٦.

٣- (٣) المزار الكبير ص ٥٤٧.

أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول: مَنْ زار قبر ولدى عليّ عليه السلام كان له عند الله عزّ وجلّ سبعون حجّة مبروره. قلت: سبعون حجّة مبروره؟! قال: نعم، وسبعون ألف حجّة. قلت: سبعون ألف حجّة؟! فقال: ربّ حجّة لا تقبل. مَنْ زاره أو بات عنده كان كَمَنْ زار الله في عرشه. قلت: مَنْ زار الله في عرشه؟!

قال: نعم، إذا كان يوم القيامة كان على عرش الله جلّ جلاله أربعة من الأوّلين وأربعة من الآخرين، فأما الأوّلون فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى، أمّا الأربعة الآخرون فمحمّد وعليّ والحسن والحسين، ثمّ يمدّ المطمار فيقعد معنا زوّار قبور الأئمّه عليهم السلام، ألا أنّ أعلاهم درجه وأقربهم حبه زوّار قبر عليّ عليه السلام».

ورواه الصدوق في الأمالي والعيون، ورواه ابن قولويه في كامل الزيارات(١)، والشيخ في التهذيب عن الكليني بطريق آخر عن يحيى بن سليمان المازني، عن أبي الحسن موسى عليه السلام(٢)، ورواه المشهدى في المزار الكبير عن الكليني(٣).

ولا يخفى دلالة الروايه على عظمه زياره قبورهم وفضيلتها على

ص: ٤٧٤

-
- ١- (١) أمالي الصدوق المجلس ٢٥ ح ١٨٦؛ وعيون أخبار الرضا ج ٢ ص ٢٩١؛ وكامل الزيارات ب ١٠١ ح ١٣؛ والوسائل: أبواب المزار ب ٨٦ ح ١.
 - ٢- (٢) التهذيب ج ٦ ص ٨٥.
 - ٣- (٣) الوسائل أبواب المزار ب ٨١ ح ٢.

زياره المسجد الحرام، وبالتالي زياده فضيله الصلاه عندها على الصلاه فيه، كما ورد في فضيله الصلاه في بيت فاطمه عليها السلام على الصلاه في الروضه، كما أنّها دأله على فضيله زياره الرضا عليه السلام نظير فضيله زياره الحسين عليه السلام.

وكذلك حرم العسكرين عليهما السلام، ويعضده أنّ تربتهم عليهم السلام كانت واحده (١)، وقد مرّ في مصحح ابن أبي عمير أنّ قبر فاطمه روضه من رياض الجنّه (٢)، وفي مصحح جميل بن درّاج أنّ الصلاه في بيت فاطمه أفضل من الصلاه في روضه النبي (٣).

١٣ - روايه محمّد بن سليمان الزرقان، عن عليّ بن محمّد العسكري عليهما السلام، قال: «قال لي: يا زرقان، إنّ تربتنا كانت واحده، فلمّا كان أيام الطوفان افرقت التربه فصارت قبور شتى والتربه واحده» (٤).

ومفاد هذه الروايه وحده قدسيه قبور الأئمه مع قبر النبي صلى الله عليه وآله وقبر عليّ عليه السلام وقبر الحسين عليه السلام.

وفي حديث الخصال المعتبر بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث

ص: ٤٧٧

-
- ١- (١) راجع الوسائل أبواب المزار ب ١٣ ح ١.
 - ٢- (٢) الوسائل: أبواب المزار: ب ١٨ ح ٥.
 - ٣- (٣) الوسائل: أبواب أحكام المساجد ب ٥٩ ح ٢.
 - ٤- (٤) الوسائل: أبواب المزار ب ١٣ ح ١. باب استحباب التبرك من مشهد الرضا ومشاهد الأئمه عليهم السلام والمزار للمفيد باب مختصر في فضل زيارات العسكرين: ص ٢٠١ ح ٤. وفي التهذيب ج ٦ ص ١٠٩ ح ١٠.

الأربعمائه، قال: «ألموا [وأتموا] برسول الله صلى الله عليه وآله حجكم إذا خرجتم إلى بيت الله الحرام، فإن تركه جفاء، وبذلك امرتم، وألموا بالقبور التي ألزمكم الله حقها وزيارتها، واطلبوا الرزق عندها» (١).

وقد استفيض في الزيارات أن طينتهم واحده طابت وطهرت بعضها من بعض، وفي معتبره محمد بن مسلم حيث كان محمد بن مسلم وجعاً، فأرسل إليه أبو جعفر عليه السلام شرباً فتشافى منه فقال عليه السلام: «يا محمد، إن الشراب الذي شربته فيه من طين قبور آبائي، وهو أفضل ما استشفى به، فلا تعدلن به، فإننا نسقيه صبياننا ونساءنا، فنرى فيه كل خير» الحديث (٢)، فأضاف عليه السلام الطين إلى كل آبائه.

١٤ - وفي كامل الزيارات: روى ابن قولويه بإسناده عن الأصم، عن عبدالله بن بكير - في حديث طويل - قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: يا ابن بكير، إن الله اختار من بقاع الأرض سته: البيت الحرام، والحرم، ومقابر الأنبياء، ومقابر الأوصياء، ومقاتل الشهداء، والمساجد التي يذكر فيها اسم الله...» (٣) الحديث.

ولا يخفى تقييد (المساجد) بالتى يذكر فيها اسم الله إشاره إلى الآية الشريفة (فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ) وهى

ص: ٤٧٨

١- (١) الوسائل: أبواب المزار ب ٢ ح ١٠.

٢- (٢) كامل الزيارات ب ٩١ ح ٧.

٣- (٣) كامل الزيارات ب ٤٤ ح ٣.

إشاره إلى بيوت الأنبياء، ومن أفاضلها بيوت أهل البيت عليهم السلام كما في الروايه المرويّه عند الفريقين، وبيوتهم أعم من مقابرهم.

١٥ - مصححه الهروي، قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: إنني سأقتل بالسّم مظلوماً واقبر إلى جانب هارون، ويجعل الله تربتي مختلف شيعتي وأهل محبّتي، فمن زارني في غربتي وجبت له زيارتي يوم القيامة.

والذي أكرم محمّداً صلى الله عليه وآله بالنبوّه، واصطفاه على جميع الخليقه، لا يصلّي أحد منكم عند قبري ركعتين إلّا استحقّ المغفره من الله عزّوجلّ يوم يلقاه.

والذي أكرمنا بعد محمّد صلى الله عليه وآله وخصّنا بالولاية إنّ زوار قبره لأكرم الوفود على الله يوم القيامة» الحديث (١).

وهذه المصححه دالّه - كما مرّ في جملة من الروايات ويأتي أيضاً - على أنّ قبورهم عليهم السلام تقصد وتشدّ الرحال إليها لغايتين الاولى زيارتهم، والثانيه الصلاه عندهم، وفي بعض الروايات ثالثه: وهي البيتوته في جوارهم وقد عد جوارهم سواء في المده القصيره أو الطويله من الجهاد.

والصلاه عندهم أعمّ من الفريضه والنافله الراتبه أو التطوّعيه، وهي غير صلاه الزياره، بل إقامه الصلاه عندهم بالقرب من مراقدهم ذات فضيله يستحبّ إكثار الصلاه عند قبورهم لأجل ذلك، كما أنّها

ص: ٤٧٩

دالّه على أنّ زوّار الرضا عليه السلام لهم امتياز على زوّار قبور سائر الأئمّه عليهم السلام، فيدلّ على قدسيّه الموضع وفضيلته.

معتبره سليمان بن حفص المروزي، قال: «سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: إنّ ابني عليّاً مقتول بالسّم ظلماً، ومدفون إلى جنب هارون بطوس، فمن زاره كمن زار رسول الله صلى الله عليه وآله»^(١).

١٦ - اللسان الموحّد لزياره قبورهم في العديد من الزيارات الجامعه التي نصّ على أن يثرتى بها عند أى قبر من قبورهم عليهم السلام، وهى وإن كانت وارده فى متن الزياره وألفاظ الثناء والتحيّه والتشّهّد بالإقرار والعهد لهم عليهم السلام، إلّا أنّها مصرّحه بوحده حكم المشهد لمراقدهم، كما فى الزياره الرجئيه والزياره الجامعه الكبيره والصغيره، والتعبير فى آدابها: «إذا زرت واحداً منكم» وقوله عليه السلام فيها: «فإذا دخلت ورأيت القبر»، وكذا الزياره الجامعه الاخرى المرويّه فى العيون عن أبى الحسن الرضا عليه السلام، فقال: «صلّوا فى المساجد حوله» «أى حول أبيه موسى» ويجزى فى المواضع كلّها أن تقول: «...»^(٢).

وكذا ذيل زياره أمين الله، قال جابر: «قال لى الباقر عليه السلام: ما قال هذا الكلام... عند قبر أمير المؤمنين عليه السلام، أو أحد من الأئمّه، إلّا رفع

ص: ٤٨٠

١- (١) الوسائل أبواب المزار ب ٨٢ ح ٥.

٢- (٢) عيون أخبار الرضا: ب ٦٨ ح ١.

وتوحيد اللسان والطلب والحث لكل قبورهم عليهم السلام شاهد على وحده الفضيله والحكم لقبورهم عليهم السلام.

١٧ - ما رواه فى كامل الزيارات والتهذيب فى الصحيح، عن ابن بزيع، عن بعض أصحابه، يرفعه إلى أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: نكون بمكّه أو بالمدينه أو الحَير أو المواضع التى يرجى فيها الفضل، فربّما يخرج الرجل يتوضّأ فيجىء آخر فيصير مكانه؟ قال: مَنْ سبق إلى موضع فهو أحقّ به يومه وليلته» (٢)، ففيها تصريح أنّ الفضيله موضوعها أعمّ من المواضع الأربعة، بل هى مواطن عديده.

١٨ - ما ورد فى عدّه روايات فيها المعتبر من أنّ فضل زياره قبر أبى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام مثل فضل زياره قبر الحسين عليه السلام، كما فى معتبره الوشاء، عن الرضا عليه السلام (٣).

وفى روايه الحسن بن محمّد القمى، عن الرضا عليه السلام: «مَنْ زار قبر أبى ببغداد كان كَمَنْ زار قبر رسول الله صلى الله عليه وآله وقبر أمير المؤمنين، إلّا أنّ لرسول الله صلى الله عليه وآله ولأمير المؤمنين عليه السلام فضلها» (٤).

ص: ٤٨١

-
- ١- (١) مصباح المتهجد وكامل الزيارات ب ١١.
 - ٢- (٢) كامل الزيارات ب ١٠٨ ح ٦. التهذيب ج ٦ ص ١١٠.
 - ٣- (٣) الوسائل أبواب المزار ب ٨٠ ح ٦ وح ١.
 - ٤- (٤) الوسائل أبواب المزار ب ٨٠ ح ٢.

وفى مصححه الحسين بن بشار الواسطى، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: ما لمن زار قبر أبيك؟ قال: زره. قلت: فأى شىء فيه من الفضل؟ قال: فيه من الفضل كمن زار قبر والده - يعنى رسول الله صلى الله عليه وآله - . فقلت: فأنى خفت فلم يمكننى أن أدخل داخلًا؟ فقال: سلم من وراء الحائر». وفى نسخه التهذيب المطبوع حالياً: «سلم من وراء الجسر» وقد أشار إليه فى الوسائل (١).

١٩ - وفى الصحيح إلى يحيى - وكان فى خدمه أبى جعفر الثانى عليه السلام - عن على بن صفوان الجمال عن أبى عبد الله فى حديث، قال: «قلت له: فما لمن صلى عنده ركعتين؟ قال: لم يسأل الله شيئاً إلا أعطاه» (٢) الحديث.

٢٠ - عن على بن إبراهيم وأحمد بن مهران جميعاً، عن محمد بن على، عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر قال: «كنت عند أبى إبراهيم عليه السلام وأتاه رجل من أهل نجران اليمن من الرهبان ومعه راهبه، فاستأذن لهما الفضل بن سوار، فقال له: إذا كان غداً فأنت بهما عند بئر أم خير.

قال: فوافينا من الغد، فوجدنا القوم قد وافوا، فأمر بخصفه بوارى، ثم جلس وجلسوا، فبدأت الراهبه بالمسائل، فسألت عن مسائل كثيرة، كل ذلك يجيبها، وسألها أبو إبراهيم عليه السلام عن أشياء لم

ص: ٤٨٢

١- (١) الوسائل أبواب المزار ب ٨٠ ح ٤، التهذيب ج ٦ ص ٨٢.

٢- (٢) الوسائل أبواب المزار ب ٥٨ ح ٥.

يكن عندها فيها شيء، ثم أسلمت.

ثم أقبل الراهب يسأله، فكان يجيبه في كل ما يسأله، فقال الراهب: قد كنت قوياً على ديني، وما خلّفت أحداً من النصارى في الأرض يبلغ مبلغى في العلم، ولقد سمعت برجل في الهند إذا شاء حجّ إلى بيت المقدس في يوم وليله، ثم يرجع إلى منزله بأرض الهند، فسألت عنه بأى أرض هو؟ فقليل لى: إنّه بسيدان، وسألت الذى أخبرنى، فقال: هو علم الاسم الذى ظفر به آصف صاحب سليمان لما أتى بعرش سبأ، وهو الذى ذكره الله لكم فى كتابكم، ولنا - معشر الأديان - فى كتبنا.

فقال له أبو إبراهيم عليه السلام: فكَمِ اللهُ مِنْ اسمِ لَأ يَرُدُّ؟

فقال الراهب: الأسماء كثيرة، فأما المحتوم منها - الذى لا يردّ سائله - فسبعة.

فقال له أبو الحسن عليه السلام: فَأَخْبِرْنِي عَمَّا تَحْفَظُ مِنْهَا.

قال الراهب: لا، والله الذى أنزل التوراه على موسى، وجعل عيسى عبده للعالمين، وفتنه لشكر اولى الألباب، وجعل محمداً بركة ورحمه، وجعل علياً عبده وبصيره، وجعل الأوصياء من نسله ونسل محمّد ما أدرى، ولو دريت ما احتجت فيه إلى كلامك، ولا جئتك ولا سألتك.

فقال له أبو إبراهيم عليه السلام: عُدْ إِلَى حَدِيثِ الْهِنْدِيِّ.

فقال له الراهب: سمعت بهذه الأسماء ولا أدري ما بطانتها ولا شرائحها؟ ولا أدري ما هي؟ ولا كيف هي ولا بدعائها؟ فانطلقت حتى قدمت سِيدَان الهند، فسألت عن الرجل، فقيل لى: إِنَّه بنى ديراً فى جبل، فصار لا يخرج ولا يرى إلّا فى كلّ سنه مرتين، وزعمت الهند أنّ الله فجّر له عيناً فى ديره، وزعمت الهند أنّه يُزرع له من غير زرع يُلقيه، ويُحرث له من غير حرث يعمله، فانتهيت إلى بابه، فأقمت ثلاثاً لأدقّ الباب، ولاعالج الباب.

فلَمّا كان اليوم الرابع فتح الله الباب، وجاءت بقره عليها حطب، تجرّ ضرعها يكاد يخرج ما فى ضرعها من اللّبن، فدفعت الباب فانفتح، فتبعتها ودخلت، فوجدت الرجل قائماً ينظر إلى السماء فيبكي، وينظر إلى الأرض فيبكي، وينظر إلى الجبال فيبكي، فقلت: سبحان الله! ما أقلّ ضربك فى دهرنا هذا! فقال لى: والله، ما أنا إلّا حسنه من حسنات رجل خلفته وراء ظهره.

فقلت له: اخبرت أنّ عندك اسماً من أسماء الله تبلغ به فى كلّ يوم وليله بيت المقدس، وترجع إلى بيتك؟

فقال لى: وهل تعرف بيت المقدس؟

قلت: لأعرف إلّا بيت المقدس الذى بالشام.

قال: ليس بيت المقدس، ولكنّه البيت المقدّس، وهو بيت آل محمّد.

فقلت له: أما ما سمعت به إلى يومى هذا فهو بيت المقدس.

فقال لى: تلك محاريب الأنبياء، وإنما كان يقال لها: حظيره المحاريب، حتى جاءت الفتره التى كانت بين محمّد وعيسى صلى الله عليهما، وقرب البلاء من أهل الشرك، وحلت النقمات فى دور الشياطين، فحوّلوا وبدّلوا ونقلوا تلك الأسماء، وهو قول الله تبارك وتعالى - البطن لآل محمّد، والظهر مثلاً: (إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ) (١).

فقلت له: إننى قد ضربت إليك من بلد بعيد، تعرّضت إليك بحاراً وغموماً وهموماً وخوفاً، وأصبحت وأمسيّت مؤسباً، ألا أكون ظفرت بحاجتى؟

فقال لى: ما أرى أمّيك حملت بك إلماً وقد حضرها ملك كريم، ولا أعلم أنّ أباك حين أراد الوقوع بأمّك إلماً وقد اغتسل وجاءها على طهر، ولا أزعّم إلماً أنّه قد كان درس السفر الرابع من سهره ذلك، فختّم له بخير، ارجع من حيث جئت، فانطلق حتى تنزل مدينه محمّد صلى الله عليه وآله - التى يقال لها: طيبه، وقد كان اسمها فى الجاهليّه يثرب - ثم اعمد إلى موضع منها يقال له: البقيع، ثم سل عن دار يقال لها: دار مروان، فانزلها، وأقم ثلاثاً، ثم سل عن الشيخ الأسود الذى يكون على

ص: ٤٨٥

بابها يعمل البوارى، وهى فى بلادهم اسمها الخصف، فالطف بالشيخ، وقل له: بعثنى إليك نزيلك الذى كان ينزل فى الزاويه فى البيت الذى فيه الخشبيات الأربع، ثم سله عن فلان بن فلان الفلانى، وسله: أين ناديه؟ وسله: أى ساعه يمر فيها؟ فليريكاه أو يصفه لك، فتعرفه بالصفه، وسأصفه لك.

قلت: فإذا لقيته فأصنع ماذا؟

قال: سله عما كان، وعما هو كائن، وسله عن معالم دين من مضى ومن بقى.

فقال له أبو إبراهيم عليه السلام: قَدْ نَصَحَكَ صَاحِبُكَ الَّذِي لَقَيْتَ.

فقال الراهب: ما اسمه جعلت فداك؟

قال: هُوَ مُتَمِّمٌ بِنُ فَيْرُوزَ، وَهُوَ مِنْ أَبْنَاءِ الْفَرَسِ، وَهُوَ مِمَّنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَخَرَّجَهُ لَأَشْرِيكَ لَهُ، وَعَرَّجَهُ بِالْأَخْلَاصِ وَالْإِيقَانِ، وَفَرَّ مِنْ قَوْمِهِ لَمَّا خَافَهُمْ، فَوَهَبَ لَهُ رَبُّهُ حُكْمًا، وَهَدَاهُ لِسَبِيلِ الرَّشَادِ، وَجَعَلَهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، وَعَرَّفَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عِبَادِهِ الْمُخْلِصِينَ، وَمَا مِنْ سَنَةٍ إِلَّا وَهُوَ يَزُورُ فِيهَا مَكَّةَ حَاجًّا، وَيَعْتَمِرُ فِي رَأْسِ كُلِّ شَهْرٍ مَرَّةً، وَيَجِيءُ مِنْ مَوْضِعِهِ مِنَ الْهِنْدِ إِلَى مَكَّةَ فَضَلًّا مِنَ اللَّهِ وَعَوْنًا، وَكَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ.

ثم سأله الراهب عن مسائل كثيرة، كل ذلك يجيبه فيها، وسأل الراهب عن أشياء لم يكن عند الراهب فيها شيء، فأخبره بها.

ثم إنَّ الراهب قال: أخبرني عن ثمانية أحرف نزلت، فتبين في الأرض منها أربعة، وبقي في الهواء منها أربعة، على من نزلت تلك الأربعة التي في الهواء ومن يفسرها؟

قال: ذاك قائمنا يُنزله الله عليه فيفسره، ويُنزّل عليه ما لم يُنزّل على الصّديقين والرُّسل والمُهدّين.

ثم قال الراهب: فأخبرني عن الاثنين من تلك الأربعة الأحرف التي في الأرض ما هما؟

قال: أُخبرك بالاربعة كلها: أمّا أولهنّ ف - لا إله - إلا الله وحده لا شريك له باقياً، والثانيه مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُخْلِصاً، والثالثه نحنُ أهل البيت، والرابعه شيعتنا مِنّا، ونحنُ من رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرَسُولُ اللَّهِ مِنْ اللَّهِ بِسَبَبٍ.

فقال الراهب: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وأنّ ما جاء به من عند الله حقّ، وأنكم صفوه الله من خلقه، وأنّ شيعتكم المطهّرون المستبدلون، ولهم عاقبه الله، والحمد لله ربّ العالمين.

فدعا أبو إبراهيم عليه السلام بجبّه خزّ، وقميص قوهي، وطيلسان، وخفّ، وقلنسوه، فأعطاه إياها، وصلى الظهر وقال له: اختتن.

فقال: قد اختنت في سابعي» (1).

ص: ٤٨٧

١- (١) الكافي ج ١ ص ٤٨١-٤٨٤ باب مولد أبي الحسن عليه السلام ح ٥.

ونقلنا هذه الرواية بطولها تبركاً وموضع الشاهد تقريره عليه السلام ما قاله الهندي من أنّ بيت المقدس بالدرجة الأولى هو بيت محمد وآل محمد (صلوات الله عليهم) وأما الذي في فلسطين فهو في الدرجة الثانية ومثل ظاهر لحقيقته خفيه على كثيرين من كون بيت المقدس في الأصل بيت محمد وآل محمد (صلوات الله عليهم) بل إن بيت المقدس في فلسطين إنما نال القدسية في ذلك الأوان بسبب صلاه الأنبياء السابقين فيه وهذا شاهد على الكبرى المتقدمة من أن الأرض التي تحفل بالأنبياء والمرسلين والأوصياء والمصطفين تكتسب شرفاً وقدسيتها فتصبح مقدسه وتكون من البيوت التي أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، وأشرفها وأعلاها وأقدسها بيت محمد وآل محمد (صلوات الله عليهم)، وهذا هو الذي ورد في إحدى زيارات الحسين عليه السلام التي رواها السيد ابن طاووس في مصباح الزائر (١) وفيها الخطاب لعلي بن الحسين عليهما السلام: «والله ما ضرك القوم بما نالوا منك ومن أبيك الطاهر صلوات الله عليكم ولا ثلموا منزلتكما من البيت المقدس».

٢١ - ورواه محمّد بن الفضيل بن بنت داود الرقي، قال: (قال الصادق عليه السلام: «أربع بقاع ضجّت إلى الله تعالى من الغرق أيام الطوفان: البيت المعمور فرفعه الله، والغرى، وكربلاء، وطوس» (٢).

ص: ٤٨٨

١- (١) مصباح الزائر ص ٢٣٥.

٢- (٢) الوسائل: أبواب المزار: ب ٨٣ ح ٢.

٢٢ - محمّد بن علي بن حسيان، عن الرضا عليه السلام، قال: «سئل عن إتيان قبر أبي الحسن موسى عليه السلام، فقال: صلّوا في المساجد حوله، ويجزئ في المواضع كلّها أن تقول: (السلام على أولياء الله وأصفيائه...)». هذا يجزئ في الزيارات كلّها، وتكثر من الصلاة على محمّد وآله، وتسمّى واحداً واحداً بأسمائهم، وتبرأ إلى الله من أعدائهم، وتخيّر لنفسك من الدعاء ما أحببت وللمؤمنين والمؤمنات» (١).

ورواها الصدوق والكليني والشيخ، وظاهر الرواية أنّ قبورهم كما تقصد لزيارتهم عليهم السلام فهي تقصد لإتيان الصلاة عندها لتضاعف ثوابها، وتقصد للدعاء ثالثاً، ومن أجل البيتوته عندها رابعاً كما مر، والجامع ما ذكرته الآية: (فِي يُبُوتِ أذِنَ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (٣٦) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) .

ويدعم ذلك ما ورد في مشاهد جميع المعصومين بلسان واحد من النهي عن الصلاة متقدماً على قبر المعصوم، بل الصلاة خلفه وعند رأسه وأنّ ثواب الصلاة يتضاعف بالقرب منه، كما في معتبره هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل - قال: «أتاه رجل فقال له: يابن رسول الله، هل يزار والدك؟ فقال: نعم، وتصلّي عنده. وقال:

ص: ٤٨٩

يُصَلِّي خَلْفَهُ، وَلَا يُتَقَدَّم عَلَيْهِ» (١).

فإنَّها واضحة الدلالة في تضاعف ثواب الصلاة عند قبر الباقر عليه السلام، وقد يراد الحسين عليه السلام، ويدلُّ على العموم أيضاً صحيح الحميري، قال: «كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة، هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صَلَّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبله، ويقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدَّم القبر ويصلي ويجعله خلفه أم لا؟»

فأجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت: أما السجود على القبر فلا يجوز في نافله ولا فريضه ولا زياره، بل يضع خدَّه الأيمن على القبر، وأما الصلاة فإنَّها خلفه يجعله الإمام، ولا يجوز أن يصلي بين يديه، لأنَّ الإمام لا يتقدَّم، ويصلي عن يمينه وشماله» (٢).

وهذه الصحيحه دالَّة بوضوح أنَّ قبور الأئمة عليهم السلام كما تقصد للزياره تقصد لإتيان الصلاة عندها لفضيله إتيانها عندها، سواء كانت فريضه أو تطوعاً، وهذا المفاد مرتكز عند الفقيه الراوى الحميري، وجوابه عليه السلام يقرّر ذلك، ومنشأه - مضافاً إلى ما مرَّ ويأتي - هو قدسيه أماكن قبورهم عليهم السلام لكونها رمساً لهم وطيبها الله تعالى بهم.

ص: ٤٩٠

١- (١) الوسائل: أبواب مكان المصلي ب ٢٧ ح ٧.

٢- (٢) الوسائل: أبواب مكان المصلي ب ٢٦ ح ١.

وهذا هو مفاد قوله تعالى: (فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (٣٦) ، فإنها قد فسرت ببوت النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام وهي مراقدهم، ومن ثم ورد كما في الروايات المتقدمة وكما في روايه عماره بن زيد - أى عامر واعظ أهل الحجاز - عن الصادق، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: إنّ الله جعل قبرك وقبور ولدك بقاعاً من بقاع الجنّه، وعرضه من عرصاتها، وإنّ الله جعل قلوب نجباء من خلقه... فيعمرون قبوركم، ويكثرون زيارتها تقرّباً منهم إلى الله، وموده منهم لرسوله...» الحديث(١).

٢٤ - أفضلية زياره قبورهم عليهم السلام والصلاه عندها على الحجّ والعمره النديان.

١ - مصحح جميل بن درّاج، قال: «الصلاه فى بيت فاطمه مثل الصلاه فى الروضه؟ قال: وأفضل».

ومثله موثّق يونس بن يعقوب(٢)، ومفاده واضح فى أنّ ثواب الصلاه فى بيت فاطمه عليهم السلام لا من جهه كونها من مسجد الرسول صلى الله عليه وآله، بل ورد إنّّه ليس من المسجد وإنّما أدخله الأمويون فيه، كما ذكر ذلك الصدوق أنّه روى أنّها عليهم السلام دفنت فى بيتها، فلمّا زادت بنو اميّه فى

ص: ٤٩١

١- (١) الوسائل: أبواب المزار ب ٢٦ ح ١.

٢- (٢) الوسائل: أبواب أحكام المساجد: ب ٥٩ ح ١ وح ٢.

٢ - وفي مصحح ابن عمير عن أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما بين قبري ومنبري روضه من رياض الجنة، ومنبري على ترعه من ترع الجنة، لأن قبر فاطمه عليها السلام بين قبره ومنبره، وقبرها روضه من رياض الجنة وإليه ترعه من ترع الجنة» (٢).

وفي هذا المصحح دلالة من وجهين:

أولاً: إن قبرها روضه من رياض الجنة، أي إن قبورهم عليهم السلام روضه من رياض الجنة، فيعظم عندها ثواب الصلاة.

ثانياً: إن استحباب وفضيله الصلاة في الروضه في المسجد النبوي إنما هو لمكان قبرها عليها السلام.

٣ - موثق الحسن بن الجهم، قال: «قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: أيهما أفضل رجل يأتي مكّه ولا يأتي المدينة، أو رجل يأتي النبي صلى الله عليه وآله ولا يبلغ مكّه؟

قال: فقال لي: أي شيء تقولون أنتم؟

فقلت: نحن نقول في الحسين عليه السلام، فكيف في النبي صلى الله عليه وآله؟

ص: ٤٩٢

١- (١) الوسائل: أبواب المزار ب ١٨ ح ٤.

٢- (٢) الوسائل: أبواب المزار ب ١٨ ح ٥.

فقال: أما لئن قلت ذلك لقد شهد أبو عبدالله عليه السلام عيداً بالمدينة فدخل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم عليه، ثم قال لمن حضره: لقد فضلنا أهل

البلدان كلهم - مكة فما دونها - لسلامنا على رسول الله صلى الله عليه وآله» (١).

٤ - موقئ آخر للحسن بن الجهم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام: أيهما أفضل المقام بمكة أو بالمدينة؟ فقال: أيّ تقول أنت؟

قال: فقلت: وما قولي مع قولك؟

قال: إن قولك يردك إلى قولي.

قال: فقلت له: أما أنا فأزعم أنّ المقام بالمدينة أفضل من المقام بمكة.

فقال: أما لئن قلت ذلك لقد قال أبو عبدالله عليه السلام ذلك يوم فطر، وجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عليه في المسجد، ثم قال: لقد فضلنا الناس اليوم بسلامنا على رسول الله صلى الله عليه وآله» (٢).

٥ - ما رواه الصدوق مرسلًا في الفقيه، قال: «لما دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المدينة قال: اللهم حبب إلينا المدينة كما حببت إلينا مكة أو أشدّ، وبارك في صاعها ومدّها، وانقل حماها ووباءها إلى الجحفة» (٣).

ص: ٤٩٣

١- (١) الوسائل: أبواب المزار ب ١٠ ح ١.

٢- (٢) الوسائل: أبواب المزار ب ٩ ح ٢.

٣- (٣) الوسائل: أبواب المزار: ب ٩ ح ٥.

٦ - ما تقدّم من مصحّحه سليمان بن حفص المروزي، عن أبي الحسن موسى بن جعفر صلى الله عليه وآله، «أنّ ثواب زياره ابنه عليّ عليه السلام تعدل سبعون ألف حجّه، وقال عليه السلام: وربّ حجّه لا تقبل» (١).

وبهذا البيان واللسان يتبيّن أنّ ما ورد مستفيضاً من ثواب زياره كلّ واحد من المعصومين عليهم السلام من أنّها تعدل آلاف الحجج دالّه وناظره إلى التفضيل.

٧ - ما تقدّم من جملة من الروايات وغيرها ممّا لم نذكره الدالّه على أنّ الصلاة ركعه عند قبر أحد المعصومين عليهم السلام تعدل حجّه في الفريضة أو عمره في النافلة، بل في بعض الصلوات تعدل آلاف الحجج وآلاف العمر.

الآية الثانية: آية مقام إبراهيم عليه السلام:

وهي تمثيل موردٍ لكبرى الموضوع، قوله تعالى: (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) (٢).

وقد بُحث في آيات الأحكام تقريب دلاله الآية الشريفه على جعل حجر وصخره مقام إبراهيم قبله وإماماً وأماماً في صلاة الطواف، كما قد أشرنا في بحث التوسّل في الإمامه الإلهيّة إلى جملة من نكات وفوائد مفاد هذه الآية الكريمة، وأنّ أمره تعالى للاتّخاذ تشعير

ص: ٤٩٤

١- (١) الوسائل: أبواب المزار: ب ٨٦ ح ١. عن العيون والأمالى وكامل الزيارات.

٢- (٢) سورة البقره: الآية ١٢٥.

منه تعالى نظير تشعير المسجد الحرام، فليس هو عنوان المسجدية فقط، بل هو تشعير لمشعر إلهي، كما أن متعلق الاتخاذ لأن يكون مصلى - أى محلاً للصلاه وبقية العبادات - وهو عنوان آخر قريب لعنوان المسجدية والمشعر الإلهي، كما أن التعبير ب - (المقام) يراد به التعظيم والتقديس، وهو عنوان آخر لتشعير المشعر.

مضافاً إلى دلالة الآيه على تقديسه وتعظيمه نظير مفاد الآيه السابقه (فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ) أى تقدس وتعظم، ونظيره في الآيه الثانيه التعبير ب - (المقام) فإن هذا اللفظ للتعظيم والتفخيم ونظير قوله تعالى: وَيُذَكِّرُ فِيهَا اسْمُهُ عَنوان (المصلى).

ثم إضافة المقام إلى إبراهيم نموذج وعنوان لكل مشهد وبيت ومقام ومكان يضاف إلى الأنبياء والأوصياء، لاسيما من يعلو النبي إبراهيم في الفضيله، كما قال تعالى: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (١)، وقوله: (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) (٢).

فمقامات النبي ومشاهده أخرى بالتعظيم والتفخيم وباتخاذها محلاً لعباده الله والصلاه من مقام إبراهيم، ومن ثم ورد في روايات المقام كما تقدم في الوجه الثالث، الحث على الصلاه وإكثارها في جميع مشاهد النبي صلى الله عليه وآله وبيوته، وأن من بيوته صلى الله عليه وآله بيت علي وفاطمه وسائر

ص: ٤٩٥

١- (١) سورة البقره: الآيه ٢٥٣.

٢- (٢) سورة الإسراء: الآيه ٥٥.

المعصومين عليهم السلام، وقد أشير إلى ذلك كله في الروايات العديده الداله على عدم سقوط التطوع في السفر نهاراً في مشاهد النبي صلى الله عليه وآله.

ومما يشير إلى عموم مفاد هذه الآيه موضوعاً وحكماً ما في مفاد الروايه الوارده في صلاه أمير المؤمنين عليه السلام بالإتمام في بقعه مسجد براءا، ونصب الصخره التي وضعت مريم النبي عيسى عليها من عاتقها، ثم صلى إلى الصخره وجعل منها حرماً وأتم هناك الصلاه أربعه أيام.

ما ورد من إتمام أمير المؤمنين عليه السلام: الصلاه في مسجد براءا أربعه أيام:

روى الشيخ في أماليه بسنده عن حميد بن قيس قال: «سمعت أبا الحسن علي بن الحسين بن علي بن الحسين قال: سمعت أبي يقول: سمعت أبا جعفر محمد بن علي بن الحسين عليهم السلام يقول: إن أمير المؤمنين عليه السلام لما رجع من وقعه الخوارج اجتاز بالزوراء (وذكر مرور أمير المؤمنين عليه السلام بمسجد براءا).

فلما أتى يمنه السواد إذا هو براهب في صومعه له، فقال له: يا راهب، أنزل هاهنا؟

فقال له الراهب: لا تنزل هذه الأرض بجيشك.

قال: ولم؟

ص: ٤٩٦

قال: لأنه لا ينزلها إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ بجيشه، يقاتل في سبيل الله عزّ وجلّ، هكذا نجد في كتبنا.

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: فأنا وصيّ سيّد الأنبياء، وسيّد الأوصياء.

فقال له الراهب: فأنت إذن أصلح قريش ووصي محمّد صلى الله عليه وآله. فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أنا ذلك، فنزل الراهب إليه، فقال: خذ عليّ شرائع الإسلام، إنّي وجدت في الإنجيل نعتك، وأنتك تنزل أرض براتنا بيت مريم، وأرض عيسى عليه السلام.

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قف ولا تخبرنا بشيء.

ثمّ أتى موضعاً فقال: الكزوا هذه، فلكره برجله عليه السلام، فانبعت عين خزّاره، فقال: هذه عين مريم التي نبتت لها.

ثمّ قال: اكشفوا هاهنا على سبعة عشر ذراعاً، فكشف، فإذا بصخره بيضاء، [فقال عليه السلام: على هذه وضعت مريم عيسى من عاتقها، وصلت هاهنا، فنصب أمير المؤمنين عليه السلام الصخره وصلّى إليها، وأقام هناك أربعة أيام يتمّ الصلاة، وجعل الحرم في خيمه من الموضع على دعوه، ثمّ قال: أرض براتنا هذا بيت مريم عليها السلام، هذا الموضع المقدّس صلّى فيه الأنبياء^(١)].

ودلالاتها واضحة في أنّ الإتمام لكون الموضع مقدّساً وذلك لصلاه

ص: ٤٩٧

الأنبياء عليهم السلام فيه.

فقوله عليه السلام: «فنصب أمير المؤمنين الصخره وصلى إليها وأقام هناك أربعة أيام يتم الصلاة، وجعل الحرم في خيمه من الموضع على دعوه، ثم قال: أرض براثا بيت مريم هذا الموضع المقدس صلى فيه الأنبياء» مفاده متطابق مع مفاد الآية الأمر باتخاذ مقام الأنبياء والمصطفين مكاناً للصلاه وعباده الله تعالى.

فكما تجعل صخره مقام إبراهيم أماماً في الصلاه جعل عليه السلام صخره مريم والنبي عيسى أماماً لاتجاه القبلة في صلاته.

كما أن ذكره عليه السلام أنه صلى فيه الأنبياء تبيان لكون الموضع كبيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، ووجه ثالث أنه جعل الموضع بمثابة الحرم، وهذه الوجوه بمثابة الموضوع لإتمامه عليه السلام للصلاه، وقد تقدّم أن المجلسي والسيد البروجردى احتمالاً إلحاق مسجد براثا بالأماكن الأربعة.

وروى الصدوق بسنده عن جابر بن عبدالله الأنصاري أنه قال: «صلى بنا علي عليه السلام براثا بعد رجوعه من قتال الشراه ونحن زهاء عن مائه ألف رجل... [قال الراهب:] أنه لا يصلّى في هذا الموضع بهذا الجمع إلا نبي أو وصي نبي، وقد جئت اسلم، فأسلم وخرج معنا إلى الكوفة، فقال له علي عليه السلام: فمن صلى هاهنا؟

قال: صلى عيسى بن مريم وأمه.

ص: ٤٩٨

فقال له عليّ عليه السلام: فاخبرك من صلّى هاهنا؟

قال: نعم.

قال: والخليل عليه السلام»(١).

وقال السيّد البروجردى فى أبواب صلاه المسافر، الباب (٢٢) من كتاب جامع أحاديث الشيعة بعد إشارته إلى هذه الروايه: «وأقام عليّ عليه السلام هناك (أى فى أرض براثا بيت مريم عليها السلام أربعه أيّام يتمّ الصلاه» «إنّما أشرنا إلى هذه الروايه، لأنّه يمكن أن يستفاد منها جواز الإتمام للمسافر فى هذا المكان كالأماكن الأربعه»(٢).

وقال المجلسى فى البحار فى ذيلها: «ثمّ اعلم أنّه يستفاد من هذا الخبر أنّ هذا الموضوع أيضاً من المواضع التى يجوز للمسافر إتمام الصلاه فيها، ولم يقل به أحد»(٣).

ويعضد روايه الإتمام فى براثا موثقه حفص بن غياث قال رأيت أبا عبدالله عليه السلام يتخلل بساتين الكوفه، فانتهى إلى نخله فتوضأ عندها ثم ركع وسجد، فأحصيت فى سجوده خمسمائه تسبيحه ثم استند إلى النخله فدعا بدعوات، ثم قال: «يا حفص إنها النخله التى قال الله

ص: ٤٩٩

١- (١) الفقيه: ج ١ ص ٢٣٢ ح ٦٩٨. التهذيب ج ٣ ص ٢٦٤ باب فضل المساجد ح ٦٧.

٢- (٢) جامع أحاديث الشيعة: أبواب صلاه المسافر ب ٢٢ ح ٣٨.

٣- (٣) البحار: ج ١٠٢ أو ٩٩ ص ٢٨.

لمريم (وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا حَبِيًّا (٢٥) «(١).

ومفادها ظاهر في فضيله المكان مما سبب فضيله العباده والإكثار منها فيه، وقد خلد القرآن ذكرى هذا المكان لحادث لصديقه وصدّيق فيه.

ما ورد في فضل النوافل ولو النهاريه للمسافر في مسجد الغدير:

ففي صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج التي رواها كل من الكليني والصدوق والشيخ في التهذيب قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الصلاه في مسجد غدير خم بالنهار وأنا مسافر، فقال: «صل فيه فان فيه فضلا، وقد كان أبي عليه السلام يأمر بذلك» (٢).

وفي صحيحه أبان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إنه تستحب الصلاه في مسجد الغدير لان النبي صلى الله عليه وآله أقام فيه أمير المؤمنين عليه السلام، وهو موضع أظهر الله عز وجل فيه الحق» (٣) ورواها المحمدون الثلاثة في كتبهم.

وفي هاتين الصحيحتين إشاره واضحه إلى الموضوع المتقدم المشترك لعدم سقوط النوافل النهاريه والإتمام في الفريضة وهي فضيله

ص: ٥٠٠

١- (١) وسائل: أبواب السجود: ب ٢٣ ح ٦.

٢- (٢) الوسائل: أبواب المزار ب ٢١ ح ١ وأبواب أحكام المساجد ب ٦١ ح ٢.

٣- (٣) الوسائل: أبواب أحكام المساجد ب ٦١ ح ٣.

المكان النابعه من قدسيته الحاصليه من كونه مشهداً للنبي والمعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين).

مؤيدات أخرى للتعميم:

١ - ما مرّ من روايه أمانى الشيخ بسنده عن حميد بن قيس من صلاه أمير المؤمنين عليه السلام تماماً أربعه أيام فى مسجد براهنا فى سفره عند رجوعه من قتال أهل النهروان، وأنه ذكر عليه السلام فى سياق بيان ذلك أنه صلّى فيه الأنبياء، وصلّت فيه مريم، وجعل حرماً، وأن الصخره فيه مقام ومشهد لوضع مريم عيسى عليها من عاتقها، وتقدّم دلائلها من وجوه.

٢ - ما تقدم من ذهاب جماعه من الأصحاب إلى تعميم عدم سقوط النوافل النهاريه للمسافر فى جميع مشاهد المعصومين عليهم السلام وقد تقدم سرد قائمه بأقوال من ذهب إلى ذلك، كما تقدم الإشاره إلى العديد من الروايات الصحيحه المعتبره فى ذلك والتي عقد لها ابن قولويه وصاحب الوسائل باب مستقلاً، مع أن موضوع الحكم فى النوافل للمسافر مع موضوع الفريضة واحد كما هو مفاد مصححه أبى يحيى الحنط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاه النافله بالنهار فى السفر فقال: «يا بنى لو صلحت النافله فى السفر تمت الفريضة»^(١).

ص: ٥٠١

١- (١) الوسائل: أبواب أعداد الفرائض ونوافلها: ب ٢١ ح ٥.

٣ - ما استظهره جماعه من الأصحاب بتعميم صيام قضاء الحاجه ثلاثه أيام الأربعاء والخميس والجمعه الوارد عند قبر النبي صلى الله عليه وآله لمشاهد المعصومين عليهم السلام.

قال فى المقنعه: «وصوم ثلاثه أيام للحاجه أربعاء وخميس وجمعه متواليات عند قبر النبي صلى الله عليه وآله، أو فى مشهد من مشاهد الأئمه عليهم السلام»^(١).

وقال فى إيضاح الفوائد: «ذهب قوم إلى تحريم صوم النفل إلا ثلاثه أيام للحاجه الأربعاء والخميس والجمعه عند قبر النبي صلى الله عليه وآله أو مشهد من مشاهد الأئمه عليهم السلام»^(٢).

وقال ابن فهد فى المهذب: «إلما ثلاثه أيام الحاجه بالمدينه، وألحق المفيد المشاهد والصدوقان وابن إدريس الاعتكاف فى مواطنه الأربعه»^(٣).

تنبيهات مسأله عموم التخيير وأفضليته الإتمام فى مشاهد الأئمه عليهم السلام.

التنبيه الأول: فى حدود الإتمام فى مرقد المعصومين عليهم السلام:

فقد تقدّم فى كلام المحقق الميرداماد أنه ما دارت عليه سور المشاهد، وهو ظاهر تعبير على بن بابويه فى الفقه الرضوى، وابن قولويه فى كامل الزيارات، والمرضى فى الجمل، وابن الجنيد وغيرهم ممن عبّر

ص: ٥٠٢

١- (١) المقنعه: ٣٥٠.

٢- (٢) إيضاح الفوائد: ج ١ ص ٢٤٣.

٣- (٣) المهذب البارع ج ٢ ص ٥٣.

بالمشاهد المشرفه. ويدعم ما ذهبوا إليه صدق عنوان (عند القبر) الوارد في الأدله المتقدمه، وكذا عنوان الصلاه في بيوتهم عليهم السلام التي هي عباره عن حرمهم بل وعنوان مشاهد النبي صلى الله عليه وآله الوارد في الوجه الثالث بعد إضافه مشاهدهم إلى مشاهد النبي صلى الله عليه وآله، كما هو الحال في بيوتهم أنها بيوت النبي صلى الله عليه وآله.

ويدعمه أيضاً ما ورد في محسّنه عليّ بن حسان عن الرضا عليه السلام - المتقدمه - الوارده في إتيان قبر أبي الحسن موسى عليه السلام، قوله عليه السلام: «صلّوا في المساجد حوله»^(١).

هذا مضافاً إلى معاضده ذلك بإشارات في الأدله شامله للأوسع من المشاهد للبلد الذي هو فيه، وإن لم تصل إلى الدلاله التامه، نظير صحيح أبي هاشم الجعفرى: «إنّ بين جبلى طوس قبضه قبضت من الجنّه»^(٢).

ومثلها موثقه ابن فضال^(٣) وهو نظير تعدد مراتب الفضيله الوارد في الأماكن الأربعة، فتعددت الألسن في كل واحد منها تاره بعنوان المسجد، واخرى بعنوان البلد، وثالثه بعنوان الحرم ورابعه بغير ذلك.

ص: ٥٠٣

١- (١) الوسائل: أبواب المزارب ٨١ ح ٢.

٢- (٢)

٣- (٣) التهذيب: ج ٦ ص ١٠٨. والفتاوى ج ٢ ص ٥٨٥.

الثاني: توسعه محل التخيير للبلدان الأربعة:

توسعه محلّ التخيير وأفضليته الإتمام في المواطن الأربعة لكلّ البلدان الأربعة لخصوص المساجد ولا خصوص الحائر القريب من قبر الحسين عليه السلام، فقد تقدّم ذهاب جماعه كثيره من الأصحاب إليه، لاسيّما المتقدّمين، بل ذهاب الشيخ والكيدري وأكثر المتقدّمين إلى الإتمام في كلّ النجف والكوفه، فضلاً عن العده التي ذهبت إلى الإتمام في جميع المشاهد.

وقد تقدّمت الإشارة إلى وجه ذلك، وهي ورود الروايات المعتبره بألسن متعدّده، فمنها صحيح حمّاد، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من مخزون علم الله الإتمام في أربعة مواطن: حرم الله، وحرم رسوله صلى الله عليه وآله، وحرم أمير المؤمنين عليه السلام، وحرم الحسين بن عليّ عليه السلام»^(١).

وقد رواه كلّ من الصدوق وابن قولويه والشيخ، وهو بلفظ وعنوان الحرم لخصوص عنوان المدينة ولا عنوان المسجد.

وفي روايه زياد القندي، قال: «قال أبو الحسن عليه السلام: يا زياد، احبّ لك ما احبّ لنفسى، وأكره لك ما أكره لنفسى، أتمّ الصلاه في الحرمين والكوفه وعند قبر الحسين عليه السلام»^(٢)، فقد ورد عنوان الكوفه كما ورد في

ص: ٥٠٤

١- (١) الوسائل: أبواب صلاه المسافر ب ٢٥ ح ١.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صلاه المسافر ب ٢٥ ح ١٣.

العديد من الروايات عنوان مكّه والمدينه، والمصحح إلى عبد الحميد خادم إسماعيل بن جعفر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تمّ الصلاه في أربعة مواطن: في المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله، ومسجد الكوفه، وحرّم الحسين عليه السلام»^(١).

فذكر عنوان الحرام فيه خاصّه مضافاً إلى الحسين عليه السلام دون الثلاثة، مع أنّ عنوان الحرمين ورد في عدّه صحاح مضافاً إلى مكّه والمدينه.

ومثله مصحح حذيفه بن منصور^(٢) وموثّق أبي بصير^(٣).

ومرسل الشيخ في المصباح قال بعد روايته عن حذيفه بن منصور المزبور: «وفي خبر آخر: في حرم الله، وحرّم رسوله، وحرّم أمير المؤمنين عليه السلام، وحرّم الحسين عليه السلام»^(٤).

فمع:

١ - عموم لسان الدليل لا موجب لحمله على اللسان الخاصّ بعد كونهما مثبتين، وبنحو الاستغراق موضوعاً.

٢ - مضافاً إلى ما تقدّم من تفاوت الفضل في لسان الأدلّه في نفس

ص: ٥٠٥

١- (١) الوسائل: أبواب صلاه المسافر ب ٢٥ ح ١٤.

٢- (٢) الوسائل: أبواب صلاه المسافر ب ٢٥ ح ٢٣.

٣- (٣) الوسائل: أبواب صلاه المسافر ب ٢٥ ح ٢٥.

٤- (٤) الوسائل: أبواب صلاه المسافر ب ٢٥ ح ٢٤.

المسجد الحرام والحرم المكي ومكة مع وجود الفضل في كل ذلك، وكذلك في المسجد النبوي والروضه وبيت فاطمه عليها السلام وبيوت النبي صلى الله عليه وآله والمدينه والحرم المدني، فكذلك الحال في مسجد الكوفه والكوفه ومرقد وحرَم أمير المؤمنين عليه السلام.

٣- مع ورود جمله من الروايات الصحيحه الوارده في زيارته عليه السلام أنّ أصل حرم الأمير عليه السلام هو مرقده عليه السلام، واستوجه المجلسي استظهار الشيخ في النهايه والمبسوط أنّ الأصل في حرمة الكوفه ومسجدها مرقده عليه السلام.

٤- فذكر المساجد من باب الأبرز شرفيه في نقاط تلك البلدان، كما تقدّم في كلام الذكرى، وهذا وجه التخصيص بعنوان المساجد في بعض الروايات.

وأما حرم الحسين عليه السلام فقد تقدّم أنّ المفيد في المزار حمل الحائر على نفس معنى الحرم، وأنّ التحديد بخمسه فراسخ وفرسخ وبالأذرع محمول على تفاوت درجات القدسيه والفضل، ووافقه يحيى بن سعيد في كتاب السفر، وأنه قدّر بخمسه فراسخ وأربعه فراسخ وبفرسخ، وقال: (والكلّ حرم وإنّ تفاوتت الفضيله).

قاعده العشرون: قاعده: في ان الاعراض المحرمه مسقطه للضمان

ص: ٥٠٧

اشاره

قال السيد اليزدى فى العروه الوثقى كتاب الطهاره:

(مسأله ٨): لو تبين فساد العقد - بأن ظهر لها زوج أو كانت اخت زوجته أو أمها مثلاً ولم يدخل بها - فلامهر لها، ولو قبضته كان له استعادته، بل لو تلف كان عليها بدله، وكذا ان دخل بها، وكانت عالمه بالفساد، واما ان كانت جاهله فلها مهر المثل، فان كان ما اخذت ازيد منه استعاد الزائد، وان كان أقل أكمله.

ونبحث القاعده فى محاور ثلاثه:

المحور الأول: تحرير المسأله:

لو اخلت المرأه ببعض المدّه فيسقط من المهر بحسبها، فى غير موارد العذر كالحيض.

ص: ٥٠٩

أما توزيع المهر على المدة فهو مقتضى كونها اجاره، الا ان الكلام فى المقدار الذى يوزع من المهر على المدة، هل هو نصف المهر باعتبار ان الدخول يقابل بنصف أيضاً أو تمام المهر، ظاهر عبارات الاصحاب الثانى، وان كان مقتضى التزامهم بمقابله الدخول نصف المهر عند عدمه هو الاوّل، لاسيما مع تصريحهم ان استقرار المهر مشروط بكل من الدخول والوفاء بالمدة، فالصحيح هو الاوّل.

وعلى أى تقدير فيدل على التوزيع ما ورد فى موثقه اسحاق بن عمار وصحيح عمر بن حنظله (١)، وفى صحيح آخر لعمر بن حنظله قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام: أتزوج المرأة شهراً بشيء مسمى فتأتى بعض الشهر ولا تنفى ببعض، قال: يحبس عنها من صداقها مقدار ما احتبست عنك، الا ايام حيضها فانها لها (٢).

نعم فى معتبره (٣) أخرى له عن أبى عبدالله عليه السلام قال: قلت له أتزوج المرأة شهراً فاحبس عنها شيئاً فقال: نعم، خذ منها بقدر ما تخلفك، ان كان نصف الشهر فالنصف وان كان ثلثا فالثلث (٤).

ص: ٥١٠

١- (١) أبواب المتعه باب ٢٧ ح ١ و ٣.

٢- (٢) أبواب المتعه، باب ٢٧ ح ٤.

٣- (٣) صالح بن السندي غير موثق لكن حاله مستحسن لانه صاحب كتاب ويروى عنه ثقات وكبار الطائفة ويروى كتابه البرقى، ويروى عنه على بن ابراهيم وابراهيم بن هاشم، والشيخ الطوسى له طريق الى كتابه فى الفهرست.

٤- (٤) أبواب المتعه، باب ٢٧ ح ٢.

الثانى: تحرير القاعده: فى ضابطه التوزيع:

فان ظاهر جلّ الروايات هو التوزيع بحسب المدّه من دون التصريح بان تمام المهر يوزع أو نصف المهر، نعم فيمكن حمله على مقتضى ما تقدم من ان الدخول يقابل بالنصف، والنصف الآخر يوزع على المدّه، ولكن ظاهر خصوص معتبره عمر بن حنظله هو توزيع تمام المهر على المدّه، وكذلك ظاهر عباراتهم فى التوزيع، الا أنّ ما تقدم من قرائن اقوى وجها فى مقابله الدخول بنصف المهر ووفاء المده بالنصف الآخر، اذ لو فرض دخل بها بعد العقد عليها سنه أو سنوات ثم اخلت بباقي المده بعد الدخول فلازم احتمال توزيع تمام المهر هو ان لا يقابل الدخول الا بالنزر اليسير وهو كما ترى، بل ان موثق اسحاق بن عمار المتقدم فى ذيله من قوله عليه السلام بعد ما ذكر من توزيع المهر على المده بحسب ما اخلت ما خلى ايام الطمث قال عليه السلام: «ولا يكون لها الا ما احل له فرجها»^(١)، والجمله وان كانت لا تخلو من اجمال الاّ انه بقرينه ما فى صحيحه حفص بن البختري عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «اذا بقى عليه شىء من المهر وعلم ان لها زوجاً فما اخذته فلها بما استحل من فرجها، ويحبس عليها ما بقى عنده»^(٢) حيث ان ظاهر الصحيح ان

ص: ٥١١

١- (١) أبواب المتعه، باب ٢٧ ح ٣.

٢- (٢) أبواب المتعه، باب ٢٨ ح ١.

اصل الوطء والدخول واستحلال الفرج يقابل بشرط من المهر كما استفيد في موثقه سماعه من هبه المدء من دون الوطء، فليس المهر يقابل بالمدء فقط، وكذلك الحال في مكاتبه الريان بن شبيب، ومن ثم تفرض في المقام صورته اخرى وهى ما لو تبين فساد العقد، بان كان لها زوج، أو كان هناك مانع شرعى من موانع النكاح، وموجبات تحريره، فانها وان لم تستحق المسمى بالعقد لفساده، إلا انها تستحق مهر المثل مع الجهل، واما لو فرض انها كانت عالمة بالفساد فلا تستحق شيئاً لانه لا مهر لبغى، ولو فرض اخذها شيئاً من المهر وكانت قد اتلفته مع تحقق الوطء فهل تضمن وتغرمه للرجل العاقد عليها، قد يقال بذلك، لانه فرض عدم استحقاقها لشيء من ذلك، لا مهر المثل ولا مهر المسمى، لكن قد يقال ان الرجل العاقد كان اقدامه غير مجانى كما ان المرأه لم تمكن من هذا الفعل على أنه مجانى، وكون الفعل من ناحيتها حراماً أو فى الواقع فى نفسه حراماً لا مالىه له وان استلزم عدم استحقاقها القيمه المسماه ولا المثل الا ان ضمانها لا يترتب على عدم استحقاقها، بل هو مترتب على ان ما بذله من المال وضع يدها عليه لم يكن باذن منه.

لا يقال: ان اذنه كان مقيداً بالعقد الصحيح والوطء الحلال، ولم يتم ذلك له ولم يستوفه لاسيما وانه تقرر ان لا مهر لبغى.

فانه يقال: ان المهر المسمى وان كان كذلك الا ان طبيعى المهر والمال المبدول كان بازاء الوطء، ولك ان تقول قد استوفى ذلك طبيعى

الوطء غايه الامر انه لم يتم له الوصف المطلوب، وان كان بنحو وحده المطلوب لا تعدد المطلوب، الا أنه على أى تقدير قد استوفى حصه من المطلوب، وهذه الحصه وان لم تكن لها ماله ومن ذلك لا- تستحق المرأة البغى شيئاً، الا ان استيفاء هذه الحصه لم تكن المرأة لتمكّن الرجل منه بدون ذلك البذل، ولعل هذا البيان يستخرج منه قاعده عامه فى باب الضمان فى الأَعْوَاض المحرمه انها وان لم تكن مضمونه لا- بالقيمه المسماه ولا بقيمه المثل، الا انها توجب نفي الضمان القيمه التالفه مع فرض استيفاءها من البازل للمال، ولعل هذا تفسير ما تقدم من صحيح حفص بن البختري وان اعرض عن العمل به جماعه. ومثله ما رواه فى حسنه على بن أحمد بن اشيم (١) قال: «كتب اليه الريان بن شيبب - يعنى ابا الحسن عليه السلام - الرجل يتزوج المرأة متعه بمهر الى اجل معلوم واعطاها بعض مهرها واخرته بالباقي ثم دخل بها وعلم بعد دخوله بها قبل أن يوفيهها باقى مهرها أنه زوجته نفسها ولها زوج مقيم معها، أيجوز حبس باقى مهرها أم لا يجوز؟ فكتب لا يعطيها شيئاً لأنها عصت الله عزّوجل».

وظاهر قوله عليه السلام وان نفي اعطائها شيئاً، مما يفيد عدم استحقاقها لكن الظاهر ان نفي الاعطاء هو بلحاظ الباقي لا بمعنى استرجاع المأخوذ، كما انّ عدم تعرضه عليه السلام لاسترجاع المأخوذ ليس

ص: ٥١٣

بمعنى استحقاقها للمقدار الذى أخذته، كيف والتعليل الذى ذكره عليه السلام شامل لكلا المقدارين ولعدم استحقاقها شيئاً من رأس، بل الوجه فى ذلك محمول على ما هو فى صحيح حفص بن البختري، أى ان عدم الاسترجاع لما استحل من فرجها وانه لم يقدم على ذلك مجاناً، وقد استوفى فى الجملة ما اقدم عليه وان لم يكن ذلك بمعنى استحقاقها للعوض، لكنه يقتضى عدم ضمانها، ولك ان تمثل لمن اقدم على شراء طعام ما، فتبين بعدما اكل ذلك الطعام انه غير الذى كان سمي وبذل العوض بازائه. كما أنه لا بد من الالتفات الى تحريم الشئ على انماط لا توجب جميعها سلب وهدر ماله الشئ، فمثلاً حرمة المغصوب لا تعدم ماليته، وكذلك الامور المحرمة كالخنزير والميته والخمر عند اهل الكتاب والكفار فيما لو تعاوضوا عليها ثم اسلموا، ونحو ذلك من الموارد، لاسيما وان الرجل فى المقام الوطء من جهته وطى شبهه، ووطء الشبهه له ماله وان لم تستحق المرأه تلك الماله من جهتها لان الوطء من جهتها بغى وزنا(1).

ص: ٥١٤

١- (١) وكذا صحيح الوليد بن صبيح عن أبى عبدالله عليه السلام فى رجل تزوج امرأه حرة فوجدها أمه قد دلّست نفسها له قال: ان كان الذى زوجها اياه من غير مواليتها فالكاح فاسد قلت: فكيف يصنع بالمهر الذى اخذت منه، قال: ان وجد مما اعطاها شئ فليأخذه، وان لم يجد شيئاً فلا شئ له الحديث. الوسائل ابواب نكاح العبيد والاماء باب ٦٧ ح ١ ويعضد مفاد القاعده ما فى ذيل هذا الصحيح من فرض آخر وهو تدليس ولى الامه لكن المدلس عليه يغرم عشرها بما استحل من فرجها: أى ان

مثال تطبيقي ١:

قال السيد اليزدي في العروه:

(مسألة ١٠): اذا قالت زوجتك نفسى الى شهر أو شهراً مثلاً، واطلقت اقتضى الاتصال بالعقد، وهل يجوز ان تجعل المدّة منفصله عن العقد، بأن تعين المدّة شهراً مثلاً، ويجعل مبدأه بعد شهر من حين وقوع العقد أم لا؟ قولان: أحوطهما الثانى، بل لا يخلو من قوه.

الشرح:

نسب الى المشهور صحه المدّة المنفصله، وذهب جماعه الى عدم الصحه. وعلى الصحه هل يسوغ ان تعقد نفسها لغيره فيما بين ذلك أو بعد ذلك، وهل التحديد للمده راجع الى المسبب للعقد وهى الزوجيه أو هو راجع للانتفاع كفعل مشروط، أو لملك المنفعه؟

ولو اطلق المدّة أو ابهمها من جهه الاتصال والانفصال فالأكثر على انه ينصرف الى الاتصال وذهب ابن ادريس الى البطلان للجهاله.

ص: ٥١٥

وعلى أى تقدير فتقرب الصّحة بأن عقد المتعه نظير الاجاره، فكما يمكن عقدها على مده متأخره على العقد كاستئجار الأجير للحج قبل موسم الحج بمدّه، فإنّ عقد الاجاره منجّز فعلى، والملكيه للعوضين أيضاً فعليه، غايه الامر ان المملوك متأخر، فالانشاء فعلى، والمنشأ فعلى وهو المسبب للعقد، إلا ان متعلق المسبب متأخر، وكذلك الحال فى المقام فان انشاء الزوجيه فعلى، والمنشأ وهو المسبب وهى الزوجيه أيضاً وملكيه البضع فعليه إلا- أنّ المملوك - وهو منفعه البضع - متأخرٌ فالزوجيه فعليه وهى زوجه بالفعل وان تأخرت مده الاستمتاع عن العقد، إلا- أنه يبقى الكلام فى ترتب آثار الزوجيه، فمنها ما لا يرب فى ترتبه نظير حرمه تزويج الغير منها، وتواضع مثل هذا الحكم.

وَمِنْهَا: ما هو محل الاختلاف كما لو مات الزوج فتعتدّ منه عدّه الوفاه، ومن هذا القبيل جواز نظره اليها، بل لو فرض أنّه باشرها قبل المدّه فهل يكون قد فعل حراماً، كوطء غير الزوجه، أم أنّه قد ارتكب خلاف الشرط فقط، فان مقتضى الزوجيه حليه الوطاء والاستمتاع، وان كان يحرم من جهه الشرط، لكن مقتضى تخصيص ملكيه البضع للمده المتأخره هو عدم جواز وطئه فى نفسه، فكأنّه بمنزله انقضاء المدّه. وعلى ضوء هذا التردد فى الآثار قد التزم البعض بأنّ المدّه المتأخره عباره عن تحديد منتهى الزوجيه، أى ان منتهى تلك المدّه المتأخره هو منتهى عقد الزوجيه، وأما مبدأ الزوجيه فهو من حين وقوع العقد،

وأما مبدأ المدّة المتأخره فهو مبدأ لما عينا من منافع المملوكه^{٢٣} وهذا نظير لو ما اشترطت عليه ان لا يطؤها في الفرج ويستمتع منها ما شاء فان غايه ذلك هو التبويض في استيفاء منافع الزوجيه بحسب الشرط من دون أن يكون تعليق في الزوجيه.

ان قلت: ان في باب اجاره العين لو اقدم المستأجر على الانتفاع بالعين قبل المده المعينه المتأخره فكان غاصباً، لا انه خالف الشرط فقط، فكذلك في المقام، فهو زوج لها في تلك المده المعينه لا قبلها.

قلت: انه فرق بين باب ملكيه الاعيان والمنافع في المعاوضات وباب نكاح عقد الزوجيه وملكيه البضع، فان الزوجيه غير قابله للتبويض ولا للتقييد للحيثه وانما الاجل غايه مفاده انقطاع الزوجيه ورفعها، نظير الطلاق الراجع لدوام النكاح.

ألا ترى ان المرأه المتمتع بها في المدّه المتصله بالعقد لا يجوز لها أن تعقد نفسها للغير في المدّه المتأخره عن انقضاء عقد الاجل الاول ومدته(١) بينما يجوز ذلك في ملكيه الاعيان المستأجره بأن يتصافق ويعقد على العين الواحده عقود اجاره متعدده في آن واحد، ولكن بمدد زمانيه متعاقبه ومتناوبه.

ومن ثمّ ورد عدم جواز عقد الزوج الاول نفسه على امرأته

ص: ٥١٧

١- (١) أبواب المتعه، باب ٢٣.

المتمتع بها لتحديد الزوج قبل أن يتم الاجل الاول أو هبته المدّه لها، وعلل ذلك بأن ذلك شرطين في شرط وهو فاسد(١).

فتحصل الفرق بين باب الزوجيه والنكاح وباب ملكيه الاعيان وان المده المتأخره عباره عن تحديد فتره استيفاء وانتهاء الاجل. والظاهر ان هذا التقرير على مقتضى القاعده وتفسير مارواه بكار بن كردم قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام رجل يلقى المرأه فيقول لها زوجينى نفسك ولا يسمى الشهر بعينه ثم يمضى فيلقاها بعد سنين فقال: له شهره ان كان سماه فان لم يكن سماه فلا سبيل له عليها(٢).

فالشق الاول معمول على انه عين شهرأ متأخرأ عن وقت العقد فيلقاها بعدُ قبل مضى الشهر المعين فيكون له شهره لأنّها زوجته ولم تنته مدّه الاجل. واما اذا ابهم الشهر واطلقه فينصرف الى الاتصال، فاذا القاها بعده فتكون العلقه الزوجيه قد تصرمت ولا سبيل له عليها.

نعم حكى عن الشيخ فى التهذيب حمل الشق الثانى على البطلان لعدم تعيين المدّه ولكنه تأويل من دون موجب، وظاهر السياق خلافه.

هذا كله اذا لم يكن التقييد بالمدّه المتأخره يوجب ظهور الانشاء والمنشأ فى التعليق، والا فلا يصحّ، ولكن بمجرد تقييد المده المتأخره

ص: ٥١٨

١- (١) أبواب المتعه، باب ٢٤.

٢- (٢) أبواب المتعه، باب ٣٥ ح ١.

لاظهور له في ذلك كما هو الحال في اجاره العين مع التقييد للمده المتأخره.

مثال تطبيقي ٢:

قال السيد اليزدي في العروه الوثقى: (مسأله ١٥): إذا كانت الموطوءه بالشبهه عالمه، بأن كان الاشتباه من طرف الواطئ فقط، فلا مهر لها إذا كانت حرّه، إذ لا مهر لبغى و لو كانت أمه ففى كون الحكم كذلك، أو يثبت المهر لأنه حق السيد وجهان، لا يخلو الأول منهما من قوه.

الشرح:

أما في الحرّه فانتفاء المهر واضح، إذ للعاهر الحجر و غيرها من النصوص الوارده في نفي المهر عن البغى، بل هو مقتضى القاعده لسقوط حرمه منفعه بضعها بإقدامها على هدر بضعها(١).

وأما في الأمه فقد حكى عن الشيخ في المبسوط و ابن إدريس ثبوت المهر، و عن الشرائع عدم ثبوت شىء لها، و يظهر منه أن ما ورد في الروايه من ثبوت العشر ونصفه من قيمتها تحديد شرعى كمهر تعيّد بدّل عن مهر المثل، وأنه إنما يثبت مع الجهل والاشتباه لا العلم.

وحكى عن ابن حمزه والمقنع والنهائيه والقاضى والمدارك والرياض

ص: ٥١٩

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب العيوب و التدليس: ب ٩، ح ١، أبواب المتعه: ب ٢٨، ح ٢؛ و أبواب حد الزنا: ب ٢٧، ح ٦؛ أبواب حد الزنا: ب ١٨، ح ٥.

ثبوت العشر في البكر ونصف العشر في الثيب، واختاره في الجواهر.

واستدل بسقوط المهر بحسب مقتضى القاعده بأنها بغى، ولا مهر لبغى نصاً عاماً، وبمقتضى إقدامها على هدر منفعه بضعها، بل يُتأمل في أصل ثبوت المالىه لمنفعه البضع في الأمه، فإن ذلك ثابت في الحره، ومن ثمّ يقال لها: مهيره، وعلى ضوء ذلك فيتأمل في إثبات الأرش في موردها، الذى هو مفاد صحيح الفضيل والوليد الآتين، إذ لم يفرض فيهما علم الأمه بالحرمة.

ويرد عليه:

أولاً: إن منفعه البضع ذات مالىه في الحره والأمه سواء، غايه الأمر أن هناك فارقاً في قيمه كما هو الحال في أرش البكاره أيضاً فيهما، ولا يقاس منفعه البضع بسائر الاستمتاعات، مع أنه يظهر من روايه زراره ثبوت مالىه لسائر الاستمتاعات في الأمه، وهو غير بعيد بحسب العرف السوقى في باب الإماء والعبيد.

ثانياً: إن إقدام الأمه على الحرام لا يهدر منفعه بضعها؛ لأن حرمة المنفعه ليست متعلقه بالأمه فقط وإنما متعلقه بسيدها أصله، ولم يحصل منه هدر من المالىه، ومن ثمّ صحّ ما قيل: من أن ما ورد في النصوص العامه من عدم المهر للبغى إنما هو مختص بالحرّه.

ثالثاً: إن الظاهر أن ما في صحيح الفضيل والوليد هو تحديد

ص: ٥٢٠

شرعى لمهر الأمه فى غير موارد مهر المسمى.

وما يقال: من اختصاص شبهه المهر بالحره دون الأمه، لا ينافى ثبوت المالىه لبضع الأمه، ومن ثم يطلق عليه فى الحره فى موارد الاشتباه بالعقر، فعن الصحاح: أن العقر مهر المرأه إذا وطئت على شبهه، فاستبدل عنوان المهر بالعقر فى المرأه فى هذه الحاله ولو كانت حره.

ومن ثم كان الأقرب فى مفاد الصحيحين كما ذكر صاحب الجواهر ثبوت التعبد الشرعى كتحديد لقيمه مهر المثل للأمه فى كل موارد ثبوته من دون اختصاصه بمورد الصحيحين.

أما صحيح الفضيل بن يسار، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: إن بعض أصحابنا قد روى عنك أنك قلت إذا أحل الرجل لأخيه جاريتيه فهى له حلال، فقال: نعم يا فضيل، قلت: فما تقول فى رجل عنده جاريه له نفيسه وهى بكر أحل لأخيه ما دون فرجها أله أن يفتضها؟ قال: لا، ليس له إلا ما أحل له منها، ولو أحل له قبله منها لم يحل له سوى ذلك، قلت: أ رأيت إن أحل له ما دون الفرج فغلبته الشهوه فافتضها؟ قال: لا- ينبغى له ذلك، قلت: فإن فعل أ فيكون زانياً؟ قال: لا ولكن يكون خائناً ويغرم لصاحبه عشر قيمتها إن كانت بكراً وإن لم تكن فنصف عشر قيمتها»^(١).

ص: ٥٢١

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب نكاح العبيد و الإمام: ب ٣٥، ح ١.

و أما صحيحه الوليد بن صبيح عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل تزوج امرأه حرّه فوجدها أمه قد دلّست نفسها له، قال: إن كان الذي زوجها إياه من غير مواليتها فالنكاح فاسد، قلت: فكيف يصنع بالمهر الذي أخذت منه؟ قال: إن وجد مما أعطها شيئاً فليأخذه وإن لم يجد شيئاً فلا شيء له، وإن كان زوجها إياه ولي لها ارتجع على وليها بما أخذت منه ولمواليها عليه عشر ثمنها إن كانت بكرًا وإن كانت غير بكر، فنصف عشر قيمتها بما استحل من فرجها... الحديث» (١)، وفي كلا الصحيحين إثبات الغرامه للمالك، لحرمة ماله، وهي منفعة البضع، مما يقتضى عدم سقوط حرمة ببغى الأمه وأن العشر ونصفه بمثابة مهر المثل وليس هو لخصوص البكاره، ومن ثمّ ثبت في الثيب فليس هو أرش مقابل المهر.

والتعبير في الصحيحه الثانيه بما استحل من فرجها المراد به بما انتفع من بضعها، وإلا فليس في البين حليه واقعيه.

ص: ٥٢٢

١- (١) وسائل الشيعه، أبواب نكاح العبيد و الإماماء: ب ٦٧، ح ١.

هويه الكتاب ٤

المقدمه ٥

القاعده الأولى: قاعده الاقتصاص من السب أو الإهانه ١١

القاعده الثانيه: قاعده فى ثبوت القصاص بالتسيب ١٧

الموطن الأول: إسقاط القصاص فى مورد الشركه ١٧

سواء أكانت طوليه أم عرضيه ١٧

الموطن الثاني: كلمات الأعلام فى الصبى المأمور: ٢٠

الموطن الثالث: ٢٣

الموطن الرابع: تنقيح الحال فى التسيب بالإكراه على القتل ٢٥

الموطن الخامس: ٢٧

الموطن السادس: ٢٧

الموطن السابع: الإكراه فى الجنايه على الأطراف: ٢٧

ضابطتان فى الحكم بالقصاص فى موارد التسيب: ٢٨

النقطه الثانيه: الأدله فى المقام: ٢٩

القاعده الثالثه: فى تداخل القصاص والديات وعدمه ٣٥

النسبه بين الألسن الثلاثه: ٤٢

القاعده الرابعه: فى القصاص بين الكفار بعضهم مع بعض ٤٩

المبحث الأول: ما دل على ما ينافى القاعده: ٥٤

وجه عدم عموم القاعده للكفار: ٥٤

المبحث الثاني: أدله القاعده (عموم القصاص للكفار): ٥٥

الدليل الأول: القرآن الكريم: ٥٥

الدليل الثاني: الروايات: ٦٢

قاعده فرعيه: من احترم ماله من الكفار فله ديه الذمى: ٦٩

القاعده الخامسه: فى القضاء بين الكفار وبين أهل الكتاب ٧٥

توطئه: ٧٥

ص: ٥٢٥

المقام الثاني: أدلّه الأقوال فى القاعده: ٨٠

الدليل الأول: القران: ٨٠

الدليل الثانى: الإجماع: ٨١

الدليل الثالث: ٨٢

الدليل الرابع: ٨٢

الدليل الخامس: ٨٣

الدليل السادس: ٨٨

الدليل السابع: ٨٨

تمه القاعده: فى القضاء بين المخالفين: ٨٩

الدليل الأول: الروايات: ٩٠

الدليل الرابع: ٩٥

الدليل الخامس: ٩٦

القاعده السادسة: قاعده فى إسلام أو كفر ابن الزنا ١٠١

القاعده السابعه: قاعده الجب ١٢١

الأولى: موارد تدعم القاعده: ١٢٣

الجهه الثانيه: مورد القاعده: ١٢٤

الجهه الثالثه: اشكال ودفعه: ١٢٥

القاعده الثامنه: فى ثبوت القصاص على كل جنايه عدوانيه ١٢٩

القاعده التاسعه: قاعده لا تقيه فى الدماء ١٣٥

القاعده العاشره: حرمة دم المسلم وعرضه وماله ١٣٩

الدليل الثالث: الروايات: ١٤٣

ثانيا: من طرق السنّه: ١٤٥

الدليل الرابع: سيره النبي صلى الله عليه وآله: ١٤٨

تنقيح موضوع: ١٥٠

ما يوجب الخروج عن الإسلام: ١٥٠

النتيجه: ١٥٣

القاعده الحادى عشره: ضروره التمييز بين السيره فى صدر الإسلام ١٥٩

الفروق الرئيسيه بين السيره فى صدر الإسلام وبين سيره بنى أميه ١٦٠

ص: ٥٢٤

الفارق الأوّل: فى طريق إقامه الحكم: ١٦٠

الفارق الثانى: منهج النقد والرقابه للحاكم والحكم: ١٦٠

الفارق الثالث: مشروعيه طاعه السلطان الجائر: ١٦١

الفارق الخامس: استباحه المحرّمات: ١٦٨

القاعده الثانى عشره ١٧٣

موده أهل البيت عليهم السلام ضروره إسلاميه ١٧٣

القاعده الثالثه عشره: قاعده شورى الأمه فى نظام الحكم ١٨٣

فوارق الديمقراطيه والشورى: ١٨٧

الأوّل: موقعيه الشورى والمشاركه: ١٨٨

الثانى: الشورى بين الذاتيه والطريقيه: ١٩٠

الثالث: المدافعه بين الديمقراطيه والليبراليه ١٩١

(بين الشورى والحريات الفرديّه): ١٩١

الرابع: تنامى القوّه الفرديّه والاستبداد: ١٩١

الخامس: الترقّى الإنسانى فى مقابل الحضيض: ١٩٢

القاعده الرابعه عشره: قاعده فى بناء نظام القدره والقوه ١٩٥

ضروره البحث: ١٩٥

المحور الأوّل: أنواع القدره والقوّه ودوائرها: ١٩٧

نسبه العداله مع العموم والمساواه والحريه: ٢٠٤

التغيّر والتدويل والتبديل ضمانه للعموم: ٢٠٧

اختلاف مراتب العموم شدّه وضعفاً بنحو متفاوت: ٢٠٩

الاختصاص والعدل: ٢١٠

النظره المجموعيه والتجزئيه فى رسم العداله: ٢١٢

القاعده الخامسه عشر: قاعده فى العداله ٢١٧

أدله العداله: ٢١٧

ملاحظه ودفعتها: ٢١٩

القاعده السادسه عشر: اشتراك الحد والقصاص فى ماهيه جامعه واحده ٢٢٥

قاعده: القصاص يدرء بالشبهات ٢٣١

الوجه الأول: ٢٣١

ص: ٥٢٧

قاعده أخرى: ٢٣٢

الوجه الثاني: ٢٣٢

الوجه الثالث: ٢٣٣

الوجه الخامس: ٢٣٤

القاعده الثامنه عشر: قاعده في صلاحيات المرأه ٢٣٩

توطئه: ٢٣٩

محل البحث: ٢٣٩

الاقوال في المساله: ٢٤٢

ادله القاعده: ٢٤٤

الآيات والأخبار الداله على عدم تولى المرأه: ٢٤٤

الطائفه الأولى: ما يدل على ضعف المرأه وليونتها: ٢٤٤

إشكاليه استحقرار الاسلام للمرأه: ٢٤٤

النصوص الشرعيه في مكانه المرأه: ٢٤٩

عظمه ادخال السرور على المرأه: ٢٥٤

البنات حسنات وجهات فضلهن على الابناء: ٢٥٤

عظمه كفالتهن: ٢٥٥

حق المرأه كأم ومكانتها: ٢٥٧

مكانه وشأن المرأه كزوجه وترك ضربها والعفو عن ذنبها: ٢٦٠

استحباب اكرام الزوجه وترك ضربها: ٢٦٢

الطائفه الثانيه: ٢٧٠

من الآيات التي ذكرت أن المرأة عوره وآيات الحجاب: ٢٧٠

القول بتاريخه القرآن: ٢٨٣

الطائفة الثالثة: ٢٨٧

الآية التي تجعل شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل: ٢٨٧

الطائفة الرابعة: ٢٨٨

الآيات الدلالة على ولاية الرجل على المرأة: ٢٨٨

تناسب طبيعه الأحكام ٢٩٢

مع الطبيعه التكويني للمراه والرجل: ٢٩٢

ص: ٥٢٨

الطائفه الخامسه: ٢٩٧

الآيات الداله على أنهن نواقص حظوظ: ٢٩٧

الطائفه السادسه: ٢٩٩

الآيات التى تعرض لملكه سبأ: ٢٩٩

خلاصه ما تقدم من هذه الطوائف: ٣٠٥

أن الطائفه الأولى من الآيات: ٣٠٥

والطائفه الثانيه وهى آيات الحجاب والتستر: ٣٠٥

والطائفه الثالثه: ٣٠٥

والطائفه الرابعه: ٣٠٦

والطائفه الخامسه: ٣٠٦

والطائفه السادسه وهى ما تقدم قريباً فى سوره سبأ: ٣٠٦

طوائف الاخبار: ٣٠٨

الطائفه الأولى: الموافقه للطائفه الرابعه من الآيات ٣٠٩

الداله على ولايه الرجل على المرأه: ٣٠٩

أنها لا تتولى القضاء: ٣٠٩

حسد المرأه وحق الزوج عليها: ٣٦٣

مداره المرأه: ٣٦٥

قله الصلاح فى المرأه: ٣٦٨

تأديب النساء: ٣٧٠

ترك طاعه النساء: ٣٧٠

تكامل الرجل والمرأه بالآخر: ٣٧٨

الطائفه الثالثه: ضعف الرأى: ٣٧٩

الطائفه الثانيه: الأمره بالحجاب: ٣٨٦

ستر المرأه: ٣٨٦

مصافحه النساء: ٣٩٠

كيفية مبايعه النبى صلى الله عليه وآله للنساء: ٣٩١

النهى عن الدخول على النساء: ٣٩١

السلام على النساء: ٣٩٢

ص: ٥٢٩

الميزان في درجات حكم الاختلاط: ٣٩٣

بعض الأدله التي استدل بها على ولايه المرأه: ٣٩٤

١ - منها: الاطلاقات: ٣٩٤

٢ - منها: الأصل العملي: ٣٩٥

٣ - منها: الأخبار الوارده: ٣٩٦

القاعده التاسعه عشر: قاعده في إتمام الصلاه في كل مراقده آل البيت ٤٠٧

تفصيل الأقوال في المسأله: ٤٠٧

أقوال الأصحاب في التعميم: ٤٠٧

أقوال الأصحاب في التعميم: ٤٠٨

وأما الثاني - وهي المخالفه للأخبار المتواتره: ٤١١

وأما الثالث - وهو التعميم لكل مكان ذي فضيله: ٤١٢

أقوال في التوسعه من جهات أخرى: ٤٢٢

ملحق الأقوال: ٤٢٨

تقريب الأدله على التعميم في موضوع التخيير: ٤٢٨

الوجه الأول: اصطیاد العموم في الموضوع من الأدله: ٤٢٩

الوجه الثاني: عموم التعليل ٤٤٠

(قدسيه المكان) يعمم الموضوع: ٤٤٠

فذلكه في التعليل: ٤٤٣

الوجه الثالث: تعدد ألسنه الموضوع للإتمام الوارده في الروايات عدداً وعنواناً شاهد على عموم الموضوع: ٤٤٤

إختلاف الألسنه في عدد المواطن: ٤٤٤

اللسانان الآخران: المشاهد ومشاهد النبي صلى الله عليه وآله: ٤٤٧

الوجه الرابع: التنصيص الخاص على الإتمام ٤٥٢

عند قبور بقيه الأئمه المعصومين عليهم السلام: ٤٥٢

تعدد ألفاظ المتن وتعدد الطرق: ٤٥٣

فقه ودلاله الروايه: ٤٥٥

الوجه الخامس: عموم موضوع الإتمام ٤٦٠

الملحقات والتبیهات ٤٦٣

ملحق الوجه الأول لتبيين عموم الموضوع: ٤٦٣

تنبيهات مسأله عموم التخيير وأفضليه الإتمام فى مشاهد الأئمه عليهم السلام: ٤٦٣

ص: ٥٣٠

ملحق الوجه الأوّل: لتبيين عموم الموضوع: ٤٦٣

فضيله وشرف مشاهد المعصومين: ٤٦٣

آيه بيوت النور: ٤٦٧

ما ورد من إتمام أمير المؤمنين عليه السلام: ٤٩٦

الصلاه في مسجد براثا أربعة أيام: ٤٩٦

مؤيّدات أخرى للتعميم: ٥٠١

الثاني: توسعه محل التخيير للبلدان الأربعة: ٥٠٤

القاعده العشرون: في أنّ الأعواض المحرمه مسقطه للضمان ٥٠٩

المحور الأوّل: تحرير المسأله: ٥٠٩

الثاني: تحرير القاعده: ٥١١

في ضابطه التوزيع: ٥١١

المحور الثالث: مثالان تطبيقيان للقاعده: ٥١٥

فهرس الموضوعات ٥٢٥

فهرست إجمالي لكتاب بحوث في القواعد الفقهيّه ٥٣٣

ص: ٥٣١

فهرست إجمالی لكتاب بحوث فی القواعد الفقهیه

فی أجزاءه الأربعة

الجزء الأول

ثمانیه عشر قَاعِدَه، وَهِيَ:

- ١ - قاعده سوق المسلمين.
- ٢ - قاعده التقيه.
- ٣ - قاعده الإمكان في الحيض.
- ٤ - قاعده حرمة إهانه المقدسات.
- ٥ - قاعده نجاسه كل مسكر.
- ٦ - قاعده الأصل في الأموال الاحتياط.
- ٧ - قاعده إخبار ذي اليد.
- ٨ - قاعده الإقرار بحق مشاع.
- ٩ - قاعده حق الله وحق الناس.
- ١٠ - قاعده في الميتة.
- ١١ - قاعده في انفعال الماء القليل.
- ١٢ - قاعده كل كافر نجس.
- ١٣ - قاعده الإيمان والكفر.
- ١٤ - قاعده تكليف الكفار بالفروع.
- ١٥ - قاعده التبعية.
- ١٦ - قاعده في عباده الكافر والمخالف.

١٧ - قاعده عموم ولايه الأرحام.

١٨ - قاعده أصاله عدم التذكيه.

ص: ٥٣٣

أربعة وعشرون قاعده وهى:

١٩ - قاعده (الفراش).

٢٠ - قاعده (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب).

٢١ - قاعده (المرأه مصدقه فى قولها على نفسها وشؤونها).

٢٢ - قاعده (حرمه تلذذ غير الزوجين).

٢٣ - قاعده (فى وحده ماهيه النكاح).

٢٤ - قاعده (فى تداخل العدد).

٢٥ - قاعده (عموم حرمه المس فى الأجنبيه).

٢٦ - قاعده (فى التبرج بالزينه).

٢٧ - قاعده (فى الفرق بين النكاح والسفاح).

٢٨ - قاعده (فى المال او الحق المأخوذ استماله أو اكرها).

٢٩ - قاعده فى لزوم الفحص الموضوعى قبل البيئه أو اليمين

٣٠ - قاعده: فى نظام التحكيم والصلح فى النزاعات.

٣١ - قاعده (حق المرأه العشره بالمعروف أو التسريح بإحسان).

٣٢ - قاعده (شرطيه الإسلام فى الولاية).

٣٣ - قاعده (فى عموم قاعده ولاية الأرحام).

٣٤ - قاعده (فى حرمه وقوع الفتنة الشهويه).

٣٥ - قاعده (بطلان الإحرام ببطلان النسك).

٣٦ - قاعده (فى تقوّم مشروعيه التمتع بالإحرام من بُعد).

٣٧ - قاعده (فى صحه النسك مع الخلل غير العمدى فى الطواف والسعى).

٣٨ - قاعده (بطلان إدخال نسك فى نسك).

٣٩ - قاعده (لزوم الحج من قابل بفساد الحج).

٤٠ - قاعده (تباين أو وحده أنواع الحج).

٤١ - قاعده (دفع الأفسد بالفساد).

٤٢ - قاعده (المصلحه).

ص: ٥٣٤

الجزء الثالث

سته عشر قاعده وهى:

٤٣ - قاعده العرض على الكتاب والسنة.

٤٤ - قاعده العقود تابعه للقصود.

٤٥ - قاعده لا تبع ما ليس عندك.

٤٦ - قاعده عمد الصبى خطأ.

٤٧ - قاعده لزوم العسر والحرج.

٤٨ - قاعده لا ضرر.

٤٩ - قاعده ان المتنجس ينجس.

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

٥١ - قاعده شرطيه اذن الاب فى اعمال الصبى.

٥٢ - قاعده من ادرك المشعر فقد ادرك الحج.

٥٣ - قاعده الشعائر الدينيه.

٥٤ - قاعده توسعه حريم مواسم الشعائر زمانا ومكانا.

٥٥ - قاعده المشى الى العباده عباده.

٥٦ - قاعده رجحان الشعائر ولو مع الخوف.

٥٧ - قاعده عماره مراقده الاثمه فريضه هامه.

٥٨ - قاعده تعدد طرق الحكايه والإخبار عن الواقع.

الجزء الرابع

عشرون قاعده وهى:

٥٩ - قاعده الاقتصاص من السب او الإهانه.

٦٠ . - قاعده فى ثبوت القصاص بالتسيب.

٦١ - قاعده فى تداخل القصاص والديات وعدمه.

٦٢ - قاعده فى القصاص بين الكفار بعضهم مع بعض.

٦٣ - قاعده فى القضاء بين الكفار وبين اهل الكتاب وبين اهل الخلاف.

٦٤ - قاعده فى اسلام او كفر ابن الزنا.

ص: ٥٣٥

٦٥ - قاعده الجب.

٦٦ - قاعده فى ثبوت القصاص على كل جنايه عدوانيه فى النفس او الطرف.

٦٧ - قاعده لا تقيه فى الدماء.

٦٨ - قاعده فى حرمة دم المسلم وعرضه وماله.

٦٩ - قاعده فى ضروره التمييز بين السيره فى صدر الإسلام

٧٠ - قاعده فى موّده أهل البيت عليهم السلام

٧١ - قاعده شورى الأّمّه فى نظام الحكم.

٧٢ - قاعده فى بناء نظام القدره والقوّه فى الكيان والنظام الإسلامى

٧٣ - قاعده فى العدالة.

٧٤ - قاعده اشتراك الحد والقصاص فى ماهيه جامعه واحده.

٧٥ - قاعده القصاص يدرء بالشبهات.

٧٦ - قاعده فى صلاحيات المرأه.

٧٧ - قاعده فى صلاه المسافر تماما فى كل مراقدا البيت لا خصوص الاماكن الاربعه.

٧٨ - قاعده الاعواض المحرمه مسقطه للضمان.

وسياتى تتمه باقى القواعد فى اجزاء قادمه ان شاء الله تعالى

ص: ٥٣٦

سرشناسه:سند، محمد، ۱۹۶۲- م.

عنوان و نام پدیدآور:بحوث فی القواعد الفقہیہ [کتاب]: تقریرات محمدالسند/ بقلم مشتاق الساعدی.

مشخصات نشر:قم: موسسه محکّمات الثقلین؛ تهران: نشر صادق، ۱۳ -

مشخصات ظاهری:ج.۵.

شابک:۹۷۸-۶۰۰-۵۲۱۵-۳۵-۹

یادداشت:عربی.

یادداشت:فهرستتویسی بر اساس جلد چهارم، ۱۴۳۷ق.= ۲۰۱۶م.= ۱۳۹۵.

یادداشت:کتاب حاضر بر اساس تقریرات محمد السند نوشته شده است.

موضوع:فقه -- قواعد

موضوع:Formulae* -- Islamic law

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:ساعدی، مشتاق

رده بندی کنگره:BP۱۶۹/۵/سب۹ ۳۱۳۰۰

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۲۴

شماره کتابشناسی ملی:۴۸۰۳۲۹۰

ص: ۱

بحوث فى القواعد الفقهيـه المجلد ٥

تقريـات محمدالسند

بقلم مشتاق الساعدي

ص: ٢

عنوان الكتاب: بحوث في القواعد الفقهيہ ---- الجزء الخامس

المؤلف: تقريراً لأبحاث المرجع الديني المحقق الشيخ محمد السند

بقلم: الشيخ مشتاق الساعدي

سنة الطبع: ٢٠١٧ ميلاديه

عدد صفحات الكتاب: ٥٢٠

الإخراج الفني: السيد عبدالله الهاشمي - النجف الأشرف

حقوق الطبع محفوظة

ص: ٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على خير الخلق اجمعين محمد النبي الامين واله الطاهرين المعصومين.

بين يدى القارئ العزيز نطرح الجزء الخامس من موسوعه (بحوث فى القواعد الفقهيه) التى هى نتاج استاذنا المحقق سماحه المرجع الدينى الشيخ محمد السند (دام ظله الشريف).

وقد جاء هذا الجزء متمما للاجزاء الاربعه الماضيه التى بحث فيها مجموعه من القواعد الفقهيه فى ابحاث الخارج الفقهيه والاصوليه, بالاضافه الى فوائد لها صلته بتلك القواعد.

وجاء هذا الجزء حاويا لقواعد متنوعه اكثرها من باب القصاص والقضاء بالاضافه لقواعد اخرى.

وقواعد هذا الجزء هى:

١ - قاعده لا يبطل دم امرئ مسلم.

٢ - قاعده فى هدر دم من هتك او اعتدى على غيره دفعا او عقوبه.

٣ - قاعده فى اللوث والتهمه واثارها القانونيه.

ص: ٥

- ٤ - قاعده فى جواز التحرى والفحص من قبل القاضى للمتهم باللوث.
- ٥ - قاعده قضائيه: قبول الدعاوى لتعدد المتنازعين عرضا وطولا.
- ٦ - قاعده فى باب الجنائيات: (تقديم الأسبق زما فى حق الجنايه).
- ٧ - قاعده باب الجنائيات: (لا يجنى الجانى على اكثر من نفسه).
- ٨ - قاعده فى (تقديم حق جنايه العضو على حق قصاص النفس).
- ٩ - قاعده فى هدر دم المعتدى لا يحسب قصاصا.
- ١٠ - قاعده فى القصاص العرفى.
- ١١ - قاعده المثليه فى الاطراف والاعضاء والجروح لوحده العنوان او المحل.
- ١٢ - قاعده فى سقوط القصاص.
- ١٣ - قاعده فى غايه القصاص.
- ١٤ - قاعده فى قصاص الاطراف وانها لمجرد ابانه العضو او للشين ايضا؟.
- ١٥ - قاعده فى تبعض القصاص فى الاطراف والجراحات.
- ١٦ - قاعده: ان الديه فى طول القصاص استيفاء وفى عرضه موضوعا وموجبا.
- ١٧ - قاعده فى باب الصلاه: (فى اجزاء الاضطرارى بَعْض الوقت).
- ١٨ - قاعده فى فقه العقيده: (التوسل عباده توحيديه) وهى من تقرير فضيله الاخ الشيخ محمد عيسى ال مكباس دام توفيقه.
- ١٩ - قاعده فى الفقه الاجتماعى والسياسى: قاعده التعايش السلمى (التقريب

بين المذاهب), وهي من تقرير فضيله الاخ الشيخ على حمود العبادى دام توفيقه.

٢٠ - قاعده فى (شرطيه الولايه فى صحه التوبه والعبادات وقبولها ونيه القربه), وهي من تقرير فضيله الاخ الشيخ قيصر التميمى دام توفيقه.

هذا تمام القواعد التى بحثها سماحه الشيخ الاستاذ دام ظله فى هذا الجزء راجيا من الله تعالى ان يمد بعمره الشريف لخدمه الاسلام والمسلمين انه قريب مجيب.

وقع الفراغ منه فى جوار مولى الموحدى

وسيد الوصيين عليه السلام فى ١٥ من ذى القعدة ١٤٣٧.

مشتاق الساعدى

ص:٧

القاعده الأولى: لا يطل أو (لا يطل) دم امرئ مسلم

ص: ٩

القاعده الاولى: لا يطل أو (لا يبطل) دم امرئ مسلم أو (كل مقتول غير عدواني تضمن دينه من بيت المال)

محل القاعده:

مورد القاعده فيما اذا استند القتل الى انسان قاتل ولكن اما عدواني لم يعثر عليه او كان القاتل معذورا كالمدافع مع قصور المقتول او المقتول بحكم القاضى المعذور ومن ثم فما ورد فى (الجبار) وهو الهدر انما استند القتل الى غير انسان قاتل وسياتى ذكر جملة روايات داله على تحديد موضوع القاعده.

تحرير المساله:

ان ديه المجنون المقتول مدافعه من القاتل يمكن تقرير ثبوتها بعده امور منها:

الامر الأول: صحيحه ابى بصير: قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا مَجْنُونًا - فَقَالَ إِنَّ كَانَ الْمَجْنُونُ أَرَادَهُ - فَدَفَعَهُ عَنْ نَفْسِهِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ مِنْ قَوْدٍ وَلَا دِيَةٍ - وَيُعْطَى وَرَثَتُهُ دِيَّتَهُ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ - قَالَ وَإِنْ كَانَ قَتَلَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ الْمَجْنُونُ أَرَادَهُ - فَلَا قَوْدَ لِمَنْ لَا يُقَادُ مِنْهُ - وَأَرَى أَنَّ عَلَى قَاتِلِهِ الدِّيَةَ فِيْمَالِهِ - يَدْفَعُهَا إِلَى وَرَثَةِ الْمَجْنُونِ وَيَسْتَغْفِرُ اللَّهُ وَيَتُوبُ إِلَيْهِ).

وكذلك الروايه الصحيحه الى ابى الورد قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ أَبِي

جَعَفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَضْمَحَكَ اللَّهُ رَجُلٌ حَمَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مَجْنُونٌ فَضْرَبَهُ الْمَجْنُونُ ضَرْبَةً فَتَنَاوَلَ الرَّجُلُ السَّيْفَ مِنَ الْمَجْنُونِ فَضْرَبَهُ فَقَتَلَهُ فَقَالَ أَرَى أَنْ لَا يُقْتَلَ بِهِ وَلَا يُغْرَمَ دَيْتُهُ وَتَكُونَ دَيْتُهُ عَلَى الْإِمَامِ وَلَا يَبْطُلُ دَمُهُ (١).

الامر الثاني: طائفه من روايات (لا يطل او (لا يبطل) دم امرئ مسلم):

١ - روايه بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعِجَلِيِّ قَالَ سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا عَمْدًا فَلَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ الْحُدُّ وَلَمْ تَصِحَّ الشَّهَادَةُ حَتَّى حُولِطَ وَذَهَبَ عَقْلُهُ ثُمَّ إِنَّ قَوْمًا آخَرِينَ شَهِدُوا عَلَيْهِ بَعْدَ مَا حُولِطَ أَنَّهُ قَتَلَهُ فَقَالَ إِنْ شَهِدُوا عَلَيْهِ أَنَّهُ قَتَلَ حِينَ قَتَلَ وَهُوَ صَاحِحٌ لَيْسَ بِهِ عِلَّةٌ مِنْ فَسَادِ عَقْلٍ فُقِلَ بِهِ وَإِنْ لَمْ يَشْهَدُوا عَلَيْهِ بِمَذَلِكِ وَكَانَ لَهُ مَالٌ يُعْرَفُ دُفِعَ إِلَى وَرَثَةِ الْمَقْتُولِ الدِّيَّةُ مِنْ مَالِ الْقَاتِلِ وَإِنْ لَمْ يَنْزُكْ مَالًا أُعْطِيَ الدِّيَّةُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ وَلَا يُبْطَلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ (٢).

يقرب ذلك:

ان الضمان باللوث مع احتمال عدم ضمان المتهم ليس الا حيظه على حرمه دم المسلم.

٢ - معتبره ابى بصير: سألت أبا عبد الله... فَأِذَا ادَّعَى الرَّجُلُ عَلَى الْقَوْمِ أَنَّهُمْ قَتَلُوا كَانَتِ الْيَمِينُ لِمُدَّعَى الدَّمِ قَبْلَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِمْ فَعَلَى الْمُدَّعَى أَنْ يَجِيءَ بِخَمْسِينَ يَحْلِفُونَ أَنْ فُلَانًا قَتَلَ فُلَانًا فَيُدْفَعُ إِلَيْهِمُ الَّذِي حُلِفَ عَلَيْهِ فَإِنْ شَاءُوا عَفَوْا وَإِنْ شَاءُوا قَبِلُوا الدِّيَّةَ وَإِنْ لَمْ يُقْسِمُوا كَانَ عَلَى الَّذِينَ ادَّعَى عَلَيْهِمْ أَنْ يَحْلِفَ مِنْهُمْ

ص: ١٢

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٩، ص ٧٢.

٢- (٢) تهذيب الأحكام: ج ١٠، ص ٢٣٢.

خَمْسُونَ مِائَةً قَتَلْنَا وَلَمَّا عَلِمْنَا لَهُ قَاتِلًا فَإِنْ فَعَلُوا أَدَّى أَهْلُ الْقَرْيَةِ الَّذِينَ وَجِدَ فِيهِمْ وَإِنْ كَانَ بِأَرْضِ فَلَمَّا أَدَّتْ دَيْتَهُ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ لَا يُطَلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ (١).

٣ - ما رواه جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ وَابْنُ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْنَا أَتَجُوزُ شَهَادَةَ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ قَالَ فِي الْقَتْلِ وَحْدَهُ إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ لَا يُطَلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ (٢).

الامر الثالث:

موثقه ابى بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ غَشِيَتْهُ رَجُلٌ عَلَى دَابَّةٍ - فَأَرَادَ أَنْ يَطَّأَهُ فَرَجَرَ الدَّابَّةَ - فَنفَرَتْ بِصَاحِبِهَا فَطَرَحَتْهُ وَكَانَ جِرَاحَهُ أَوْ غَيْرُهَا فَقَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ ضَمَانٌ - إِنَّمَا زَجَرَ عَنْ نَفْسِهِ وَهِيَ الْجُبَارُ (٣).

قد يقال:

ان الروايه نافية للضمان من بيت المال نظرا لقوله عليه السلام وهي الجبار؟

فانه يقال:

الصحيح انها نافية للضمان عن القاتل المدافع وعن تسبيبه فلم يبق الا- فعل الدابه وهي جبار, فضم كلا المقدمتين وهي نفى الضمان عن نفسه وهو الزاجر واسناد الفعل للدابه ينتج عدم الديه لا من الزاجر ولا من بيت المال, ومفهوم

ص: ١٣

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ١٥٧.

٢- (٢) الكافي: ج ٧، ص ٣٩٠.

٣- (٣) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ٢٧٥.

ذلك انه لو لم يكن الفعل مستندا للعجماء ونحوها من أفعال السوانح الطبيعیه لتقرر الضمان من بيت المال.

الامر الرابع:

ان فى جملة من الروايات حصر المهدور دمه من المسلمين بالمعتدى بوصفه دمه هدر، ومفهومها هو ان دم المسلم محترم ومع عدم ضمان دمه لاحد فلا محال ان ضمانه من بيت المال.

ويدل على ذلك:

روايه الحلبى عن ابي عبد الله عليه السلام قال: أَيُّمَا رَجُلٍ قَتَلَهُ الْخَيْدُ فِي الْقَيْصِ اصِّ فَلَا دِيَةَ لَهُ - وَقَالَ أَيُّمَا رَجُلٍ عَيَّدَا عَلَى رَجُلٍ لِيَضْرِبَهُ - فَدَفَعَهُ عَنْ نَفْسِهِ فَجَرَحَهُ أَوْ قَتَلَهُ فَلَمَا شِئِيَ عَلَيْهِ - وَقَالَ أَيُّمَا رَجُلٍ أَطَّلَعَ عَلَى قَوْمٍ فِي دَارِهِمْ - لِيَنْظُرَ إِلَى عَوْرَاتِهِمْ فَفَقَّئُوا عَيْنَهُ - أَوْ جَرَحُوهُ فَلَا دِيَةَ عَلَيْهِمْ - وَقَالَ مَنْ بَدَأَ فَأَعْتَدَى فَأَعْتَدَى عَلَيْهِ فَلَا قَوْلَ لَهُ (١).

وروايه السكونى عن جعفر عن آباءه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنْ شَهَرَ سَيْفًا فَدَمَهُ هَدْرٌ (٢).

وغيرهما.

ويقرب بان عمومات احترام دم المسلم تدل على ان دمه محترم وبضميمه عدم ضمان القاتل بموجب ما يسقط الضمان والمفروض ان المقتول فى قتله لم يكن عدوانيا فلا محاله يكون مقتضى اطلاق حرمة دمه ضمان ديتته من بيت المال.

ص: ١٤

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ٥٩.

٢- (٢) المصدر: ص ٢٣٩.

القاعده الثانيه: في هدر دم من هتك او اعتدى على غيره دفعا او عقوبه

ص: ١٥

القاعده الثانيه: فى هدر دم من هتك أو اعتدى

على غيره دفعا أو عقوبه

تحرير القاعده:

وتحرير القاعده فى مقامين مع ذكر فائده:

اما القاعده فتدرس حيثيه عامه وهى وظيفه الزوج تجاه المعتدى على زوجته بالزنا.

واما الفائده فتذكر حيثيه خاصه وهى حكم ووظيفه الزوج تجاه زوجته الزانيه.

القاعده فى مقامين:

المقام الأول:

الاقوال:

الشيخ فى النهايه وابن ادريس السرائر قيذا الحكم بكون الزانى والزانيه محصنين, ويستفاد من هذا القيد انه من باب الترخيص فى إقامه الحد بينهما.

والمحقق الحلى فى النكت جزم بالاطلاق, قال قدس سره: (وقد روينا فيما سلف

ص: ١٧

عن جماعه: أن من دخل داراً للتلصص أو الزنا، فدمه هدر).

حكى العلامة فى التحرير عن الشيخ قد رخص فى الغيبه إقامه الحدود على المملوك والولد والزوجه ان امن الضرر.

وفى الفقه على المذاهب الأربعة ان قتل الزانى بامرته مما اتفقت عليه كل الشرائع.

المقام الثانى:

الأدله:

وتدل على ذلك عدله:

الدليل الأول:

القران الكريم: قوله تعالى: (وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) ١ .

وقوله تعالى: (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) ٢ .

وقوله تعالى: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) ٣ .

فالآيات كما تشرع الرد على الاعتداء بعد وقوعه كذلك يمكن استفاده

ص: ١٨

شمولها لما قبل وقوع الاعتداء بالقتل مثلا، وذلك لان من استباح حريم الغير بالمخاطره والمعرضيه للقتل او مادونه فقد قام بالاعتداء على الغير، فللغير ان يقابل ذلك بالمثل لدفع المخاطر فهو نحو من انحاء الدفع، وهو كما يكون على صعيد فردى فهو قد يكون على صعيد جماعى كما حصل من الرسول الأعظم مع بنى النضير وبنى قريظه وغيرهم.

الدليل الثانى:

طوائف من الروايات:

الطائفة الأولى:

مصححه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً - فَلَمَّا كَانَ لَيْلَةَ الْبِنَاءِ - عَمَدَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى رَجُلٍ صَيْدِيٍّ لَهَا - فَأَدْخَلَتْهُ الْحَجَلَةَ - فَلَمَّا ذَهَبَ الرَّجُلُ يُبَاضِعُ أَهْلَهُ - نَارَ الصَّيْدِيِّ فَأَقْتَتَلَا فِي الْبَيْتِ فَفَتَلَ الرَّوْجَ الصَّيْدِيَّ - وَقَامَتِ الْمَرْأَةُ فَضْرَبَتِ الرَّجُلَ فَفَتَلَتْهُ بِالصَّيْدِيِّ - قَالَ تَضَمَّنُ الْمَرْأَةُ دِيَةَ الصَّيْدِيِّ وَتُقْتَلُ بِالرَّوْجِ (١).

ورواها الشيخ الطوسى والكلينى باسناد اخر.

الطائفة الثانية:

ما ورد انه من اطلع على دار قوم لينظر عوراتهم:

وهنا نقاط:

١ - لسان هذه الطائفة ليس جواز ذلك للدفاع بل ظاهرها انه جزاء وحد

ص: ١٩

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٩، ص ٢٥٨.

عقوبه, بشهاده عدم كونه دفعا بحسب اطلاق هذه الروايات المرخصه بفقاً العين من دون انذار وزجر مسبق.

٢ - ان كثير منها صحاح.

٣ - ان للاطلاع على العورات مراتب منها ما يصل الى اباحه دمه.

٤ - ان الحكم بجواز العقوبه غير متوقف على اثبات ذلك بالبينه وان كان الاثبات هو لدرء القصاص.

وهي عدّه روايات:

١ - صحيح حماد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ فِي بَعْضِ حُجْرَاتِهِ - إِذِ اطَّلَعَ رَجُلٌ فِي شَقِّ الْبَابِ وَيَدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَدْرَاهُ - فَقَالَ لَوْ كُنْتُ قَرِيبًا مِنْكَ لَفَقَّأْتُ بِهِ عَيْنَكَ (١).

٢ - معتبره محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ - وَقَالَ مَنْ اطَّلَعَ عَلَى مُؤْمِنٍ فِي مَنْزِلِهِ - فَعَيْنَاهُ مُبَاحَةٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ - وَ مَنْ دَمَرَ عَلَى مُؤْمِنٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِ - فَدَمُهُ مُبَاحٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ الْحَدِيثَ (٢).

٣ - معتبره عبيد بن زرارة قال سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي حُجْرَاتِهِ مَعَ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ - وَمَعَهُ مَعَازِلُ يَقْلِبُهَا إِذْ بَصُرَ بِعَيْنَيْنِ تَطْلِعَانِ - فَقَالَ لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَبْتُ لِي لَقُمْتُ حَتَّى أَنْحَسَكَ - فَقُلْتُ نَفَعَلْنَا نَحْنُ مِثْلَ هَذَا إِنْ فَعَلَ مِثْلَهُ - فَقَالَ إِنْ خَفِيَ لَكَ فَاَفْعَلُهُ (٣).

ص: ٢٠

١- (١) من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ١٠١.

٢- (٢) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ٦٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ٦٧.

٤ - مصحح العلاء بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أطلع رجل على قوم يُشرف عليهم - أو ينظر من خلل شيء لهم فرمؤه - فأصابوه فقتلوه أو فقتلوا عينيه فليس عليهم غرم - وقال إن رجلاً أطلع من خلل حُجره رسول الله صلى الله عليه وآله فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله - بمشقص ليفقأ عينه فوجدته قد انطلقت - فقال رسول الله صلى الله عليه وآله أى خبيث - أما والله لو ثبت لي لفقأت عينك (١).

٥ - صحيح الحلبى عن أبي عبد الله عليه السلام فى حديث أئمة رجلى أطلع على قوم فى دارهم لينظر إلى عوراتهم - ففقتوا عينه أو جرحوه فلا دية عليهم - وقال من اعتدى يفاعتدى عليه فلا قود له (٢).

الطائفة الثالثة:

ما ورد فى جواز قتال اللص والمحارب:

١ - موثق السكونى عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام أنه أتاه رجل فقال يا أمير المؤمنين - إن لصدياً دخل على امرأتى فسرق حلتيها - فقال أما إنه لو دخل على ابن صفيته - لما رضى بذلك حتى يعمه بالسيف (٣).

٢ - وفى روايه جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: إن الله ليمنق العبد يدخل عليه فى بيته فلا يقتل (٤).

٣ - روايه وهب عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أنه قال: إذا دخل عليك رجل يريد

ص: ٢١

١- (١) المصدر: ص ٦٨.

٢- (٢) المصدر: ص ٦٨.

٣- (٣) وسائل الشيعة: ج ١٥، ص ١١٩.

٤- (٤) وسائل الشيعة: ج ١٥، ص ١١٩.

أَهْلَكَ وَمَالِكَ - فَأَبْدُرُهُ بِالضَّرْبِ إِنْ اسْتَطَعْتَ - فَإِنَّ اللَّصَّ مُحَارِبٌ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ - فَمَا تَبِعَكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ عَلَيَّ (١).

٤ - ومثلها قويه الحسين بن علوان.

٥ - مرسل ابن أبي عمير عن أبان بن عثمان عن رجل عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام إذا دخل عليك اللص المحارب فاقتله - فما أصابك فدمه في عنقي (٢).

٦ - مصحح الحسين بن أبي العلاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُقاتل دون ماله - فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من قتل دون ماله - فهو بمنزلة الشهيد فقل أقاتل أفضل أو لا يُقاتل - فقالاً ما أنا فلو كنت لم أقاتل وتركته (٣).

٧ - معتبره الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام «في كتابه إلى المؤمن قال: (ومن قتل دون ماله فهو شهيد)» (٤).

٨ - وبأسانيد تقدمت في إنباغ الوضوء عن رسول الله صلوات الله عليه وعلى اله: قال: يُبغض الله تبارك وتعالى رجلاً - يُدخل عليه في بيته فلا يُقاتل (٥).

وغيرها.

ص: ٢٢

١- (١) المصدر السابق.

٢- (٢) المصدر: ص ١٢١.

٣- (٣) وسائل الشيعة: ج ١٥، ص ١٢٢.

٤- (٤) المصدر: ص ١٢٣.

٥- (٥) المصدر: ج ٢٩، ص ٦٠.

ما جاء فى السارق الداخل على امراه او كابرها مطلقا.

١ - معتبره عبيد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل سارق دخل على امرأه ليسيرق متاعها - فلما جمع الثياب تبعتها نفسه فواقعها - فتحرّك ابنها فقام فقتله بفأس كان معه - فلما فرغ حمل الثياب - وذهب ليخرج حملت عليه بالفأس فقتلته - فجاء أهله يطلبون بدمه من الغد - فقال أبو عبد الله عليه السلام يضمن مواليه - الذين طلبوا بدمه ديه الغلام - ويضمن السارق فيما ترك أربعه آلاف درهم - بما كابرها على فرجها - لأنه زان وهو فى ماله يغرّمه - وليس عليها فى قتلها إياه شىء لأنه سارق (١).

٢ - رواه عبيد الله بن طلحه عن ابي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل سارق دخل على امرأه ليسيرق متاعها - فلما جمع الثياب تابعتها نفسه - فكابرها على نفسها فواقعها - فتحرّك ابنها فقام فقتله بفأس كان معه - فلما فرغ حمل الثياب - وذهب ليخرج حملت عليه بالفأس فقتلته - فجاء أهله يطلبون بدمه من الغد - فقال أبو عبد الله عليه السلام اقص على هذا كما وصفت لك - فقال يضمن مواليه الذين طلبوا بدمه ديه الغلام - ويضمن السارق فيما ترك أربعه آلاف درهم - بمكابرتها على فرجها - إنه زان وهو فى ماله عزيمه - وليس عليها فى قتلها إياه شىء قال رسول الله صلى الله عليه و آله من كابر امرأه ليفجر بها فقتلته فلا ديه له ولا قود (٢).

٣ - رواه محمد بن الفضيل عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن لص دخل على

١- (١) المصدر السابق.

٢- (٢) المصدر السابق.

امْرَأَهُ وَهِيَ حُبْلَى - فَفَتَلَ مَا فِي بَطْنِهَا - فَعَمَدَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى سَكِينٍ فَوَجَّأَتْهُ بِهَا فَفَتَلَتْهُ - فَقَالَ هَدَرَ دَمُ اللَّصِّ (١).

٤ - معتبره عبيد الله بن سيمان قال سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول في رجلٍ أراد امرأه على نفسها حراماً - فرمته بحجر فأصابته منه مقتلاً - قال ليس عليها شيءٌ فيما بينها وبين الله عز وجل - وإن قدمت إلى إمام عادلٍ أهدر دمه (٢).

الطائفة الخامسة:

هدر دم مطلق المعتدى (قاعده في هدر دم من اعتدى على الامن المدني):

١ - صحيح سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول من بدأ فاعتدى فاعتدى عليه فلا قود له (٣).

ويستفاد من هذه الرواية قاعده عامه مفادها:

١ - ان المعتدى لا حرمه له وضعا ولا تكليفا.

٢ - ان مدافعته مشروع.

٣ - ان هذه المدافعه لو استلزمت او توقفت على ما يزيد على عدوان المعتدى فلا قود فيها.

٤ - ان هذه القاعده لا تختص بحق الفرد بل تشمل الحق العام وحق عامه الناس أي انها لا تختص بالفقه الفردي بل تشمل الفقه الاجتماعي والسياسي لا

ص: ٢٤

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ٦٢.

٢- (٢) المصدر: ص ٦١.

٣- (٣) المصدر: ص ٦٠.

سيما مع الإشارة في الصحيح الى وهب عن جعفر عن ابيه انه قال: (اذا دخل عليك رجل يريد اهلك ومالك فابدره بالضربه ان استطعت فان اللص محارب لله ولرسوله صلى الله عليه وآله فما تبعك منه من شى فهو عليه).

وهذه الروايه لها طريق اخر - طريق الحميرى - غير طريق الشيخ الطوسى مثله الا انه قال (فاقتله فما تبعك منه من شى فهو عليه).

وهذا المضمون هو ما فى موثق ابان عن رجل عن الحلبي عن ابي عبد الله قال امير المومنين عليه السلام: (اذا دخل عليك اللص المحارب فاقتله فما اصابك قدمه فى عنق).

والظاهر انه يمكن استفاده تقرير القاعده بالتقرير التالى ان المعتدى اذا اعتدى ولو على ما هو دون النفس ودون العرض كالمال لكنه كان لا- يبالى بحرمه النفس والعرض وباقي الحرمات فى الوصول الى غايته فانه يكون محاربا وان الحرايه لا تختص بقطاع الطرق بل تشمل كل من يقوم بعدوان ولا يبالى فى عدوانه بالاعتداء على الحرمات الثلاثه, أى يعتدى على ما يسمى فى عصرنا الحاضر بالامن المدنى وهو حرمه النفس والعرض والمال.

٥ - ومن ذلك يتبين الوجه فى ما مر من قضيه بنى قريظه والقصاص الجماعى وهو الذى جرى من رسول الله تجاه اليهود من بنى النضير وبنى قريظه وغيرهم وانها من قاعده هدر حرمه المعتدى على الامن المدنى والمتجاوز والهاتك للحرمات المدنيه(النفس والعرض والمال) وان كل ذلك ينطوى تحت عموم الايه من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه.

٦ - ان قاعده المحارب فى الحقيقه قاعده غير مختصه بقطاع الطرق والسراق بل موضوعها كل من يزعم امن الحرمات الثلاثه المدنيه كما فى المخاطره البالغه فى الأموال العامه او افشاء الارجاف المربك للامن العام فى شتى الأصعده سواء كانت امنيه او عسكريه او اقتصاديه او أخلاقيه.

٧ - لا يخفى ان درجه الحرابه لقطاع الطرق واللصوص بالمعنى المعهود لا تبلغ درجات الافساد الضاره بالمجتمع فى مجالات عديده وهذا ما يعرف فى القانون الوضعى بعقوبات الإعدام المسجله على الخيانه العظمى للوطن او الامن القومى, كما ان عقوبه المحارب على درجات كما ذكر فى حد المحارب.

٢ - الْحَلَبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ أُتِيَ بِهِ رَجُلٌ أَطْلَمَعَ عَلَى قَوْمٍ فِي دَارِهِمْ لِيَنْظُرَ إِلَى عَوْرَاتِهِمْ - فَفَقَّؤُوا عَيْنَهُ أَوْ جَرَّحُوهُ فَلَا دِيَةَ عَلَيْهِمْ - وَقَالَ مَنْ اغْتَدَى فَاغْتَدَى عَلَيْهِ فَلَا قَوْدَ لَهُ (١).

٣ - الْعَلَاءُ بْنُ الْفَضْلِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَضْرِبَ رَجُلًا ظُلْمًا - فَاتَّقَاهُ الرَّجُلُ أَوْ دَفَعَهُ عَنْ نَفْسِهِ - فَأَصَابَهُ ضَرْرٌ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ (٢).

فائده بمثابه صغرى للقاعده:

فى إقامه الزوج الحد على الزوجه بلا رجوع للحاكم الشرعى.

الأدله الخاصه:

الدليل الأول:

ما تقدم فى القاعده من اثبات إقامه الحد على المعتدى.

ص: ٢٦

١- (١) وسائل الشيعه: ج ٢٩، ص ٥٩.

٢- (٢) المصدر السابق.

الدليل الثاني:

الايه الكريمه: (وَ اللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ تَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتَ أَوْ يُجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (١٥) ١ .

بتقريب دلالتها على جواز إقامه الحد من قبل الأزواج على زوجاتهم, حيث ان الخطاب فى الظاهر لهم.

(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (٣٤) ٢ .

وصدر الايه داله على ولايه الزوج على زوجته وذيلها ترخيص فى التعزير والتعزير نحو من انحاء الحد.

ويعضد هذا المفاد ما ورد فى جملة من الروايات من لزوم طاعه الزوجه للزوج وان ولايته على المراه اجمالا كولايه المراه على العبد فى جواز اجراء الحدود عليه.

الدليل الثالث: الروايات:

فى (روايه سَعيدِ بْنِ الْمُسيَّبِ): (أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ - أَنَّ ابْنَ أَبِي الْجِسْرَيْنِ وَجِدَ رَجُلًا مَعَ امْرَأْتِهِ فَقَتَلَهُ - فَاسْأَلَ لِي عَلِيًّا عَنْ هَذَا قَالَ أَبُو

ص: ٢٧

مُوسَى - فَلَقِيْتُ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلْتُهُ إِلَىٰ أَنْ قَالَ - فَقَالَ أَنَا أَبُو الْحَسَنِ إِنْ جَاءَ بِأَرْبَعِهِ - يَشْهَدُونَ عَلَيَّ مَا شَهِدَ وَإِلَّا دُفِعَ بِرُمَّتِهِ (١).

وقد رواها العامه في مصادرهم.

ومفادها ان الشهود الأربعة لدرء القصاص لا لاصل اجراء القتل, ولو خرج الزانى من البيت فبقاء الحكم غير معلوم الا ان يكون محصنا مع توفر البيه.

وصحيح عباد بن صهيب عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: لما يأس أن يمسك الرجل امرأته إن رآها تزني - إذا كانت تزني وإن لم يقم عليها الحد - فليس عليه من إثمها شيء (٢).

وحديثي موسى قال حدثنا أبي عن أبيه عن جده عن علي صلوات الله عليهم «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجل من الأنصار وهو سعد بن عبادة أ رأيت لو وجدت رجلاً مع امرأه في ثوب واحد ما كنت صانعاً بهما قال سعد أقتلها يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وآله فأين الشهداء الأربعة» (٣).

وقد رواها العامه بطرق عديدة.

وتؤيد هذه الأدلة:

١ - روايه دعائم الإسلام: عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال من جهد البلاء أن يقدم الرجل فيقتل صبراً والأسير ما دام في الوثاق والرجل يجد على بطن امرأته

ص: ٢٨

١- (١) وسائل الشيعة: ج ٢٩، ص ١٣٥.

٢- (٢) المصدر: ج ٢٠، ص ٤٣٦.

٣- (٣) الجعفریات: ص ١٤٤.

٢ - ومرسله الدروس, مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيِّ الشَّهِيدُ فِي الدَّرُوسِ قَالَ رُوِيَ أَنَّ مَنْ رَأَى زَوْجَتَهُ تَزْنِي فَلَهُ قَتْلُهُمَا (٢).

٣ - وما في عوالي اللئالي العزيزية: رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ هِمَالَ بْنَ أُمَيَّةَ قَذَفَ زَوْجَتَهُ بِشَرِيكِ بْنِ شَحْمَاءَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْبَيْتَةَ وَإِلَّا حِيدَ فِي ظَهْرِكَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَجِدُ أَحَدُنَا مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَلْتَمِسُ الْبَيْتَةَ فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ الْبَيْتَةَ وَإِلَّا فُحِدَ فِي ظَهْرِكَ فَقَالَ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ إِنِّي لَصَادِقٌ وَسَيُنزِلُ اللَّهُ مَا يُبْرِئُ ظَهْرِي مِنَ الْجُلْدِ فَتَزَلْ قَوْلُهُ تَعَالَى وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ الْآيَةَ (٣).

٤ - ما ورد في اللعان ان قوله مقبول في اثبات الحد عليها الا تشهد بتكذيبه.

٥ - موثق زراره - في تفسير القمي - قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لَمَّا مَاتَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَزَنَ عَلَيْهِ حُزْنًا شَدِيدًا - فَقَالَتْ عَائِشَةُ مَا الَّذِي يَحْزُنُكَ عَلَيْهِ - فَمَا هُوَ إِلَّا ابْنُ جَرِيحٍ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلِيًّا وَأَمْرَهُ بِقَتْلِهِ - فَذَهَبَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَيْهِ وَمَعَهُ السَّيْفُ - وَكَانَ جَرِيحُ الْقَيْطِيُّ فِي حَائِطٍ وَضَرَبَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَابَ الْبُشْتَانِ - فَأَقْبَلَ إِلَيْهِ جَرِيحٌ لِيَفْتَحَ لَهُ الْبَابَ - فَلَمَّا رَأَى عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَفَ فِي وَجْهِهِ الْغَضَبَ - فَأَذْبَرَ رَاجِعًا وَلَمْ يَفْتَحِ الْبَابَ - فَوَثَبَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْحَائِطِ وَنَزَلَ إِلَى الْبُشْتَانِ وَاتَّبَعَهُ وَوَلَّى جَرِيحٌ مُدْبِرًا - فَلَمَّا حَسَبَى أَنْ يُرْهِقَهُ صَيَّعَدَ فِي نَحْلِهِ وَصَيَّعَدَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَثَرِهِ - فَلَمَّا دَنَا مِنْهُ رَمَى بِنَفْسِهِ مِنْ فَوْقِ النَّحْلِ - فَبَدَتْ عَوْرَتُهُ فَأَذَا لَيْسَ

ص: ٢٩

١- (١) دعائم الإسلام: ج ٢، ص ٤١١.

٢- (٢) وسائل الشيعة: ج ٢٨، ص ١٤٩.

٣- (٣) عوالي اللئالي: ج ٣، ص ٤١١.

لَهُ مَا لِلرِّجَالِ وَمَا لِلنِّسَاءِ - فَانصَرَفَ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا بَعَثْتَنِي فِي الْأَمْرِ - أَكُونُ فِيهِ كَالْمِسْمَارِ الْمُخْتَمَى فِي الْوَتْرِ [الْوَبْرِ] أَمْ أَتَّبَعْتُ قَالَ فَقَالَ لَمَا بَيَّلَ أَتَّبَعْتُ، فَقَالَ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا لَهُ مَا لِلرِّجَالِ وَلَا مَا لِلنِّسَاءِ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يَصْرِفُ عَنَّا الشُّوْءَ أَهْلَ الْبَيْتِ (١).

ومفاد الموثقه وان كان محمولا على محامل أراد بها رسول الله ان يفضح افك المنافقين الا انه متضمن لقاعده استحقاق إقامه الزوج الحد على الزانى بزوجه.

النتيجه:

فتبين من مجموع ما ذكرنا استفاده صحه ما ذهب اليه المشهور المنصور فى مساله ان من راي زوجته يزنى بها رجل وهى مطاوعه جاز له قتلها وهو الأقوى.

ص: ٣٠

القاعده الثالثه: قاعده فى اللوث والتهمه واثارها القانونيه

ص: ٣١

القاعده الثالثه: قاعده فى اللوث والتهمه وأثارها القانونيه أو (ضابطه فى اللوث وتحديده)

اشاره

والبحث فى القاعده يقع فى مقامات:

المقام الأول:

الاقوال فى المساله وآثار اللوث وموضوعه ودرجاته مع بيان فائده فى المقام:

بعض كلمات الاصحاب والقانونيين:

ظاهر الشيخ فى التهذيبين والنهايه وابن البراج والوسيله والشرائع ان قتل القريه على مقتضى قاعده اللوث ومن ثم ترتب القسامه لانه تعبد خاص.

وكذا ظاهر الصدوق والدعائم فى ثبوت اللوث والقسامه بمجرد وجود القتل بين ظهراينهم وان الحلف لدفع القود، وهذا هو الأقوى خلافا

ص: ٣٣

لجملة من اطلاقات الروايات الموهمة لذلك وخلافا لظاهر المفيد وابي الصلاح.

وقالوا فى القانون الوضعى: القرائن قد تكون مصطنعه مرتبه بقصد تضليل العدالة... لذلك يجب على القاضى اتقاء الوقوع فى الخطا ان يظهر كثيرا من الحكمه والحذر فيما يستنتجه من الظروف وقرائن الأحوال فعليه ان يتحقق ليس من ان القرينه ثابته ثبوتا تاما فقط ولكن تتفق من عناصر الدعوى الأخرى.

وظاهر القانون الوضعى عموم اللوث لكل الجنائيات لا خصوص القتل والطرف بل لمثل الزنا ونحوه من الجرائم.

ضابطه موضوعيه للوث:

لا- يخفى ان اللوث وان كان ناشئا من قرائن داله ظنا على وقوع الجنايه من المتهم وليست دلالتها بالظن المعترف فضلا عن اليقين الا انها تكون اجمالا لوثا فى البين, هذا بلحاظ دلالة القرائن الموجبه للوث على صدور القتل من المتهم. واما اصل وجود القرائن فلا- بد من العلم بها لا- الظن والا لترامى الظن وكانت سلسله من رجوم الظن فلا يعد لوثا بل يكون تظنيا وتمحلا للظن, وهذا الشرط لا بد منه فى قرائن اللوث.

آثار اللوث:

ان للوث آثارا وان لم يكن بدرجه البينه ويدل على ذلك روايات اتيه فى بيان اللوث واثاره كما يدل عليه صحيح زواره والحلبى:

ص: ٣٤

فصحيح - (زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَتِ الْقَسَامَةُ اخْتِيَابًا لِلنَّاسِ - لِكَيْمَا إِذَا أَرَادَ الْفَاسِقُ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا - أَوْ يَغْتِيلَ رَجُلًا حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ - خَافَ ذَلِكَ فَاِمْتَنَعَ مِنَ الْقَتْلِ) (١) - نص فيه, فى قوله عليه السلام (حيث لا يراه احد) على عدم وجود البيئه.

وصحيح الحلبى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُه عن القسامه كيف كانت - فقال هي حق وهي مكتوبه عندنا - ولو لا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً ثم لم يكن شئٌ - وإنما القسامه نجاه للناس (٢).

فقوله: (ولولا ذلك لقتل الناس... لم يكن شئ) أى ليس هناك مثبت يدينهم.

درجات اللوث:

قد يقرر من روايات قتيل القرية ان اللوث فى الديه يكفى فيه درجه اقل من درجه اللوث فى القصاص, كما ان اثبات القتل على قاتل مبهم اجمالى فى القرية غايته اثبات الديه فقط لعدم تعيين القاتل بخلاف القصاص على معين, ومنه يعرف ان إقامه القسامه على اهل قرية لا يثبت القصاص بل غايته اثبات الديه.

فأئده فى حقيقه اليمين فى القضاء بالقسامه:

الظاهر ان هذا التشريع النبوى مستل من قوله تعالى فى اللعان: (وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ

ص: ٣٥

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢٩ ص ١٥١ ط ال البيت.

٢- (٢) المصدر ص ١٥٢.

أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَهُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرُؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ) ١.

فعبّر في الآية عن اليمين في اللعان انه شهادة مغلظه في الحلف وقيد موضوع اليمين بعدم البينه واعتبرت شهادة المراه في نفى الحد.

ثم ان في القسامه كثره في العدد وتغليظ فليست هي مجرد شهادة وتغليظ باليمين كالذى في اللعان بل تكرار للتأكيد فتكون كالتواتر والاستفاضه, نعم مع تكرار القسم في القسامه من عدد قليل او من شخص واحد يكون من تشديد التغليظ.

المقام الثاني:

شواهد القاعده:

على ان اللوث هو مطلق ويثبت بمجرد وجود القتل:

الشاهد الأول: كلمات اللغويين:

منها: ما في المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (١): (الْلُوثُ: بِالْفَتْحِ الْبَيْئَةُ الضَّعِيفَةُ غَيْرُ الْكَامِلَةِ قَالَهُ الْأَزْهَرِيُّ وَ مِنْهُ قِيلَ لِلرَّجُلِ الضَّعِيفِ الْعَقْلِ (الْلُوثُ) وَ فِيهِ (لُوثُهُ) بِالْفَتْحِ أَيْ حَمَاقَهُ وَ (الْلُوثَةُ) بِالضَّمِّ الْاسْتِرْخَاءُ وَ الْحُبْسَةُ فِي اللِّسَانِ وَ (لُوثَ) ثُوبَهُ بِالطَّنِينِ لَطَخَهُ وَ (تَلُوثَ)

ص: ٣٤

الثَّوْبُ بِذَلِكَ).

وفى مجمع البحرين (١): (و اللوث أماره يظن بها صدق المدعى فيما ادعاه من القتل كوجود ذى سلاح ملطخ بالدم عند قتيل فى دار. وفى النهايه اللوث هو أن يشهد شاهد واحد على إقرار المقتول قبل أن يموت أن فلانا قتلنى، أو يشهد شاهدان على عداوه بينهما أو تهديد منه له أو نحو ذلك، و هو من التلوث التلطيخ).

وفى تاج العروس من جواهر القاموس (٢): (قال أبو منصور: و اللوث عند الشافعى: شبه الدلاله و لا يكون بينه تام)

وفى كتاب العين (٣): (اللوث: إداره الإزار و العمامه و نحوهما مرتين، و الكور فى العمامه أحسن).

وغيرها.

ومحصل كلماتهم:

أولاً:

ان البيئه اذا كانت غير واجده للشروط او غير كامله فانها بمثابة القرينه على التهمه واللوث, فهذا مطرد فى كل موارد عدم استتمام شروط البيئه فلا تكون البيئه غير الواجده الشروط عديمه الأثر بل موجب للوث والتهمه

ص: ٣٧

١- (١) ج ٢ ص ٢٦٣.

٢- (٢) ج ٣ ص ٢٥٧.

٣- (٣) ج ٨ ص ٢٣٧.

وهو اثر مهم.

ثانيا: يستفاد من كلام الطريحي ان مطلق الاماره ليس لوث لانه قيدها بكونها موجه للظن.

ثالثا: ان اللوث ما يلتصق ويحيط بالشخص.

الشاهد الثاني: الايات الكريمة.

قوله تعالى: (قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (٢٦) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٢٧) ١ .

ويقرب ذلك:

بان الايه فيها بيان للاعتداد بالقرائن الحاليه وشاهد الحال وانها قد تصل الى درجه العلم العرفي (الاطمئنان).

وقوله تعالى: (وَ جَاءُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ) ٢ .

وورد في تفسيرها.

في بحار الأنوار (ط - بيروت) (١) عن تفسير القمي: (وَقَالُوا يَا رَبِّ اكْتُمْنَا عَلَيْنَا هَذَا ثُمَّ جِئُوا إِلَى آبَائِهِمْ عِشَاءً يَبْكُونَ وَ مَعَهُمُ الْقَمِيصُ قَدْ لَطَّخُوهُ

ص: ٣٨

بِالدَّمِ فَ قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ أَيُّ نَعْدُو وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذُّبُّ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى مَا تَصِفُونَ ثُمَّ قَالَ يَعْقُوبُ مَا كَانُ أَشَدَّ غَضَبَ ذَلِكَ الذُّبِّ عَلَى يُوسُفَ وَ أَشْفَقَهُ عَلَى قَمِيصِهِ حَيْثُ أَكَلَ يُوسُفَ وَ لَمْ يَمَزِقْ قَمِيصَهُ قَالَ فَحَمَلُوا يُوسُفَ إِلَى مِصْرَ...)

وبقرينه الروايه يفهم تكذيب دعوى اخوه يوسف من قبل ابيهم, وهو عدم تمزق قميصه بالرغم من انها اماره ظنيه.

الشاهد الثالث: الروايات

منها:

زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَتِ الْقَسَامَةُ لِيُغَلَّظَ بِهَا فِي الرَّجُلِ - الْمَعْرُوفِ بِالشَّرِّ الْمُتَّهَمِ - فَإِنْ شَهِدُوا عَلَيْهِ جَازَتْ شَهَادَتُهُمْ (١).

تقريب الاستدلال:

وتقييد الموثق موضوع القسامه بالمتهم دال على اخذ اللوث فى موضوعها, وهو اعم من بصمات القتل بل يشمل العداوه وكذا القيد الأول(المعروف بالشر) فى نسخه الفقيه والوسائل.

هذا كله ضميمه لقوه اللوث.

الروايه الثانيه:

صحيح مسعدة بن زياد عن جعفر عليه السلام قال: كان أبي رضى الله عنه إذا لم

ص: ٣٩

يُقِمُّ (وفى التهذيب يقسم) الْقَوْمَ الْمُدَّعُونَ الْبَيْنَةَ عَلَى قَتْلِ قَبِيلِهِمْ وَلَمْ يُقْسِمُوا بِأَنَّ الْمُتَّهَمِينَ قَتَلُوهُ حَلْفَ الْمُتَّهَمِينَ بِالْقَتْلِ خَمْسِينَ يَمِينًا بِاللَّهِ مَا قَتَلْنَاهُ وَلَا عَلِمْنَا لَهُ قَاتِلًا ثُمَّ تُؤَدَّى الدِّيَّةُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْقَتِيلِ وَذَلِكَ إِذَا قُتِلَ فِي حَيٍّ وَاحِدٍ فَأَمَّا إِذَا قُتِلَ فِي عَشِيرَةٍ أَوْ سُوقٍ أَوْ مَدِينَةٍ فَدِيَّتُهُ تُدْفَعُ إِلَى أَوْلِيَائِهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ (١).

ومثلها كثير من الروايات التي وقع فيها المقابلة بين القتل في القرية وفي السوق والمكان العام.

أما ما ذكره صاحب الجواهر - فقال ما نصه: (و لكن العمدة ما عرفته من الإجماع السابق، ضروره منع الإجمال في الإطلاقات المزبوره الفارقه بين الدماء و الأموال، و صحيح مسعده لا ظهور فيه في الاشتراط على وجه إن لم تحصل أماره للحاكم لم تشرع القسامه، و لا- الخبر الآخر و الفرق المزبور بين قتل الزحام و غيره إنما هو بالنسبه إلى أداء الدية لا في اللوث، كما ستعرفه في نصوصه، فتأمل جيدا) (٢).

فلا يتم اذ ان التفصيل في الموثقه والروايات ناظر الى كل من القتل وثبوت الدية لا خصوص دفع الدية.

تنظير لهذا الحكم:

ونظير هذا التفصيل والتقييد ما رواه علي بن فضيل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إِذَا وُجِدَ رَجُلٌ مَقْتُولٌ فِي قَبِيلِهِ قَوْمٌ - حَلَفُوا جَمِيعًا مَا قَتَلُوهُ وَلَا يَعْلَمُونَ

ص: ٤٠

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢٩ ص ١٥٣

٢- (٢) ج ٤٢ ص ٢٣١.

لَهُ قَاتِلًا - فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَحْلِفُوا - أَعْرَمُوا الدِّيَةَ فِيمَا بَيْنَهُمْ فِي أَمْوَالِهِمْ سَوَاءً - بَيْنَ جَمِيعِ الْقَبِيلَةِ مِنَ الرِّجَالِ الْمُدْرِكِينَ (١).

وصحيح بريد عن ابي عبد الله عليه السلام: (إِنَّمَا حُقِنَ دِمَاءُ الْمُسْلِمِينَ بِالْقَسَامَةِ - لِكَيْ إِذَا رَأَى الْفَاجِرُ الْفَاسِقُ فُرْصَةً مِنْ عَدُوِّهِ - حَجَزَهُ مَخَافَةُ الْقَسَامَةِ أَنْ يُقْتَلَ بِهِ فَكَفَّ عَنْ قَتْلِهِ - وَإِلَّا حَلَفَ الْمُدْعَى عَلَيْهِ - قَسَامَةً خَمْسِينَ رَجُلًا مَا قَتَلْنَا وَ لَا عَلِمْنَا قَاتِلًا - وَإِلَّا أَعْرَمُوا الدِّيَةَ إِذَا وَجَدُوا قَتِيلًا بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ - إِذَا لَمْ يُقْسَمِ الْمُدْعَوْنَ) (٢).

ومعتبره ابي بصير سألت ابا عبد الله... فَإِنْ فَعَلُوا أَدَّى أَهْلُ الْقَرْيَةِ الَّذِينَ وَجَدَ فِيهِمْ - وَإِنْ كَانَ بِأَرْضِ فَلَانٍ أَدَّتْ دِيَّتَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ - فَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ لَا يَبْطُلُ دَمٌ امْرِيٍّ مُسْلِمٍ (٣).

وجمله من روايات أخرى كما في الباب الثامن والعاشر من أبواب دعوى القتل من كتاب قصاص الوسائل.

الروايه الثالثه:

صحيح زراره قَالَ أَبُو عَبيدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا جُعِلَتِ الْقَسَامَةُ - احْتِيَاظًا لِدِمَائِ النَّاسِ كَيْمَا إِذَا أَرَادَ الْفَاسِقُ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا - أَوْ يَغْتَالَ رَجُلًا حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ - خَافَ ذَلِكَ فَاُمْتَنَعَ مِنَ الْقَتْلِ (٤).

ومثلها صحيح بريد.

ص: ٤١

١- (١) وسائل الشيعة ج ٢٩ ص ١٥٣.

٢- (٢) المصدر ص ١٥٢

٣- (٣) المصدر ١٥٦.

٤- (٤) المصدر والصفحه.

ولفظ الفسق في الروايه والذى معناه من برز عصيانه وشره يوجب التهمه واللوث, كما ان التقييد بالخوف دال على وجود راس خيط وبصمه كقربنه على القتل.

الروايه الرابعه:

(عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُمْ قَالُوا فِي حَدِيثٍ وَ لَا يَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الطَّلَاقِ وَ لَا فِي الْحُدُودِ إِلَى أَنْ قَالُوا وَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْقَتْلِ لَطَخٌ يَكُونُ مَعَ الْقَسَامَةِ)(١).

تقريب الدلاله:

وهي داله على ان الشهاده غير كامله الشروط وان لم تكن معتبره في اثبات القصاص الا انها توجب اللوث كما تدل الروايه على ان اللوث ماهيته لطخ والتصاق بصمات واثار.

هذا وقد يقرر من الروايات الواره في القسامه في لوث اهل القريه ونحوها ان اللوث في الديه يكفى فيه درجه اقل من اللوث في القصاص.

كما ان اثبات القتل بالقسامه على قاتل مجمل مبهم في القريه غايته اثبات الديه لعدم تعين القاتل بخلاف القصاص حيث ان الدعوه فيه لا بد ان تكون على معين.

والمحصل في تعريف اللوث والتهمه انها قرائن ماديه تلصق جنايه القتل وغيره بشخص او اشخاص سواء اكان بوصف العمل ام الاعم منه ومن الخطا.

ص: ٤٢

من فوائد اللوث والتهمه فى غير القتل كفائده فى القتل موضوعا:

١ - انها تقلب المدعى منكر والمكرر مدعىا, وان كان القتل يختص بحكم قضائى بالقسامه كما ذكرنا فى بحث القسامه من سند القصاص.

٢ - ما ذكره فى باب الاجاره ونحوها فى باب المعاملات كالوديعة والعاريه ان المتهم ضامن للعين مع التلف او مطلقا, وقد يخرج بان يد المتهم على العين ليست مضمونه فهى ضامنه ما لم يثبت عدم التفريط, فهى ليست مامونه ولا ماذونه بل العقد والتعاقد بنى على ضمانها ما لم يثبت عدم التقصير وهو مضمون ما ورد(كل اجير يعطى الاجره على ان يصلح فيفسد فهو ضامن) فهو شرط ضمنى لا انه من باب ضمان المتهم.

٣ - قاعده فى جواز التحرى والاستدراج والفحص والمساله من قبل القاضى للمنكر المتهم مع اللوث وعدم جوازه بدون ذلك, وقد فصلنا ذلك فى تنبيهات بحث القسامه واللوث.

٤ - انه يمكن للمنكر اقامه البينه دون اليمين لدفع التهمه عن نفسه بخلاف غير موارد التهمه فان المتعين عليه اليمين.

٥ - الفرق بين اللوث والريبه, ان المتتبع لكلمات اللغويين يقف على ان الريبه ما تكون منشأ للشك وان لم يكن بدرجه اللوث فالريبه دون اللوث, والتهمه اعم منهما.

القاعده الرابعه: فى جواز التحرى والفحص من قبل القاضى للمتهم باللوث

ص: ٤٥

ادله القاعده مع بيان مفادها:

الروايه الأولى:

صحيحه أبى بصير يعنى المرادى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: لما يضمن الصائغ ولما القصار ولما الحائك - إلا أن يكونوا متهمين فيخوف بالبيئه ويستحلف - لعله يستخرج منه شيئاً - وفي رجل استأجر جملًا فيكسر الذي يحمله أو يهريقه - فقال على نحو من العامل - إن كان مأمونًا فليس عليه شيء - وإن كان غير مأمون فهو ضامن (١).

الروايه الثانيه:

صحيح سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سرق سرقه - فكأبر عنها فضرِبَ فجاء بها بعينها - هل يجب عليه القطع قال نعم - ولكن لو اعترف ولم يجئ بالسرقه لم تقطع يده - لأنه اعترف على العذاب (٢).

ص: ٤٧

١- (١) وسائل الشيعه ج ١٩ ص ١٢٥

٢- (٢) المصدر ج ٢٨ ص ٢٤١

وهي وان نفت الحد او فصلت الا ان سكوتها عن تعذيب المتهم بلوث يفيد بالفحوى انه سائغ, وظاهرها ان استخراج حقيقه الحال باستخراج المستندات المورثه للعلم من المتهم امر مشروع.

الروايه الثالثه:

موتق إِيْحَاقُ بِنِ عَمَّارٍ عَن جَعْفَرٍ عَن أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ لَا قَطْعَ عَلَى أَحَدٍ يُخَوِّفُ مِنْ ضَرْبٍ - وَلَا قَيْدٍ وَلَا سِجْنٍ وَلَا تَعْنِيفٍ إِلَّا أَنْ يَعْتَرِفَ فَإِنْ اعْتَرَفَ قُطِعَ - وَإِنْ لَمْ يَعْتَرِفْ سَقَطَ عَنْهُ لِمَكَانِ التَّخْوِيفِ (١).

تقريب الاستدلال: وموردها هو ان الاعتراف بعد الاقرار اكرها يعتد به فالاعتراف الطوعى ولو جاء عقب الإقرار الاكراهى لا يחדش به.

الروايه الرابعه:

معتبره عَمْرُو بْنُ أَبِي الْمِقْدَامِ أَنَّ رَجُلًا قَالَ لِأَبِي جَعْفَرِ الْمُنْصُورِ وَهُوَ يَطُوفُ - يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ هَيْدِينَ الرَّجُلَيْنِ طَرَقَا أَخِي لَيْلًا - فَأَخْرَجَاهُ مِنْ مَنْزِلِهِ فَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ - وَ اللَّهُ مَا أَدْرِي مَا صَبَّحْنَا بِهِ فَقَالَ لَهُمَا مَا صَبَّحْنَا بِهِ - فَقَالَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَلَّمْنَاكَ ثُمَّ رَجَعْنَا إِلَى مَنْزِلِهِ - إِلَى أَنْ قَالَ فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامِ - أَقْضِ بَيْنَهُمْ إِلَيَّ أَنْ قَالَ - فَقَالَ يَا غُلَامُ اكْتُبْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كُلُّ مَنْ طَرَقَ رَجُلًا بِاللَّيْلِ - فَأَخْرَجَهُ مِنْ مَنْزِلِهِ فَهُوَ ضَامِنٌ - إِلَّا أَنْ يُقِيمَ عَلَيْهِ الْبَيْتَةَ أَنَّهُ قَدْ رَدَّهَ إِلَى مَنْزِلِهِ - يَا غُلَامُ نَحْ

ص: ٤٨

هَذَا فَاضْرِبْ عُنُقَهُ - فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ - وَاللَّهِ مَا أَنَا قَتَلْتُهُ وَ لَكِنِّي أَمْسَيْتُكَ - ثُمَّ جَاءَ هَذَا فَوَجَّاهُ فَقَتَلَهُ فَقَالَ أَنَا ابْنُ رَسُولِ اللَّهِ -
يَا غُلَامٌ نَحْ هَذَا فَاضْرِبْ (عُنُقَهُ لِلْآخِرِ) - فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا عَدَبْتُهُ - وَ لَكِنِّي قَتَلْتُهُ بِضَرْبِهِ وَاحِدِهِ - فَأَمَرَ أَخَاهُ فَضْرَبَ عُنُقَهُ -
ثُمَّ أَمَرَ بِالْآخِرِ فَضْرَبَ جَنْبَيْهِ وَ حَبَسَهُ فِي السَّجْنِ - وَ وَقَعَ عَلَى رَأْسِهِ يُحْبِسُ عُمَرَةَ - وَ يُضْرَبُ فِي كُلِّ سَنَةٍ خَمْسِينَ جَلْدَةً (١).

تقريب الاستدلال: ومفاد الروايه انه عليه السلام هدده واوهمه بحكم القتل فاعترف.

الروايه الخامسه:

معتبره سِيعُ بْنُ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ أَتَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِجَارِيَةٍ فَشَهِدَ عَلَيْهَا شُهُودًا أَنَّهَا بَعْتُ وَ كَانَ مِنْ قِصَّتِهَا أَنَّهَا
كَانَتْ يَتِيمَةً عِنْدَ رَجُلٍ وَ كَانَ لِلرَّجُلِ امْرَأَةٌ وَ كَانَ الرَّجُلُ كَثِيرًا مَا يَغِيبُ عَنِ أَهْلِهِ فَشَبَّتِ الْيَتِيمَةَ وَ كَانَتْ جَمِيلَةً فَتَخَوَّفَتِ الْمَرْأَةُ أَنْ
يَتَزَوَّجَهَا زَوْجُهَا إِذَا رَجَعَ إِلَى مَنْزِلِهِ فَدَعَتْ بِنِسْوَةٍ مِنْ جِيرَانِهَا فَأَمْسَكَهَا ثُمَّ اقْتَضَتْهَا بِإِصْبَعِهَا فَلَمَّا قَدِمَ زَوْجُهَا سَأَلَ امْرَأَتَهُ عَنِ الْيَتِيمَةِ
فَرَمَتْهَا بِالْفَاحِشَةِ وَ أَقَامَتِ الْبَيْتَةَ مِنْ جِيرَانِهَا عَلَى ذَلِكَ قَالَ فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَلَمْ يَدْرِ كَيْفَ يَقْضِي فِي ذَلِكَ فَقَالَ
لِلرَّجُلِ اذْهَبْ بِهَا إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَأَتَوْا عَلِيًّا وَ قَصُّوا عَلَيْهِ الْقِصَّةَ فَقَالَ لِامْرَأَةِ الرَّجُلِ أَلَمْ كِ بَيْنَهُ قَالَتْ نَعَمْ هُوَ لَاءِ جِيرَانِ
يَشْهَدُنَّ عَلَيْهَا بِمَا أَقُولُ فَأَخْرَجَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ السَّيْفَ مِنْ غَمْدِهِ وَ طَرَحَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ أَمَرَ بِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الشُّهُودِ

ص: ٤٩

فَأَدْخَلَتْ بَيْتاً ثُمَّ دَعَا بِامْرَأَةِ الرَّجُلِ فَأَدَارَهَا بِكُلِّ وَجْهِ فَأَبَتْ أَنْ تَزُولَ عَنْ قَوْلِهَا فَرَدَّهَا إِلَى الْبَيْتِ الَّذِي كَانَتْ فِيهِ ثُمَّ دَعَا بِأَخِي دِي الشُّهُودِ وَجِئْنَا عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَقَالَ لَهَا أَتَعْرِفِينِي أَنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَهَذَا سَيِّفِي وَقَدْ قَالَتْ امْرَأَةُ الرَّجُلِ مَا قَالَتْ وَرَجَعَتْ إِلَى الْحَقِّ وَأَعْطَيْتُهَا الْأَمَانَ فَاصْطَفَيْتَنِي وَإِلَّا مَلَأْتُ سَيِّفِي مِنْكَ فَالْتَفَتَتْ الْمَرْأَةُ إِلَى عَلِيٍّ فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْأَمَانَ عَلَى الصِّدْقِ فَقَالَ لَهَا عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاصْطَفَيْتَنِي فَقَالَتْ لَأَ وَاللَّهِ مَا زَنْتِ الْبَيْتَ وَكَانَ امْرَأَةُ الرَّجُلِ لَمَّا رَأَتْ حُسْنَ نَهْجِهَا وَجَمَالَهَا وَهَيْئَتَهَا خَافَتْ فَسَادَ زَوْجِهَا فَسَقَطَتْهَا الْمُسِيكِرَ وَدَعَانَا فَأَمَسْنَا كِنَاهَا فَافْتَضَّتْهَا بِأَصْبَعِهَا فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَنَا أَوَّلُ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الشُّهُودِ إِلَّا ذَانِبًا... (الحديث) (١).

ورواها الشيخ الكليني بسند صحيح عن معاوية بن وهب.

الرواية السادسة: الشَّيْخُ بِأَسَانِيدِهِ السَّابِقَةِ إِلَى كِتَابِ ظَرِيفٍ عَنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ وَ أَفْتَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَنْ يَخْلِفُ مَعَهُ - وَ لَمْ يُوثِقْ بِهِ عَلَى مَا ذَهَبَ مِنْ بَصَرِهِ - أَنَّهُ يُضَاعَفُ عَلَيْهِ الْيَمِينُ - إِنْ كَانَ سُدَسَ بَصَرِهِ حَلْفَ وَاحِدَةٍ - وَ إِنْ كَانَ الثُّلُثَ حَلْفَ مَرَّتَيْنِ - وَ إِنْ كَانَ النُّصْفَ حَلْفَ ثَلَاثِ مَرَّاتٍ - وَ إِنْ كَانَ الثُّلُثَيْنِ حَلْفَ أَرْبَعِ مَرَّاتٍ - وَ إِنْ كَانَ خَمْسِيَّةَ أَشْدَاسٍ حَلْفَ خَمْسِ مَرَّاتٍ - وَ إِنْ كَانَ بَصَرُهُ كُلَّهُ حَلْفَ سِتِّ مَرَّاتٍ ثُمَّ يُعْطَى - وَ إِنْ أَبَى أَنْ يَخْلِفَ - لَمْ يُعْطَ إِلَّا مَا حَلْفَ عَلَيْهِ وَ وُثِقَ مِنْهُ بِصِدْقٍ - وَ الْوَالِي يَسْتَعِينُ فِي ذَلِكَ بِالسُّؤَالِ وَ النَّظَرِ وَ التَّشْبِثِ - فِي الْقِصَاصِ وَ الْحُدُودِ وَ الْقَوَدِ (٢).

ص: ٥٠

١- (١) المصدر ج ٢٧ ص ٢٧٨

٢- (٢) المصدر ج ٢٩ ص ٢٩٢

ومفادها مشروعيه تحرى القاضى بتوسط الوالى ابتداء فى باب القصاص والحدود والديات سواء فى النفوس ام الجروح.

وكذا يستفاد منها استعانه القاضى بالوالى فى التحرى كما هو الحال فى القانون الوضعى الجارى.

فأئده جانبیه:

أولاً: قضايا امير المومنين عليه السلام جلها تحريات وتحقيقات ومفادها ظاهر بوضوح انها فى مقام استخراج الحال والحقيقه فى موارد التهمه.

ثانياً: قد يظهر من بعض اقضيه امير المومنين جواز تحرى القاضى وان لم يكن فى البين لوث بقرينه خاصه فتكفى ادنى درجات الريبه.

ثالثاً: ان ظاهر هذه الروايه والروايات الاتيه جواز الاخافه والتهديد النفسى والارعاب النفسانى فى مورد التحرى القضائى.

رابعاً: جواز المكايده لاجل استلال حقيقه الحال من لسان المتهم والشهود.

خامساً: لزوم التدقيق بالقرائن والتثبت بدقه منها ومقارنه إفادات الشهود الاخرين لاستكشاف الحقيقه.

سادساً: جواز تفریق الشهود لاجل استكشاف صدق افاداتهم وتطابقها او عدم تطابقها.

سابعاً: لا يبعد جواز استفاده واستعمال مطلق الطرق المحلله العقلائيه لاستكشاف الحقيقه.

ثامنا: ان الأمير عليه السلام اعتمد على اليات متعدده بحسب الموضوعات لكشف الخداع والتليس وإظهار الحقيقه فى كل مورد وموضوع وكل بحسبه.

وهذه النقاط وغيرها واضحه فى الروايات التى تنقل جملة من قضايا امير المومنين عليه السلام فى أساليب التحرى القضائى.

هذه جملة منها مع تعليق على جملها:

الروايه السابعه:

مرفوعه على بن إبراهيم عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل وُجد في خربته - وَ بِيَدِهِ سِكِّينٌ مُلَطَّخٌ بِالدَّمِ - وَإِذَا رَجُلٌ مَذْبُوحٌ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ - فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا تَقُولُ - قَالَ أَنَا قَتَلْتُهُ قَالَ أَذْهَبُوا بِهِ فَأَقِيدُوهُ بِهِ - فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ أَقْبَلَ رَجُلٌ مُشِيرٌ إِلَى أَنْ قَالَ - فَقَالَ أَنَا قَتَلْتُهُ - فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ لِلأَوَّلِ - مَا حَمَلَكَ عَلَى إِفْرَارِكَ عَلَى نَفْسِكَ - فَقَالَ وَمَا كُنْتُ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَقُولَ - وَقَدْ شَهِدَ عَلَيَّ أَمْثَالُ هَؤُلَاءِ الرِّجَالِ وَأَخَذُونِي - وَ بِيَدِي سِكِّينٌ مُلَطَّخٌ بِالدَّمِ - وَ الرَّجُلُ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ وَ أَنَا قَائِمٌ عَلَيْهِ - خِيفْتُ الضَّرْبَ فَأَقْرَزْتُ - وَ أَنَا رَجُلٌ كُنْتُ ذَبَحْتُ بِجَنْبِ هَذِهِ الْخَرْبَةِ شَاءَ - وَ أَخَذَنِي الْبُؤْلُ فَدَخَلْتُ الْخَرْبَةَ - فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ مُتَشَحَّطًا فِي دَمِهِ - فَقُمْتُ مُتَعَجِّبًا فَدَخَلَ عَلَيَّ هَؤُلَاءِ فَأَخَذُونِي - فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خُذُوا هَذَيْنِ - فَادْهَبُوا بِهِمَا إِلَى الْحَسَنِ - وَقُولُوا لَهُ مَا الْحُكْمُ فِيهِمَا - قَالَ فَذَهَبُوا إِلَى الْحَسَنِ وَقَصُّوا عَلَيْهِ قِصَّتَهُمَا - فَقَالَ الْحَسَنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُولُوا لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِنَّ كَانَ هَذَا ذَبِيحَ ذَاكَ فَقَدْ أَحْيَا هَذَا وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا

ص: ٥٢

أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا يُخَلِّي عَنْهُمَا - وَ تُخْرَجُ دِيَهُ الْمَذْبُوحِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ (١).

مر شرح شطر من الروايه اذ انها احد وجوه قاعده اخذ المتهم باللوث بالديه فى ج ١ من سند القصاص فراجع.

واجمالا يستفاد من الروايه:

ووجه مفاد الروايه ما ذكرنا من نظيره فى مساله ١٥٥ من بحث القصاص من ان بعض الافعال ينزلها الشارع منزله فعل اخر نظير قصاص ولى المقتول من الجانى بضربه على رقبتة ولم تزهق روحه فجعل هذا الفعل بمنزله قصاص النفس كما فى روايه ابان التى افتى بها جماعه, وكذا الحكم فى الهارب الذى اقر بالزنا فان اقراره بالزنا وتمكينه نفسه توطينا على الحد اعتبره الشارع بمثابة اقامه للحد وكذا فى المقام فان اقرار الثانى وتمكينه نفسه بمثابة قصاص تنزىلى فتثبت الديه من بيت المال لانقاذ المقر الاول.

الروايه الثامنه:

معتبره أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: دَخَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَسْجِدَ فَاسْتَقْبَلَهُ شَابٌّ يَبْكِي وَ حَوْلَهُ قَوْمٌ يُسِيئُونَ لَهُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا أَبُكَأَكَ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ شُرَيْحًا قَضَى عَلَيَّ بِقَضِيَّتِهِ مَا أُدْرِي مَا هِيَ إِنَّ هَؤُلَاءِ النَّفَرَ خَرَجُوا بِأَبِي مَعَهُمْ فِي السَّفَرِ فَرَجَعُوا وَ لَمْ يَزْجِعْ أَبِي فَسَاءَلْتُهُمْ عَنْهُ فَقَالُوا مَيَاتَ فَسَأَلْتُهُمْ عَنْ مَالِهِ فَقَالُوا مَا تَرَكَ مَالًا فَقَدَّمْتُهُمْ إِلَى شُرَيْحٍ فَاسْتَحْلَفَهُمْ وَ قَدْ عَلِمْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ أَبِي خَرَجَ وَ مَعَهُ مَالٌ كَثِيرٌ فَقَالَ لَهُمْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ص: ٥٣

اَرْجِعُوا فَرَجِعُوا وَ الْفَتَى مَعَهُمْ إِلَى شَرِيحٍ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا شَرِيحُ كَيْفَ قَضَيْتَ بَيْنَ هَؤُلَاءِ فَقَالَ يَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ
 ادْعَى هَذَا الْفَتَى عَلَى هَؤُلَاءِ النَّفَرِ أَنَّهُمْ خَرَجُوا فِي سَيْفٍ وَأَبُوهُ مَعَهُمْ فَرَجِعُوا وَلَمْ يَرْجِعْ أَبُوهُ فَسَأَلْتُهُمْ عَنْهُ فَقَالُوا مَاتَ فَسَأَلْتُهُمْ عَنْ
 مِيرَالِهِ فَقَالُوا مَا خَلَفَ مَا لَمَّا فُقِلَتْ لِلْفَتَى هَيْلٌ لَمَكَ بَيْنَهُ عَلَى مَا تَدْعَى فَقَالَ لَا فَاسِدٍ تَحْلِفْتُهُمْ فَحَلَفُوا فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 هَيْهَاتَ يَا شَرِيحُ هَكَذَا تَحْكُمُ فِي مِثْلِ هَذَا فَقَالَ يَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فَكَيْفَ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاللَّهِ لَأَحْكَمَنَّ فِيهِمْ
 بِحُكْمِ مَا حَكَمَ بِهِ خَلْقَ قَبْلِي إِلَّا دَاوُدَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا قَتْبُ اذْعُ لِي شَرْطَةَ الْخَمِيسِ فَدَعَاهُمْ فَوَكَّلَ بِكُلِّ رَجُلٍ مِنْهُمْ رَجُلًا مِنَ
 الشُّرْطَةِ ثُمَّ نَظَرَ إِلَى وُجُوهِهِمْ فَقَالَ مَاذَا تَقُولُونَ أَمْ تَقُولُونَ إِنِّي لَا أَعْلَمُ مَا صَدَقْتُمْ بِأَبِي هَذَا الْفَتَى إِنِّي إِذَا لَجَاهِلٌ ثُمَّ قَالَ فَرَقُوهُمْ وَ
 غَطُّوا رُءُوسَهُمْ قَالَ فَفَرَّقَ بَيْنَهُمْ وَأَقِيمَ كُلَّ رَجُلٍ مِنْهُمْ إِلَى أَسْطُوَانِهِ مِنْ أَسَاطِينِ الْمَسْجِدِ وَرُءُوسَهُمْ مُغَطَّاهُ بِشَابِيهِمْ ثُمَّ دَعَا بِعَبِيدِ اللَّهِ
 بِنِ أَبِي رَافِعٍ كَمَا تَبَيَّنَ فَقَالَ هَاتِ صِدْقِيهِ وَدَوَاهِ وَجَلَسَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ وَجَلَسَ النَّاسُ إِلَيْهِ فَقَالَ
 لَهُمْ إِذَا أَنَا كَبُرْتُ فَكَبِّرُوا ثُمَّ قَالَ لِلنَّاسِ اخْرُجُوا ثُمَّ دَعَا بِوَاحِدٍ مِنْهُمْ فَأَجْلَسَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَكَشَفَ عَنْ وَجْهِهِ ثُمَّ قَالَ لِعَبِيدِ اللَّهِ بِنِ أَبِي
 رَافِعٍ اكْتُبْ إِفْرَارَهُ وَمَا يَقُولُ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِ بِالسُّؤَالِ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَيِّ يَوْمٍ خَرَجْتُمْ مِنْ مَنَازِلِكُمْ وَأَبُو هَذَا
 الْفَتَى مَعَكُمْ فَقَالَ الرَّجُلُ فِي يَوْمٍ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَفِي أَيِّ شَهْرٍ قَالَ فِي شَهْرِ كَذَا وَكَذَا قَالَ فِي أَيِّ سِنَةٍ قَالَ فِي سِنَةِ كَذَا وَكَذَا
 قَالَ وَإِلَى أَيِّ بَلَدٍ بَلَّغْتُمْ فِي سَيْفِكُمْ حَتَّى مَاتَ أَبُو هَذَا الْفَتَى قَالَ إِلَى مَوْضِعِ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَفِي مَنْزِلٍ مِنْ مَنَازِلِكُمْ قَالَ فِي مَنْزِلِ فُلَانِ
 بِنِ فُلَانٍ قَالَ وَمَا كَانَ مَرَضُهُ قَالَ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَكَمْ يَوْمًا مَرَضَ قَالَ كَذَا وَكَذَا قَالَ فَنَفِي

أَيُّ يَوْمٍ مَاتَ وَمَنْ غَسَلَهُ وَمَنْ كَفَّنَهُ وَبِمَا كَفَّنْتُمُوهُ وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهِ وَمَنْ نَزَلَ قَبْرَهُ فَلَمَّا سَأَلَهُ عَنْ جَمِيعِ مَا يُرِيدُ كَبَّرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَبَّرَ النَّاسُ جَمِيعًا فَارْتَابَ أَوْلِيكَ الْبَاقُونَ وَلَمْ يَشْكُوا أَنَّ صَاحِبَهُمْ قَدْ أَقَرَّ عَلَيْهِمْ وَعَلَى نَفْسِهِ فَأَمَرَ أَنْ يُعْطَى رَأْسُهُ وَ يُنْطَلَقَ بِهِ إِلَى السِّجْنِ ثُمَّ دَعَا بِأَخْرَجَ فَأَجْلَسَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَكَشَفَ عَنْ وَجْهِهِ ثُمَّ قَالَ كَلَّا زَعَمْتُمْ أَنِّي لَمَّا أَعْلَمْتُ مَا صَيَّرْتُمْ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا أَنَا إِلَّا وَاحِدٌ مِنَ الْقَوْمِ وَ لَقَدْ كُنْتُ كَارِهًا لِقَتْلِهِ فَأَقَرَّ ثُمَّ دَعَا بِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ كُلُّهُمْ يُقَرُّ بِالْقَتْلِ وَ أَخَذَ الْمَالَ ثُمَّ رَدَّ الَّذِي كَانَ أَمَرَ بِهِ إِلَى السِّجْنِ فَأَقَرَّ أَيْضًا فَالْزَمَهُمُ الْمَالَ وَ الدَّمَّ فَقَالَ شَرِيحٌ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ كَيْفَ حَكَمَ دَاوُدُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ دَاوُدَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَرَّ بِغِلْمَةٍ يَلْعَبُونَ وَيُنَادُونَ بَعْضُهُمْ بِنَا مَاتَ الدِّينُ فَيَجِيبُ مِنْهُمْ غُلَامٌ فَدَعَاهُمْ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ يَا غُلَامُ مَا اسْمُكَ قَالَ مَاتَ الدِّينُ فَقَالَ لَهُ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ سَمَّاكَ بِهَذَا الْإِسْمِ فَقَالَ أُمِّي فَانْطَلَقَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أُمِّهِ فَقَالَ لَهَا يَا ابْنَتِي الْمَرْأَةُ مَا اسْمُ ابْنِكَ هَذَا قَالَتْ مَاتَ الدِّينُ فَقَالَ لَهَا وَمَنْ سَمَّاكَ بِهَذَا قَالَتْ أَبُوهُ قَالَ وَ كَيْفَ كَانَ ذَاكَ قَالَتْ إِنَّ أَبَاهُ خَرَجَ فِي سَفَرٍ لَهُ وَ مَعَهُ قَوْمٌ وَ هَذَا الصَّبِيُّ حَمَلٌ فِي بَطْنِي فَانْصَرَفَ الْقَوْمُ وَ لَمْ يَنْصَرِفْ زَوْجِي فَسَأَلْتُهُمْ عَنْهُ فَقَالُوا مَاتَ فَقُلْتُ لَهُمْ فَأَيْنَ مَا تَرَكَ قَالُوا لَمْ يُخَلِّفْ شَيْئًا فَقُلْتُ هَلْ أَوْصَاكُمْ بِوَصِيَّةٍ قَالُوا نَعَمْ زَعَمَ أَنَّكَ حَبْلِي فَمَا وَلَعَدْتَ مِنْ وَلَدٍ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَسَمِيَهُ مَاتَ الدِّينُ فَسَمِيَتْهُ قَالَ دَاوُدُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ تَعْرِفِينَ الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا خَرَجُوا مَعَ زَوْجِكَ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأَحْيَاءُ هُمْ أَمْ أَمْوَاتٌ قَالَتْ بَلْ أَحْيَاءُ قَالَ فَانْطَلَقِي بِنَا إِلَيْهِمْ ثُمَّ مَضَى مَعَهَا فَاسْتَخْرَجَهُمْ مِنْ مَنَازِلِهِمْ فَحَكَمَ بَيْنَهُمْ بِهَذَا الْحُكْمِ بَعَيْنِهِ وَ اثْبَتَ عَلَيْهِمُ الْمَالَ وَ الدَّمَّ وَ قَالَ لِلْمَرْأَةِ سَمِيَّ ابْنِكَ هَذَا عَاشَ الدِّينُ ثُمَّ إِنَّ الْفَتَى وَ الْقَوْمَ اخْتَلَفُوا فِي مَالِ الْفَتَى كَمْ كَانَ فَأَخَذَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَاتَمَهُ وَ

جَمِيعَ خَوَاتِيمِ مَنْ عِنْدَهُ - ثُمَّ قَالَ أَجِئُوا هَذَا السَّهَامَ فَأَيُّكُمْ أَخْرَجَ خَاتِمِي فَهُوَ صَادِقٌ فِي دَعْوَاهُ لِأَنَّهُ سَيَهُمُ اللَّهُ وَ سَيَهُمُ اللَّهُ لَا يَخِيبُ (١).

ان هذه الروايه تدل ان علم التحرى ومهاره التحرى علم ممضى من الشارع فى موارد الربيه مع كونه طرفا فى القضييه, وهذه قاعده فى نفسها.

الروايه التاسعه:

الصحيح الى عمر بن يزيد عن أبي المَعْلَى (العلاء) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أُتِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِامْرَأَةٍ - قَدْ تَعَلَّقَتْ بِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ كَانَتْ تَهْوَاهُ - وَ لَمْ تَقْدِرْ لَهُ عَلَى حِيلِهِ - فَذَهَبَتْ وَ أَخَذَتْ بِيَضِهِ - فَأَخْرَجَتْ مِنْهَا الصُّفْرَةَ - وَ صَيَّبَتْ الْبِيَاضَ عَلَى ثِيَابِهَا بَيْنَ فِجْدَيْهَا - ثُمَّ جَاءَتْ إِلَى عُمَرَ فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ أَخَذَنِي فِي مَوْضِعٍ كَذَا وَ كَذَا - فَفَضَحَنِي قَالَ فَهَمَّ عُمَرُ أَنْ يُعَاقِبَ الْأَنْصَارِيَّ - فَجَعَلَ الْأَنْصَارِيُّ يَحْلِفُ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسٌ - وَ يَقُولُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ تَبَبْتُ فِي أَمْرِي - فَلَمَّا أَكْثَرَ الْفَتَى قَالَ عُمَرُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَا تَرَى يَا أَيُّهَا الْحَسَنُ فَنَظَرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِلَى بِيَاضِ عَلَى ثَوْبِ الْمَرْأَةِ وَ بَيْنَ فِجْدَيْهَا - فَاتَّهَمَهَا أَنْ تَكُونَ اخْتَالَتَ لِتَدْلِكَ - فَقَالَ اتُّونِي بِمَاءٍ حَارٍّ قَدْ أُغْلِيَ غَلِيَانًا شَدِيدًا - فَفَعَلُوا فَلَمَّا أُتِيَ بِالْمَاءِ - أَمَرَهُمْ فَصَبُّوا عَلَى مَوْضِعِ الْبِيَاضِ - فَاشْتَوَى ذَلِكَ الْبِيَاضُ - فَأَخَذَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَالْقَاهُ فِي فِيهِ - فَلَمَّا عَرَفَ طَعْمَهُ الْقَاهُ مِنْ فِيهِ - ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى الْمَرْأَةِ حَتَّى أَفْرَتْ بِذَلِكَ - وَ دَفَعَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنِ الْأَنْصَارِيِّ عُقُوبَةَ عُمَرَ (٢).

ص: ٥٦

١- (١) المصدر ج ٢٧ ص ٢٨٠.

٢- (٢) المصدر ص ٢٨٢.

قوله عليه السلام - فَاتَّهَمَهَا أَنْ تَكُونَ اِحْتِيَائَتْ لِذَلِكَ - فيه دلالة على ان التحريات والتحقيقات موضوعها المسوغ لها ادنى الاسترابة والريبه الحادته للقاضى من دعوى احد المتنازعين.

الروايه العاشره:

روايه عياصم بن ضمره السلولي في حديث أن غلاماً ادعى على امرأه أنها أمه - فَأَنْكَرْتُ فَقَالَ عُمَرُ عَلِيَّ بِأَمِّ الْغُلَامِ - فَأَتَيْتُ بِهَا مَعَ أَرْبَعِ إِخْوَةٍ لَهَا - وَارْبَعِينَ قَسَامَةً يَشْهَدُونَ أَنَّهَا لَا تَعْرِفُ الصَّبِيَّ - وَ أَنَّ هَذَا الْغُلَامَ غُلَامٌ مُدَّعٍ غَشُومٌ ظَلُومٌ - يُرِيدُ أَنْ يَفْضَحَهَا فِي عَيْشِ بَيْتِهَا - وَ أَنَّ هَيْدَةَ جَارِيَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ لَمْ تَتَزَوَّجْ قَطُّ - وَ أَنَّهَا بِخَاتَمِ رَبِّهَا إِلَى أَنْ قَالَ - فَقَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِعُمَرَ - أَ تَأْذُنُ لِي أَنْ أَفْضِي بَيْنَهُمْ - فَقَالَ عُمَرُ سُبْحَانَ اللَّهِ كَيْفَ لِي وَ قَدْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص - يَقُولُ أَعْلَمُكُمْ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ - ثُمَّ قَالَ لِلْمَرْأَةِ أَلَيْسَ لَكَ شُهُودٌ قَالَتْ نَعَمْ - فَتَقَدَّمَ الْأَرْبَعُونَ قَسَامَةً فَشَهِدُوا بِالشَّهَادَةِ الْأُولَى - فَقَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَأَقْضِيَنَّ الْيَوْمَ بَيْنَكُمْ بِقَضِيَّتِهِ - هِيَ مَرَضَاهُ الرَّبِّ مِنْ فَوْقِ عَرْشِهِ - عَلَّمْنِيهَا حَبِيبِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ثُمَّ قَالَ لَهَا أَلَيْسَ لَكَ وَلِيٌّ - فَقَالَتْ نَعَمْ هُوَ لِي إِخْوَتِي - فَقَالَ لِإِخْوَتِهَا أَمْرِي فِيكُمْ وَ فِي أُمَّتِكُمْ جَائِزٌ - قَالُوا نَعَمْ قَالَ أَشْهَدُ اللَّهَ - وَ أَشْهَدُ مَنْ حَضَرَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ - أَنِّي قَدْ زَوَّجْتُ هَذِهِ الْجَارِيَةَ مِنْ هَذَا الْغُلَامِ بِأَرْبَعِمَائِهِ دِرْهَمٍ وَ الثَّقَدُ مِنْ مَالِي - يَا قَتْبِرُ عَلِيَّ بِالْدَّرَاهِمِ - فَاتَّاهُ فَتَبَّرَ بِهَا فَصَبَّ فِي يَدِ الْغُلَامِ - فَقَالَ خُذْهَا فَصَبَّ فِي حَجْرِ امْرَأَتِكَ - وَ لَمَّا تَأْتَيْتِي إِلَّا وَ بَكَ أَثَرُ الْعُرْسِ يَعْنِي الْغُسْلَ - فَقَامَ الْغُلَامُ فَصَبَّ الدَّرَاهِمَ فِي حَجْرِ الْمَرْأَةِ - ثُمَّ تَلَبَّيْهَا فَقَالَ لَهَا قَوْمِي - فَنَادَتِ الْمَرْأَةُ النَّارَ النَّارَ يَا ابْنَ عَمِّ مُحَمَّدٍ - تُرِيدُ أَنْ تُزَوِّجَنِي مِنْ وَلَدِي

ص: ٥٧

هَذَا وَ اللَّهِ وَلَدِي - زَوْجِي إِخْوَتِي هَجِينًا فَوَلَدْتُ مِنْهُ هَذَا - فَلَمَّا تَرَعَرَعَ وَ شَبَّ أَمْرُونِي أَنْ أَنْتَفِي مِنْهُ وَ أُطْرِدَهُ - وَ هَذَا وَ اللَّهِ وَلَدِي (١).

وقوله عليه السلام لعمر اناذن لى ان اقضى بينهم تسميه وتوصيف للتحرى والتحقيق الجنائى بالقضاء لانه قضاء, وكذلك قوله عليه السلام لا قضين اليوم عليكم بقضيه هى مرضاه الرب... ولا ريب ان اجراء التحقيق من احكام ولايه القاضى وانه شان وعمل قضائى ونحو اجراء قضائى, واعتماد من القاضى على اليه كاشفه لواقع الحال والنزاع, كما انه يقوم بسلسله التحقيقات بالزامات وظيفيه عمله للمتنازعين.

الروايه الحاديه عشر:

مصحيح ابى الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيَّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أُتِيَ عُمَرُ بِامْرَأَةٍ قَدْ تَزَوَّجَهَا شَيْخٌ - فَلَمَّا أَنْ وَقَعَهَا مَاتَ عَلَى بَطْنِهَا فَجَاءَتْ بِوَلَدٍ - فَادَّعَى بَنُوهُ أَنَّهَا فَجَرَتْ وَ تَشَاهَدُوا عَلَيْهَا - فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُزَجَّمَ بِهَا عَلَى عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَقَالَتْ يَا ابْنَ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ لِي حُجَّةً - قَالَ هَاتِي حُجَّتَكَ - فَدَفَعَتْ إِلَيْهِ كِتَابًا فَقَرَأَهُ - فَقَالَ هَذِهِ الْمَرْأَةُ تَعْلَمُكُمْ بِيَوْمِ تَزَوَّجَهَا - وَ يَوْمِ وَقَعَهَا وَ كَيْفَ كَانَ جِمَاعُهُ لَهَا - رُدُّوا الْمَرْأَةَ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَمِدِ دَعَا بِصَبِيَّانِ أَنْزَابٍ - وَ دَعَا بِالصَّبِيِّ مَعَهُمْ فَقَالَ لَهُمْ - الْعُبُوبُ حَتَّى إِذَا أَلْهَاهُمُ اللَّعِبُ - قَالَ لَهُمْ اجْلِسُوا حَتَّى إِذَا تَمَكَّنُوا صِيَّاحَ بِهِمْ - فَقَامَ الصَّبِيَّانُ وَ قَامَ الْغُلَامُ فَاتَّكَى عَلَى رَاحَتَيْهِ - فَدَعَا بِهِ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ وَرَّثَهُ مِنْ أَبِيهِ - وَ جَلَدَ إِخْوَتَهُ الْمُفْتَرِينَ حَدًّا حَدًّا - فَقَالَ عُمَرُ

ص: ٥٨

كَيْفَ صَنَعَتْ فَقَالَ عَرَفْتُ ضَعْفَ الشَّيْخِ فِي تَكَاهِ الْغُلَامِ عَلَيَّ رَاحَتِيهِ (١).

وفيه اعتماد على علم الوراثه واحكامها فى التحريات والتحقيقات الجنائيه وان العلوم المرتبطه بالعلوم المختلفه تعتمد نتائجها بالحرىات اذا أوصلت الى العلم او الاطمئنان صلى الله عليه و آله اذ قوله عليه السلام عرفت ضعف الشيخ فى تكاه الغلام على راحته تعليل لوجه حصول العلم من هذه الاليه فى التحقق بتوسط قواعد علم الوراثه.

الروايه الثانيه عشر:

مرسله عبيد الله بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أن رجلاً أقبل على عهد علي عليه السلام من الجبل حاجاً - ومعه غلام له فأذنب فضربه مولاه - فقال ما أنت مولاي يلى أنا مولاك - فما زال ذا يتوعده ذا و ذا يتوعده ذا - ويقول كما أنت حتى نأتى الكوفه يا عبيد الله - فأذهب بك إلى أمير المؤمنين عليه السلام - فلما أتيا الكوفه أتيا أمير المؤمنين عليه السلام - فقال الذى ضرب الغلام أصيلحك الله - هذا غلام لى وإنه أذنب فضربته فوثب على - وقال الآخر هو والله غلام لى - إن أبى أرسلنى معه ليعلمنى - وإنه وثب على يدي عيني ليذهب بمالى - قال فأخذ هذا يحلف وهذا يحلف - وهذا يكذب وهذا يكذب هذا - فقال انطلقا فتصادقا فى ليلتكما هذه - ولا تجيئانى إلا بحق - قال فلما أصبح أمير المؤمنين عليه السلام - قال لقتبر ائقب فى الحائط ثقبين - وكان إذا أصبح - عقب حتى تصير الشمس على رُميح يسبح - فجاء الرجلان واجتمع الناس - وقالوا قد ورد عليه قضيه - ما ورد عليه مثلها لا يخرج منها فقال لهما - ما تقولان فحلف هذا أن هذا عبده - وحلف هذا أن هذا عبده - فقال لهما

ص: ٥٩

قَوْمًا فَإِنِّي لَسْتُ أَرَاكُمَا تَصِيدُ قَانٍ - ثُمَّ قَالَ لِأَحَدِهِمَا أَدْخِلْ رَأْسَكَ فِي هَذَا الثَّقْبِ - ثُمَّ قَالَ لِلْآخَرِ أَدْخِلْ رَأْسَكَ فِي هَذَا الثَّقْبِ -
ثُمَّ قَالَ يَا قَتْبُرُ عَلَيَّ بِسَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ ص - عَجَّلْ أَضْرِبْ رَقَبَةَ الْعَبْدِ مِنْهُمَا - قَالَ فَأَخْرَجَ الْغُلَامُ رَأْسَهُ مُبَادِرًا - فَقَالَ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ
لِلْغُلَامِ - أَلَسَيْتَ تَزْعِمُ أَنَّكَ لَسَيْتَ بَعِيدٌ - وَ مَكَثَ الْآخَرُ فِي الثَّقْبِ - فَقَالَ بَلَى إِنَّهُ ضَرَبَنِي وَ تَعِدَى عَلَيَّ - قَالَ فَتَوَثَّقَ لَهُ أَمِيرُ
الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ دَفَعَهُ إِلَيْهِ (١).

في هذه الرواية بيان لجواز استخدام المكيدة في التحري القضائي كما مر.

الرواية الثالثة عشر:

صحيحه عبيد الرحمن بن الحجاج قال سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى يُحَدِّثُ أَصِيحَابَهُ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ رَجُلَيْنِ
أَصِيحَابًا فِي سَيْفِرٍ - فَلَمَّا أَرَادَ الْغَدَاءَ أَخْرَجَ أَحَدُهُمَا مِنْ زَادِهِ خَمْسَةَ أَرْغَفِهِ - وَ أَخْرَجَ الْآخَرُ ثَلَاثَةَ أَرْغَفِهِ - فَمَرَّ بِهِمَا عَابِرٌ سَبِيلٍ
فَدَعَاؤُهُ إِلَى طَعَامِهِمَا - فَأَكَلَ الرَّجُلُ مَعَهُمَا حَتَّى لَمْ يَبْقَ شَيْءٌ - فَلَمَّا فَرَعُوا أَعْطَاهُمَا الْمُعْتَرِّ بِهِمَا - ثَمَانِيَةَ دَرَاهِمٍ ثَوَابَ مَا أَكَلَهُ مِنْ
طَعَامِهِمَا - فَقَالَ صَاحِبُ الثَّلَاثَةِ أَرْغَفِهِ لِصَاحِبِ الْخَمْسَةِ أَرْغَفِهِ - أَقْسَمُ بِمَا نَصِيحْتَنِي وَ بَيْنَكَ - وَ قَالَ صَاحِبُ الْخَمْسَةِ لَا - بَلْ
يَأْخُذُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا مِنَ الدَّرَاهِمِ - عَلَى عَدَدِ مَا أَخْرَجَ مِنَ الزَّادِ - فَأَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ذَلِكَ - فَلَمَّا سَمِعَ مَقَالَتَهُمَا
قَالَ لَهُمَا - أَصِيحَابًا فَلَمَّا فَانَّ قَضَيْتِكُمَا دَيْتِي - فَقَالَا - أَقْضِ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ - قَالَ فَأَعْطَى صَاحِبَ الْخَمْسَةِ أَرْغَفِهِ سَبْعَةَ دَرَاهِمٍ - وَ أَعْطَى
صَاحِبَ الثَّلَاثَةِ أَرْغَفِهِ دَرَاهِمًا - وَ قَالَ أَلَيْسَ أَخْرَجَ أَحَدُكُمَا مِنْ زَادِهِ خَمْسَةَ أَرْغَفِهِ - وَ أَخْرَجَ الْآخَرُ ثَلَاثَةً قَالَا نَعَمْ قَالَ - أَلَيْسَ
أَكَلَ ضَيْفُكُمَا مَعَكُمْ مِثْلَ مَا أَكَلْتُمَا قَالَا نَعَمْ -

ص: ٦٠

قَالَ أَلَيْسَ أَكَلْتُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا - ثَلَاثَةَ أَرْغَفِهِ غَيْرِ ثُلُثٍ قَالَا نَعَمْ - قَالَ أَلَيْسَ أَكَلْتُ أَنْتَ يَا صَاحِبَ الثَّلَاثَةِ - ثَلَاثَةَ أَرْغَفِهِ غَيْرِ ثُلُثٍ - وَ أَكَلْتُ أَنْتَ يَا صَاحِبَ الْخُمْسَةِ ثَلَاثَةَ أَرْغَفِهِ غَيْرِ ثُلُثٍ - وَ أَكَلَّ الضَّيْفُ ثَلَاثَةَ أَرْغَفِهِ غَيْرِ ثُلُثٍ - أَلَيْسَ قَدْ بَقِيَ لِمَكَ يَا صَاحِبَ الثَّلَاثَةِ - ثُلُثٌ رَغِيفٍ مِنْ زَادِكَ - وَ بَقِيَ لِمَكَ يَا صَاحِبَ الْخُمْسَةِ رَغِيفَانِ وَ ثُلُثٌ - وَ أَكَلْتُ ثَلَاثَةَ غَيْرِ ثُلُثٍ - فَأَعْطَاكُمَا لِكُلِّ ثُلُثٍ رَغِيفٍ دِرْهَمًا - فَأَعْطَى صَاحِبَ الرَّغِيفَيْنِ وَ ثُلُثٍ سَبْعَةَ دِرَاهِمٍ - وَ أَعْطَى صَاحِبَ الثُّلُثِ رَغِيفٍ دِرْهَمًا (١).

في هذه الصحيحه بيان لاعتماد النظم الرياضيه الحسابيه لكشف الأسهم بالمدافه.

الروايه الرابعه عشر:

معتبره مُحَمَّدُ بْنُ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى عَهْدِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَارِيَتَانِ - فَوَلَدَتَا جَمِيعًا فِي لَيْلِهِ وَاحِدَهُ - فَوَلَدَتْ إِحْدَاهُمَا ابْنًا وَ الْأُخْرَى بِنْتًا - فَعَمَدَتْ صَاحِبَهُ الْبِنْتَ - فَوَضَعَتْ بِنْتَهَا فِي الْمَهْدِ الَّذِي فِيهِ الْإِبْنُ وَ أَخَذَتْ ابْنَهَا - فَقَالَتْ صَاحِبَهُ الْبِنْتَ الْإِبْنُ ابْنِي - وَ قَالَتْ صَاحِبَهُ الْإِبْنَ الْإِبْنُ ابْنِي - فَتَحَاكَمَا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَأَمَرَ أَنْ يُوزَنَ لِبْنُهُمَا وَ قَالَ - أَيُّهُمَا كَانَتْ أَثْقَلَ لَبْنًا فَالابنُ لَهَا (٢).

الروايه تدل على اعتماد العلوم المختصه بالموضوعات لتحري الحقيقه.

ص: ٦١

١- (١) المصدر ص ٢٨٥

٢- (٢) المصدر ٢٨٦

ومثلها روايه حفص بن غالب في نفس الباب.

الروايه الخامسه عشر:

روى مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُفِيدُ فِي الْإِشَادِ قَالِ رَوَتِ الْعِيَامَةُ وَالْخَاصَّةُ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ تَنَازَعَتَا عَلَى عَهْدِ عُمَرَ - فِي طِفْلِ ادَّعَتْهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلِدًا لَهَا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ - وَ لَمْ يُنَازِعْهُمَا فِيهِ غَيْرُهُمَا - فَالْتَبَسَ الْحُكْمُ فِي ذَلِكَ عَلَى عُمَرَ - فَفَزِعَ فِيهِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَاسْتَدْعَى الْمَرْأَتَيْنِ وَوَعَّظَهُمَا وَخَوَّفَهُمَا - فَأَقَامَتَا عَلَى التَّنَازُعِ فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ - ائْتُونِي بِمِنْشَارٍ فَقَالَتِ الْمَرْأَتَانِ فَمَا تَصْنَعُ بِهِ - فَقَالَ أَفْعُدُهُ نَصِيْمَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا نَصِيْمَةٌ - فَسَيَكْتُبُ إِحْدَاهُمَا وَقَالَتِ الْأُخْرَى - اللَّهُ اللَّهُ يَا أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ فَقَدْ سَيَمَحْتُ بِهِ لَهَا - فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ هَذَا ابْنُكَ دُونَهَا - وَ لَوْ كَانَ ابْنُهَا لَرَفَّتْ عَلَيْهِ وَ أَشْفَقَتْ - وَ اعْتَرَفَتِ الْأُخْرَى أَنَّ الْحَقَّ لِصَاحِبَتَيْهَا - وَ أَنَّ الْوَلَدَ لَهَا دُونَهَا - قَالَ وَ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - إِنَّهُ كَانَ بَيْنَ يَدَيَّ تَمْرٌ فَبَدَرْتُ زَوْجَتِي - أَخَذْتُ مِنْهُ وَاحِدَةً فَأَلْفَتَهَا فِي فِيهَا - فَحَلَفْتُ أَنَّهَا لَا تَأْكُلُهَا وَ لَا تَلْفِظُهَا - فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَأْكُلُ نَصْفَهَا وَ تَلْفِظُ نَصْفَهَا - وَ قَدْ تَخَلَّصْتَ مِنْ يَمِينِكَ (١).

وهذه الروايه من أساليب الكيد المحلل الذي يتخذه القاضي لكشف الحقيقه.

الروايه السادسه عشر:

موثق السُّكُونِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله كَانَ يَحْبِسُ فِي تَهَمِهِ

ص: ٦٢

الدَّمِ سِتَّةَ أَيَّامٍ - فَإِنْ جَاءَ أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ بَيَّنَّتْ وَإِلَّا خَلَّى سَبِيلَهُ (١).

والحبس اجراء تنفيذى كما لا يخفى ولو كان المتهم بريء فى الواقع, ومفادها كما يتعلق بقاعده التحرى للقاضى والوالى فهو يتعلق أيضا باثار التهمه.

ص: ٦٣

١- (١) المصدر ص ١٦٠

القاعده الخامسه، قاعده قضائيه: قبول الدعاوى لتعدد المتنازعين عرضا وطولا

ص: ٦٥

اشاره

الادله:

يستدل لتكرار اليمين بوجوه:

أولاً:

ان اطلاق النصوص المتضمنه لحلف الخمسين وان حلف الخمسين كالفعل فى الواجب الكفائى بالنسبه للولى وقومه من غير فرق بين صدورهما منهم فى جمع على التوزيع او على التفريق ولا بين الولى وغيره.

وهذا التقريب من كون اليمين وظيفه كفائيه على المجموع ذكره صاحب الجواهر, وان الخمسين كافيه لكل المتهمين والمدعى عليهم اذا تعددوا مع كون الدعوى مشتركه عليهم فى الفعل لاسيما ان مضمون مفاد عنوان لفظ المحلوف عليه المتكرر فى الروايات (ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا) فالنفي لاسناد القتل للمجموع وبضمير الجمع وليس بضمير المفرد, كما ان النفي اعم من نفي اسناده لهم كمتهمين او نفي اسناده للغير مما يدل على جواز حلف غير المتهمين عن المتهمين لكن مع كونهم من اوليائهم وارحامهم.

ص: ٦٧

وهذا نظير صحيح مسدده بن زياد عن جعفر عليه السلام قال: كَانَ أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِذَا لَمْ يُقِمِ الْقَوْمَ الْمُدَّعُونَ - الْبَيْتَةَ عَلَى قَتْلِ قَتِيلِهِمْ - وَ لَمْ يُقَسِّمُوا بِأَنَّ الْمُتَّهَمِينَ قَتَلُوهُ - حَلَفَ الْمُتَّهَمِينَ بِالْقَتْلِ خَمْسِينَ يَمِينًا بِاللَّهِ - مَا قَتَلْنَاهُ وَ لَا عَلِمْنَا لَهُ قَاتِلًا - ثُمَّ يُؤَدِّي الدِّيَةَ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْقَتِيلِ - ذَلِكَ إِذَا قُتِلَ فِي حَيٍّ وَاحِدٍ - فَأَمَّا إِذَا قُتِلَ فِي عَسَاكِرٍ أَوْ سُوقٍ مَدِينَةٍ - فَدِيَّتُهُ تُدْفَعُ إِلَى أَوْلِيَاءِهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ (١).

حيث ورد فيها حلف المتهمين بالقتل خمسين يمينا، بعد حمل خمسين على الاطلاق فقد لا يكونوا خمسين شخصا قد حلفوا بل لعلهم عشره وحلفوا خمسين يمينا، فكما ان الدية تتوزع عليهم لو كانوا دون الخمسين فكذا الامر بالحلف، فالاسناد في الدية والحلف على نسق واحد الى مجموعهم.

ويدعم الاطلاق ان اليمين في الأصل كما مر انه على المتهم لا غيره وانما شمل ذويه لانهم اوليائه في الدية.

ومثلها رواه علي بن فضيل في نفس الباب.

ويؤيد ذلك ما بيناه في مساله ١١٤ من سند القصاص، من حلف المتهمين عن غير المتهمين.

ولولا ما ورد من جواز استعانه المتهم (المدعى عليه) بغيره بالقسم لكان المقتضى الاولى ان القسم كله عليه، يقسم بنفسه خمسين قسما.

وما ورد في جملة من الروايات من وصف القسامه بخمسين رجلا ليس قيذا بل مورد وسبب صدور وبدء هذه السنه النبويه كما في روايه ابي بصير

ص: ٦٨

عن بدء تشريع القسامه فى روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامه أين كان بدؤها - فقال كان من قبل رسول الله صلى الله عليه وآله - لما كان بعبد ففتح خيبر - تخلف رجل من الأنصار عن أصحابه - فرجعوا فى طلبه فوجدوه متسحطاً فى دمه قتيلاً - فجاءت الأنصار إلى رسول الله صلى الله عليه وآله - فقالوا يا رسول الله قتلت اليهود أصحابنا - فقال ليقسم منكم خمسون رجلاً على أنهم قتلوه... (١)

وكذا معتبره لئى المرادى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القسامه على من هي - أ على أهل القتال أو على أهل المقتول - قال على أهل المقتول - يخلفون بالله الذى لا إله إلا هو لقتل فلاناً فلاناً (٢).

ومفادها يقرب ما ذكره المحقق صاحب الجواهر من كون الحلف وظيفه كفاثيه على أولياء المقتول والا- فعلى أولياء القتال لاسيما على القول بكون الحالفين للقسامه يلزم كونهم من اوليائه كما ذهبنا اليه واختاره جماعه فانه لا- محيص ان العصبه والاولياء ليس من الضرورى ان يبلغوا الخمسين بل فى كثير من الموارد اقل من ذلك, ولا سيما ان العصبه تضمن فى العمد مع عجز القتال, والقاتل يضمن بالخطا مع عجز العصبه فهنا مسووليّه طويله دائره بينهم وهذا يفيد قاعده فى باب الدعاوى فى القضاء وهو قبول الدعاوى لتعدد المتنازعين عرضيا وطوليا.

وكذا مفاد صحيح بريد المتقدم ان المسوول عن الحلف هو المسوول عن

ص: ٦٩

١- (١) المصدر ص ١٥٦

٢- (٢) المصدر ص ١٥٧

الديه(فان ابوا اغرموا الديه) وليس من الضروري ان يكونوا خمسين, فكذا المسؤوليه فى الحلف فهى كفائيه جماعيه.

ثانيا:

ومن ادله صحه التكرار فى القسامه, صحيح يونس وموثق ابن فضال, حيث قال عليه السلام فيها(فان لم يكن للمصاب من يحلف معه ضوعفت عليه الايمان).

ثالثا: روايه ظريف بن ناصح عن امير المومنين عليه السلام: (... وَكَذَلِكَ الْقَسِيَامَةُ كُلُّهَا فِي الْجُرُوحِ - وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْمَصَابِ بَصَرُهُ مَنْ يَحْلِفُ مَعَهُ - ضُوعِفَتْ عَلَيْهِ الْأَيْمَانُ...)(١)

ويقرب الاستدلال: ان القسامه تكرر على المدعى ان لم يأت معه غيره ليحلف.

وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِأَسَانِيدِهِ السَّابِقَةِ إِلَى كِتَابِ ظَرِيفٍ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ وَ أَفْتَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَنْ يَحْلِفُ مَعَهُ - وَ لَمْ يُوثِقْ بِهِ عَلَى مَا ذَهَبَ مِنْ بَصَرِهِ - أَنَّهُ يُضَاعَفُ عَلَيْهِ الْيَمِينُ...)(٢).

وفى الروايه تعميم الحكم لكل من القسامه فى النفس والجروح.

فأئده رجاليه:

فى اعتبار كتاب ظريف:

قد عقد صاحب الوسائل الباب الثانى فى أبواب ديوات الأعضاء ذكر

ص: ٧٠

١- (١) المصدر ص ٢٩٢

٢- (٢) المصدر والصفحه

فيها عدة روايات موثقة وصحيحة مستفيضه داله على عرض كتاب الفرائض على الامامين الصادق والرضا عليهما السلام وانهما امضيا الكتاب, وانه مما كتبه امير المومنين الى امرائه وعماله.

فهو كتاب معتمد مروى باسانيد عديده من الشيخ فى التهذيب والصدوق فى التهذيب والكلينى فى الكافى وهو معتمد فى كتاب القصاص والديات, ويعرف تاره بكتاب ظريف بن ناصح وأخرى بكتاب ما افتى به امير المومنين فى الديات وثالته بكتاب الفرائض, بل هذا الكتاب هو الكتاب العمده لاصحاب الكتب الأربعة فى أبواب الديات.

ص: ٧١

القاعده السادسة: قاعده فى باب الجنائيات: تقديم الأسبق زمتا فى حق الجنایه

ص: ٧٣

ويستدل على القاعده بوجهين:

الوجه الاول:

محسنه حبيب السجسج تانى قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قطع يدين لرجلين اليمينين - قال فقال يا حبيب تُقطع يمينه للذى قطع يمينه أولما - وَ تُقَطَّعُ يَسَارُهُ لِلرَّجُلِ الَّذِي قَطَعَ يَمِينَهُ أَخِيرًا - لِأَنَّهُ إِنَّمَا قَطَعَ يَدَ الرَّجُلِ الْأَخِيرِ - وَ يَمِينُهُ قِصَاصٌ لِلرَّجُلِ الْأَوَّلِ قَالِ فَقُلْتُ - إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا كَانَ يَقَطُّعُ الْيَدَ الْيُمْنَى وَ الرَّجُلَ الْيُسْرَى - فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِيمَا يَجِبُ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ - فَأَمَّا يَا حَبِيبُ حُقُوقُ الْمُشْرِكِينَ - فَإِنَّهُ تُوخِّدُ لَهُمْ حُقُوقَهُمْ فِي الْقِصَاصِ الْيَدِ بِالْيَدِ - إِذَا كَانَتْ لِلْقَاطِعِ يَدٌ - وَ الرَّجُلُ بِالْيَدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْقَاطِعِ يَدٌ - فَقُلْتُ لَهُ أَوْ مَا تَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ وَ تُتْرَكُ لَهُ رِجْلُهُ - فَقَالَ إِنَّمَا تَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ إِذَا قَطَعَ يَدَ رَجُلٍ - وَ لَيْسَ لِلْقَاطِعِ يَدَانِ وَ لَا رِجْلَانِ - فَتَمَّ تَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَّةُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ جَارِحَةٌ يُقَاصُّ مِنْهَا (١).

ص: ٧٥

ومفاد الروايه مجموعه أمور:

أولاً: تقديم حق أولياء المجنى الأول زمنا للاستيفاء, ومن ثم مكنوا من يد الجانى اليمنى كما نصت الروايه, واما المجنى عليه الثانى فيبدل عن اليمنى الى قطع اليد اليسرى للجانى.

ثانياً: انه مع فوت محل القصاص وبدله يتعين عليه الدية.

ثالثاً: إنّما تجب على الجانى الدية اذا كان هو المانع من استيفاء القصاص لاولياء المجنى عليه الثانى.

الوجه الثانى: قد يقرب تقديم الأسبق عند التعاقب بان حق أولياء المقتول الأول ثبت على الجانى وحقوق اللاحقين قد طرات على مكان مشغول وشخص مرهون والى هذا يشير مفاد محسنه حبيب السجستانى المار الذكر الوارد فى قطع اليدين, فى قوله عليه السلام (أَنَّهُ إِنَّمَا قَطَعَ يَدَ الرَّجُلِ الْأَخِيرِ - وَ يَمِينُهُ قِصَاصٌ لِلرَّجُلِ الْأَوَّلِ) (١).

تتمه للقاعده:

مع اشتغال المحل لاولياء المقتول الأول تثبت الدية الى أولياء المقتول اللاحق لانه مع أى مانع من القصاص او محذور فى البين يترتب على أولياء المقتول فانه يثبت لهم الدية, نعم لهم القصاص مع عفو أولياء المقتول الأول عن القصاص.

واما تعليق الدية على رضى الجانى فذلك فيما لم يكن مانعا عن استيفاء

ص: ٧٦

القصاص, وبضم قاعده لا يبطل دم امرئ مسلم يثبت لاولياء المقتول اللاحق اليه.

وبعبارة أخرى:

ان ثبوت اليه كالقصاص على القاعده الا انه رفعت اليد عن ذلك بما دل على شرطيه رضا الجاني, وغايه هذا دليل الشرطيه يقتصر به على موارد ثبوت القصاص لاولياء المقتول وعدم الضرر الزائد عليهم فان تخلف احد القيدين, فينحسر دليل شرطيه رضى الجاني ويرجع الى مقتضى القاعده فى الضمان كما هو الحال فى الموارد المنصوصه للزوم رد المال فى القصاص على اولياء المقتول لان الرد ضرر على اولياء المقتول فى القصاص.

ص: ٧٧

القاعده السابعه؛ قاعده باب الجنائيات: لا يجنى الجانى على أكثر من نفسه

ص: ٧٩

ان مضمون هذه القاعده مفتى به عند الاصحاب, وقد دلت عليه الروايات, منها:

١ - صحيح عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في رجل قتل امرأته متعمداً - قال إن شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه - ويؤدوا إلى أهل نصف الدية - وإن شاءوا أخذوا نصف الدية خمسه آلاف درهم - وقال في امرأه قتلت زوجها متعمداً - قال إن شاء أهلها أن يقتلوا قتلوها - وليس يجنى أحد أكثر من جنايته على نفسه (١).

٢ - صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تقتل الرجل ميا عليها - قال لا يجنى الجانى على أكثر من نفسه (٢).

٣ - صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في الرجل يقتل المرأة متعمداً - فأراد أهل المرأة أن يقتلوه - قال ذاك لهم إذا أدوا إلى أهل نصف الدية - وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل - وإن قتلت المرأة الرجل -

ص: ٨١

١- (١) المصدر ص ٨١

٢- (٢) لمصدر ص ٨٣

قُتِلَتْ بِهِ لَيْسَ لَهُمْ إِلَّا نَفْسُهَا الْحَدِيثَ (١).

٤ - الصحيح الى ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إِذَا قَتَلَ الرَّجُلُ الرَّجُلَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ قُتِلَ بِهِمْ (٢).

٥ - مثلها رواه الدعائم عن أمير المؤمنين وأبي عبد الله عليه السلام أَنَّهُمَا قَالَا فِي الرَّجُلِ يَقْتُلُ الْمَرْأَةَ عَمْدًا يُحَيِّرُ أَوْلِيَاءَ الْمَرْأَةِ [بَيْنَ] أَنْ يَقْتُلُوا الرَّجُلَ وَيُعْطُوا أَوْلِيَاءَهُ نِصْفَ الدِّيَةِ أَوْ أَنْ يَأْخُذُوا نِصْفَ الدِّيَةِ مِنَ الرَّجُلِ الْقَاتِلِ إِنْ يَدَّلَ لَهُمْ ذَلِكَ وَإِنْ قَتَلَتْ امْرَأَةٌ رَجُلًا عَمْدًا قُتِلَتْ بِهِ لَيْسَ عَلَيْهَا وَلَا عَلَى أَحَدٍ بِسَبَبِهَا أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تُقْتَلَ (٣).

وغيرها من الروايات والاقوال كما ذكرها الميرزا النورى فى المستدرک والسيد البروجردى فى جامع احاديث الشيعة.

بعض الاقول:

١ - قال الشيخ الطوسى فى النّهاية: (وَ إِذَا قَتَلَتْ امْرَأَةٌ رَجُلًا وَ اخْتَارَ اَوْلِيَاؤُهُ الْقَوَدَ فَلَيْسَ لَهُمْ اِلَّا نَفْسُهَا يَقْتُلُونَهَا بِصَاحِبِهَا وَ لَيْسَ لَهُمْ عَلَى اَوْلِيَاءِهَا سَبِيلٌ وَ قَدْ رُوِيَ اَنَّهُمْ يَقْتُلُونَهَا وَ يُؤَدِّي اَوْلِيَاؤُهَا تَمَامَ دِيَةِ الرَّجُلِ اِلَيْهِمْ وَ الْمُعْتَمَدُ مَا قُلْنَا). (٤)

٢ - قال الصدوق فى الْمُقْنِعِ، (فَإِنْ قَتَلَ رَجُلٌ امْرَأَةً مُتَعَمِّدًا فَإِنْ شَاءَ

ص: ٨٢

١- (١) المصدر ص ٨١

٢- (٢) المصدر والصفحة.

٣- (٣) ج ٢ ص ٤٠٨

٤- (٤) ص ٧٤٨

أَوْلِيَاؤُهَا قَتْلُوهَا وَ أَدُّوا إِلَى أَوْلِيَائِهِ نِصْفَ الدِّيَةِ وَ إِلَّا أَخَذُوا خَمْسَةَ آلَافٍ دِرْهَمٍ وَ إِذَا قَتَلَتِ الْمَرْأَةُ رَجُلًا مُتَعَمِّدَةً فَإِنْ شَاءَ أَهْلُهُ أَنْ يَقْتُلُوهَا قَتَلُوهَا فَلَيْسَ يَجْنِي أَحَدٌ جِنَايَةَ أَكْثَرَ مِنْ نَفْسِهِ وَ إِنْ أَرَادُوا الدِّيَةَ أَخَذُوا عَشْرَةَ آلَافٍ دِرْهَمٍ). (١)

مورد القاعده:

نعم هذه القاعده موردها الجنايه الواحده وجنايه المراه على الرجل وهى ان لا تتحمل اكثر من القصاص.

شبهه معارضه ودفعها:

ولا تعارض الروايات السابقه بموثق أبى مريم الأنصارى عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: فى امرأه قتلت رجلاً قال تقتل و يؤدى وليها بقية المال (٢).

لما رده الشيخ فى الاستبصار قائلاً: (فهذه الروايه شاذة لم يزوها إلا أبو مريم الأنصارى و إن تكررت فى الكتب فى مواضع متفرقة و مع ذلك فإنها مخالفة لظاهر الكتاب قال الله تعالى و كتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس فحكم أن النفس بالنفس و لم يذكر معها شيئاً آخر و الروايات التى قدمناها صريحه بأنه لا يجنى الجانى على أكثر من نفسه و أنه ليس على أوليائها شئ فإذا وردت هذه الروايه مخالفة لذلك ينبغى أن لا يلتفت إليها و لا إلى العمل بها) (٣).

ص: ٨٣

١- (١) ص ٥١٥

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢٩ ص ٨٥

٣- (٣) استبصار ج ٤ ص ٢٦٨

القاعده الثامنه: في تقديم حق جنايه العضو على حق قصاص النفس

ص: ٨٥

القاعده الثامنه: فى تقديم حق جنايه العضو على حق قصاص النفس

الاقوال:

ذهب مشهور الفقهاء الى تقديم حق القصاص من العضو على حق القصاص من النفس حتى لو كانت الجنايه على النفس متقدمه
زمنًا.

الادله:

ويستدل للقاعده:

أولاً:

محسنه حبيب السجستاني قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قطع يدين لرجلين اليمينين - قال فقال يا حبيب تُقطع يمينه
للذى قطع يمينه أولًا - وَتُقطع يساره للرجل الذى قطع يمينه أخيراً - لِأَنَّهُ إِنَّمَا قَطَعَ يَدَ الرَّجُلِ الْأَخِيرِ - وَ يَمِينُهُ قِصَاصٌ لِلرَّجُلِ
الْأَوَّلِ قَالَ فَقُلْتُ - إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا كَانَ يَقَطَعُ الْيَدَ الْيُمْنَى وَ الرَّجُلَ الْيُسْرَى - فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِيمَا يَجِبُ مِنْ
حُقوقِ اللَّهِ - فَأَمَّا يَا حَبِيبُ حُقوقُ الْمُسْلِمِينَ - فَإِنَّهُ تُوخَذُ لَهُمْ حُقوقُهُمْ فِي الْقِصَاصِ الْيَدِ بِالْيَدِ - إِذَا كَانَتْ لِلْقَاطِعِ يَدٌ - وَ الرَّجُلُ
بِالْيَدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْقَاطِعِ

ص: ٨٧

يَدٌ - فَقُلْتُ لَهُ أَوْ مَا تَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَتُتْرَكُ لَهُ رِجْلُهُ - فَقَالَ إِنَّمَا تَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةُ إِذَا قَطَعَ يَدَ رَجُلٍ - وَ لَيْسَ لِلْقَاطِعِ يَدَانِ وَلَا رِجْلَانِ - فَتَمَّ تَجِبُ عَلَيْهِ الدِّيَةُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ جَارِحَةٌ يُقَاصُّ مِنْهَا (١).

تقريب القاعدة:

ان هذه القاعدة تعلق بقاعده سبق الجنايه من باب تقديم الأسبق حقا, واذا كان الأسبق حقا لا ينفى موضوع المتأخر لان الأسبق متعلق بالنفس والأخر متعلق بالعضو, والتعليل بثبوت الدية اذا كان ليس للجاني جارحه يقاص منها والفرض ان فى المقام ليس متعلق الجنايه السابقه هى الجارحه, فلا يكون السبق موجبا لنفى حق القصاص للجنايه المتأخره, وكذا التعليل توخذ لهم حقوقهم بالقصاص الرجل باليد اذا لم يكن للقاطع يد.

ثانيا:

قد يقال لو كان حق جنايه النفس مقدما زما وحق جنايه الطرف موخر فلصاحب الطرف الاستيفاء أولا, لانه غير مزاحم لصاحب جنايه النفس كما انه جمع بين الحقين, هذا فضلا عما اذا سبقت الجنايه على الطرف الجنايه على النفس فالامر فيها واضح.

قد يقال:

مع سبق الجنايه على النفس فان من حق أولياء المقتول ان يقتصوا من الجانى وهو كامل الأعضاء فاذا اقتص منه عضو قبل إقامه القصاص على

ص: ٨٨

نفسه فانه قصاص من انسان ناقص.

فانه يقال:

انه تقدمت القاعده انه لا يجنى على اكثر من النفس, نعم لو كان المجنى عليه ناقص العضو وكان قد استوفى حقه اما بقصاص او بديه فحينئذ اللازم اذا اراد اولياء المقتول القصاص من الجاني ان يدفعوا ديه العضو للجاني ثم يقتصون منه.

واما ثبوت الديه لو بادر اولياء المقتول الى القصاص قبل قصاص العضو, وهل الديه على الجاني او على اولياء المقتول المبادرين؟

نعم تثبت على الجاني الديه بمقتضى ذيل محسنه السجستاني المتقدمه وما مر من مساله لو قتل شخص اثنين, واما الاولياء المبادرون فعليهم الاثم فحسب.

ص: ٨٩

القاعده التاسعه: هدر دم المعتدى لا يحسب قصاصا (لا يسقط الضمان عن المعتدى)

ص: ٩١

القاعده التاسعه: هدر دم المعتدى لا يحسب قصاصا لا يسقط الضمان عن المعتدى

عبارات الاعلام فى المساله:

قال فى الشرائع: (الزحفان العاديان يضمن كل منهما ما يجنيه على الآخر، و لو كف أحدهما فصال الآخر فقصد الكاف الدفع، لم يكن عليه ضمان إذا اقتصر على ما يحصل به الدفع و الآخر يضمن) (١).

وعلق الجواهر عليه: (لقاعده الضمان بعد فرض عدوان كل منهما بقصد كل منهما قتل الآخر أو أخذ ماله أو النيل من عرضه أو نحو ذلك و لعله عليه يحمل النبوى «إذا اقتتل المسلمان بسيفهما فهما فى النار») (٢).

وقال ابن حمزه فى الوسيله إلى نيل الفضيله: (ومن اعتدى على المعتدى عليه لم يضمن) (٣).

ثم ذكر قويه عبد الله بن طلحه الاقيه فى الأدله.

ص: ٩٣

١- (١) ج ٤ ص ١٧٨

٢- (٢) ج ٤١ ص ٦٦٦

٣- (٣) ص ٤٥٥

وافتنى بها المقنع والنهائيه والتحرير وابن فهد وفي كثير من الكلمات عملوا بها فى كون دم المعتدى هدرا لا يقع قصاصا.

وردها ابن ادريس والمسالك وغيرهم.

وتعرض لها فى الشرائع فى لواحق موجبات الضمان المساله الرابعه دون ان يردها وانما قال(فى تضمين ديه الصديق تردد اقربه ان دمه هدر).

الادله:

ويستدل عليها بادلها, منها:

ما ورد فى هدر دم اللص:

وفيه عدده روايات منها:

١ - صحيح الحلبى عن ابي عبيد الله عليه السلام قال: أَيُّمَا رَجُلٍ قَتَلَهُ الْحَيُّ فِي الْقِصَاصِ فَلَا دِيَةَ لَهُ - وَقَالَ أَيُّمَا رَجُلٍ عَمِدَا عَلَى رَجُلٍ لِيُضْرِبَهُ - فَدَفَعَهُ عَنْ نَفْسِهِ فَجَرَحَهُ أَوْ قَتَلَهُ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ - وَقَالَ أَيُّمَا رَجُلٍ أَطَّلَعَ عَلَى قَوْمٍ فِي دَارِهِمْ - لِيَنْظُرَ إِلَى عَوْرَاتِهِمْ فَفَقَّوْا عَيْنَهُ - أَوْ جَرَحُوهُ فَلَا دِيَةَ عَلَيْهِمْ - وَقَالَ مَنْ بَدَأَ فَأَعْتَدَى فَأَعْتَدَى عَلَيْهِ فَلَا قَوْلَ لَهُ (١).

٢ - معتبره العلماء بن الفضل قال: قَالَ أَبُو عَبِيدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَضْرِبَ رَجُلًا ظُلْمًا - فَاتَّقَاهُ الرَّجُلُ أَوْ دَفَعَهُ عَنْ نَفْسِهِ - فَأَصَابَهُ ضَرْرٌ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ (٢).

ص: ٩٤

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢٩ ص ٥٩

٢- (٢) المصدر والصفحه.

٣ - مصحح مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ لِيصٍّ دَخَلَ عَلَى امْرَأَةٍ وَهِيَ حُبْلَى - فَقَتَلَ مَا فِي بَطْنِهَا - فَعَمَدَتِ الْمَرْأَةُ إِلَى سَكِينٍ فَوَجَّأَتْهُ بِهَا فَقَتَلَتْهُ - فَقَالَ هَدْرٌ دَمُ اللَّيْصِ (١).

٤ - مَوْثِقُ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنْ شَهَرَ سَيْفًا فَدَمَّهُ هَدْرٌ (٢).

ومثلها صحيح سليمان بن خالد وموثق ابان وغيرها.

تقريب الاستدلال بالروايات:

إذا كان اللص وما دونه دمه هدر فكيف بمن يعتدى على المجنى عليه ويشرف به على الموت وان لم يمت فللمجنى عليه قتل الجاني من باب الهدر فضلا عن الدفع.

٥ - محسنه مَنْصُورٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: اللَّيْصُ مُحَارِبٌ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ فَاقْتُلُوهُ - فَمَا دَخَلَ عَلَيْكَ فَعَلَيْ (٣).

ومثله موثق غياث في نفس الباب.

٦ - مَوْثِقُ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ - إِنَّ لِي صَيًّا دَخَلَ عَلَى امْرَأَتِي فَسَرَقَ حَلِيَّتَهَا - فَقَالَ أَمَا إِنَّهُ لَوْ دَخَلَ عَلَى ابْنِ صَفِيَّةَ - لَمَا رَضِيَ بِذَلِكَ حَتَّى يِعْمَهُ بِالسَّيْفِ (٤).

ص: ٩٥

١- (١) المصدر ص ٦١

٢- (٢) المصدر والصفحة.

٣- (٣) المصدر ج ٢٨ ص ٣٢٠

٤- (٤) المصدر ج ١٥ ص ١١٩

٧ - صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل سارق دخل على امرأه ليسرق متاعها - فلما جمع الثياب تبعها نفسها فواقعتها - فتحرّك ابنتها فقام فقتله بفأس كان معه - فلما فرغ حمل الثياب - وذهب ليخرج حملت عليه بالفأس فقتلته - فجاء أهله يطلبون بدمه من الغد - فقال أبو عبد الله عليه السلام يضمّن موالیه - الذين طلبوا بدمه دية الغلام - و يضمّن السارق فيما ترك أربعة آلاف درهم - بما كاتبرها على فرجها - لأنه زان و هو فى ماله يعرّمه - و ليس عليها فى قتلها إياه شىء لأنه سارق (١).

وظاهر الصحيح ان قتل السارق لا يعد قصاصا مع وقوعه بعد قتل الغلام بل هو هدر ومن ثم توخذ ديه الغلام من تركه السارق.

٨ - قويه عبد الله بن طلحة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل سارق دخل على امرأه ليسرق متاعها - فلما جمع الثياب تابعتها نفسها - فكاتبرها على نفسها فواقعتها - فتحرّك ابنتها فقام فقتله بفأس كان معه - فلما فرغ حمل الثياب - و ذهب ليخرج حملت عليه بالفأس فقتلته - فجاء أهله يطلبون بدمه من الغد - فقال أبو عبد الله عليه السلام افض على هذا كما وصفت لك - فقال يضمّن موالیه الذين طلبوا بدمه دية الغلام - و يضمّن السارق فيما ترك أربعة آلاف درهم - بمكاتبرتها على فرجها - إنه زان و هو فى ماله عزيمه - و ليس عليها فى قتلها إياه شىء قال رسول الله - صلى الله عليه و آله من كاتبر امرأه ليفجر بها فقتلته فلا دية له

ص: ٩٦

وتقريب الاستدلال بها ما مر في صحيح ابن سنان.

٩ - صحيح أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قُلْتُ لَهُ لَوْ دَخَلَ رَجُلٌ عَلَى امْرَأَةٍ وَهِيَ حُبْلَى فَوَقَعَ عَلَيْهَا فَقَتَلَ مَا فِي بَطْنِهَا فَوُتِبَتْ عَلَيْهِ فَقَتَلْتُهُ قَالَ ذَهَبَ دَمُ اللَّصِّ هَدْرًا وَكَانَ دِيَهُ وَلَدَهَا عَلَى الْمَعْقَلِ (٢).

١٠ - محسنه الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن عليه السلام في رجل دخل دار آخر للتلصص أو الفجور - فقتله صاحب الدار أ يقتل به أم لا - فقال اعلم أن من دخل دار غيره - فقد أهدر دمه و لا يجب عليه شيء (٣).

١١ - في الدعائم: رُوينا عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آباءه عن عليّ صلي الله عليه و آله أنه قضى في رجل دخل على امرأة فاستكرهها على نفسها و جامعها و قتل ابنها فلما خرج قامت المرأة إليه بفأس فأدركته فضربت به فقتلته فأهدر دمه و قضى بعقرها و ديه ابنها في ماله و قال جعفر بن محمد عليه السلام إذا راود الرجل المرأة عن نفسها فدفعته عن نفسها فقتلته فدمه هدر قال و دم اللص هدر و لا شيء على من دفع عن نفسه (٤).

وغيرها من الروايات.

ص: ٩٧

١- (١) المصدر ص ٦٢

٢- (٢) المصدر ص ٦١

٣- (٣) المصدر ص ٧٠

٤- (٤) ص ٤٢٦

مجمل مفاد روايه ابن طلحه:

ثم ان ظاهر المحقق النجفي في الجواهر وغيره من الاعلام: ان قتل اللص في قويه عبد الله بن طلحه وصحيح عبد الله بن سنان وان كان دفعا عن ثيابها المسروقه فضلا عن كونه هدرًا لكونه لصًا محاربًا فلا يقع قصاصًا ولا قود له ولا ديه فمن ثم توخذ اليه للغلام مع ان الروايتين تعللا الهدر بكونه كابرها على فرجها مع كون الغصب والاعتصاب قد وقع ومع ذلك قد جعل عليه السلام القتل المتعقب لذلك مصداقًا للقاعده في قويه ابن طلحه, نعم في صحيحه عبد الله بن سنان جعل الهدر لكونه سارقًا كذلك بقيه روايات القاعده كصحيح ابن فضيل حيث علل هدر الدم انه لكونه سارقًا لا لكونه قاتلًا او مغتصبًا فيدل على ان المعتدى كاللص محارب.

الاشكال على القاعده ودفعه:

وقد يشكل على القاعده:

واشكل السيد الخوئي صغرويا على تطبيق القاعده في المقام بان قتل الجاني قبل موت المجنى عليه يكون ظلما وعدوانا.

ويرد: ان الاشكال محل تأمل بعد كون الجاني قد جاح على المجنى بما يودي الى زهوق روحه, وهذا الوصف صادق في مشهد الجنايه بل وكذا يصدق خارج مشهد الجنايه.

اشكالان اخران على القاعده:

ص: ٩٨

وقد يشكل باشكالين اخرين على تطبيق القاعده:

حتى لو قلنا ان القاعده فى نفسها متينه ولكن قد يشكل فى تطبيقها فى المقام باشكالين:

الاشكال الأول:

ان سرايه فعل الجانى مع العمد فى الجنايه وحصول السرايه يكشف عن معرضيه القتل وحينئذ فالجنايه لا تكون متمحظه فى الطرف من الأول.

الاشكال الثانى:

ان القاعده لا- تنطبق فى المقام لان الهدر فى المقام انما هو بموجب عنوان خاص وهو فيما أدى قصاص الطرف بنحو موزون معتاد بينما موضوع القاعده انما هو فى مهدور الدم بوصف انه لص او محارب او معتدى.

دليل الصوره الثالثه:

وقد يقرب التهاثر فى الصوره الثالثه:

اذ بعد موت المجنى عليه يتحقق فى ذمه الجانى حق القصاص عليه لولى المجنى عليه فيما لو كان القاتل ولى المجنى عليه كما ثبت للجانى حق القصاص على ولى المجنى فيتهاثرا.

ص: ٩٩

القاعده العاشره: قاعده فى القصاص العرفى

ص: ١٠١

القاعده العاشره: قاعده في القصاص العرفي

قال السيد الخوئي قدس سره في مساله ١٥٢ من بحث القصاص: (واما على الثاني وهو - فيما إذا كان موته بها قبل موته - فالمشهور أنها تقع هدرًا، وعلى ذلك يجري فيه جميع الوجوه المتقدمه. ولكن الأظهر هو أنها لا تقع هدرًا، وذلك لأن موته حيث إنه كان مستنداً إلى المجنى عليه فهو وإن لم يكن قصاصاً كما عرفت إلا أنه وقع في محله، لأنه اعتداء بالمثل، وقد عرفت أن الجاني لا يجنى أكثر من نفسه. ولا فرق في ذلك بين أن يكون موته بعد موت المجنى عليه أو قبله، وقد جرت على ذلك السيره العقلايه أيضاً. هذا، ويمكن استفاده ما ذكرناه من معتبره السكوني المتقدمه في المسأله ٨٧).

ادله القاعده:

موتق السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كَانَ قَوْمٌ يَشْرِبُونَ فَيَسْكَرُونَ - فَيَتَّبِعُونَ بِسَيْكَاكِينٍ كَانَتْ مَعَهُمْ - فَرَفَعُوا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ فَسَجَنَهُمْ - فَمَاتَ مِنْهُمْ رَجُلَانِ وَبَقِيَ رَجُلَانِ - فَقَالَ أَهْلُ الْمَقْتُولِينَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَفِدْهُمَا بِصَاحِبَيْنَا فَقَالَ لِلْقَوْمِ مَا تَرُونَ - فَقَالُوا نَرَى أَنْ تُقِيدَهُمَا - فَقَالَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْقَوْمِ - فَلَعَلَّ ذِيكَ الَّذِينَ مَاتَا قَتَلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ - قَالُوا لَا نَدْرِي فَقَالَ

ص: ١٠٣

عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَلُ أَعْجَلُ دِيَّةِ الْمَقْتُولِينَ عَلَى قَبَائِلِ الْأَرْبَعَةِ - وَأَخَذُ دِيَّةَ جِرَاحِهِ الْبَاقِيَيْنِ مِنْ دِيَّةِ الْمَقْتُولِينَ - قَالَ وَذَكَرَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ الْحَجَّاجِ بْنِ أَرْطَاهَةَ - عَنْ سَمَّاكِ بْنِ حَرْبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ - قَالَ كُنْتُ أَنَا رَابِعَهُمْ فَقَضَى عَلَيَّ هَيْدِهِ الْقَضِيَّةَ فِينَا. (١)

اقول:

ظاهره الالتزام بالقصاص العرفي في اصل الاعتداء لا في المعتدى فيه أي وان لم يكن قصاصا في النفس لان قتل الجاني قبل موت المجنى عليه في احد الصورتين كما هو الحال فيما لو اقتص فيما لا يقتص منه لخوف التغير كالهاشمه والداميه فان المجنى عليه لو اقتص ولم تسرى للنفس فلا حق له في الدية.

وهذه القاعده اما من باب التهاتر بين الحقين او انه اقتصاص بالمعنى الاعم, وهذا هنا ينافي ما التزم به في المساله ١٥٣ من بحثه في القصاص.

ص: ١٠٤

القاعده الحاديه عشر: قاعده المثليه فى الاطراف والاعضاء والجروح لوحده العنوان او المحل

ص: ١٠٥

القاعده الحاديه عشر: قاعه المثلثيه فى الأطراف والأعضاء والجروح لوحده العنوان او المحل

الاقوال:

عمم ابو الصلاح الحلبي البحث فى المقام الى اصابع اليدين والرجلين والعينين والاسنان بل من الرجل الى اليد لمن لا رجل له. واستشكل العلامه فى التحرير الانتقال من اليد الى الرجل مع عدم وجودها خلافا للمشهور بين الاصحاب عملا بالنص الوارد. واشترط فى المبسوط وحده المحل فى الزائده فضلا عن الاصليه.

ومال الاردبيلي لجواز الانتقال مع عدم المثلثيه, وذهب الى ذلك جمله من المعاصرين.

وذكرنا فى مساله (١٨٩ و ١٩٠) من سند القصاص نظير هذا البحث فى الاسنان كالسن الاصليه والزائده.

وفى الخلاف ان فى السن الزائده ثلث الديه و ورد فى الاصبع الزائده كذلك.

ومثله فى موتلف الطبرسى.

وفصل فى المبسوط بان السن الاصليه لا تقلع بالزائده

ص: ١٠٧

وتقلع الزائده بالزائده مع وحده المحل.

ومثله ابن البراج والعلامه فى القواعد.

وذهب الغنيه والكيدرى ان فى السن الزائده الارش وقيل ثلث الديه.

وادعى فى الجواهر عدم الخلاف لاشتراط وحده المحل فى الزائد للقصاص, واحتمل فى عباره الشرائع عدم وحده المحل فى الاصبع لكنه اشترط فى الاسنان التساوى فى المحل, ولعل عبارته فى السن الاصلى وديه اصابع اليد الاصليه متساويه عند المشهور وهو يشعر بالتماثل وان اختلف المحل.

وفصل السيد الخوئى فى اشتراط المحل بين الاعضاء والاسنان والاصابع فاشترط فى الاعضاء دون الاسنان والاصابع.

وفى المبسوط فان لم يكن (اليسرى) قطعت اليمنى وهو مذهبنا.

وفى المذهب (١): وان لم يكن له يدان وكانت له رجلان قطعت رجله اليمنى باليمنى.

وفى مفتاح الكرامه (٢): قل المصرح - أى بشرط وحده المحل - وتمسك بعموم النص والفتوى فى الانتقال من اليد اليمنى الى اليسرى مع اشارته للنص الخاص.

وحكى عن الشرائع والتحرير والارشاد والروض ومجمع البرهان انهم

ص: ١٠٨

١- (١) ج ٢ ص ١٧٩

٢- (٢) ج ١١ ص ١٤٣ ط ق.

لم يشترطوا تساوى المحل بخلاف المبسوط والمسالك واستظهر من كلامهم الشمول لاختلاف المحل.

الادله:

الدليل الاول: الروايات الخاصه

اولا:

محسنه حبيب السجستاني قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قطع يدين لرجلين اليمينين - قال فقال يا حبيب تقطع يمينه للذي قطع يمينه أولما - و تقطع يساره للرجل الذي قطع يمينه أخيراً - لأنه إنما قطع يد الرجل الأخير - و يمينه قصاص للرجل الأول قال فقلت - إن علينا عليه السلام إنما كان يقطع اليد اليمنى و الرجل اليسرى - فقال إنما كان يفعل ذلك فيما يجب من حقوق الله - فأما يا حبيب حقوق المشركين - فإنه تؤخذ لهم حقوقهم في القصاص اليد باليد - إذا كانت للقاطع يد - و الرجل باليد إذا لم يكن للقاطع يد - فقلت له أ و ما تجب عليه الدية و تترك له رجله - فقال إنما تجب عليه الدية إذا قطع يد رجل - و ليس للقاطع يدان و لا رجلان - فتم تجب عليه الدية لأنه ليس له جارح يقاص منها (1).

و رواه البرقي في المحاسن عن ابن محبوب مثله إلى قوله قصاص للرجل الأول ثم قال - فقلت تقطع يده جميعاً فلا تترك له يد يستنظف بها - فقال نعم إنها في حقوق الناس - فيقتص في الأربع جميعاً - فأما في حق الله فلا يقتص منه

ص: ١٠٩

إِلَّا فِي يَدٍ وَرَجُلٍ - فَإِنْ قَطَعَ يَمِينَ رَجُلٍ وَقَدْ قُطِعَتْ يَمِينُهُ فِي الْقِصَاصِ - قُطِعَتْ يَدُهُ الْيُسْرَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ يَدَانِ - قُطِعَتْ رِجْلُهُ بِالْيَدِ الَّتِي قَطَعَ - وَ يُقْتَصُّ مِنْهُ فِي جَوَارِحِهِ كُلِّهَا - إِذَا كَانَتْ فِي حُقُوقِ النَّاسِ.

والتعليل في ذيل الروايه يقتضى التعميم لبقية الجوارح كالاذنين والحاجبين والعينين, كما تعليله - لان ليس له جارجه يقاص منها - شامل لقطع يد من لا رجل له وقد قطع رجل شخص اخر.

ولا يخفى امكان تقريب دلالته ايضا على الاصابع أى فى الانتقال من اليمنى الى اليسرى والعكس لاطلاق اليد على الاصابع كما فى حد السرقة واطلاق الرجل على اصابع الرجل ايضا.

فكذلك الحال فى تقريب عنوان اليد والرجل فى هذه الروايه.

ثانيا:

صحيح مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَعْوَرُ فَقَالَ عَيْنٌ صَحِيحٌ - فَقَالَ تُفْقَأُ عَيْنُهُ قَالَ - قُلْتُ يَبْقَى أَعْمَى قَالَ الْحَقُّ أَعْمَاءُ (١).

بتقريب ان مفاده شامل للانتقال من اليسرى لليمنى والعكس, مع ان العين من اشرف الاعضاء وقد عمل المشهور بالنص.

وفى المساله شقوق:

فهل يتعدى الى العينين فيما بينهما او مع اليدين والرجلين والاذنين والحاجبين

ص: ١١٠

والشفتين والجفنين على اشكال فى الاخيرين لاختلاف المنفعه؟ احتمالان.

اما الانتقال من اليدين والرجلين الى غيرهما من الجوارح فلا ينتقل لتنصيب الروايه على الانتقال للديه لا الانتقال للجوارح.

واما التعميم بين الاذنين والعينين فيقربهما عموم التعليل فى الدليل لعنوان الجوارح.

الدليل الثانى:

عموم لفظ العين بالعين والسن بالسن والجروح قصاص:

ويويد هذا العموم بنظير له فى الحدود كالانتقال بحد السرقة من اليد الى الرجل, فغايه ما يقتضيه هو الانتقال من اليمنى الى اليسرى والعكس لا الانتقال من نوع عضو الى نوع عضو اخر.

الدليل الثالث:

ويمكن تقريبه ايضا:

انه مع صدق العنوان كنوع عنوان اليد او العين او السن او الاصبع فيقتصر عليه مع توفره والا فتنقل النوبه الى اليه لا سيما فى الاطراف بعد كون القصاص نظير الضمان فى الاعيان المالىه فالاصل فيه شخص العين بكل خصوصياتها ثم المثل والمثلى ثم القيمه والقيمه, وعلى ضوء ذلك يجرى فى باب القصاص وهو عموم العنوان ثم الى اليه وهى القيمه.

ص: ١١١

القاعده الثانيه عشره: قاعده في سقوط القصاص

ص: ١١٣

الاقوال:

المشهور لا يقول بثبوت القصاص فى كسر العظام.

ذهب ابن حمزه الى ثبوت القود فى الهاشمه والمنقله, قال فى الوسيله: (و الهاشمه ما يهشم العظم و لا يحتاج إلى النقل و فيها القصاص إن كان عمدا أو الديه و هى عشره أبعره و حكم الخطأ و عمده فيها و فيما على ما ذكرنا فى الموضحه. و المنقله ما يكسر العظم و يخرج إلى النقل من موضع إلى موضع و ديتها خمسه عشر بعيرا و فى عمدها القصاص أو الديه).^(١)

ومن يذكر القصاص فى كسر العضد والمنكب بل اقتصر على الديه.

واطلق الشيخان القصاص بلا استثناء للهاشمه والمنقله والمأمومه.

قال الشيخ فى النهايه: (و القصاص ثابت فى جميع هذه الجراح إلا فى المأمومه خاصه، لأنّ فيها تغريرا بالنفس، و ليس فيها أكثر من ديتها)^(٢).

وقال فى المقنعه: (وفى كسر العظم من عضو خمس ديه ذلك الموضحه...)

ص: ١١٥

١- (١) ص ٤٤٤.

٢- (٢) ص ٧٧٥.

وإذا كسر العظم عثم وعيب كان ديته اربعة اخماس كسره... وينبغي ان ينتظر الحاكم بالمجروح والمكسور حتى يعالج ويستبرا حاله باهل الصنائه فان صلح بالعلاج لم يقتص له ولكن يحكم على الجانى بالارش فيما جنى فان لم يصلح بعلاج حكم له بالقصاص (١).

وقال الشيخ فى الخلاف: (مسأله ٥٦: إذا جرحه، فسرى الى نفسه و مات، وجب القصاص فى النفس، و لا-قصاص فى الجرح، سواء كان مما لو انفرد كان فيه القصاص، أو لم يكن فيه القصاص... و ان كان مما لو انفرد و اندمل لا قصاص فيه مثل الهاشمه، و المنقله، و المأمومه، و الجائفه، و قطع اليد من بعض الذراع، و الرجل من بعض الساق. فاذا صارت نفسا فهل لوليه أن يقتص منها، ثم يقتل أم لا؟ على قولين: أحدهما: ليس له ذلك. و الثانى: له ذلك.

دليلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم. و روى العباس بن عبد المطلب أن النبى عليه السلام قال: لا قصاص فى المنقله (٢).

وقال ايضا: (مسأله ٥٨: الموضحه فيها نصف العشر، خمس من الإبل بلا خلاف، و فيها القصاص أيضا بلا خلاف. و ما بعدها من الهاشمه فيها عشره، و المنقله فيها خمسه عشر بعيرا، و المأمومه فيها ثلث ديه النفس بلا خلاف أيضا، و لا قصاص فيها و لا فيما فوق الموضحه بلا خلاف. و لا يجوز عندنا أن يوضح و يأخذ فضل ما بينهما، و قال بعض الفقهاء: له أن يوضح و

ص: ١١٦

١- (١) ص ٧٦١

٢- (٢) ج ٥ ص ١٩١

يأخذ فضل ما بين الجنائتين، فان كانت هاشمه له أن يوضح و يأخذ خمسا، و إن كانت منقله له أن يوضح و يأخذ عشرا، و كذلك في المأمومه. دليلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم (١).

ونقلها في المبسوط ج ٧ ص ٧٣ مع اختلاف يسير.

وفي المراسم لا قصاص فيما يبرأ ويصح ولم يستثنى الا الجائفه والمأمومه بخلاف الهاشمه والمنقله صلى الله عليه وآله فقال: (و لا قصاص إلا في سبع منهن، و ما عدا المأمومه و الجائفه فإن فيهما تعذر بالنفس و لا قصاص فيهما). (٢)

وقال في الكافي: (ولا يجوز القصاص بجرح ولا قطع ولا كسر ولا خلع حتى يحصل الياس من صلاحه فان اقتص بجرح فبرا المجروح والمقتص منه لم يبرأ فلا شى لاحدهما على صاحبه وان برا احدهما والتائم جرحه اعيد القصاص من الاخر ان كان القصاص باذنه وان كان بغير اذنه رجح المقتص منه على المعتدى دون المجنى عليه فان كان الجرح مما يخاف للاقتصاص به تلف المقتص منه كالجائفه والمأمومه وما يجرى مجراها لم يجز الاقتصاص به...) (٣).

وفي غنيه النزوع إلى علمى الأصول و الفروع (ثم الهاشمه: و هى التى تهشم العظم، و فيها عشر الديه. ثم المنقله: و هى التى تحوج مع كسر العظم إلى نقله من موضع إلى آخر، و فيها عشر و نصف عشر. ثم المأمومه: و هى التى تصل إلى أم الدماغ، و فيها ثلث الديه، و فى هذه الثلاث ما ذكرناه من

ص: ١١٧

١- (١) المصدر ص ١٩٢

٢- (٢) ص ٢٤٧

٣- (٣) الكافي فى الفقه ٢٨٨

المقدر بلا خلاف، و ليس فيها قصاص بلا خلاف) (١).

وفى الجامع (اذ كان فى الجرح تغرير النفس او كان مما ييرا فليس فيه قصاص) (٢).

وفى المبسوط (اذا قطع اذن رجل فابانها ثم الصقها المجنى عليه فى الحال كان على الجانى القصاص لان القصاص عليه بالابانه وقد ابانها، نعم لو قال الجانى ازيل اذنه ثم اقتصوا منى قال قوم تزال لانه الصق بنفسه ميته) (٣).

ومثله ابن براج فى الجواهر والمهذب.

وقال فى نكت النهايه:

(قوله: «والقصاص ثابت فى جميع هذه الجراح إلّا فى المأمومه خاصّه». الهاشمه كيف يمكن أن يقتصّ منها؟ لأنّ الرضّ قد يزيد و ينقص فى طول العظم و عرضه، و ربما أدى ذلك الاقتصاص إلى نقل العظم الذى اقتصّ منه. الجواب: قد حقّق رحمه الله البحث فى هذه المسأله فى غير النهايه بما هو الحقّ، فقال فى الخلاف: الموضحه فيها القصاص بلا-خلاف، وما بعدها من الهاشمه والمنقله والمأمومه لا قصاص فيها بلا خلاف، ولا يجوز عندنا أن يوضح ويأخذ فضل ما بينهما. واستدلّ بإجماع الفرقه وأخبارهم. فإذن المعوّل عليه هذا. ولأنّه موضع غرر فلا يشرع فيه القصاص لأنّ القصاص مساواه و هى متعذّره هنا فى الأغلب. و لما روى عن عليّ عليه السلام أنّه قال: ليس فى

ص: ١١٨

١- (١) ص ٤١٩

٢- (٢) الجامع للشرائع ص ٥٧٢

٣- (٣) ج ٧ ص ٩٢

قال فى الدعائم: (و الأصل فىما يقتص منه من الجراحات و الجنائيات على أعضاء و غير ذلك أن كل ما يوصل إلى القصاص منه بلا زياده و لا نقصان و يؤمن فيه الاعتداء و لا يخاف فيه موت المقتص منه فالقصاص فيه مباح و ما عدا ذلك فالديه فيه من مال الجنانى إذا كان حرا بالغاً جائز الأمر متعمداً للفعل و الديه فىما تجب فيه الديه على العاقله من الخطأ و قد ذكرنا ما تعقله العاقله من جراحات الخطأ)(٢).

وفى الوسيله إلى نيل الفضيله(و الهاشمه ما يهشم العظم و لا يحتاج إلى النقل و فيها القصاص إن كان عمداً أو الديه و هى عشره أبعره و حكم الخطأ و عمده فيها و فىما على ما ذكرنا فى الموضحه و المنقله ما يكسر العظم و يخرج إلى النقل من موضع إلى موضع و ديتها خمسه عشر بعيراً و فى عمدها القصاص أو الديه)(٣).

وفى الشرائع: (و لا- يثبت القصاص فىما فيه تغرير، كالجائفه و المأمومه. و يثبت فى الحارصه و الباضعه و السِّ محاق و الموضحه...)(٤).

وفى فقه القرآن(للاوندى) (وأما الجروح فإنه يقتص منها إذا كان الجارح مكافئاً للمجروح على ما بيناه فى النفس فىقتص بمثل جراحته الموضحه

ص: ١١٩

١- (١) ج ٣ ص ٤٥٣

٢- (٢) ج ٢ ص ٤٢١

٣- (٣) ص ٤٥٥

٤- (٤) ج ٤ ص ٢١٩

بالموضحة و الهاشمه بالهاشمه و المنقله بالمنقله و لا قصاص فى المأمومه و هى التى تبلغ أم الرأس و لا الجائفه و هى التى تبلغ الجوف لأن فى القصاص منهما تضريرا بالنفس. و لا ينبغى أن يقتص الجراح بعد أن يندمل من المجروح فإذا اندمل اقتص حينئذ من الجراح و إن سرت إلى النفس كان فيها القود. و كسر العظم لا قصاص فيه و إنما فيه الديه (١).

السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى: (و الذى اخترناه نحن هو الظاهر، و تعضده الأدله، و جميع الظواهر تشهد بصحته. ثم قال فى نهايته، و القصاص ثابت فى جميع هذه الجراح، إلّا فى المأمومه خاصه، لأن فيها تضريرا بالنفس، فليس فيها أكثر من ديته. إلّا انه رجع فى مسائل خلافه و مبسوطه الى ما اخترناه. و هو الأصح، لأن تعليله فى نهايته لازم له فى الهاشمه و المنقله) (٢).

تحرير الأحكام الشرعيه على مذهب الإماميه (ط - الحديثه): (لا قصاص فى الهاشمه و المنقله و المأمومه و الجائفه، لما فيها من التّغير، و ليس له أن يقتصّ فى الموضحة بالسّمحاق و يأخذ ديه الزائد، لإمكان القصاص فى الجنايه، و لو اتّفقا على ذلك (جاء) (٣).

وقال الكيدري فى إصباح الشيعه بمصباح الشريعه: (و الهاشمه: و هى التى تهشم العظم، و فيها عشر الديه. و المنقله: و هى التى تحوج مع كسر العظم إلى نقله من موضع إلى آخر، و فيها عشر و نصف عشر. و المأمومه: و

ص: ١٢٠

١- (١) ج ٢ ص ٤١٧

٢- (٢) ج ٣ ص ٤٠٨

٣- (٣) ج ٥ ص ٤١٥

هى التى تصل إلى أم الدماغ و فيها ثلث الديه، و ليس فى هذه الثلاثة قصاص، و قيل: فى جميع ذلك القصاص إلا فى المأمومه، لأن فيها تغريرا بالنفس (١).

وفى مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه (و كأنّ الشيخين - رحمهما الله - لم يصرّحا بثبوت القصاص فى الهاشمه و المنقله، بل على تعميم القصاص فى الجراح، و الهشم و النقل كأنّهما خارجان عن الجراح) (٢).

وفى كشف الرموز فى شرح مختصر النافع: (و يثبت القصاص فيما لا تعزير فيه كالخارصه و الموضحه، و يسقط فيما فيه التعزير كالهاسمه و المنقله و المأمومه و الجائفه و كسر العظام) (٣).

اقول: و يظهر من عبارته ان عنوان كسر العظام مغاير للهاسمه و المنقله و المأمومه، أى ما اقتصر على كسر العظم فقط بلا هشمه او نقله، و منا يظهر عدم التدافع فى عبارته الراوندى الماره.

ويتحصل:

ان مشهور المتقدمين يذهبون الى ثبوت القصاص فى الكسر اذا لم يصلح على التفصيل اعلاه بخلاف مشهور المتأخرين. و ظاهر كلمات الاصحاب انهم عللوا عدم القصاص فى الهاشمه و المنقله بالتغريير بالنفس او عدم الضبط بالزياده و النقيصه.

ص: ١٢١

١- (١) ص ٥٠٩

٢- (٢) ج ٩ ص ٤١٦

٣- (٣) ج ٢ ص ٦٢٣

١ - موثق اسحاق بن عمار: عَنْ جَعْفَرٍ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ (كَانَ يَقُولُ لَيْسَ فِي عَظْمٍ قِصَاصٌ...) (١).

٢ - روى أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا يَمِينُ فِي حَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ فِي عَظْمٍ (٢).

٣ - موثق إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ الْآخِرِ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ رَجُلًا قَطَعَ مِنْ بَعْضِ أُذُنِ رَجُلٍ شَيْئًا - فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَقَادَهُ - فَأَخَذَ الْآخِرُ مِمَّا قُطِعَ مِنْ أُذُنِهِ - فَرَدَّهُ عَلَى أُذُنِهِ بِعَدَمِهِ فَالْتَحَمَتْ وَبَرَأَتْ - فَعَادَ الْآخِرُ إِلَى عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاسْتَفَادَهُ - فَأَمَرَ بِهَا فُقِطِعَتْ ثَانِيَةً وَ أَمَرَ بِهَا فُدِفَتْ - وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ (٣).

٤ - مقطوعه أَبَانٍ أَنَّ فِي رِوَايَتِهِ الْجَائِفَةَ مَا وَقَعَتْ فِي الْجَوْفِ - لَيْسَ لِصَاحِبِهَا قِصَاصٌ إِلَّا الْحُكُومَةُ - وَالْمُنْقَلَةُ تُنْقَلُ مِنْهَا الْعِظَامُ - وَ لَيْسَ فِيهَا قِصَاصٌ إِلَّا الْحُكُومَةُ - وَ فِي الْمَأْمُومَةِ ثُلُثُ الدِّيَةِ - لَيْسَ فِيهَا قِصَاصٌ إِلَّا الْحُكُومَةُ (٤).

١- (١) وسائل الشيعة ج ٢٩ ص ١٨٥

٢- (٢) ص ١٤٣

٣- (٣) وسائل الشيعة ج ٢٩ ص ١٨٥

٤- (٤) لمصدر ص ١٧٩

٥ - مقطوعه أبي حمزة في الموضحة حه خمس من الأبل - وفي السمحاق دون الموضحة حه أربع من الأبل - وفي المنقلة خمس عشرة من الأبل عشر ونصف عشر - وفي الجائفه ما وقعت في الجوف - ليس فيها قصاص إلا الحكومه - والمنقلة (تقل منها) العظام - وليس فيها قصاص إلا الحكومه - (وفي) المأمومه تقع ضربه في الرأس إن كان سينا - فإنها تقطع كل شئ و تقطع العظم فتؤم المضروب - وربما ثقل لسانه وربما ثقل سمعه - وربما اعتراه اختلاط - فإن ضرب بعمود أو بعصا شديده - فإنها تبلغ أشد من القطع يكسر منها القحف قحف الرأس (١).

٦ - وروى دعائم الإسلام عنه عليه السلام أنه قال لا يقتص من المنقلة ولا من السمحاق ولا مما هو دونهما يعنى عليه السلام ما هو دونهما إلى الدماغ و داخل الرأس قال و فيها الدية و لا يقاد من المأمومه و لا من الجائفه و لا من كثير عظم و في ذلك كله العقل (٢).

ويؤيد تفصيل القدماء ما رواه في الدعائم حيث استظهر منها التفصيل بين الراس والبدن ما روى في الجعفریات - و بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه و آله في الموضحة في الرأس و الوجه سواء (٣).

ص: ١٢٣

١- (١) المصدر ص ١٨٠

٢- (٢) ج ٢ ص ٤٢١

٣- (٣) ص ٢٤٦

قد تعارض:

اما صحيحه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُه عن السنِّ والذراعِ يُكسِرانِ عمداً - لهُما أرضٌ أو قودٌ فقال قودٌ - قال قلتُ: فإن أضعفوا الدية - قال إن أرضوه بما شاء فهو له. (١)

فقد حمل المقنعه والنهائه وابن زهره العمل بها فيما لا يرجى صلاحه, وحمله المجلسي الاول على من يعتاد الكسر أى له خبرويه فى تقديره.

الجمع بين الروايات:

ويمكن الجمع بين الروايات بما ياتى من تفصيل فى الصحيح الى جميل بن دراج.

ففى الصحيح الى جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن ابيهما عليه السلام فى رجل كسر يد رجل ثم برأت يد الرجل - قال ليس فى هذا قصاصٌ ولكن يعطى الأرش. (٢)

بالإسناد اعلاه عن ابيهما عليه السلام أنه قال: فى سنِّ الصبيِّ يضربها الرجل فتسقط ثم تثبت - قال ليس عليه قصاصٌ و عليه الأرش - قال عليٌّ وسئل جميل كم الأرش فى سنِّ الصبيِّ وكسر اليد - قال شئٌ يسيرٌ ولم يزو فيه شيئاً معلوماً. (٣)

ص: ١٢٤

١- (١) وسائل الشيعة ج ٢٩ ص ١٧٦

٢- (٢) المصدر ص ١٧٧

٣- (٣) المصدر ١٧٨

الوجه الثانى:

انه مقتضى القاعده وهو ما استدل به الاكثر من استلزام التغيرير بالنفس.

اشكل على ذلك الشهيد الثانى ان كسر مطلق العظم لا تغيرير فيه.

الوجه الثالث:

انه لا يمكن الاستيفاء بالمثل فى كسر العظم كما استدل به الشهيد الثانى.

ويمكن ان يشكل على ذلك: بما سياتى من قاعده التزم بها مشهور القدامى مفادها الاقتصار على الاقل مع اخذ التفاوت, لاسيما وان اصل القصاص فى النفس مبنى على المماثله فى اصل القصاص لا- المماثله فى العدوان ومن ثم فلا- يقتص من الجانى بالكيفيه التى قتل بها المجنى عليه, مما يشير ان باب القصاص ليس مبنيا على المماثله المطلقه بل على المقابله فى اصل القصاص.

ص: ١٢٥

القاعده الثالثه عشره: قاعده في غاية القصاص

ص: ١٢٧

الاقوال:

افتى الصدوق والنهائيه والخلاف بموثقه اسحاق الاقيه, وظاهر الشيخ فى المبسوط عمل الاصحاب بها, ولم يفت بها علامه فى القواعد وافتى بها فى المقنعه معكوسا - اى فى ما لو لصق المجنى عليه القطعه المبانه منه - وكانه فهم عكس الفرض من الموثقه, وجمع ابن البراج بين الفرضين بضابطه جامعه.

وقد يقرر مقتضى القاعده فى ايه القصاص: (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (١٤٥) .

ان غايه القصاص هو نقص العضو كما هو موثقه اسحاق الاقيه, لان الايه قابلت بين قصاص الاعضاء وقصاص الجروح والمقابله انما تتم بكون القسم الاول نقص عضو بخلاف قصاص الجروح فلو اعيد العضو الى محله لكان من قصاص الجروح لا الاعضاء.

ص: ١٢٩

وموثقه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام أن رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً - فرفع ذلك إلى علي عليه السلام فأفاده - فأخذ الآخر ما قطع من أذنه - فردّه على أذنه بدمه فالتحمت و برأت - فعاد الآخر إلى علي عليه السلام فاستفاده - فأمر بها فقطعت ثابته وأمر بها فدفت - وقال عليه السلام إنما يكون القصاص من أجل الشين (١).

ضابطه: غايه القصاص في معرضه الهلكه:

وهي جواب على ما يرد من الاشكال على صحيح أريان بن عثمان - بسند الفقيه - عن أحمد بن محمد عليه السلام قال: أتى عمر بن الخطاب برجل قد قتل أخا رجلاً - فدفعه إليه وأمره بقتله - فضربه الرجل حتى رأى أنه قد قتل - فحمل إلى منزله فوجدوا به رمقاً فعالجوه فبرأ - فلما خرج أخذه أخو المقتول الأول - فقال أنت قاتل أخي و لي أن أقتلك - فقال قد قتلتني مرّة - فانطلق به إلى عمر فأمر بقتله - فخرج وهو يقول و الله قتلتني مرّة - فمروا على أمير المؤمنين عليه السلام فأخبره خبره - فقال لا تعجل حتى أخرج إليك - فدخل على عمر فقال ليس الحكم فيه هكذا - فقال ما هو يا أبا الحسن - فقال يقتض هذا من أخي المقتول الأول ما صنع به - ثم يقتله بأخيه - فنظر الرجل أنه إن اقتص منه أتى على نفسه - فعفا عنه و تاركاً (٢).

فان روايته على القواعد وان تعليه عليه السلام يريد به بيان ان النفس موجه لاستثناء من عموم قصاص الاطراف اذا كان قصاص الطرف معرضاً لهلكه

ص: ١٣٠

١- (١) وسائل الشيعه ج ٢٩ ص ١٨٥

٢- (٢) المصدر ص ١٢٥

النفس مع ان الحق للقصاص مقرر حسب القاعده الاولى لكنه اذا ادى الى التغير بالنفس فانه يسقط وينتقل الى الديه فكذا فى المقام فان ولى المقتول وان استحق القصاص للنفس لكن ما فعله حيث لم يندرج فى القصاص للنفس وان كان سائغا ظاهرا لا بحسب الواقع للفصل الزمنى مع الضربه القاتله فلا- يندرج فى القصاص للنفس, وحيث ان الضربه الاولى مضمونه ولو ديه او قصاصا, وحيث لا- يقتص لها لكونها فى معرض هلكه النفس للتراحم فكذا هاهنا لا يقتص للمقتول وذلك لتراحمه مع ما جرى على الجانى مما لا يستحق ولى المقتول وكانما ما قاله الامير عليه السلام(ضربه بضره) ناظر الى هذا, فحاصل معنى روايه ابان ان القصاص الاولى حيث يسقط بسبب استلزامه التعدى كما فى الجائفه والمامومه والهاشمه والناقله كذا هنا فى المقام لا يقتص ولى المقتول لاستلزامه الزيادة والتعدى فتعليه عليه السلام لبيان ان القاعده الاولى وان كانت القصاص لكنه يسقط اذا استلزم الزيادة كما فى قصاص الطرف المنصوص عليه فى الايه, فكذا فى قصاص النفس فان المقرر وان كان النفس بالنفس كالعين بالعين والاذن والاذن لكنه يسقط اذا استلزم الزيادة والتعدى فالتعليق فى الروايه متقن من المتقنات.

ولا يعترض بمفاد موثق اسحاق لانه لا يستلزم التعدى بخلاف المقام الذى يستلزم التعدى.

ضابطه (فائده):

(قصاص الطرف فى معرض القتل قصاص نفس) او(تنزيل الفعل منزله فعل اخر رعايه للحقين).

ما ورد ان قصاص الطرف الذى فى معرض القتل لا يثبت القصاص بل

ص: ١٣١

الديه شاهد على ان القصاص فى العضو الذى فى معرض القتل هو قصاص نفس لا قصاص طرف فقوله عليه السلام فى روايه ابان ان يقتص منه ما صنع كنايه وتنبيه على ان هذا - أى ضربه ولى المقتول للجاني - نحو استيفاء لقصاص النفس بنحو تنزيل كما فى جملة من الموارد كإقرار الثانى بالقتل لانقاذ المقر الاول وكالهارب القار بالزنا, والحاصل ان مفاد الروايه ليس شاذاً عن القواعد حتى تطرح, سيما ان الصدوق افتى بها فى الفقيه والكلينى والشيخ فى التهذيب والمبسوط, وسيما ان ضابطه ما يسوغ من الضرب للقتل قصاصا يباين المثلثه والتعذيب فللجمع بين الحقين من دون ايكال الضابطه الى العرف لانه غير منضبط تكون النتيجة بما فى مفاد الروايه تعبدا جما بين الحقين.

تمه:

يقع البحث فى انه هل يجوز تعدد الضربات فى قصاص القتل او لابد من الوحده كما فى روايه نهج البلاغه (إِنْ قَتَلْتَ فَضْرِبَهُ مَكَانَ ضْرِبِهِ) (١).

خالف المامقانى فى حاشيه المكاسب انه يسوغ له ان يضرب القاتل عده ضربات بالسيف لقتله.

ويمكن تقريب ذلك ان القصاص ليس هو الا الضربه الموصوفه بانها قاتله أى شانها ذلك وفى معرض القتل والتعليل فى روايه ابان المتقدمه مشيره الى ذلك وذيلها تنبيه منه عليه السلام الى ان ذلك اقتصاص للجاني من ولى المقتول.

ص: ١٣٢

القاعده الرابعه عشره: فى قصاص الاطراف أنها لمجرد إبانه العضو أو للشين أيضا

ص: ١٣٣

ويتضح الحال فى القاعده من خلال عرض صورتان وبيان تطبيق فى مساله من بحث القصاص.

وهنا صورتان.

الاولى: ان الجانى هو الذى الصق اذنه.

الثانيه: ان المجنى عليه هو الذى الصق اذنه.

ذكرنا فى كتاب القصاص شطر من الكلام فى المساله ١٥٥, وخالف فى التحرير انه ليس للمجنى عليه ازاله اذن الجانى مره ثانيه.

وفى موق اسحاق بن عمار عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ رَجُلًا قَطَعَ مِنْ بَعْضِ أُذُنِ رَجُلٍ شَيْئًا - فَرَفَعَ ذَلِكَ إِلَى عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَقَادَهُ - فَأَخَذَ الْآخَرَ مَا قُطِعَ مِنْ أُذُنِهِ - فَرَدَّهُ عَلَى أُذُنِهِ بِدَمِهِ فَالْتَحَمَتْ وَبَرَأَتْ - فَعَادَ الْآخَرَ إِلَى عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاسْتَقَادَهُ - فَأَمَرَ بِهَا فَقُطِعَتْ ثَانِيَةً وَ أَمَرَ بِهَا فِدْفِنَتْ - وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا يَكُونُ الْقِصَاصُ مِنْ أَجْلِ الشَّيْنِ (١).

ص: ١٣٥

ومورد الروايه هو الصاق الجاني اذنه وهو الصوره الاولى, وان احتمل ظهور العكس ايضا.

تقريب الصوره الثانيه بوجه:

الوجه الاول: ويمكن ان يقرب ما لو الصق المجنى عليه اذنه بان المجنى عليه غايه حقه هو القصاص للنقص والشين فلما الصق المجنى عليه عضوه لم يبق له شين فيكون قد استوفى اكثر من حقه فحينئذ للجاني حق الاقتصاص من المجنى عليه ويدعمه ما ذكرناه في المساله ١٥٥ من بحث القصاص.

وقد مرت روايه ابان بن عثمان وتقدم بيان مفادها في ذيل قاعده عدم جواز التعدي في القصاص, فاذا تعدى اقتص من المجنى عليه.

الوجه الثاني:

ما ذهب اليه جماعه من سقوط حق قصاص المجنى عليه لو الصق اذن نفسه قبل ان يقتص من الجاني, فان مقتضى سقوط حق القصاص تقوم ذلك الحق بعدم التام الاذن مره اخرى وبقائها مقطوعه.

الوجه الثالث:

ان مقتضى تعليق موثق اسحاق المتقدم دال على ان الموضوع لحق القصاص هو القطع والابانه والشين فاذا ما اختل الموضوع في جزئه الثاني فلا يتم تحققه ويكون اقتصاص المجنى عليه من الجاني تعديا, وهذا التقريب للتعليق في موثق اسحاق ليس من باب تعميم التعليق عن مورد الموثق في احد الصورتين للاخرى.

ص: ١٣٦

فى مساله ١٧٥ من بحث القصاص: (لو قطعت اذن شخص مثلا- ثم الصقها المجنى عليه قبل الاقتصاص من الجانى والتحمت, فهل يسقط به حق الاقتصاص؟ المشهور عدم السقوط, ولكن الاظهر الاقوى هو السقوط وانتقال الامر للديه).

هذه المساله بمثابه تتمه لشرح للقاعده.

قال الحلبي فى الكافى: لا يجوز القصاص بجرح ولا قطع ولا كسر ولا خلع حتى الياس من صلاحه.

وفى المقنع: وينبغى ان ينتظر الحاكم بالمجروح والمكسور حتى يعالج ويستبرأ حاله لاهل الصناعه, فان صلح بالعلاج لم يقتص له لكنهيحكم على الجانى بالارش فيما جنى فان لم يصلح بعلاج حكم له بالقصاص.

قال فى التحرير: ففى وجب القصاص اشكال ينشا من وجوبه بالابانه وقد حصلت ومن عدم الابانه على الدوم... والاقرب وجوب القصاص مطلقا وان قلنا بعدمه فله الارش.

وفى القواعد ولو الصقها المجنى عليه لم يومر بالازاله والقصاص.

اقول: التزام المشهور فى المساله السابقه متدافع مع ما التزموا به فى هذه المساله, فانهم فى المساله السابقه بنوا على كون التعليل وهو الشين جزء للموضوع وفى هذه المساله بنوا على ان الابانه هى تمام الموضوع.

وقرب فى الجواهر رفع التدافع, بان المجنى عليه لو الصق ما التحمت اذنه

فجاء اخر فقطعها ان للمجنى عليه ان يقتص قصاصا.

وقد يقرب تقرير القاعده فى قصاص الاطراف بمفاد الايه (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا...) (١).

التقريب الاول:

قد يقرب ان المستفاد من الايه هو كون القصاص لاجل العضو فاذا ما رجع الى حاله السابق فلا قصاص بمقتضى ظهور المقابله بين عنوان العضو فى مقابل عضو (الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا...) بجعل كبرى الجروح كالعام بعد مصاديق وامثله الخاص فظاهر الباء المقابله لذات العضو.

ويشهد لهذا التقريب ثانيا: ما يدل على ان الايه ثلاثه اقسام, النفس والاطراف والجروح وان الثانى عطف على الاول حكما واما الثالث فالواو استثنافيه كما استظهره التبيان ومجمع البيان, مما يدل على ما افتوا به طبقا للنص الوارد من انه يقلع السن بالسن ولو عادت السن فلا قصاص, كما فى صحيح جميل بن دراج عن احدهما عليهما السلام فى سن الصبى يضربها الرجل فتسقط ثم تثبت قال ليس عليه قصاص وعليه الارش... الحديث).

وفى المسالك: سن الصبى فضله نازله منزله الشعر (٢).

ص: ١٣٨

١- (١) المائده ٤٥

٢- (٢) مسالك الافهام ج ١٥ ص ٢٨٩

ويشهد لهذا لتقريب ثالثا:

مما يدعم المقابله بين الاعضاء تقديريهم الحكومه مع عود العضو الى محله والديه كامله اذا لم يعد مما يقتضى ذلك.

ويشهد لهذا التقريب رابعا:

مما يدل على المقابله فى العضو لا فى الابانه كالجرح كما بينا فى المساله ١٧٦ من القصاص وغيرها, من ان الاعور يقتص من عينه الصحيحه, وهذا يظهر منه المقابله فى الاعضاء لا- فى اصل الابانه والا- فالابانه من العين العوراء يحصل بها الالم, وكذا الحكم فى مقطوع اليد او الرجل والا فيقطع مما بقى من العضو وبيان منه شطرا.

التقريب الثانى:

قد يقرب عكس ذلك فى مفاد الايه بان جمله (الجروح قصاص) بمثابه الشرح بما سبق وتبيان ان القصاص للابانه والجرح او عطف مستقل.

ويدعم هذا التقريب بصحيح الحلبى قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن جراحات الرجال والنساء - فى الديات والقصاص سواء - فقال الرجال والنساء فى القصاص السن بالسن - والشجه بالشجه والاصيب بالاصيب سواء - حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية.. الحديث(١).

وحكم ديه الاطراف حكم ديه الجراحات.

ص: ١٣٩

وقد تنقد هذه القرينه - صحيح الحلبي - ان تعميم عنوان الجراحات للعضو في صحيح الحلبي ليس بمعنى وحده سنخ الحكم بين الجراحه والعضو بل بلحاظ التسويه في الفرق بين المراه والرجل الى ثلث الديه, ومما يدل على عدم التسويه بين حكم الشراحت وقطع العضو ان الديه في الجراحات مبنيه على براء الجرح والا- ستكون ديه عضو بخلاف ديه العضو فانها مبنيه على تلف العضو.

وقد يقرب ثالثا:

ان عطف(والجروح قصاص) وان كان مستقلا الا انه شارح لما سبق لان في الجروح الموضوع هو الفعل نفسه من الجنايه كحدث لا كنتيجه الحدث.

فتحصل ان القصاص في الاعضاء مباين سنخا لقصاص الجروح وان الغايه في الاول اتلاف ذات العضو نفسه لا مجرد الابانه والجرح, بينما الغايه في الثاني فانها لمجرد الجرح والايلام به لا التلف والاتلاف.

ص: ١٤٠

القاعده الخامسه عشره: قاعده فى تبعض القصاص فى الاطراف والجراحات

ص: ١٤١

والبحث فيها يقع فى ثلاث جهات: الاقوال والادله وتتمات.

الجهه الاولى:

الاقوال:

ذهب المشهور والمبسوط الى التبعض فى القصاص عند عدم امكان القصاص التام، ويستشعر من الجواهر - بعد حكايه كلام التحرير حيث قرب العدم - الميل الى الجواز، واحتمل فى القطع من الذراع التبعض من الاصابع، وهو توسعه فى التبعض. وفى المسالك استشكل فى التبعض من جهه الالزام بالديه.

وفى قواعد الأحكام: و لو قطع من نصف الكفّ لم يكن له القصاص من موضع القطع، لعدم وقوع القطع على مفصل محسوس يمكن اعتبار المساواه فيه، و له قطع الأصابع و المطالبه بالحكومه فى الباقي، و ليس له قطع الأنامل و مطالبه ديه باقى الأصابع و الحكومه، فإن رضى بقطعها مع إسقاط الباقي جاز، و ليس له أن يقطع الأنامل ثم يكمل القطع فى الأصابع، لزياده الألم.

ثم ان التبعض تاره يفرض فى الكم وتاره فى الكيف.

يستدل للتبعيض الذى ذهب اليه المشهور او بعض درجاته بامور:

اولا: بما فى المبسوط وغيره من ان القطع من وسط الذراع كسر محتمل للتعدى فينتقل الى مفاصل الاعضاء.

ثانيا: ان اسناد القطع حاصل للاصابع مع قطع الكف وكذلك اسناده للكف حاصل مع قطع وسط الذراع, وكذا الحال فى المرفق مع العضد مما يحقق موضوع القصاص بنحو متعدد بدلى كالمجموعى لا الاستغراقى لاسيما وان التفكيك بين قطع المفصل من الكوع والقطع من الذراع لازمه ان الزيادة على المفصل مانعه من القصاص وهو غريب كما قيل.

ثالثا: ان المماثله الماخوذه فى القصاص من قوله تعالى: (فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) (١) هى قيد كسقف اعلى لا انها حد مانع عما دونه كما هو الحال فى جمله من ابواب الفقه, من اخذ القيد بلحاظ السقف الاعلى ككون الحيض عشره ايام وكون شهر الصيام ثلاثين يوما فانه لا يمانع ما دل على ان المدار فى شهر الصيام على رؤيه الهلال ولو كان تسع وعشرين يوما.

رابعا: قد يقرر ان قصاص الجنايه متقوم ببعدين, بعد الكم وبعد الكيف, فمن جهه الكيف وهو الايلام يحصل مره واحده لا تتعدد, ومن جهه الكم فهى قابله للتعدد والتبعيض, ولكن على ذلك يشكل ما ذهب اليه المشهور من اخذ الديه مع القصاص من الكوع.

ص: ١٤٤

خامسا: قد يخرج التبويض انه من باب المصالحة على العضو عن القصاص لكن بشرط عدم صدق المثلث والتمثيل لانه ورد في شروط القصاص النهى عن التمثيل.

تمت:

ضابطان فى التبويض:

هذه الضابطه نظير ما مر فى قصاص النفس انه كلما استلزم قصاص الطرف الرد فلولى الدم ان يلزم الجانى بالديه, فعلى ذلك كلما استلزم الرد صح التبويض والحكومته فى ما زاد على المفصل فى مقابل ان يقتصر من المفصل الاعلى.

والضابطه الاخرى: ان كل مورد لا يضبط تقديره فيصار فيه الى التبويض لتفادى التعدى فى القصاص.

فروع فى التبويض:

الفرع الاول: قد يقرر جواز التبويض فى قطع الذراع بين التبويض فى القطع من الكف مع القطع من الاصابع حيث لما لم يمكن القصاص كاملا وجاز التبويض فكما يجوز اخذ الكف يجوز اخذ الاصابع خاصه, ومال اليه فى الجواهر.

الفرع الثانى: كلما كان على المجنى عليه الرد فى القصاص ساغ له التبويض. لو قطع الرجل اصابع من المراه فهل لها التبويض او كانت ديه الجنايه على المراه ثلث الديه او اكثر, او ان لها الاكتفاء بقصاص نصف الجنايه والامتناع عن فاضل الديه كما فى القواعد واشكل منه اذا قطع ثلاثه اصابع او اثنين؟ اختار فخر المحققين الجواز وكذلك صاحب الجواهر وغير واحد من المعاصرين, وتردد

ص: ١٤٥

العلامه والشهيد الثاني في الروضه والمسالك(١) والفاضل في كشف اللثام(٢) وصاحب الرياض(٣), وقد استندوا الى قاعده التبويض في قصاص الاطراف التي مر وجهها.

الفرع الثالث: لو كان بعض اعضاء المجنى عليه مصابا بالشلل وكان نفس ذلك العضو من الجاني صحيحا كما لو كانا اصبعي المجنى عليه سالمين وثلاثة شلاء فيقتص من الجاني اصبعين سالمين ويؤخذ منه ديه الاصابع الشلاء وهكذا الامر لباقي اقسام اليد اذا وقعت عليها الجنايه وكانت معييه, ذهب الى ذلك المبسوط (٤) والعلامه وابن البراج وكاشف اللثام وصاحب الجواهر.

الفرع الرابع: لو كان عضو المجنى ناقصا كاليد الفاقد له بعض الاصابع فقد افتى بالقصاص والديه والارش فيما قابل المعيب منها كما في التحرير والمسالك وكشف اللثام والرياض والجواهر.

التبويض في الجرحات:

اذا ادى القصاص في بعض الجراحات الى التغرير في النفس او التعدي الى غير موضع الجنايه فلا يجوز القصاص نعم يجوز ان يقتصر على الموضحه وياخذ ارش الباقي كما في المبسوط والشرائع والمسالك وجامع الشرائع والقواعد والتحرير ومجمع الفائده ومفاتيح الشرائع وكشف اللثام والرياض ومفتاح

ص: ١٤٦

١- (١) ج ١٥ ص ١١١.

٢- (٢) ج ١١ ص ٤٨.

٣- (٣) ج ٢ ص ٥٠٥ ط القديمه.

٤- (٤) ج ٧ ص ٨٤.

الكرامه والجواهره, (لو جنى جراحه منقله او مامومه فينتقل الى الموضحه).

الفرع الخامس: لو كان الجانى او المجنى عليه له عضو زائد كالاصبع فالحكم فى بعض فروض المساله التبعض فى القصاص والاكتفاء باقتصاص البعض, وفى حال عدم التمكن او الضرر بتوافق الطرفين او عدم رضى الجانى بطلب المجنى عليه.

الفرع السادس: لو كانت الاصبع الزائده فى الجانى فقط فالمشهور ان القصاص فى الاصابع الاصليات دون الكف لاستلزامه التغير بالعضو الزائد, وقيل بالقصاص وهو مفاد روايه ابن حريش المتقدمه خلافا للمشهور, وسياتى تتمه لهذا الفرع فى المساله الاقيه.

اثارات:

الاثاره الاولى: هل يندرج فى التبعض استبدال قصاص النفس بقصاص العضو واخذ الديه والارش فى قبال ما نقص من القصاص؟

الاثاره الثانيه: الضرب غير المودى الى الجرح, هل يثبت فيه القصاص او الديه؟

ص: ١٤٧

القاعده السادسه عشره: ان الديه فى طول القصاص استيفاء وفى عرضه موضوعا وموجبا

ص: ١٤٩

القاعده السادسة عشره: إن الديه فى طول القصاص استيفاء وفى عرضه موضوعا وموجبا

الاقوال:

فصل فى المبسوط بين العفو عن الجنايه فيسقط القصاص وبين العفو عن عقلها وديتها.

وفى كشف اللثام ان صدر العفو عنها مع الصلح على الديه فتثبت والا فلا... وتثبت على القول الاخر ما لم يصرح باسقاطها.

وظاهر الشرائع ان الديه عوض طولى عن القصاص موضوعا ومحمولا.

قال فى المبسوط: (فأما إن قتله قبل الاندمال مثل أن قطع يده ثم قتله، فالولى بالخيار بين القصاص و العفو، فان اختار القصاص كان له القطع، و العفو و القتل بعده و لا يدخل قصاص الطرف فى قصاص النفس، و إن اختار العفو دخل أرش الطرف فى ديه النفس، فلا يكون له غير الديه. و أرش الطرف يدخل فى ديه النفس، و قود الطرف لا يدخل فى قود النفس، و قال بعضهم لا فصل بينهما، فلا يدخل أرش الطرف فى ديه النفس كما لا يدخل قصاصه فى قصاص النفس.

ص: ١٥١

والذى يقتضيه مذهبا أنه يدخل كل واحد منهما فى بدل النفس، أما الأول فلا إشكال فيه، و أما القصاص فلأن أصحابنا رووا أنه إذا مثل انسان بغيره فقتله فلم يكن له غير القتل، و ليس له التمثيل بصاحبه، و قال بعضهم له أن يقطع يده ثم يقتله و لا يكون ذلك قصاصا بل يكون للمماثله كما لو أجافه ثم قتله كان للولى أن يجيفه ثم يقتله، و إن كان لا قصاص فى الجائفه). (١)

وفى مجمع الفائده نقل التفصيل بلحاظ الاندمال وعدمه كما فى الشرائع وغيره.

وهنا نقاط لتتقيح وجه القاعده:

الاولى: وقد بنينا فى كتاب القصاص ان الديه تثبت بالجنايه لا بالصلح على اسقاط القصاص غايه الامر هى طوليه مع القصاص فى الاستيفاء وثبوت الحكم فاسقاط القصاص لا يعدم موضوع الديه بل هو ثابت بالجنايه ومن ثم اذا فكك فى الاسقاط بين القصاص والديه فان اسقاط القصاص معلق على اخذ الديه.

الثانيه: الروايات

١ - موثق إسحاق بن عمار عن جعفر بن عليّ عليه السلام كان يقول (لا يُقضى فى شئ من الجراحات حتى تبرأ). (٢)

فمع السرايه لا يكون هناك قصاص طرف وانما قصاص نفس.

٢ - موثق أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام (فى رجل شج رجلاً موضحه ثم

ص: ١٥٢

١- (١) ج ٧ ص ٢٢

٢- (٢) وسائل الشيعه ج ٢٩ ص ٢٨٠

يَطْلُبُ فِيهَا - فَوَهَبَهَا لَهُ ثُمَّ انْتَفَضَتْ بِهِ فَفَقَّتَلَتْهُ - فَقَالَ هُوَ ضَامِنٌ لِلدَّيَةِ إِلَّا قِيَمَةَ الْمُؤْضِحَةِ - لِأَنَّهُ وَهَبَهَا وَ لَمْ يَهَبِ النَّفْسَ الْحَيْدِيَّةَ (١).

وهي لا تدل على ان جنايه الطرف مع السرايه لا تتبدل الى جنايه نفس مع عدم الاندمال بل غايه دلالتها انه مع عدم الاندمال ان ابراه عن مقدار ديه الجرح فانه يستثنى من ديه النفس بلا- دلالة لهذا البراء على البراء عن ديه النفس ولا عن قصاص النفس فمفادها والتي قبلها ينطبق على تفصيل المتن, كما انها لا تدل على ان جنايه الطرف او الجرح مع الاندمال تدخل في جنايه النفس مطلقا.

الثالثه: وقد يقال بالفرق بين السرايه الى الكف والسرايه الى النفس ان فى الاول لا يكشف عن عدم القصاص فى الاصبع لان القصاص باليد اقل او اكثر, واما فى النفس فيكشف عن عدم كونه قصاصا فى الطرف فيكون العفو عن قصاص الاصبع عفو عن ما لم يجب له فى الثانى دون الاول.

الرابعه: فى مجمع الفائده وغيره نقل التفصيل بين الاندمال وعدمه, وذلك لانه بالاندمال يتبين ويتحقق ان قصاص طرف وانها لا تسرى بخلاف ما قبل الاندمال, ولكن لو عفى قبل ولم تندمل كشف عن انه عفى عن ما لم يجب فلا تسقط ديه العضو ويقتص للنفس منه من دون رد ديه, لكن فى القواعد ان العفو عن الاصابع عفو عن الكف ان ساواه فى النقص او فى الباقي فى الاصبع ويطالب فى الحكومه.

ص: ١٥٣

ويتحصل من مجموع النقاط الاربعه:

ان الديه فى عرض القصاص من جهه الموضوع والموجب والسبب لثبوتها الا انها فى طول القصاص استيفاء, ومن ثم فسقوط القصاص لا يلزم سقوط الديه ولا يزيل موضوعها بل هو يؤكد تقرر موضوعها بعد سقوطه.

تنبيهات فى المساله:

التنبيه الاول: لو عفى عن قود الجنايه خاصه دون الديه فلا يبعد ان يكون هذا السقوط والقصاص مراعى باعطاء ديه له لا مطلقا, فلو امتنع اعطائه للديه عاد استحقيقه للقصاص وذلك بمقتضى المعاوضه صلحا بين اسقاط القصاص واخذ الديه.

ودعوى ان الاسقاط ايقاع ولا رجوع فى الايقاع, مدفوعه بامكان الفسخ بحسب العرف العقلانى ودلاله النص الوارد فى العتق المشروط.

التنبيه الثانى: وجه تقييد السرايه فى قصاص الكف بكون السرايه مقصوده او فى معرض الوقوع هو كون القصاص متقوم بالعمد فلا بد من تحقق قيود العمد تجاه الجنايه على الكف او النفس.

ص: ١٥٤

القاعده السابعه عشره؛ قاعده فى باب الصلاه: فى اجزاء الاضطرابى بعض الوقت

ص: ١٥٥

القاعده السابعه عشره: فى اجزاء الاضطرارى بعض الوقت - قاعده فى باب الصلاه -

المعروف فى كلمات متأخرى العصر أن مقتضى القاعده هو عدم الاجزاء لانكشاف قدرته على الطبيعى.

ولكن يمكن تقريب الاجزاء بامور:

أولاً: أنه حين يكون عاجزاً فى جملة الوقت لا يكون مخاطباً عظيمه بالطبيعى الأولى وإن كان بلحاظ باقى الوقت لا سيما مع امتداد فتره العجز أطول من فتره القدره مع فرض يأسه.

ثانياً: إن القاعده التى أسسوها من إضافه العجز والاضطرار بإسناده إلى كل الطبيعه بين الحدين إنما قرّوه عبر الظهور اللفظى من إسناده أدله الاضطرار فى الأبواب إلى الطبيعه التامه وذلك عبر الإطلاق فى الإسناد.

ويمكن دفعه بقرائن عديده اعتمد عليها المشهور:

القرينه الأولى: أن اليأس المضطر منجز عليه الناقص والأقل وإن كان المطلوب منه الكل التام، ولكن التام غير منجز فى ظرف اليأس وذلك بعد فرض الجهل المركب، نظير الشاك والجهل البسيط فى الأقل والأكثر الارتباطى حيث ذهب

متأخرو العصر إلى الوسطية في التنجيز فالكل التام مُنجز من ناحيه الأقل المعلوم الناقص وَغَيْر مُنجز من ناحيه الجزء المشكوك. وكذلك فيما نحن فيه، وَعَلَى ذَلِكَ وتقرّر الوسطية في التنجيز في ظرف اليأس تتشكل قرينه عَلَى شمول أدله الاضطرار لظرف العجز في بعض الوقت لا- من ناحيه تخيل المُكَلَّف بل ثبوتاً لفرض مُناسبه التنجيز وَهَيْذِهِ قرينه عامه لإسناد أدله الاضطرار إلى طبيعه في الجمله لا إلى طبيعه بالجمله بين الحدّين.

وَعَلَى ذَلِكَ فاليأس المضطر له تنجيز تنجيز بالناقص والأقل وإن كَانَ المطلوب منه الكُل التام ولكن التام غير مُنجز في ظرف اليأس بَعْدَ فرض الجهل المُركب منه بتجدد القدره، فَهُوَ في ظرف اليأس عاجز عَن البقيه ولو بسبب الجهل مَعَ فعلية الأمر بالكل.

القرينه الثانيه: هي ورود أدله الاضطرار الخاصه في الأبواب بكفايه العجز في الجمله في بعض الوقت فَإِنَّهَا قرينه لإسناد الاضطرار في بقية أجزاء المُركب لبعض الوقت مَعَ فرض اليأس.

القرينه الثالثه: هي القرائن الخاصه في كل باب كالفوريه في الصلاه في الفضيله والفوريه في الحج.

والحاصل أنّ تنجيز الأقل يعني أنّ الباعثيه واقعيه ثبوتيه للتكليف به لكن بمقدار الأقل الناقص وَهُوَ مُنطبق عَلَى الاضطرارى، وَهَذَا يفيد أنّ أوامر الاضطرار الوارده في الباب هي باعته وشامله للمضطر في بعض الوقت.

ويعضد الأجزاء في خصوص المقام الإطلاق في صحيح جميل، قَالَ: سألت

أبا عبدالله عليه السلام ما حدّ المريض الذى يُصَلَّى قاعداً؟ فَقَالَ: «إِنَّ الرَّجُلَ لِيُوَعِّك وَيُحْرَجُ وَلَكِنَّهُ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ، إِذَا قَوَى فَلْيَقُمْ»^(١) بتقريب شمول الذيل لأثناء الصّلاه.

وبذلك يَتِمُّ الإِطْلَاقُ فِي عِبَارَةِ السَّيِّدِ الْيَزِيدِيِّ فِي الْعُرُوهِ لِمَا لَوْ تَجَدَّدَتِ الْقَدْرَةُ فِي الْأَثْنَاءِ بَعْدَ الْإِتْيَانِ بِمَا هُوَ رُكْنٌ بِالْهَيْئَةِ النَّاْقِصَةِ الْمُتَأَخَّرَةِ مِنْ جُلُوسٍ أَوْ اضْطِجَاعٍ أَوْ اسْتِلْقَاءٍ، هَذَا مَعَ أَنَّ التَّكْبِيرَ لِلْإِحْرَامِ هُوَ جُزْءٌ رُكْنِيٌّ فِي الْإِبْتِدَاءِ عَلَى أَيِّ حَالٍ.

ص: ١٥٩

١- (١) وسائل الشيعة كتاب الصلاه أبواب القيام: ب ٣/٦.

القاعده الثامنه عشره: التوسل عباده توحيديه

* هذه القاعده من تقريرات درس الشيخ الأستاذ السند دام ظله، بقلم الأخ الشيخ محمد عيسى آل مكباس دام توفيقه.

ص: ١٤١

توطئه:

الحمد لله الذى يصطفى من عباده ويجعلهم ابوابا لرحمه، ووسيله الى رضوانه، وكلمات لمغفره و التوبه اليه، واسماء يدعى بهم، وادلاء يتوجه بهم اليه، و بيوتا اذن ان ترفع يذكر فيها اسمه، وامر باتيانها من ابوابها.

ثم الصلاه و السلام على شفيع الامه، وصاحب الوسيله الذى امرنا بالمجىء اليه ليستغفر لنا ذنوبنا، و الذى تعرض عليه و على أهل بيته عليهم السلام أعمالنا، (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ) ١ .

كيف لا؟ و قد جعل البارى محبتهم و توليهم سبيلاً و وسيله اليه، فقال فى كتابه: (قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) ٢ .

(قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ) ٣ .

(قُلْ مَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا) ٤ .

وبعد:

فان التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله و أهل بيته عليهم السلام و التوجه بهم الى الله تعالى فى مقام التوجه الى الله تعالى هو من اعظم الأبواب العباديه و القربات الزلفى، فقد فرض تعالى عند التوجه اليه توليه الوجه شطر المسجد الحرام (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) ١ وقد بين تعالى الحكمه فى ذلك حيث قال: (وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ عِلْمَهُ) (١١٥) وقال (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (١٤٢) ٣ .

ان توليه الوجه شطره هو لوجهه الاضافه اليه تعالى وبهذه الملاحظه فالتوليه للمشرق او المغرب هو قبله للتوجه اليه تعالى، ومن المعلوم ان وجه الله الذى هو ثم فى التولى للمشرق والمغرب ليس هو الوجه الجسمانى، تعالى الله عما يقوله الحشويه المجسمه، بل هو الآيه والعلامه التى تؤدى اليه تعالى، ولذلك فرع على استقبال القبلة من جهه انها لله الهدايه الى الصراط المستقيم، ومن هذه الآيات الكريمه يستفاد ان الهادى و السبيل الى الله تعالى هو مما يتوجه به اليه تعالى، وهو فرض عين فى اقامه الوجه للدين الحنيف، وقد وصف تعالى موده أهل البيت وتوليهم بأنها سبيل اليه، فهم يتوجه بهم اليه تعالى، كما جاء فى زيارتهم عليهم السلام (ومن قصده - تعالى - توجه بكم).

ص: ١٤٤

ويتبين بذلك ان التوجه بهم والتوسل بهم اليه تعالى فريضه من عظام الفرائض العباديه و الدينيه.

فالبحث في هذا الباب ليس يقتصر على المشروعيه و الرجحان بل يترقى الى بيان فريضته و كبرويه هذه الفريضه، وقد قام البحاثه الأريب الدراني المتبع الفاضل الشيخ محمد عيسى آل مكباس بضبط ما ألقيناه من البحث حول ذلك بعبارته موجزه مقتضبه ليعم نفعه، كما هو المرجو من العلي القدير، انه خير معين ونصير.

تقديم:

ان احد أبواب عبادته الله تعالى - نظير الصلاه و الصوم و الدعاء و الذكر و نحوها من أنواع وأجناس وأصناف العبادات - وهو التوسل إليه تعالى بأصفياءه وبالذين أخلصهم بقرباه.

فإن التوسل إليه بهم، نحو زلفى و قربى إليه تعالى، فإن المتوسل يعطف بزمام قلبه إلى وجه الله تعالى، وان كان (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (١٤٢) وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيًّا لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ وَ إِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ (١٤٣) قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)

ص: ١٤٥

وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (١٤٤) وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكَلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَغِضُوهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنْ أَتَيْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (١٤٥) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (١٤٦) الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُكْذِبِينَ (١٤٧) وَلِكُلِّ وِجْهٍ هُوَ مُوَلَّىهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٤٨) .

فإن القبله ليست إلّا وسيله للتوجه بها إليه تعالى، (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون (١٧٧) .٢)

(وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا) ٣ .

فالقوله ليست هي المعبود وانما هي وجهه يتوجه بها إليه تعالى، ومن ذلك صار آدم صفى الله قبله للملائكة وسجودهم لله تعالى في قوله تعالى (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ۝١) ومن ذلك صارت بيوت موسى كليم الله تعالى قبله لبني اسرائيل في صلاتهم لله تعالى (وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَ لِقَوْمِكَ مِمَّا مِصْرَ بِيوتًا وَ اجْعَلُوا بُيوتَكُمْ قِبَلَهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) (٢٨٧) ومن ذلك قوله تعالى (إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ) (٣٤)، (فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَ قَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنِ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ) (٩٩) وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا) ٤ .

(لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) (١١١) ٥ .

و قد روى النسائي و الترمذى في حديث الاعرابى ان النبى صلى الله عليه و آله علمه قول: يا محمد انى توجهت بك الى الله (١).

ص: ١٤٧

١- (٦) سنن الترمذى، كتاب الدعوات، باب ١١٨، سنن ابن ماجه، كتاب اقامه الصلاه و السنه فيها، باب ١٨٩، حديث ١٣٨٥.

و روى الترمذى و ابن ماجه حديث عثمان بن حنيف، ان رجلا- ضرير البصر أتى النبي صلى الله عليه و آله فقال: ادع الله ان يعافينى، فقال النبي صلى الله عليه و آله:

إن شئت صبرت فهو خير لك، و إن شئت دعوت، قال: فادعه، فأمره ان يتوضأ و يدعو بهذا الدعاء: اللهم انى أسألك و أتوجه اليك بنبيك محمد نبى الرحمة، يا محمد انى توجهت بك الى ربي فى حاجتى ليقضيها، اللهم شفعه فى. و رواه النسائى و صححه البيهقى، و زاد: فقام و قد أبصر(١).

ومن ذلك يتبين ان التوجه بالنبي صلى الله عليه و آله والاستشفاع به والاستعانه به اليه تعالى و تقديمه بين يدى الحاجه اليه تعالى، و توسيطه هى عناوين موازيه للتوسل به صلى الله عليه و آله الى الله تعالى، و قد قال تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٣٥) ٢، و قال تعالى: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعَفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا (٦٤) ٣.

فأمر بابتغاء الوسيله اليه تعالى، و قد عيّن تلك الوسيله وهى التوجه فى الاستغفار والتوبه والاوبه بالرسول صلى الله عليه و آله وان استغفار النبي صلى الله عليه و آله و تشفعه دخيل فى توبه الله تعالى عليهم و رحمته لهم.

ص: ١٦٨

١- (١) سنن الترمذى، كتاب الدعوات، باب ١١٩، حديث ٣٥٧٨، سنن ابن ماجه، كتاب اقامه الصلاه، باب ١٨٩، حديث ١٣٨٥.

وقال تعالى: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدْقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صِلَاتَكَ سَيَكُنْ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (١٠٣) ، فجعل دعاء النبي صلى الله عليه وآله لهم دخيل في حصول السكينة والايمان و الطهاره لهم، وقوله تعالى (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ (١٩) ٢ ، وهذا نظير ما قاله تعالى في قصه اخوه يوسف عليه السلام(قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِن كُنَّا لَخَاطِئِينَ (٩١) قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (٩٢) ٣ ، وقوله تعالى(قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ (٩٧) قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (٩٨) ٤ ، وقوله تعالى في شأن قوم موسى عليه السلام(فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ) ٥ ، وقوله تعالى في شأن فرعون مع النبي موسى عليه السلام(وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ) ٦ ، وقوله تعالى في شأن النبي عيسى عليه السلام(اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) ٧ ، وقوله تعالى في شأن النبي موسى عليه(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا (٦٩) ٨ .

والوجيه فى اللغة والمعنى هو ذو الحظوه والقرب مما يتوجه به الى الله تعالى ويتوسل به اليه.

وقال الله تعالى: (وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى (٥) ١ ، المفسر بمقام الوسيله و الشفاعه، كما فى الدعاء المأثور(اللهم رب هذه الدعوه التامه و الصلاه القائمه آت محمداً صلى الله عليه و آله الوسيله والفضيله وابعثه المقام المحمود الذى وعدته وارزقنى شفاعته يوم القيامه).

و من ذلك ينجلي ان الايمان بمقام الشفاعه له صلى الله عليه و آله يلزم الايمان بالتوسل، لان التوسل به صلى الله عليه و آله ينطوى على تشفعه بقضاء الحاجه لديه تعالى، فالاعتقاد بالشفاعه دليل رجحان التوسل (وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى) ٢ ، (لا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا) (٨٧) ٣ ، فإذنه تعالى فى الشفاعه متطابق مع امره تعالى، (وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) ٤ ، أى بالتوسل اليه تعالى بالوسائل الشافعه لديه، فالتوسل و الاستشفاع به صلى الله عليه و آله الى الله هو دعاؤه تعالى، و الوسائل التى اذن تعالى ان يدعى بها هى أبواب لدعوته جلّ و علا، لا دعوه من دونه.

و روى الحاكم فى مستدرکه ان آدم لما اقترف الخطيئه قال: يا ربى اسألك بحق محمد صلى الله عليه و آله لما غفرت لى، فقال: يا آدم كيف عرفت؟

قال: لانك لما خلقتنى نظرت الى العرش فوجدت مكتوبا فيه لا إله إلا الله

محمد رسول الله، فرأيت اسمه مقرونا مع اسمك، فعرفته أحب الخلق إليك (١).

وروى البخارى، عن أنس ان عمر بن الخطاب كان اذا اقحط الناس استسقى بالعباس فقال: اللهم انا نتوسل اليك بنبيك فتسقيننا، و انا نتوسل اليك بعم نبيك، و نستشفع اليك بشيبتة، فسقوا (٢).

و روى أحمد بن حنبل ان عائشه قال لها مسروق: سألتك بصاحب هذا القبر ما الذى سمعت من رسول الله؟ - يعنى فى حق الخوارج - قالت: سمعته يقول: انهم شر الخلق و الخليقه، يقتلهم خير الخلق و الخليقه، و أقربهم عند الله وسيله (٣).

وروى فى كنز العمال عن على عليه السلام ان يهوديا جاء الى النبي صلى الله عليه و آله فقام بين يديه و جعل يحد النظر اليه، فقال: يا يهودى ما حاجتك؟ فقال: أنت أفضل أم موسى؟ فقال له: انه يكره للعبد ان يزكى نفسه، و لكن قال الله تعالى (وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ)، ان آدم لما اصابته خطيئته التى تاب منها كانت توبته اللهم انى اسألك بمحمد و آل محمد لما غفرت لى، فغفر له (٤). ويشير صلى الله عليه و آله الى قوله تعالى (فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) ٥.

وقد اطلق القرآن الكلمه على المقربين عنده تعالى كما فى قوله تعالى (إِنَّ

ص: ١٧١

١- (١) مستدرک الحاكم ٦١٥/٢.

٢- (٢) صحيح البخارى، كتاب الاستسقاء، باب ٣، كتاب فضائل النبي، باب ١١.

٣- (٣) مسند أحمد بن حنبل ١/١٤٠، و رواه فى سنن الدارمى، كتاب الجهاد باب ٣٩، و فى سنن ابن ماجه، المقدمه، باب ١٤، حديث ١٧٠.

٤- (٤) كنز العمال ١١/٤٥٥.

اللَّهُ يُشْرِكُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ (١) ، وقال تعالى (أَنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِبَيْحِي مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ) ٢ .

و كيف لا يكون آل محمد صلى الله عليه و آله وسائل الدعاء الى الله تعالى و قد حباهم الله تعالى بالزلفى، و اجتابهم و حظاهم بأنعمه الخاصه، و جعلهم السبيل اليه تعالى، فقال (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) ٣ ، وقال: (قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرِ فَهُوَ لَكُمْ) ٤ ، وقال:

(قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا) ٥ . فمودتهم سبيل اليه، و هم الوسيله للتوجه اليه تعالى، و قد أبان قربهم اليه من بين الأممه و مزيد عنايته بهم حيث قال: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا) ٦ .

ثم لا يخفى ان التوسل و الاستشفاع بالمقربين الى البارى تعالى، هو من آداب الدعاء و التوجه الى الحضرة الالهيه، فاننا كما نتوجه بجسمنا فى الصلاه الى المسجد الحرام و الكعبه بقصد التوجه الحقيقى بقلوبنا الى الله تعالى، فليست الكعبه إلّما وسيله للتوجه اليه تعالى، و من شرائط عبادته تعالى، فهذا يفصح عن دور الوسيله و الوسائل فى التوجه و الدعاء، مع ان الشأن اينما تولوا فثم وجه الله

ص: ١٧٢

لكن ذلك لا- ينفي خصيصه المسجد الحرام و الكعبه المشرفه، ألا- ترى ان البارى تعالى جعل آدم عليه السلام قبله لسجود الملائكه مع كون السجود هو لله تعالى، و لم يقبل من ابليس اللعين السجود لله تعالى من دون ان يتخذ آدم قبله يتجه بها اليه تعالى، و كرر تعالى هذه الواقعة فى سبع سور قرآنيه، كل ذلك لاجل ان يبين تعالى ان من آداب عبادته تعالى و دعائه التوجه اليه بأوليائه المقربين، و ان هذا الأدب اللازم هو نمط من التعظيم لله تعالى، كما هو الشأن فى الكعبه المشرفه و البيت الحرام، فقد جعل تعالى لهما حرمة و تقديس، و جعل حرمتهما و تعظيمهما من حرمة و تعظيمه، و قال تعالى: (وَ مَنْ يُعْظَمِ اللَّهَ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ) ١ .

ولا يخفى على الفطن اللبيب ان مقتضى قوله تعالى: (قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا 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 وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ * قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَ إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ * وَ لَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَ مَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتِهِمْ وَ مَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَ لَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ)

(يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَتِّينَ * وَ لِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا) ١ .

و قوله تعالى ((وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)) (١).

ان فعله تعالى و خلقته وجهها و آيه له تعالى، فان مخلوقيه ما فى الشرق و ما فى الغرب، أى ما فى الكون أجمع آيات تتجه بالمتدبر فيها الى الله تعالى، فهى وجه له تعالى، و القبلة ما يقابل عند الاتجاه، و توليه الوجه جهه القبلة المقابله بما هى رمز لوجهه تعالى، فكأننا نستقبل بتوليه وجوهنا تجاه القبلة و جهه تعالى، اذ الاستقبال و المقابله انما تحصل بتوجه المستقبل - بالكسر - بوجهه تجاه وجه المستقبل - بالفتح - فأياته الكبرى سبحانه وجه له تعالى، و كذلك كلماته التامات هى آياته، و هى وجهه له تعالى يتجه بها اليه كما مران النبي عيسى عليه السلام كلمته و آيته (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ) ٣ ، كما وصف بذلك النبي موسى عليه السلام (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا) ٤ . فوجهه تعالى ليس ما يذهب اليه المجسمه الزائغه عن التوحيد من اثبات الجسم و الاعضاء، تعالى الله عن ما يقوله الظالمون علوا كبيرا، بل هو آيات خلقته التامه الدلاله على عظمته و كماله.

ص: ١٧٤

وان التوجه الى أشرف مخلوقاته هو توليه لشطر الوجه نحو وجهه الكريم، و في روايه الصدوق في أماليه في قصه الشاب النباش للقبور حيث كان يبكي على شبابه بكاء الثكلى على ولدها واقفا على باب رسول الله صلى الله عليه و آله، فادخل فسلم فرد صلى الله عليه و آله، ثم قال: ما يبكيك يا شاب؟ قال: كيف لا ابكي و قد ركبت ذنوبا ان اخذني الله عز و جل ببعضها ادخلني نار جهنم و لا اراني إلا سيأخذني بها، و لا يغفر لي أبدا، فاخذ رسول الله صلى الله عليه و آله يسأله عن نوع معصيته هل هي الشرك او قتل النفس او غيرها، الى ان أقر الشاب بجنايته، فتنفر نبي الرحمة من فظاعه جرمه، فذهب الشاب الى جبال المدينة و تعبد فيها، و لبس المسوخ، و غلّ يديه جميعا الى عنقه و نادى: يا رب، هذا عبدك بهلول بين يديك مغلول، يا رب، أنت الذى تعرفنى، و زل منى ما تعلم يا سيدى، يا رب، انى أصبحت من النادمين، وأتيت نبيك تائبا فطردنى وزادنى خوفا، فأسألك باسمك و جلالك و عظمه سلطانك ان لا تخيب رجائى سيدى، و لا تبطل دعائى، و لا تقنطنى من رحمتك، فلم يزل يقول ذلك أربعون يوما و ليله، و تبكى له السباع و الوحوش، فأنزل الله تبارك و تعالى على نبيه صلى الله عليه و آله آيه فى توبته (وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ) ١، يقول عز و جل:

أتاك عبدى يا محمد تائبا فطردته فأين يذهب و الى من يقصد، و من يسأل ان يغفر له ذنبا غيرى، ثم قال عز و جل: (وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ * أُولَئِكَ جَزَاءُ هُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ جَنَّاتٌ تَجْرى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ) ٢ .

فجعل الباري الاتيان الى نبيه و قصده اتيان الى بابه تعالى و قصد اليه، و من ثم قال تعالى فى آيه اخرى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) ١ .

اللهم انا نسألك و نتوجه اليك بنبيك نبى الرحمه، و امام الهدى، و آله المطهرين الذين اذبت عنهم الرجس، و افترضت علينا مودتهم فى كتابك، صلواتك عليه و آله، يا رسول الله، يا رسول الله، انا توجهنا و استشفعنا بكم الى الله، فاشفعوا لنا عند الله، فانكم وسيلتنا الى الله، و بحبكم نرجو النجاه، فكونوا عند الله رجانا.

شبهه و إثاره:

هناك إثاره من قبل بعض أتباع أحد المذاهب الإسلاميه، حول مسأله التوسل بالأولياء، سواء كان التوسل بالنبي صلى الله عليه و آله أو بأهل البيت عليهم السلام، وهم الخمسه من أصحاب الكساء، من قبيل ما يقال فى دعاء الفرج: يا محمد يا على، يا على يا محمد، اكفيانى فانكما كافيان، و انصرانى فانكما ناصران.

و أصحاب هذه الاثاره يعتبرون التوجه و التوسل بالاولياء أيا كانوا حتى و لو كان رسول الله صلى الله عليه و آله شركا فى العباده، و يستدلون بعده وجوه على هذا المدعى لاثبات دعواهم.

أدله القائلين بعدم جواز التوسل بغير الله تعالى:

أولاً: ان الدعاء عباره عن النداء، و طلب الحاجه عباده، و هى لا تجوز لغير

الله تعالى كائنا من كان، نبيا كان أو وليا أو ملكا، و الدعاء هو في حد ذاته عباده، فيكون دعاء غير الله عز و جل عباده لذلك الشخص المدعو.

و الدعاء كما ورد في الاحاديث هو مخ العباده و روح العباده، فالعبادات بمنزله الجسد، و الدعاء بمثابة الروح و الجوهر، فكيف يسوغ توجيه الدعاء الى غيره تعالى، و كذلك الحال في الاستغاثه و التوسل بغيره تعالى و الاستنصار بأحد من المخلوقين و الاستعانه به نبيا كان أو وليا أو ملكا أو جنيا أو صنما أو غير ذلك من المخلوقات، و كذلك الحال في السؤال و الالتماس، و بالتالى اذا وجه الانسان الدعاء و أراد به غير الله سبحانه و تعالى يكون ذلك نوع شرك في العباده، و يعبر عنه بالشرك الصريح أو الشرك الاكبر(1).

ثانيا: ان مقتضى قول(لا- إله إلا الله) هو التوحيد في العباده، فاذا دعى غير الله عز و جل كان هذا نوع عباده و تأليه لغير الله عز و جل، و فى توضيحه بلحاظ فقره الاولى و الثانيه نقول:

اختلف المفسرون و المتكلمون فى معنى(لا- إله إلا الله) هل مؤداها توحيد الذات، أو توحيد الصفات و الاسماء، أو توحيد الافعال، أو توحيد العباده، و

ص: ١٧٧

١- (١) المقصود من الشرك الاكبر أو الشرك الصريح هو الذى يوجب رده عن الدين، أما الشرك الاصغر أو الشرك غير الصريح هو الذى لا يوجب رده، و هو قلما ينجو منه أحد إلا المخلصين الموحدين، و الشرك الصريح يوجب رده، لانه مناف لمقررات الدين الاسلامى و ثوابته و اولياته، و الاذعان و الاقرار بما هو مناف صراحه لاوليات الدين - الاسلامى هو نوع انشاء فسخ، و خروج عن عهود و موثيق الشهادتين، لان الشهاده بالشهادتين أو بالشهاده الثالثه لحصول الايمان، كما هو عند الاماميه يلزم منه الالتزام بعده موثيق و عهود، فلو أنشأ الشهادات الثلاث و التزم بما هو مناف لهم صريحا، فانه يخرج عن العهد و الميثاق الذى التزم به، أما عدم ايجاب الشرك الاصغر رده، لان المتكلم لا يعى تناقضه مع الشهادتين، و لا يكن ظاهرا عرفا فى الفسخ.

هذا الاختلاف ناشى من معنى الألوهيه و من معنى لفظه الله، حيث ان الله او اسم الجلاله هل هو اسم علم للذات؟ أو اسم مشتق من التأليه؟ فإن كان مشتقا من التأليه فهو باق على المعنى الوصفى، و يكون المعنيان متحدين أو متقاربين أما ان كان فى الاصل علما للذات فيكون الله بالمعنى الاول خلاف المعنى الآخر.

معنى الإله فى اللغة:

إله و أصله من أله يأله، إذا تحير، يريد اذا وقع العبد فى عظمه الله تعالى و جلاله و غير ذلك من صفات الربوبيه(1)، أو وله يأله، و هو عباره عن الوله و التوجه نحو الشئ، و قال بعض: و له يأله بمعنى عبد يعبد، و قال آخرون: و له يأله، أى اتخذه ربا و خالقا.

فمفاد(لا- إله إلا الله) توجيه و تركيز العباده لله سبحانه و تعالى، فاذا توسل أو توجه لغير الله سبحانه و تعالى كان ذلك شرك عباده.

ثالثاً: الاستناد الى آيات عديده وردت فى القرآن الكريم تنص على ان التوسل و القصد لا يكون إلا لله عز و جل و بدون أى وسائط حسب مدعاهم منها:

١ - (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ٢ فقوله(فَادْعُوهُ بِهَا) أى أنه فى مقام الدعاء و التوجه لا- يدعو الانسان إلا باسماء الله، (وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ) أى ينحرفون عن أسمائه حيث يذكرون اسماء غيره، مثل يا محمد و يا

ص: ١٧٨

١- (١) النهايه لابن الاثير ١/٦٢، ماده (أله).

على و ما شابه ذلك.

٢ - (وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) ١ .

٣ - (وَ لَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَ لَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ) ٢ .

٤ - (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) ٣ .

٥ - (قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَ لَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا) ٤ .

٦ - (وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) ٥ .

٧ - (إِنْ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَ إِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ) ٦ .

٨ - (وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ) ٧ .

٩ - (وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ

ص: ١٧٩

فيعلم من هذه الآيات ان التوحيد فى العباده و الدعاء و الاستغاثه هو اصل الدين و أساس المله، و صحه العباده مشروطه بصحه العقيده كما قال الله تعالى (وَ لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَ إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ) ، وقال تعالى (وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ، فجعل صحه العقيده بالتوحيد شرطا فى صحه و قبول العبادات.

رابعا: توجيه قوله تعالى (وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) ٢ ، بأن المراد بالوسيله فى الآيه الطاعات و القربات، و الاعمال الصالحه التى يتقرب بها العبد الى البارى تعالى.

خامسا: ما ورد فى الحديث أن ابراهيم حين القى فى النار أتاه جبرئيل فقال له: هل لك إلى من حاجه؟ فقال إبراهيم: أما اليك فلا، و أما الى رب العالمين فنعم(١).

فيستفاد من الحديث ان ابراهيم عليه السلام يعطينا درسا بأن عرض الحاجه لا يكون إلا لله سبحانه و تعالى.

هذه مجموعه من الادله التى استدلوها بها على عدم جواز التوسل بغير الله، و قبل الجواب عنها نقدم و نبين مقوله على عكس مدعاهم

فنقول:

ص: ١٨٠

إن نفى هذه الوسائط و الوسائل في حال التوسل بالله عز وجل هو الشرك بذاته، و ان التوسل و التشفع بهذه الوسائط لقضاء الحوائج هو التوحيد بعينه.

و توضيح ذلك: هو أن هذه الوسائل و الوسائط اذا كانت مجعوله و منصوبه من قبل الله عز و جل فالتوسل و التوجه بها هو التوحيد التام، أما اذا لم تكن مجعوله من قبل الله فالتوسل بها يكون شركا.

وجه ان من الوسائط ما هو مأمور بها من قبل الله عز و جل:

و وجه هذه الدعوى بكلا شقيها ان نصب الوسائط و الابواب ان كان من قبل المخلوقين فهو يعد تصرفا في اراده الرب، فمن ثم يكون شركا، و لذلك كان الانكار على عبده الاوثان من قبل الله عبر رسله، لانهم هم الذين جعلوا واقترحوا لانفسهم وسائط من دون نصب الله عز وجل لتلك الوسائط والوسائل، فالله تعالى في انكاره على عبده الاصنام والاثان لم ينكر عليهم أصل فكره التوسيط، بل انكر الوسائط المقترحه والمجعوله من قبلهم والتي تجاوزا فيها اراده الرب، ويدل على هذا الامر - وهو عدم انكار اصل الوساطه بل انكار خصوص الوسائط المقترحه من دون الله عز وجل وان محط الانكار هو اشراك سلطان العبيد مع سلطان الله تعالى - طوائف من الآيات المباركه:

الطائفة الأولى: ما كان بلسان استنكار الاسماء المقترحه من قبل العبيد و هوى انفسهم.

١ - (أُتْجَادِلُونِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا

وقد تقرر في علم أصول الفقه ان النهي أو النفي اذا ورد على طبيعه مقيده فانما يقع على القيد لا ذات المقيد، كقولك لا رجل طويل في الدار، فانه ينفي في المثال المذكور الصنف و القيد و هو الرجل الطويل، لا ذات الطبيعه المقيده و هو عموم الرجل.

وفي مجال البحث في الآيه فانها لم تنف أصل الوسائط و الوسائل، و انما نفت الوسائط و الاسماء المقترحه من قبل انفسهم و آبائهم و التي ما انزل الله بها من سلطان، فمصب الانكار كونها من غير اذن و سلطان الهى، أى كونها مقترحه من قبلهم وإلا فلو كان أصل الوساطه و التوسيط أمر مستنكر فلا معنى لتقييده بقوله تعالى (ما أنزل الله بها مِنْ سُلْطَانٍ).

٢ - (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى) ٢.

الطائفة الثانيه: ما كان بلسان تحقق الاشراك بغير الله من الوسائط بسبب أنه ليس من قبل سلطان الله و ارادته و حكمه.

١ - (سَنَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّغْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ مَا وَاهُمُ النَّارُ وَ بِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ) ٣.

٢ - (وَ كَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَ لَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ)

(يُنزِّلُ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا) ١ .

٣ - (وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا) ٢ .

الطائفة الثالثة: ان التوسل بالوسائط والشفعاء بغير سلطان الله واذنه يوجب عباده من هو دونه.

١ - (وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ مَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ) ٣ .

٢ - (مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) ٤ .

الطائفة الرابعة: ان أخذ التشريع من غيره تعالى شرك في التشريع و الديانة ان كان من دون اذنه.

١ - (أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ) ٥ .

٢ - (قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) ٦ .

فمصعب الانكار على الوثنيه و المشركين ليس فكره الوساطه و التوسيط بل هي تصرفهم من قبل انفسهم بوضع وسائط و اقتراحها بما لم ينزل الله بها من

سلطان ولم يأذن بها، فشرکہم بمنازعه سلطانہم لسلطان الله تعالى، وهذه الطوائف من الآيات مفسره لكل آيات الانكار على المشركين و الوثنيين عبده الاصنام و غيرهم، و أين هذا المعنى من المعنى الذى يتوخاه أصحاب الاثارة و المقالة المذكوره من انكار أصل التوسيط و الوساطه.

أما بالنسبه الى الكلام حول الطوائف الاربع: فنرى فى لسان الطائفة الاولى ان مصب التخطئه للوثنيين انما هو لكون الاسماء التى يدعون بها هى أسماء من وضع أنفسهم و اقتراح منهم على الله ما نزل الله بها من سلطان و لا اذن لهم فيها.

فمدار التخطئه على تحكيم سلطانهم و ارادتهم على سلطان الله و ارادته لا على توسيط الاسماء بينهم و بين البارى عز و جل.

و أما مفاد الطائفة الثانية فإن سبب الوقوع فى الاشراك ليس فى توسلهم بالوسائط بل فى كون تلك الوسائط لم ينصبها الله عز و جل لهم.

فالاشراك انما تحقق لتشريكهم ارادتهم مع اراده البارى عز و جل، حيث لم يجعلوا ارادتهم متفاده لاراده الله عز و جل.

و بالتالى فلا يكون خضوعهم لتلك الوسائط خضوعا لله عز و جل بل خضوعا لهوى انفسهم.

و مفاد الطائفة الثالثة ان الموجب لتحقيق عباده من هو دون الله عز و جل هو ان الخضوع لمن هو دون الله عز و جل من دون امر الله و من دون العلم بكرامته عند الله و وجاهته عنده لا يكون طاعه و لا خضوعا لله تعالى.

و بالتالى لا يكون عباده لله تعالى بل عباده للاغيار، و ذلك لان الخضوع

للغير اذا كان بأمر الله عز و جل يكون فى الحقيقه خضوعا لله و طاعه له، و الغير ما هو إلاً و سيله لتحقق الطاعه و العباده، بخلاف ما اذا لم يكن فى البين أمر منه تعالى.

و مفاد الطائفه الرابعه فى صدد بيان الشرك فى التشريع و انه ايضا هو الآخر انما يتحقق بسبب عدم اذنه تعالى لاستقاء التشريع من تلك الوسائط.

فالمتحصل ان هذه الطوائف الاربع مفسره لكل الآيات المبطله لعقيده الثنويه و الاصنام، و ان جهه الزيغ و الانحراف فيها ليست من جهه أصل فكره الوسائط و الوسائل والاحتياج اليها بل من جهه كونها باراده العبيد و تحكيمها على اراده الرب و سلطانه.

مفهوم العباده:

ذكر للعباده فى اللغه عدّه معان منها:

١ - مملوكيه المنفعه، كقوله تعالى (عَبِيداً مَّملُوكاً لاَ يَفسِدُ رُ على شَيْءٍ) ١، و قوله تعالى (وَلَعَبِيدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ) ٢ .

٢ - سياده الطاعه، و ان لم تكن اصاله للمطاع، كقوله تعالى (أَلَمْ أَعْهِدْ إِليْكُمْ يا بَنى آدَمَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ) ٣ .

٣ - الطاعه والخضوع لمعبود على وجه التقديس، على وجه انه غنى بالذات

و مصدر كل النعم و الكمالات، و المستحق بالذات و بالاصاله لذلك، و هو المعنى الالهم من بين تلك المعانى.

فيكون الكلام فى حقيقه العباده حينئذ عينه الكلام المتقدم حيث ان الوسائط اذا كانت من جعل البارى تكون العباده للبارى باعتبار أمره، وذلك من قبيل سجود الملائكه لآدم عليه السلام، حيث كانت العباده هنا المتحققه بالسجود لآدم عليه السلام هى فى الحقيقه احترام و تعظيم لآدم عليه السلام ولكنها عباده لله عز وجل باعتبار الامثال لامره تعالى.

قصه آدم عليه السلام مع إبليس:

و قد شرح هذه القصه أمير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغه فى الخطبه القاصعه، و فى القصه مجموعه من المحاور الهامه إلّا أننا سوف نستعرض منها مسأله سجود الملائكه لآدم عليه السلام.

و فى البدايه نقول: ان القصه قد ذكرت فى عده سور قرآنيه منها:

١ - (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) ١ .

٢ - (وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) ٢ .

فعلى ضوء كلام اصحاب الاثاره يكون امتناع إبليس من السجود لآدم عليه السلام

عين التوحيد، و سجود الملائكة لآدم عليه السلام عين الكفر و الشرك.

مع ان الامر على خلاف ذلك حيث اصبح الملائكة فى غاية من القرب من الله عز وجل لامثالهم لامر الله من خلال سجودهم لآدم عليه السلام، سواء فسر السجود بمعنى جعل آدم قبله أو بمعنى الاحترام و التعظيم والانقياد لآدم عليه السلام، واصبح ابليس فى غاية البعد من الله عز وجل واستحق الطرد من رحمته الله لاستكباره على طاعه الامر الالهى، لانه اراد ان يحكم ارادته على اراده الخالق عز و جل.

ففى الحديث القدسى: قال ابليس لله عز و جل: اعفنى من السجود لآدم و اعبدك عباده لم يعبدك بها احد قبلى و لا يعبدك بها احد بعدى، فقال الله له: لا حاجه لى فى عبادتك، فانى اريد ان اعبد من حيث اريد لا من حيث تريد.

فإذا حقيقه العباده الامثال للامر الالهى و الطواعيه و الاذعان، و ليس المدار فى العباده هو الشكليه فى هيئه و طقوس العباده، بل المدار فى العباده و صحتها و التوحيد فيها هو كمال الاستسلام لاراده البارى عز و جل و امثال امره كما قرر ذلك علماء الكلام و أصول الفقه.

و ههنا يطرح تساؤل و هو ما الفرق فى التوجه لاجار الكعبه و التوجه للاصنام؟

و يتضح الفرق فى هذا الامر و ليس فى وجود الواسطه و عدمها، إذ فى كلا-الموردين الواسطه متحققه، بل فى وجود الامر الالهى وعدمه، حيث يكون التوجه الى اجار الكعبه عباده بلحاظ الامر الالهى، و التوجه الى اجار الاصنام

شرك و عصيان بلحاظ النهى الالهى.

و هنا يطرح سؤال ايضا و هو قد قلتم ان المدار فى العباده ليس على وجود الوساطه بل المدار على وجود الامر و عدمه، فهل يعقل ان يأمر الله عز وجل بأن يعبد غيره؟

و كأن المستشكل يريد ان يجعل الضابطه ليس على الامر بل على اسناد الفعل و اضافته و الموجه اليه، و اذا كان كذلك فكيف يأمر بعباده غيره، و هو ممتنع.

والجواب: ان المدار فى العباده على الامر لا غير كما اسلفنا سابقا، و ان الذى يحقق اضافته العباده الى الله عز وجل او الى غيره هو نفس الامر.

وتوضيحه: ان المدار فى العباده ليس على ايجاد الهيئه و الشكل غير ملابسه و غير متصله بشى و غير متعلقه و غير متجهه بشىء، بل جوهر العباده الخضوع و الاستسلام، فنلاحظ مثلا ان الله يأمر بطاعته و الخضوع له لكن باب التوجه له مثلا الكعبه، أو ايجاد السجود الى آدم عليه السلام.

نفى الوسائط يؤول الى التجسيم:

و هنا مسأله يجدر الاشاره اليها و هى ان القول بنفى الوسائط يؤول الى القول بالتجسيم حيث ان البارى ليس بجسم، فلا يقابل و لا- يحاذى و لا- يجابه و لا يجسّم بل لا بد من وسائط اخرى، و هذا منتف، أو القول بأن الكل أنبياء سواء فى النشأه السابقه أو النشآت اللاحقه، و هذا منتف ايضا، و الخيار الثالث هو تعطيل البارى عن تدبير شؤون خلقه، و هذا منتف ايضا، فلا يبقى إلّا القول

بالوسائط، و هو وجود الخليفة فى الارض انطلاقا من قوله (إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً)، و الخليفة أعم من النبى و الرسول، و وظيفه الخليفة الوساطه فى تدبير شؤون العباد، و حيث لا تعطيل كما ذكر و لا تشبيه فلا يبقى إلا القول بالتنبأ - نبوه كل فرد - و هو باطل، أو الصيروره الى القول بالوسائط، و هو المطلوب، حيث انتفت جميع تلك الوجوه.

و هنا نقطه مهمه لا بد من الاشاره اليها و هى المضمنه فى الدعاء المأثور و هو (اللهم عرفنى نفسك فانك ان لم تعرفنى نفسك لم اعرف رسولك، اللهم عرفنى رسولك فانك ان لم تعرفنى رسولك لم اعرف حجتك، اللهم عرفنى حجتك فانك ان لم تعرفنى حجتك ضللت عن دينى).

و مضمون هذا الدعاء ان منظومه المعارف تصح و تكون صائبه بصحه و حقانيه معرفه الانسان بربه، و ان الخلل الناشى فى معرفه الرسول منبعه الخلل فى معرفه الله عز و جل، كما ان الخلل فى معرفه الامام أو الحجه منشأه الخلل فى معرفه الرسول، و الجهل بمعرفه الرسول بالتالى ناشى عن الخلل فى معرفه الله عز و جل.

و يؤيد هذا مجموعه من الآيات منها:

١ - (وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ) ١. ان هذا الانكار بالرسول ناشى من جهلهم بقدر البارى و عظيم حكمته و تدبيره، و هو ناشى من خلل المعرفه لديهم فى افعال البارى.

٢ - (وَ مَا كَانَ لِيُشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ) ١ .

أى على عن التجسيم، و حكيم فى فعله أى لا- تعطيل لقدرته سبحانه، فعلى ضوء نفي التجسيم يكون وجه الله ليس الوجه الجسماني، بل هو الآيه المخلوقه التى تكون من اكبر الآيات التى اذا توجه الانسان اليها أو بها صار متوجها الى الله عز و جل.

فاذا الوسيله و الوساطه امر برهانى ضرورى فى كل النشآت، فالقول بعدم الوساطه يلزم منه اما القول بالتجسيم او القول بالتنبأ او القول بالتعطيل، بخلاف القائل بالوسائط المنصوبه من قبله تعالى، فلا يلزمه أى محذور من هذه المحاذير.

و هذا النظر و الاعتقاد الحق مما امتاز به مذهب اهل البيت عليهم السلام.

و النقطه الاخرى التى ينبغى ان نشير اليها ان التوسل والشفاعه والتوسط والوسيله تحمل عدم المحوريه الذاتيه للشفيع والوسيط، أى ليس للوسيط والشفيع و الوسيله الاستقلاليه عن الله عز و جل.

فلذلك نرى ان الوسائط التى اتخذت من دون الله عز و جل أخفقت فى وساطتها و وجاهتها لانها استقلت عن سلطان الله و ارادته و اذنه.

و الغريب من اصحاب هذه مقاله القول بأن الشفاعه و التشفع بالنبي صلى الله عليه و آله فى الآخره ليس بشرك، و كذلك التشفع بالنبي صلى الله عليه و آله حال حياته ليس بشرك، أما التشفع به صلى الله عليه و آله حال موته فهو الشرك.

فیرد علیهم السؤل التالی: ان منطقه الشرك من أين نتجت فی هذا الكلام، هل من حد المعنى أو من الحد التعبدی، أو من خلال المعنى العقلی؟

فاذا كان المعنى عقلیا فالغیریه اذا أوجبت الشرك فانها توجهه فی كل نشأه سواء نشأه الدنيا أو الآخره، و اذا لم توجه الغیریه الشرك لجهه الوساطه، فما الفرق بین انواع التشفع فی الدنيا و الآخره أو حال الموت أو الحیاه!؟

الرد علی أدله المانعین من التوسل:

بعد هذه النقاط التی جعلناها كمقدمه للجواب نجیب علی أدلتهم التی جعلوها مانعه من الشفاعه و الوسيله، فنقول:

الرد علی الدلیل الأول: انه ینقض علی هذا الدلیل بطلب الانسان الحی الحاجه من الحی، مثل طلب العلاج من الطیب، و البناء من البنّاء، و من الزراع اصلاح الزراعه، و غیر ذلك.

و قد اتفق المسلمون علی ان هذا الطلب فی تعاملات البشر لا یوجب كفرا و لا شركا.

وقد أجابوا علی هذا النقض بأمرین:

الأول: بأن سؤل الحی الحاضر بما یقدر علیه و الاستعانه به فی الامور الحسیه التی یقدر علیها لیس ذلك من الشرك بل من الامور الاعتیادیه الحیاتیه.

الثانی: ان الامور العادیه و الاسباب الحسیه التی یقدر علیها المخلوق الحی الحاضر لیست من العباده بل تجوز بالنص و الاجماع، بأن یستعین الانسان بالانسان

الحي القادر في الامور العاديه التي يقدر عليها، كأن يستعين به أو يستغيث به في دفع شر كولده أو خادمه أو كلبه و ما اشبه ذلك، و كأن يستعين الانسان بالانسان الحي الحاضر القادر أو الغائب بواسطه الاسباب الحسيه، كالمكاتبه و نحوها في بناء بيته أو اصلاح سيارته، و ما أشبه ذلك، و من ذلك الاستغاثه التي جرت لاحد بنى اسرائيل عندما استغاث بموسى عليه السلام في قوله تعالى (فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ) ١ . و استغاثه الانسان باصحابه في الجهاد او الحرب و نحو ذلك.

و أما الاستغاثه بالاموات و الجن و الملائكه و الاشجار و الاحجار فذلك من الشرك الاكبر، و هو من جنس عمل المشركين الاولين مع آلهتهم كاللات و العزى.

دفع الرأيين: أما الكلام في الامر الاول: فالوهن فيه واضح، حيث ان الغيريه مع الله عز و جل لا تفترق مع الفرد الحي أو الميت، و ليس هناك موجب للفرق.

و أما التعلق بالقادر او القدره، فإن كانت نابعه من الحي بلحاظ الاستقلال بنفسه فهو الشرك الصريح، و اما ان كانت القدره من الله و مضافه الى المخلوق من قبل الخالق، فأى فرق بين الحي و الميت، و أما تقييد الاستعانه بالامور الحسيه فانه ناشى عن أصاله الحس و ماده و التنكر للعوالم المخلوقه التي ما وراء الحس و ماده، و يلزم منه الصيروره الى كلام الماديين.

وأما الكلام فى الامر الثانى: و قد استدل القائل هنا بالدليل النقلى سواء فى الجواز أو النفى، و هو غير تام، و بيانه ما يلى:

أولاً- ان بحث الشرك بحث عقلى، و لو بنينا على أنه نقلى فلا شك ان لادراك العقل فيه مجال، و النصوص الوارده ليست إلّا منبئه للعقل، و اذا كان عقليا فهو فى حكم العقل سيات فى الحى و الميت.

ثانياً: الاستدلال بأن الطلب من الاموات من جنس عمل اصحاب الاوثان، و قد مر ان الانكار القرآنى على اصحاب الاصنام لم يتوجه الى انكار اصل الواسطه بل النكير على التصرف و الجعل الانسانى، و الصيروره الى سلطان الانسان دون تحكيم سلطان الله عز و جل.

ثالثاً: انه اذا جازت الاستغائه بالحى لقيام النص و الاجماع، أى الاذن الشرعى، فلا فرق إذا فى الاستغائه بين الحى و الميت مادام المجوز لذلك هو الاذن، و من ذلك يتضح ان المدار ليس على الغيره مع الله عز و جل كما فرضه القائل بل على الاذن و عدمه، فاذا وجد الاذن فلا يفرق حينئذ بين الحى أو الميت.

الرد على الدليل الثانى:

وهو التمسك بالآيات القرآنيه.

و منها قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ) ١ .

ان الاسم عبارته عن السمه والعلامه والآيه، وجمله كثيره من الاسماء الالهيه

ص: ١٩٣

هى اسماء فعلية مشتقه من أفعاله تعالى، فهى مخلوقه، وهى نفس الآيات و المخلوقات من جهة افتقارها و بما هى مفتقره للبارى، لا- بما هى منفصله عن الله عز و جل، و لا شك ان افضل المخلوقات و اكرمهم على الله عز و جل محمد صلى الله عليه و آله و آل محمد عليهم السّلام، فرفض الاسماء، و هى الآيات و الوسائط، و عدم التوجه بها يؤدى الى الالحاد به عز و جل بصريح الآيه (وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ).

و هناك أمر ثانى فى الجواب: و هو ان الاسم استعمل بمعنى الآيه و الكلمه و السمه، و قد اشير الى ذلك فى عدة آيات قرآنيه منها:

١ - (وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ) ١ .

٢ - (وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ) ٢ .

٣ - (إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ) ٣ .

٤ - (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ) ٤ .

فأطلق على عيسى عليه السلام كلمه من الله.

٥ - (أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِبَيْحِي مُصَدَّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ) ٥ .

٦ - (فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ) ٦ .

٧ - (وَ إِذِ ابْتَلَىٰ اِبْرٰهِيْمَ رَبُّهُ بِكَلِمٰتٍ) ١ .

٨ - (وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ) ٢ .

٩ - (وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمٰتِهِ) ٣ .

فكل هذه الاسماء و العلامات و الكلمات يتوجه بها الى الله عز و جل حيث جعلت واسطه فى نيل المطلوب والمراد من قبل الله عز و جل.

والامر الثالث فى الجواب: ما اشار اليه قوله تعالى (إِنَّ الَّذِيْنَ كَذَّبُوا بِآيٰتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفْتَحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَاءِ وَ لَا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) ٤ .

فبين الله تعالى ان دعائهم لا يستجاب و ذلك بعدم تفتح ابواب السماء لهم من خلال التكذيب بآيات الله المنصوبه من قبله، و الاستكبار عن التوجه بها الى الله، حيث عبرت الآيه بالاستكبار عنها لا بالاستكبار عليها، و هذه الآيه فى نفس سوره آيه دعاء الله تعالى بأسمائه، وهذا التعبير فى الآيه بعينه ورد فى حق ابليس فى الآيات الوارده فيه، حيث أبى و استكبر عن التوجه بآدم عليه السلام فى السجود، و كذب بحجيه آدم عليه السلام و فضيلته فى الخلافه الالهيه، فلم يقبل الله أعماله، ولم يزن لها صرفا، و طرد من جوار الله و قربه.

و كذلك ما ورد فى قوله تعالى: (وَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوا بِآيٰتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا

وقوله تعالى (وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ * وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ * وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ) ۲ .

فالسباق الواحد مدلل على ان ما فعله ابليس كان انكارا و ظلما لآيه من آيات الله عز و جل، و هناك آيه اخرى تدل على ان تكذيب الآيات هو تكذيب لله عز و جل و هو قوله تعالى (فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ) ۳ حيث ان الآيه هنا هم الانبياء و الاوصياء و الوسائط.

الرد على الدليل الثالث: وهو التمسك بقوله تعالى (وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) ، والكلام في مفاد الوسيله في الآيه و تحديده، فقد اتفقت روايات الفريقين ان مقام الوسيله هو مقام للرسول صلى الله عليه و آله، وهو المقام المحمود والشفاعه الكبرى، فابتغاء الوسيله الى الله هنا يكون بالتوجه بمقام رسول الله صلى الله عليه و آله، و الظريف في تعبير الآيه أنه ليس بالصورة التاليه (و ابتغوني) أو (ابتغوه) بل

الابتغاء اسند الى الوسيه لكن كطريق و عبور و واسطه اليه تعالى، و بالتالى اذا جازت ان تكون للرسول صلى الله عليه و آله شفاعه جاز التشفع به، لان طلب المشروع مشروع، و لا يمكن التفكيك بين المسألتين بأن يكون شافعا و لا يجوز التشفع به.

و قد يشكل على هذا: ان الشفاعه المذكوره لرسول الله صلى الله عليه و آله خاصه بيوم القيامه أو حال كونه حيا فى الحياه الدنيا، و ان متعلق الشفاعه غفران الذنوب لا- غيره من حاجات معاشيه كطلب الرزق و الشفاء و ما شابه ذلك، و غير هذه الامور يعد شركا.

ونجيب على هذا بما يلى:

أما الدعوى الاولى: فان التوسل و التوسط اذا كان شركا فلا فرق فى الحياه و الممات، و على القول بأن الادله نقله فهى مطلقه غير مخصصه بالدار الدنيا.

وأما الدعوى الثانيه: فلا وجه لها حيث افترض ان متعلق الشفاعه فى الامور الخطيره الاخرويه، و هى غفران الذنوب و النجاه من النار و الدخول للجنه، و هى حاصله فيها، أما فى الامور الدنيويه البسيطه غير حاصله، مع ان متاع الحياه الدنيا بجنب الآخره قليل، و لعمر ك ان اصحاب الاثاره غلب عليهم المذهب الحسى المادى، و عظمت الماده فى اعينهم على الآخره و الامور الاخرويه، و هو تفريق بلا فارق، مع ان الشفاعه ليست مختصه بغفران الذنوب بل هى واسعه، تشمل ترفيع الدرجات و المقامات.

الرد على الدليل الرابع: و هو ما يتعلق بقضيه ابراهيم عليه السلام حينما اريد ان يلقى فى النار، و عرض جبرئيل عليه السلام المساعده، فنقول:

ان مبدأ المسائله من جبرئيل عليه السلام لا يبراهيم عليه السلام ما هو إلّا فى مقام الامتحان لايمان و ثبات و رباطه الجأش عند ابراهيم عليه السلام، و مما يعزز هذا قول ابراهيم لجبرئيل علمه بحالى يغنى عن سؤالى مع ان الدعاء مرغوب فيه على كل حال، و قد توعد الله عز و جل المستكبر عن دعائه، فهل يتوهم ان ابراهيم عليه السلام خارج عن الادب الالهى، و العياذ بالله تعالى من هذا الوهم، فإذا قوله هذا انما كان لاراده اظهار الثبات و الحزم و عدم الهلع بل الطمأنينه التامه و الكامله.

و يمكن ان يقال بان ابراهيم عليه السلام لم يطلب حاجه من جبرئيل لانه افضل منه و لا يمكن التوسل بمن هو ادنى مرتبه بالنسبه للمتوسل.

ملاحح من التوسل فى الشعائر العباديه:

هناك مجموعه من الشعائر العباديه التى شرعها الشارع المقدس و فى مجموعها حاله من التوسل و التوجه بها الى الله عز و جل و فى صميم المركز التوحيدى و هو بيت الله الحرام حيث يقول تعالى: (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بَكَكَ مَبَارَكًا وَ هُدىِّ لِلْعَالَمِينَ * فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) ١ . فى الآيه مزج بين مسألتين الاولى ان البيت الحرام هو اول بيت وضع للعباده و للحج، و المسأله الثانيه ما يحويه هذا البيت من آيات بينات مثل مقام ابراهيم، و الامان بالنسبه الى داخله و للحجاج و المعتمرين، فان الحج فى اللغه هو القصد، و فى الشرع هو القصد الى بيت الله الحرام، قصدا الى الوفود على الله تعالى، فالحج الذى هو ضيافه رحمانيه للوافدين و قصد الى الله تعالى جعل

مقرونا بآيات الانبياء و الاصفياء، ليكون دليلا و شاهدا على ان التوجه و السير الى الله تعالى يتم بالتوجه بانبيائه و اصفياه، و التوسل بهم الى الله عز و جل، و ما شابه ذلك، و نحاول ان نتكلم هنا عن هذه الآيات البيئات و هى كثيره:

الاولى: مقام ابراهيم عليه السلام: قال تعالى (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) (١).

فالتعبير (بمقام) فى قوله تعالى (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) عباره عن التفخيم و التعظيم لذلك المكان، و ذلك لمماسته لجسد ابراهيم عليه السلام، و من ملامح تعظيمه ان الحاج و المعتمر لابد ان يتوجه اليه فى حال صلاه الطواف ثم الى سمت الكعبه، فاذا كانت الحال هذه فكيف لا يتوجه بنفس ابراهيم عليه السلام وبشخصه علما بأن حجر المقام ما نال التشريف إلا بابراهيم عليه السلام، و قد عبر عن المقام و قد جعل آيه، فكيف نمنع ان يكون ابراهيم آيه، فما هذا إلا عناد و مكابره و صد عن آيات الله عز و جل.

الثانيه: حجر اسماعيل، و قد ورد فى الروايات ان فيه قبر اسماعيل و أمه و سبعون نبيا، و الملاحظ ان جميع المسلمين يطوفون بالبيت الحرام و يطوفون بهذه القبور، و قد أمر ابراهيم و اسماعيل بتطهير البيت بنص القرآن، مع ان اسماعيل هو الذى جعل قبر أمه فى الحجر، فاذا كان الحال ذلك فى مركز بيت التوحيد، و هو بيت الله الحرام، أول بيت وضع للناس، فكيف يقال ان الطواف بالقبور عباده لتلك القبور، و مع كل ذلك يصف البارى عز و جل ان هذه من الآيات البيئات و انها هدى للعالمين.

و لسنه أهل الجماعه عده روايات داله على ان قبر اسماعيل فى الحجر منها:

١ - الدر المنثور للسيوطى ١٠٣/٣ وقد اخرج عن ابن عساكر بسنده عن ابن عباس.

٢ - الدر المنثور للسيوطى ١٢٦/١ اخرج عن ابن سعد فى الطبقات و غيره انه لما توفى اسماعيل دفن فى الحجر مع أمه.

الثالثه: المستجار أو الملتزم، و فيه آيه بينه مرتبطه بأصفياء الله تعالى و منتجيه حيث انشق جدار الكعبه لفاطمه بنت اسد عندما ارادت الولاده بالامام على عليه السلام فى قضيه مشهوره معلومه، و هذه آيه بينه ظاهره فى ولاده الامام على عليه السلام، و استلام المستجار و الملتزم من الكعبه من الشعائر المستحبه بين عامه المسلمين.

الرابعه: السعى بين الصفا و المروه، و فيه آيه مرتبطه بأولياء الله تعالى، و قد روى فى قوله تعالى (إِنَّ الصِّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) ١ و فى سبب تسميه الصفا و المروه أن آدم لما نزل على الصفا سمي الصفا، لان آدم كان صفى الله، و لما نزلت حواء على المروه سميت مروه، و هى مشتقه من المرأة.

و فى تشريع السعى يذكر انه كان تأسيا بالسعى الذى قامت به هاجر بين الصفا و المروه من اجل تحصيل الماء لابنها اسماعيل.

الخامسه: بئر زمزم، حيث سن الشرب من زمزم بعد الطواف، و قصه نبوع ماء زمزم مشهوره حيث نبع الماء بفعل تحرك و فحوص اسماعيل برجله فى حال

كونه رضيعا.

الى غير ذلك من الآيات الاخرى كالوقوف بعرفة والمزدلفه ورمى الجمرات والذبح و سبب تشريعها و تسميتها، فنلاحظ ان جميع تلك الاعمال و الشعائر التى يأتى بها الانسان فى بيت التوحيد و فى حرم التوحيد ما هى إلا اعمال قد ارتبطت بالانبياء و الاصفياء، و نحن عند ما نأتى بها مرتبطه بهم مع كون تلك الاعمال هى نحو من التوجه بهم الى الله تعالى، و بذلك نحن نسير على وفق خطاهم و نهجهم فى تلك الاعمال و الافعال تطابق النعل للنعل، و هذا مما يدل على ان الوفود اليه سبحانه و تعالى لا يكون إلا بالتوجه و التوسل باولئك الانبياء و الاولياء فى الافعال و الاعمال.

موارد أخرى فى التوسل:

و هناك موارد اخرى داله على التوسل و التشفع و هى كثيره منها:

الاول: القسم بشخص النبى صلى الله عليه و آله، مع ان القسم بالشى نحو توسط له و توسل به، و جعله منشأ للتوثيق، و قد ورد القسم بشخصه فى عدة آيات قرآنيه منها:

١ - (لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ) ١ .

و لم يرد القسم فى القرآن بعمر أحد غير خاتم الرسل صلى الله عليه و آله.

٢ - (لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ) ٢ .

ص: ٢٠١

و الآيه على كلا تفسيري (لا) زائده أو نافية فهي داله على تعظيم مقام النبي صلى الله عليه و آله.

٣ - (ص وَ الْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ) ١ وقد فسر صاد هنا بانه اسم من اسماء النبي صلى الله عليه و آله.

٤ - (ق وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ) ٢ .

٥ - (يس * وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ) ٣ .

٦ - (الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَ قُرْآنٍ مُبِينٍ) ٤ .

٧ - (طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَ كِتَابٍ مُبِينٍ) ٥ .

و قد روى عن الامام السجاد عليه السلام ان كل اسم جاء بعده قسم بالقرآن أو الكتاب فهو اسم من اسماء النبي صلى الله عليه و آله.

و من المعلوم ان القسم ينبأ عن تعظيم المقسوم به، و هذا مما يدل هنا على عظمه النبي صلى الله عليه و آله و وجاهته عند الله تعالى، و بالتالي حظوته و قبول شفاعته، و التشفع به و التوجه به الى الله تعالى.

الثاني: أمر الله بالتوسل بالنبي صلى الله عليه و آله، و قد ورد في عدة آيات قرآنيه منها:

ص: ٢٠٢

١ - (وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) ١ .

فأسند المجى الى النبى صلى الله عليه و آله لا اليه تعالى، و جعل المجى الى النبى صلى الله عليه و آله مجى اليه تعالى، ثم جعل شفاعه النبى صلى الله عليه و آله بالاستغفار لهم شرط فى قبول البارى توبتهم.

٢ - (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شاورهُمْ فِي الْأَمْرِ) ٢ .

٣ - (وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّا رُؤُسَهُمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ) ٣ .

و هذه الآيه مشابهه لآيه استكبار ابليس عن التوجه بآدم الى الله تعالى فى السجود حيث أبى و استكبر و كان من الكافرين، فالذين يستكبرون عن التوسل برسول الله و شفاعته لغفران الذنوب و للفلاح و الصلاح و يلوون رؤوسهم، و يصدون عن توسيط الرسول صلى الله عليه و آله لن يغفر الله لهم و لا يهديهم لفسقهم بذلك، كما ورد التعبير عن عمل ابليس فى اباءه عن التوجه بآدم عليه السلام بأن فسق عن أمر ربه.

٤ - (وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) ٤ .

فالآيات القرانيه كلها تشير الى التوسل بالنبى من خلال أمر الله عز و جل نبيه بالاستغفار للمؤمنين تاره، و دعوتهم للمجى الى النبى لطلب الاستغفار تاره اخرى، و قد عد المتخلف عن المجى الى الرسول صلى الله عليه و آله صاداً و مستكبراً عن عباده

اللّٰه سبحانه و تعالى.

٥ - (قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا) ١ .

فالآيه المباركه ابانت مقام ابراهيم و حفاوته عند الله عز و جل

بحيث يكون شفيعا عبر الاستغفار للغير، مع ان المله الحنيفيه التوحيديه هي مله ابراهيم.

٦ - قول موسى عليه السلام: (قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي وَ ادْخُلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) ٢ .

٧ - قول أبناء يعقوب: (يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ) ٣ .

٨ - (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا) ٤ .

و هذه الآيه تبين وساطه حملة العرش في غفران الذنوب، وقد روى الفريقان ان حملة العرش في يوم القيامة هم أربعة من الانبياء اولى العزم، واربعه من هذه الائمة النبي صلى الله عليه و آله واهل بيته، ولا بد من الالفات الى امر هام بالغ الخطوره، و هو ان الغفران و التوبه يعنى القرب الى الله تعالى و الرجوع اليه، فاذا كان طريق الرجوع اليه و هو التوبه من الاوبه هو بالتوجه بمن هو وجيه عند الله، فمحصل معنى الآيات هو يا وجيها عند الله اشفع لنا عند الله، وانه بالتوجه بالنبي صلى الله عليه و آله

و أهل بيته عليهم السلام اليه تعالى يحصل القرب و الزلفى.

فلاحظ فى هذه الآيات ان موسى عليه السلام يطلب المغفره لأخيه هارون عليه السلام، و ان ابناء يعقوب يتوجهون الى أبيهم ليستغفر لهم ما فرطوا فى حق أخيهم يوسف عليه السلام، و ان حمله العرش و من حوله يستغفرون للذين آمنوا، و ما ذلك إلا لوجهه هؤلاء و قربهم من الله عز و جل حتى اصبحوا و جها يتوجه به الى الله سبحانه و تعالى.

الثالث: التوسل بغير الانبياء و الاولياء، و قد وردت موارد عديده فى القرآن الكريم منها:

١ - (اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَالْقُوَّةُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بِصِيرًا) ١ .

و فى الآيه اشاره الى جواز التوسل و مشروعيته حتى بما يتعلق بالانبياء، فلاحظ فى الآيه ان الشفاء الذى حصل ليعقوب من خلال توسط قميص يوسف، مما يدل على ان وجهه الرسل و الاولياء عند الله عز و جل توجب التوجه بهم الى الله تعالى، و انهم محل للشفاعه بل لما هو ادنى من ذلك و هو الشفاء و ما شابهه.

لا يقال: ان هذه قضيه خاصه قد جرت ليوسف و يعقوب و لا يجوز تعديتها الى غيرها.

لأننا نقول: ان الاشاره فى الآيه كانت الى طبيعى التشفع و التوسل و الاستشفاء، و المورد لا يخصص الوارد، مع ان فى ذيل سوره يوسف (لَقَدْ كَانَ

فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى) ، فدلل ان ما فى قصصهم عبره ليستن بها و يؤخذ بها،

و كذلك فى صدر السوره (فِي يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلْمُتَّقِينَ) .

٢ - (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) ١ .

فقد توسل لاجل احياء ميت بواسطه بعض حيوان و هى البقره، فاذا كان بعض البقره و من خلاله جعل واسطه لامر عظيم و هو الاحياء فهل ترى ان التوسط و التوسل بالاولياء فى صغار الامور أو كبارها يعد شركا و كفرا.

٣ - (إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ) ٢ .

فلاحظ ان التابوت قد حصل على السكينه و البركه لعلاقته بآل موسى و هارون و ما ذلك إلا لمقام و وجاهه موسى و هارون.

٤ - (قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي) ٣ .

فبينت الآيه ان لاثر تراب حصان جبرئيل حيث كان يرشد بنى اسرائيل فى طريقهم فى البحر يبسا هذا التأثير.

الرابع: ما ورد من روايات فى التوسل و التشفع و التبرك برسول الله صلى الله عليه و آله و هى كثيره منها:

١ - روى البخارى عن الجعيد بن عبد الرحمن قال: سمعت السائب بن يزيد قال: ذهبت بى خالتى الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقالت:

يا رسول الله ان ابن اختى وجع، فمسح رأسى و دعا لى بالبركه، و توضأ و شربت من وضوئه(١).

٢ - روى البخارى عن الحكم قال: سمعت أبا جحيفه قال: خرج رسول الله صلى الله عليه و آله بالهاجره الى البطحاء، فتوضأ، ثم صلى الظهر ركعتين، و العصر ركعتين، و بين يديه عنزه، و زاد فيه عون عن أبيه، عن أبى جحيفه قال: كان يمر من ورائها المرأه، و قام الناس فجعلوا يأخذون يديه فيمسحون بها و جوههم(٢).

٣ - روى البخارى عن عون بن أبى جحيفه، عن أبيه قال:

سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله فى قبه من ادم، و رأيت بلالا- اخذ وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله، و رأيت الناس يتدرون ذاك الوضوء، فمن اصاب منه شيئاً تمسح به، و من لم يصب منه شيئاً اخذ من بلل يد صاحبه(٣).

٤ - روى السمهودى، و المتقى الهندى ان غبار المدينه شفاء من الجذام، وان غبار المدينه يبرى الجذام، وان فى غبارها شفاء من كل داء.

ص: ٢٠٧

١- (١) صحيح البخارى، كتاب المناقب، باب صفه النبى، ص ٦٣٢.

٢- (٢) صحيح البخارى، كتاب المناقب، باب صفه النبى ص ٦٣٣.

٣- (٣) صحيح البخارى، كتاب الصلاه، باب الصلاه فى الثوب الاحمر ص ٩٢.

٥ - (١) روى السمهودى ايضا: ان النبى صلى الله عليه و آله قال: ما لكم يا بنى الحارث روبي؟ قالوا: اصابتنا يا رسول الله هذه الحمى، قال: فأين أنتم عن صعيب (٢)؟

٦ - فى سنن ابن ماجه، عن عثمان بن حنيف ان رجلا ضرير البصر اتى النبى صلى الله عليه و آله فقال: ادع الله لى ان يعافينى، فقال: ان شئت اخرت لك و هو خير، و ان شئت دعوت، فقال: ادعه، فأمره ان يتوضا فيحسن وضوءه و يصلى ركعتين، و يدعو بهذا الدعاء(اللهم انى أسألك و اتوجه اليك بمحمد نبى الرحمه، يا محمد انى قد توجهت بك الى ربي فى حاجتى هذه لتقضى، اللهم فشفعه فى (٣)).

٧ - روى البيهقى فى خبر صحيح انه فى ايام عمر جاء رجل الى قبر النبى صلى الله عليه و آله فقال: يا محمد استسقى لامتك، فسقوا(٤).

٨ - روى النسائى عن عبد الله بن عمرو يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، و صلوا علىّ فانه من صلى علىّ صلاه صلى الله عليه عشرا، ثم سلوا الله لى الوسيله، فانها منزله فى الجنة لا تنبغى إلّا لعبد من عباد الله، ارجو ان اكون انا هو، سأل لى الوسيله حلت له الشفاعة(٥).

٩ - روى مسلم، عن عائشه، عن النبى صلى الله عليه و آله قال: ما من ميت تصلى عليه أمه

ص: ٢٠٨

١- (١) وفاء الوفا للسمهودى ١/٦٧-٦٨ و كنز العمال ١٣/٢٠٥.

٢- (٢) صعيب: وادى بطحان دون الماجشونيه، و فيه حفرة مما يأخذ الناس منه، و هو اليوم اذا وبأ انسان اخذ منه.

٣- (٣) سنن ابن ماجه، كتاب اقامه الصلاه، باب ١٨٩ ما جاء فى صلاه الحاجه، ح ١٣٨٥، سنن الترمذى كتاب الدعوات، باب ١١٩، ح ٣٥٧٨.

٤- (٤) سنن البيهقى ٣/٣٢٦.

٥- (٥) سنن النسائى، كتاب الاذان، الصلاه على النبى بعد الاذان.

من المسلمين يبلغون مئه، كلهم يشفعون له إلاً شفّعوا فيه(١).

١٠ - روى مسلم، عن النبي قال: ما من رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته اربعون رجلا، لا يشركون بالله شيئا إلاً شفّعهم الله فيه(٢).

١١ - نقل عبد الله بن احمد بن حنبل في كتاب العلل و السؤالات قال: سألت أبي عن الرجل يمس منبر رسول الله صلى الله عليه وآله و آله يتبرك بمسه و تقيله، و يفعل بالقبر ذلك رجاء ثواب الله تعالى، فقال: لا بأس.

١٢ - عن اسماعيل، ابن المنكدر يصيبه الصمات، فكان يقوم و يضع خده على قبر النبي صلى الله عليه وآله، فعوتب في ذلك، فقال: يستشفى بقبر النبي صلى الله عليه وآله.

فما ذكرناه من روايات صريحه فى جواز التوسل و التشفع و الاستشفاء سواء بالنبي صلى الله عليه وآله أو بأهل بيته عليهم السلام أو بالاولياء أو بالصالحين أو بالبقاع و البلدان كالمدينه المنوره و غيرها، و هى لم تنل هذه المكانه من الشفاء فى ترابها و غبارها إلاً بشخص النبي صلى الله عليه وآله، فهل بعد كل هذا يبقى مجال للشك فى جواز التوسل و التشفع بالاولياء؟

موارد عقليه على التوسل:

و هنا نذكر عدده موارد عقليه داله على جواز التوسل و التشفع و هى:

الأول: ذكر الفلاسفه ان الله خالق كل شى لكن خلقه للمخلوقات ليس على رتبه واحده بل مترتبه، و ذلك ليس لعجز فى البارى، و انما المخلوق منه ما

ص: ٢٠٩

١- (١) صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب ١٨ من صلى عليه مئه شفّعوا فيه، ح ٥٨.

٢- (٢) صحيح مسلم، كتاب الجنائز باب ١٩، من صلى عليه اربعون رجلا شفّعوا فيه، ح ٥٩.

يتمتع فرض ذاته قبل سلسله من المخلوقات الاسبق منه، و انما المخلوق السابق يكون سببا لتقرر امكان المخلوق اللاحق و سببته راجعه مآلا- الى تسبب البارى تعالى، أى ان المخلوق الجسمانى مثلا يتمتع ان يفرض وجوده بلا ماده عنصريه، و بالتالى يكون المخلوق السابق هو افضل و اقرب الى الله عز و جل، و يكون بابا للمخلوق اللاحق و وسيله له.

الثانى: ان طريقه الوفود على أى شخص فى الآداب العقلانيه و المتعارف الاجتماعى تكون عن طريق الاستئذان من خلال حجابيه او بوابه، و هذا العمل نوع من الاحترام و التعظيم فى الوسط الاجتماعى بين افراد الانسان، و قد قرر الاسلام هذا النوع من الادب فى كثير من آياته، (وَ اتُوا بُيُوتَ مَنْ أَبْوَإِبِهَا)، (إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (٤) ، ورواياته، (أنا مدينه العلم و أنت يا على بابها، فمن اراد المدينه و الحكمه فليأتها من بابها)، بل نرى ان هذا الادب الالهى قد قرره الشارع المقدس فى الوفود على بيت الله الحرام، فجعل الاحرام مقدمه للتهيؤ و التعظيم، و الوقوف بعرفات ثم المزدلفه ثم قضاء التفث مقدمه على زياره البيت ثانيه، فعليه يكون التوجه بالوسائط و الوسائل الى الله نوع من انواع الادب الذى يقره العقل و العقلاء فى تعاملهم.

خاتمه فى التوسل:

الوسائط مظهر قدره البارى:

قد يطرح هنا سؤال و هو ان الاعتقاد بالوسائط قد يفضى الى اعتقاد عجز البارى سبحانه و تعالى، و مما لا شك فيه ان البارى غنى عن العالمين، لانه اذا اراد

شيئا فانما يقول له كن فيكون.

ويجاب عن هذا السؤال بعده أمور:

الاول: جواب حلى، و هو ان اقدار الله لبعض مخلوقاته لا يعنى الافتقار منه عز و جل، كما لا يعنى اقدار البارى للوسائط استقلالها عن قدره البارى و إلا لكانت فى وجودها مستقلة عنه فى مرحله البقاء، و لاقتصر احتياجها اليه فى مرحله الحدوث فقط، و هذه مقوله بعض المعتزله، و العياذ بالله تعالى منها، بل المخلوقات كما هى محتاجه فى وجودها حدوثا هى محتاجه فى وجودها بقاء الى البارى، و لو قطع البارى عنايته لحظه او فى اقل من اللحظه عنها لبطلت و انعدمت و صارت فانيه، فكذلك المخلوقات فى قدراتها على ما يصدر منها من افعال لا تستقل عن قدره البارى تعالى حدوثا و بقاء، و من ذلك يظهر ان القائل بحصر تخليق الله تعالى للخلق عن طريق الابداع فقط التزم بذلك لتوهمه بأن التخليق من الماده المخلوقه سابقا مثلا هناك شراكه فى التخليق من الله و من الماده، و ان الماده مستقلة فى عرض البارى، و العياذ بالله، و هذا الوهم جهاله، بل هو نوع من التوسيط بينه و بين مخلوقاته عبر اوليائه و مقربيه الذين اصطفاهم و جعلهم ابوابا لرحمته و محلا لنيل شفاعته.

الثانى: جواب نقضى، و هو ان نقرب اشكالهم ببيان فلسفى و هو ان كل فعل من افعال البارى لا بد ان يكون حسب مدعاهم ابداعى أى بلا- واسطه بل من البارى مباشره، فكل ما كان غير ابداعى يكون عجزا من البارى، إلا اننا نشاهد اكثر الموجودات مخلوقه غير ابداعيه بل كانت مخلوقات بتوسط اسباب.

فهذه المخلوقات التى نشاهدها اما ان ننسبها للبارى بتوسط الوسائط،

فيكون العجز حسب ما ادعوا، واما ان لا-نسبها للبارى لانها مخلوقات غير ابداعيه يعنى ليست بكن فيكون، فتكون المشكله اعظم حيث تجرد نسبه هذه المخلوقات عن الله عز و جل.

و عند ما يقال بتوسط شى فى مخلوقاته لا يستوجب بالضروره نسبه العجز للبارى، بل الاشياء مفتقره اليه، و فى كل الاحوال تلك الاشياء لا تنفك عن قدره و اراده البارى، بل هى مرتبطه و مفتقره الى البارى و ارادته فى كل الاحوال و الازمان.

الثالث: وجود طوائف من الآيات القرآنيه داله على وقوع التخليق من الله عبر الوسائط من ملائكه و رسل و غير ذلك و هى:

الطائفه الأولى: وفاه الانفس و فيها عدہ اسنادات:

الأول: الاسناد فى وفاه الانفس الى الملائكه

١ - (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ) ١ .

٢ - (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرِّطُونَ) ٢ .

٣ - (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ) ٣ .

٤ - (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ) ٤ .

ص: ٢١٢

٥ - (حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ) ١ .

٦ - (وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ) ٢ .

٧ - (فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ) ٣ .

٨ - (وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) ٤ .

ففى مجموع الآيات نلاحظ ان الله سبحانه و تعالى قد نسب و اسند وفاه الانفس الى الملائكة فهل هذا يعنى ان الله عاجز ان يقبض ارواح العباد بنفسه، فليس هذا العمل إلا من باب التوسيط فى شؤون مخلوقاته لا غير.

الثانى: الاسناد فى وفاه الانفس اليه سبحانه و تعالى

١ - (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا) ٥ .

٢ - (وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ) ٦ .

٣ - (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ) ٧ .

ص: ٢١٣

٤ - (وَ لَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ) ١ .

الثالث: الاسناد فى وفاه الانفس الى ملك الموت

١ - (قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) ٢ .

الطائفة الثانية: تصريح البارى بإيكال بعض الامور الى بعض مخلوقاته من غير ان يكون ذلك تفويض عزلى تنعزل فيه قدره البارى فان الاشياء جميعها قائمه بقدرته حدوثا وبقاء.

١ - (قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) .

٢ - (فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ) ٣ .

٣ - (وَ مَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا) ٤ .

فهذه الوكاله من الله ليس هى عزل لقدرة الله سبحانه و تعالى، فاننا نرى فى الموكل الاعتبارى حينما يوكل شخصا لا يعزل باعطاء الوكاله تماما، فكيف بالمولى و الموكل الحقيقى سبحانه و تعالى علوا كبيرا، فليس توكيل و تفويض عزلى تنحسر فيه قدره البارى عن الفعل الموكل فيه بل الاشياء برمتها قائمه به تعالى، و هو قيوم على كل شى فضلا عن افعال الاشياء.

الطائفة الثالثة: الداله على توسط بعض المخلوقات فى الخلق، و هو توسط

الماء فى خلق كثير من المخلوقات كالنبات و الانسان و ما شابه ذلك.

- ١ - (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) ١ .
- ٢ - (وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ) ٢ .
- ٣ - (وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ) ٣ .
- ٤ - (وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ) ٤ .
- ٥ - (وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ) ٥ .
- ٦ - (وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ) ٦ .
- ٧ - (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ) ٧ .
- ٨ - (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ) ٨ .

٩ - (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا) ١ .

الطائفة الرابعة: اسناد كثير من الافعال الى المخلوقات:

١ - (أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) ٢ .

فأسند الخلق هنا الى اليد و هي القدره المخلوقه المباشره للماده المخلوق منها الانعام، و هي غير الذات الالهيه.

٢ - (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى) ٣ .

و اسند الخلق هنا الى اسم الرب و هو غير الذات الالهيه ايضا.

٣ - (وَيَتَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) ٤ .

و ليس المراد من الوجه جزء الذات كما يتوهمه المجسمه الحشويه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، بل المراد منه الآيه الكبرى الداله على عظمه الذات الالهيه، فأينما تولوا فثم وجه الله، و قد اطلق على السيت الحرام و الكعبه القبله أنها وجه الله فى سياق آيات سوره البقره التى تتحدث عن القبله (وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) ، و قال: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) .

٤ - (وَ لَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِّمَ بِهِ الْمُوتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا) ٥ . وهنا اسند تسيير الجبال و تقطيع الارض و

ص: ٢١٤

تكليم الموتى أى احياء الموتى الى القرآن.

الطائفة الخامسة: ما عبر عنها بالملك لغير الله مع عدم الاعتزال عن الله وقدرته ولا عن امداده و توسطه(١).

١ - (وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا) ٢ .

ذكر تعالى ذلك عن آل ابراهيم و من البين عدم اراده ملك الرئاسه الاجتماعيه السياسيه، اذ لم يقع ذلك فى التاريخ، بل المراد الملك اللدنى الايتائى أى فى الملكوت، نظير ما قاله تعالى (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ) ، و(ادْعُهُنَّ يَا تَيْبَتُكَ سَعِيًّا) ، و(وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا) ، و الحديث عن اسماعيل و اسحاق و يعقوب يهدون بأمر الهى ملكوتى.

٢ - (قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي) ٣ .

٣ - (وَ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا) ٤ .

٤ - (وَ شَدَدْنَا مُلْكَهُ وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَضَّلَ الْخِطَابَ) ٥ .

٥ - (وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا) ٦ .

٦ - (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ) ٧ .

ص: ٢١٧

١- (١) سند، محمد، التوسل عباده توحيديه، ١ جلد، سعيد بن جبیر - بيروت - لبنان، چاپ: ١، ١٤٢٦ هـ - ق.

٧ - (وَ نَادُوا يَا مَالِكَ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ) ١ .

فوصف خازن النيران الملك الموكل بالنار و طبقاتها بمالك.

٨ - (وَ الْمَلِكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً) ٢ .

الحمل بمعنى العلم لا ان القدره الالهيّه تقع مفعوله محتاجه، و العياذ بالله تعالى عما يقوله المجسمه الحشويه.

٩ - (فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ) ٣ .

فجعل الظهاره والاعانه لجبرئيل وصالح المؤمنين عليا عليه السلام والملائكه مع انه تعالى قيوم على جبرئيل وصالح المؤمنين وعلى الملائكه إلهنا انا بيان لوسائط قدرته تعالى، كما قال تعالى (هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ) ٤ مع انه تعالى قال: (وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) ٥، وقال: (إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يُبَيِّتْ أَقْدَامَكُمْ) ٦ .

١٠ - (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنْ)

ص: ٢١٨

(الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ) ١ .

١١ - (إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدِّدَ كُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلاَفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ) ٢ .

١٢ - (هَذَا يُمَدِّدُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلاَفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ) ٣ .

الطائفه السادسة: ما ذكر فيها نسبه الاهلاك الى نفسه سبحانه و تعالى أو الى بعض مخلوقاته

١ - (وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقُرَى وَ صَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) ٤ .

٢ - (فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ) ٥ .

٣ - (وَ أَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ) ٦ .

٤ - (وَ لَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ) ٧ .

٥ - (فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَ)

ص: ٢١٩

(مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا) ١ .

الطائفة السابعة: الاسناد الى الرياح فى انشاء بعض الخلق.

١ - (وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ) ٢ .

٢ - (اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتَنِّيهِرُ سَحَابًا) ٣ .

٣ - (وَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ) ٤ .

٤ - (وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ) ٥ .

٥ - (وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَنِّيهِرُ سَحَابًا) ٦ .

ص: ٢٢٠

القاعده التاسعه عشره: قاعده فى الفقه الاجتماعى والسياسى قاعده التعايش السلمى (التقريب بين المذاهب)

ص: ٢٢١

اشاره

من الواضح أنّ مسأله الوحده الإسلاميه، وبالأحرى مسأله التعايش المذهبى بين المسلمين، تعدّ أمل وطموح كلّ مسلم يريد الخير والصلاح لأبنائها؛ إذ أنّ الفرقه والعداوه والبغضاء هى عمل الشيطان، المتمثل فى بؤر العداه ذات النزعه الاستعماريه، التى تسعى إلى إثارة الفتن والتناحر بين أبناء الامه الإسلاميه، من خلال إطلاق العنان للنعره الطائفيه، كلّ ذلك لأجل تحقيق مآربهم ومصالحهم على ضوء المقوله المعروفه: «فرّق تسد».

ومن هنا نجد النصوص القرآنيه طافحه فى التأكيد على ضروره التآلف والتآخى بين المسلمين، محدّره فى الوقت ذاته من الفرقه والاختلاف، كما فى قوله تعالى: (إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ) ١ .

وقوله: (وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ) ٢ .

وقوله: (وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذَهَبَ رِيحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ) ١,٢.

وفى هذا المسار سارت بيانات الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و أهل بيته عليهم السلام فى التأكيد على أهميته وحده وتلاحم المسلمين وتآلفهم، وهو ما يكشف عنه ذلك الحشد المتنوع من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام التى جاءت مشفوعه بتحديد الآليات والإجراءات الكفيله بضمان الوحده والتعايش بين المسلمين.

ولم يقتصر الأمر على ما ورد عنهم عليهم السلام من نصوص روائيه فى هذا الصدد، بل بادروا عليهم السلام إلى تجسيد ذلك عملياً من خلال سيرتهم مع المسلمين، ولعل أول بادره فى هذا المسار هو ما قام به الرسول الأكرم صلى الله عليه و آله من عمليه المؤاخاه بين المهاجرين والأنصار، وذلك منذ اللحظات الأولى من وصوله إلى المدينه المنوره، فى خطوه أولى لجعل الإسلام والوحده محور حركه المسلمين وقوتهم.

وبهذا استطاع صلى الله عليه و آله من القضاء على العصبية الجاهلية والنزعات المختلفه، التى كادت تمزق وحده الصف الإسلامي آنذاك.

وهكذا الحال بالنسبه إلى سيره الأئمه من أهل البيت عليهم السلام - كما هو واضح - كما نلمس ذلك بوضوح فى سيره الإمام أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام، فعلى الرغم من إقصائه من حقه فى الخلافه، إلا أنه عليه السلام وحرصاً منه على وحده المسلمين، كان مشيراً ومعلماً ومدبراً وناقداً وناصحاً، ولا تأخذه فى الله لومه لائم.

وتابع هذه المسيره من بعده أولاده المعصومين عليهم السلام من خلال سيرتهم العمليّة في الحفاظ على وحده وتلاحم المسلمين، وهى سيره مليئه بالشواهد فى هذا المجال والتي لا يسع المقام لاستقصائها.

فإنّهم عليهم السلام على الرغم من قناعتهم بأحقّيتهم بالخلافه وصواب خطّهم الفكرى والفقهى، وقناعتهم بخطأ غيرهم ممّن لم يهتدوا بهداهم، فعلى الرغم من ذلك فإنّهم عليهم السلام لا يفرضون قناعاتهم على أحد، وإنّما أخذوا فى مخاطبه العقول والتعامل مع الناس على وفق برنامج حكيم يعتمد المحبّه والبرهان والدليل والحكمه والموعظه الحسنه، مؤكّدين فى الوقت ذاته على ضروره وحده وتلاحم المسلمين.

ومن هنا نجد كثافه النصوص الروائيه التى سلّطت الضوء على إعطاء تعريف للإسلام والمسلم، بحيث لا يلقى الآخريّن ولا يخرجهم من دائره الإسلام، ولا يصادر حرّيّه الأفكار والعقول.

يقول الإمام أبو جعفر محمد بن علىّ الباقر عليه السلام موضّحاً معنى الإسلام: «والإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذى عليه جماعه من الناس من الفرق كلّها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت الموارث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاه والزكاه والصوم والحجّ، فخرجوا بذلك عن الكفر، واضيفوا إلى الإيمان»^(١).

ويقول الإمام أبو عبدالله الصادق عليه السلام: «الإسلام هو الظاهر الذى عليه

ص: ٢٢٥

الناس، شهادته أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه و آله، وإقامه الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، وصيام شهر رمضان» (١).

وقال عليه السلام: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه و آله، وبه حققت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعليه جماعه الناس» (٢).

وهذه الأحاديث الشريفه والمواقف الواضحه من قِبل أهل البيت عليهم السلام تكشف بوضوح عن الموقف الحريص لأئمّه أهل البيت عليهم السلام على وحده المسلمين، واجتماع كلمتهم.

وعلى نفس الخطّ سار مراجع الدين الكبار من أتباع أهل البيت عليهم السلام من أجل تحقيق الوحده والتعايش بين المسلمين.

إلّا أنّ الشىء الذى يسترعى الالتفات هو وجود بعض القواعد المهمّه، سواء فى المجال الفقهيّ أم العقائدى، لم يتعرّض لها ولم تؤخذ بنظر الاعتبار، مع أنّ لهذه القواعد دور كبير فى رسم المعالم المهمّه فى منظومه التعايش بين المذاهب الإسلاميه، بل بين الأديان جميعاً.

ومن هذا المنطلق بادر سماحه الاستاذ المدقق الشيخ آيه الله محمّد السند حفظه الله تعالى فى محاوله لتقويم هذه المسيره، فكانت بادره موفّقه أشار فيها سماحه الشيخ حفظه الله تعالى إلى عدد من القواعد المهمّه التى تمثّل القاعده التحيّيه التى ينهض عليها نظام التعايش والوحده بين المسلمين، والتى ينبغى

ص: ٢٢٦

١- (١) اصول الكافي: ٢٦/٢.

٢- (٢) اصول الكافي: ٤٥/٢.

مراعاتها وأخذها بعين الاعتبار لكلّ العاملين والمهتمين والساعين إلى توحيد كلمه المسلمين ووحده صفّهم. علماً أنّ هذه القواعد مبثوثة في ثنايا الكتب الكلاميّة والأبواب الفقهيّة، إلّا أنّها لم تتقوّل ولم تتأطّر بشكل قواعدى.

وقد تنوّعت هذه القواعد إلى قواعد خاصّه بنظام الوحده، واخرى خاصّه بنظام التقريب، وإلى قواعد تتعلّق بنظام الانسجام والتوافقات.

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا البحث جاء مشفوعاً بإعطاء نقدٍ تحليليّ والكشف عن بعض الأخطاء ونقاط الضعف التي تعتور هذه المسيره التي رسم خطوطها العريضة أهل البيت عليهم السلام.

ومما ينبغى الإشارة إليه أنّ هذا البحث كان يمثّل تقريراً لعدد من الأبحاث التي تناولها سماحه الشيخ حفظه الله تعالى في هذا المجال، استجابته لدعوات بعض الإخوه المؤمنين الذين التمسوا من سماحته وبإلحاح على بيان بعض الملاحظات في هذا المجال، وقد قمت - بعونه تعالى وتوفيقه - بتدوينها وترتيبها وإخراجها على هذا الشكل المائل بين يدي القارئ الكريم.

خطّه البحث:

انطلقت خطّه البحث بتقسيمه إلى فصول ثلاثه:

تناول الفصل الأوّل التعريف بأقسام الوحده، وبيان القواعد الخاصّه بنظام الوحده، والأدله عليها.

أمّا الفصل الثاني، فقد اضطلع ببيان نظام التقريب، والحوار والاتّحاد،

والتعرض لأهم أهداف التقريب، مع بيان أهم القواعد الخاصه فى نظام التقريب.

بينما كرس الفصل الثالث فى البحث عن نظام التنسيق والتوافقات الوقتيه وغاياته، وامتيازه عن نظام الوحده ونظام التقريب، مع بيان القواعد الخاصه به.

وفى الختام أتضرع إلى الله تعالى أن يتقبل منى هذا اليسير، وأن يجعله عملاً صالحاً تقر به العيون.

كما أسأله تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى سيدنا ومولانا أمير المؤمنين وسيد الموحدين الإمام على بن أبى طالب عليه السلام.

تمهيد:

النظم القرآنيه فى نبذ الفرقه والتنازع:

بأدى ذى بدء نقول: إن القرآن الكريم طرح ثلاثه نظم تؤمن فى حدّها الأدنى مسأله تجبّ ونبذ الفرقه والتنازع بين المسلمين، بل بين أتباع الديانات السماويه، وكذا بين مطلق المذاهب والنحل فى المجتمعات البشرى، وهذه الأنظمه هى:

النظام الأول: نظام الوحده.

النظام الثانى: نظام التقريب والحوار والاتحاد.

النظام الثالث: نظام التنسيق والانسجام والتوافقات.

وسوف نلج فى إعطاء لمحه تصوّريه لكل من هذه الأنظمه.

ص: ٢٢٨

تعريف الوحدة:

الوحدة: هي الاصول المشتركة، سواء كانت في المسائل العقديّة أم في الاسس التشريعيّة، وقد تعرف بأنها نظام مبادئ ومنطلقات واسس.

أقسام الوحدة:

تقسّم الوحدة إلى عدّة أقسام، منها:

١ - الوحدة الفعلية:

وهي عبارة عن الاصول المشتركة المتوفّره بالفعل بين المذاهب الإسلاميّة، أو بين أتباع الديانات، أو بين المدارس البشريّة.

٢ - الوحدة المنظوره المستقبلية:

وهي الوحدة التي يتطلّع إليها في دائره أوسع من الاصول المشتركة.

٣ - الوحدة في نحلّه الإسلام:

ص: ٢٢٩

وهى ما يبحث فيها عن اصول مشتركة فى الملة والنحله الإسلاميه.

٤ - الوحدہ الأديانيه:

وهى الاصول المشتركه بين أتباع الديانات السماويه.

٥ - الوحدہ الإنسانيه:

وهى الاصول الفطريه المشتركه بين المدارس البشريه.

٦ - الوحدہ السياسيّه:

وهى الوحدہ التى تنطبق على نظام التنسيق والانسجام والتوافقات، كما سيأتى.

القواعد الأساسيه فى بناء نظام الوحدہ

هنالك عدد من القواعد الأساسيه المهمه والمؤثره على صعيد نظام الوحدہ منها:

القاعده الاولى: ضروره البحث والتنقيب فى التاريخ الإسلامى

الأدله على القاعده

الدليل الأول: دراسه التاريخ جزء لا يتجزأ عن عقيدته الإنسان

من المعلوم أنّ دراسه تاريخ الأديان والمذاهب وتاريخ رعاتها وحمايتها، بات طريقاً فطرياً؛ لأجل الوقوف على صحه وحقائيه وسداد ذلك الدين أو المذهب.

ومن هنا نجد أنّ القرآن الكريم يعدّ سيره النبى صلى الله عليه وآله أحد الدلائل على

ص: ٢٣٠

صدق وحقائيه دعوته، كما فى قوله تعالى: (قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ) ١، حيث يقول النبى صلى الله عليه وآله - كما يحكيه القرآن الكريم - إننى قد عشت معكم هذا العمر الطويل وأطلعتم على سيرتى، فهل عرفتمونى بالكذب يوماً، أم هل ادّعت يوماً بشىء من نفسى، وهل ما جئت به من كلام معجز هو من نفسى وأنا على ما تعرفون من الصدق...؟

وهكذا الأمر بالنسبة لرعاة المذاهب الإسلاميه، سواء العقائديه أم الفقهيه، فإنّ دراسه تاريخهم وأحوالهم وسيرتهم تجاه الإسلام والحقّ، تعطى رؤيه واضحه للناقد والباحث تساهم فى تحديد موقفه تجاه منهجهم ومدى درجه اعتباره.

وعلى هذا الأساس تتضح أهميه البحث والتنقيب عن تاريخ صدر الإسلام، وما جرى فيه من الأحداث؛ لأنّ الجيل الأوّل من الإسلام أصبح كلّ واحد منهم رائداً وقائداً لمنهج وتوجهات عقائديه متعدده، فلأجل التمييز والوقوف على أحقيته تلك المناهج؛ لا بدّ من دراسه تاريخ ومواقف كلّ واحد من هؤلاء ليتسنى للمسلم أن يبنى عقيدته على أساس البصيره والدلائل.

ومن الواضح أنّ منهج البحث والتنقيب فى التاريخ منهج فطرى وتربوى أكد عليه القرآن الكريم فى مواضع متعدده، كما نلمس ذلك فيما يشير إليه القرآن الكريم فى استعراضه للأحداث التى جرت فى صدر

الإسلام بشكل مفصل ودقيق، كما نلاحظ ذلك في حديثه عن أحوال المسلمين الذين شاركوا في معركة بدر في سورة الأنفال، وفي معركة أُحُد في سورة آل عمران، وكذلك حديثه عن أحوال المسلمين في غزوه حنين في سورة البراءه، وفي معركة الخندق في سورة الأحزاب، وغيرها.

فهذا منهج تربوي يوصي القرآن الكريم به المسلمين؛ لأجل أن يتقيدوا بمنهج البحث التاريخي والتنقيب عمّن يؤخذ منه الدين. وهناك عدد وافر من الروايات النبويّة الشريفه تؤكّد على هذا المضمون، وترشد إلى ضروره البحث عن مواقف الأصحاب والتميز بين المواقف وتمييز من نكص مقابل من ثبت على الحقّ.

وعلى ضوء هذا، فكيف يتسنّى للباحث عن الحقّ والحقيقه، التعرّف على حقيقه دينه ومذهبه من دون الوقوف على تاريخ ذلك الدين أو المذهب؟ وما هي جذور ومناشئ صيرورته وولادته؟

وكيف يصدّق ويوثق حمّله التراث ويأمنهم على دينهم، وهو لا يعرف حالهم ولا سيرتهم ولا مواقفهم ومسالكهم؟

الدليل الثاني: مَنْ أَحَبَّ عمل قوم اشرك معهم

فقد ورد عن الرسول صلى الله عليه و آله أنّه قال: «من أحبّ عمل قوم اشرك معهم، ومن أحبّ حجراً حُشِر معه»^(١)، وقد وردت هذه الروايات بألفاظ متعدّده

ص: ٢٣٢

١- (١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/٦٢٨. بحار الأنوار: ١٦/٢٩. صحيح البخارى: كتاب الأدب - باب علامه الحبّ في الله. صحيح مسلم: كتاب البرّ والصله - باب المرء مع مَنْ أَحَبَّ.

ويطرق مستفيضه فى مصادر الفريقين.

وإطلاق الحديث الشريف فى قوله: «مَن أَحَبَّ عمل قوم...» شامل لكل قوم وإن لم يكونوا من المعاصرين لذلك العمل أو الفعل الذى قام به جماعه أو فرد، ويمتدّ هذا الشمول إلى أعماق التاريخ منذ صدر البشرى، بل يتسع لما سيأتى من امم وأقوام لاحقه أنبأ القرآن الكريم عن أحوالهم.

وهذه قاعده مهمه وشريفه تؤكد على أنّ الإنسان مسؤول عن ميوله النفسى وهواه وموقفه الفكرى والثقافى تجاه الامم السابقه واللاحقه، وأنّ تضامنه معه، أو قطيعته لهم، هو فعل من أفعاله وأعماله التى تقع فى دائره مسؤوليته.

فالتضامن هو الالتقاء فى الموقف.

وهو خلاف القطيعه، فإنها تمثل جانب التباين فى الموقف.

وهذا هو معنى التولى والتبرى أو الولاء والبراء، الذى يمثّل عنصراً تربوياً بالغ الأهميه والتأثير فى النفس الإنسانى تجاه الفئات والنماذج البشرى المختلفه، سواء كانت فى الماضى أو الحاضر أو المستقبل.

إذن جانب المحبه يضيف بتأثيره على الإنسان وعلى صياغه فكره ومنهجه وسيرته؛ لأنه يعتمد على نهج وفكر من والاه وأحبه ومال إليه.

ومن هنا يتضح أنّ باب المحبه، باب بالغ الأهميه، لأنه يفتح للإنسان من صحائف الأعمال ما يتجاوز حدود عمره القصير إلى مساحات زمنيّه

ص: ٢٣٣

شاسعه، ولذا يثاب بثوابهم.

إذن فلسفه بقاء المناهج والأفكار الماضيه قائمه على أساس المحبّه والولاء.

فالقاعده الشريفه التي أكّدتها الروايات المتظافره، فيها بشاره من جهه، وإنذار وتحذير من جهه اخرى. فهي بشاره وحثّ على محبّه الصالحين، وتحذير وإنذار من محبّه الطالحين والضالّين.

وهذا المنهج القرآني لا يرمى إلى التربيه على الأحقاد والكراهيه، ولا يهدف إلى إشعال ضغينه أو سخيّمه، بل فلسفته هي أن يتربّي الإنسان على كيفيّة التمييز بين الموقف الصحيح؛ ليتبناه، وبين الموقف الفاسد لينبذه، من خلال اطلاعه على التاريخ.

وعلى هذا الضوء تتّضح ضروره البحث والتنقيب عن التاريخ الإسلامي، ليتبين للمسلم مواقف وأعمال الأقبام والجماعات، لكي يتحمّل مسؤوليته موقفه إزاء هؤلاء، من محبّه وتضامن، وولاء أو كراهه، وقطيعه أو براءه.

وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: (فَعَقَرُوهَا فَاصْبِرُوا نَادِمِينَ) ١ قال عليه السلام: «إنما يجمع الناس الرضا والسخط، وإنما عقر ناقه ثمود رجل واحد، فعَمَمَ الله بالعذاب لما عمّوه بالرضا، فقال سبحانه: (فَاصْبِرُوا نَادِمِينَ)»...٢.

ص: ٢٣٤

وعن سماعه، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في قول الله: (قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَ بِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ١.

قال عليه السلام: وقد علم أنّ هؤلاء لم يقتلوا، ولكن كان هواهم مع الذين قتلوا، فسماهم الله قاتلين لمتابعه هواهم ورضاهم لذلك الفعل» (١).

الدليل الثالث: قاعده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من الواضح أنّ المرتبه الاولى من قاعده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي الميل والمحبه للمعروف وإنكار المنكر في وعاء القلب.

وعلى ضوء هذا تتضح أهميته وضروره البحث في التاريخ الإسلامي، وذلك أنّ المسلم - لكي يتخذ موقفاً من المعروف والمنكر - لا بدّ أن يطّلع على العمل، فإن كان عدلاً، فهو معروف يجب على كلّ إنسان - بحسب قاعده الأمر بالمعروف - أن يحبه بقلبه ويأمر الآخرين بالأخذ به، وما كان ظلماً وجوراً يجب على الإنسان إنكاره قلباً وينهى عن الإتيان بمثله.

وبعبارة اخرى: أنّ قاعده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لها مراتب متعدده، ابتداءً من مرتبه القلب، ثم مرتبه اللسان، ثم مرتبه اليد.

ومن الواضح أنّ مرتبه القلب لا تختصّ بأعمال وأفعال الأحياء، وإنما تعمّ كلّ مساحات التاريخ، وتشمل امتدادات المستقبل، وهذا من بدائع

ص: ٢٣٥

التشريع الإسلامى؛ لأنَّ الإنسان فى مرتبه روحه وقلبه يشرف على الدهور والأزمنه الغابره واللاحقه.

وعلى هذا الأساس، ينبغى تمييز المعروف والمنكر فى المواقف والأعمال فى صدر الإسلام؛ لكى يقوم المسلم بأداء وظيفه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، التى هى من أعظم فرائض الله تعالى حيث تقام بها بقيه الفرائض.

دليل مانع البعث فى التاريخ الإسلامى:

من الذرائع التى تمسك بها مانعو البعث فى التاريخ الإسلامى هو قوله تعالى: (تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ١ .

وقوله تعالى: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) ٢ .

بتقريب: أن الآيات القرآنيه ظاهره فى المنع عن البعث فى تاريخ الامم السالفه، وما جرى فيها من أحداث؛ لأنها قد خلت وانقضت ومضت، وهم يتحملون وزر أعمالهم وأفعالهم، ولا يتحمل من يأتى بعدهم مسؤوليه ما كانوا يعملون؛ لأنَّ الله تعالى هو الذى يقضى بينهم ويحكم على ما فعلوه، فلا نحاسب نحن على أعمالهم، ولسنا مطالبين بتقييمها، ولا بتعيين الصائب منها من الخاطئ، ولا الحق من الباطل.

ومن هنا فالآية توجب غلق باب البحث والتنقيب عمّا حصل فى التاريخ الإسلامى، وما قام به من كان يعيش فى تلك الحقب الزمّية، وغير ذلك من المبررات لمنع دراسته التاريخ.

الجواب على دليل المانعين:

إنّ التأمل فى الآية الكريمة يكشف عن أنّها تدلّ على عكس ما استدّلوا به وما استظهروه منها؛ لأنّ هذه الآيات القرآنية فى صدد إبطال التبعية والتقليد للامم السالفة من دون فحص وتحقيق، وهذا ما يكشف عنه سياق الآيات السابقة لها، حيث كانت فى بيان جدال أهل الكتاب مع النّبىّ صلى الله عليه وآله والمسلمين وإصرارهم على شريعتهم وما عليه أسلافهم واممهم السابقة.

وكان الجواب القرآنىّ لدحضهم وإبطال مدّعاهم هو التنديد بتقليدهم لأسلافهم من الامم السابقة التى تابعوها من دون فحص وتنقيب.

فالإنسان مطالب بالبحث عن الحجّة والتنقيب عن الأدلّة، ولا يسوغ له الاعتماد على منهاج أسلافه من دون دليل وحجّة؛ لأنّ ذلك لا ينفعه بل يضرّه فيما إذا خالف أمر الله تعالى.

فالآية تشير إلى أنّ الأجيال اللاحقة ممّن كانوا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، يحرم عليهم متابعه من سلف من آباء أهل الكتاب ممّن كان على ملّة اليهوديّة والنصرانيّة من دون فحص وتدبّر.

وعلى ضوء هذا يتّضح أنّ الآية المباركة ظاهره فى ضروره التمحيص والتنقيب والوقوف على اصول المعرفة الحقّه.

إذن فالآيه المباركه فى مقام نبذ التقليد، ولزوم التحزى والفحص، فلا يحتج بالامه التى قد خلت، بل يحتج بالدليل.

وعلى هذا الأساس يتضح بطلان ما ذهب إليه البعض من دلالة الآيه على المنع من البحث فى التاريخ.

ومن هنا يظهر البون الواسع بين المعنى الواقعى والحقيقى الذى ترمى إليه الآيه المباركه، وبين المعنى المحرف الذى ذهب إليه مانعو البحث عن التاريخ.

أما قوله تعالى: (وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) فهو فى صدد بيان ضروره ووجوب العمل على أساس الحجّه والدليل والبرهان الذى قام لديه.

أما الحجّه والدليل الذى اعتمده أسلافكم، وعملوا على أساسه، فأنتم لستم فى معرض التساؤل والمساءله عنه، بل أنتم مسؤولون عن الدليل والحجّه والبرهان الذى تقدّموه أنتم لا دليل أسلافكم، ولا تُعذرون بالتقليد والاتباع.

تداعيات وسلبيات القول بالمنع:

هناك جمله من التداعيات والآثار السلبيه لمقوله المنع عن البحث فى التاريخ، التى ترسم للامم السابقه حصانه عن النقد والفحص والتفتيش والمحاسبه، وتوجب وصف ونعت وتلميح السابقين بالنعوت الجميله، وإضفاء الحجّيه لهم من دون سير وغور فى الأدلّه، وهذا ينافى الأدلّه السابقه، مضافاً إلى منافاته لضروره العقل القاضى بنبذ التقليد الأعمى.

ومن هنا نجد أنّ ديدن القرآن الكريم على استعراض أحوال الأمم السابقة، الصالحة والطالحة، وما جرى من شؤونهم واختلافهم منذ عهد آدم، وما جرى بين هابيل وقابيل، وما فعله الفراعنة وأصحاب الاخدود، قوم عاد وثمود، ونحوهم من الأمم، حيث استقصى القرآن الكريم صفائح وسجلات أعمالهم وأفعالهم؛ كلّ ذلك لأجل أن يكون عبره للأجيال اللاحقة، حتى لا يقعوا مواقع الظالمين وأهل القبائح، وكذلك لأجل التأسّي بأهل الحقّ والصلاح؛ لذا قال تعالى: (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى) ١ .

وقوله تعالى: (تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا) ٢ .

وقوله تعالى: (فَأَقْصَصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) ٣ .

القاعده الثانيه: حرمة دم المسلم وعرضه وماله

وحاصل هذه القاعده هو أنّ كلّ من تشهّد الشهادتين، كان مسلماً وحقن دمه وعرضه وماله.

هناك عدد من الأدلّه القرآنيه والروائيه تدلّ على أنّ من تشهّد الشهادتين فقد حقن دمه وعرضه وماله، ومن هذه الأدلّه:

الأدلّه على القاعده:

ص: ٢٣٩

قوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِنَّ تَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) ١ .

وهي واضحة الدلالة على أنّ الإسلام عبارة عن الإقرار بالشهادتين، وبها تحقن الدماء والأعراض والأموال.

من الواضح أنّ الإسلام يختلف عن الإيمان، إذ الإيمان عبارة عن اليقين الثابت في قلوب المؤمنين، المقارن للإقرار اللساني بالشهادتين، وبذلك يتضح أنّ الإيمان أعلى مرتبه من الإسلام.

فقد روى الكليني عن القاسم الصيرفي، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الإسلام يحقن به الدم، وتؤدى به الأمانة، وتستعمل به الفروج والثواب على الإيمان» (١).

وروى سماعه، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان؟

فقال: إنّ الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان.

فقلت: فصفهما لي.

فقال: الإسلام شهاده أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، وبه

ص: ٢٤٠

حققت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعه الناس.

والإيمان: الهدى وما يثبت في القلوب من صفه الإسلام، وما ظهر من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام درجه. إنَّ الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن وإن اجتمعا في القول والصفه»(١).

وقال الفيض الكاشاني في تفسير الصافي: «الإيمان تصديق مع ثقه وطمأنينه قلب، ولم يحصل لكم، ولكن قولوا أسلمنا، فإنَّ الإسلام انقياد، ودخول في السلم، وإظهار الشهاده، وترك المحاربه يشعر به»(٢).

قال الزمخشري - في تفسير الآيه المباركه آنفه الذكر -:

«الإيمان: هو التصديق مع الثقه وطمأنينه النفس، والإسلام:

الدخول في السلم، والخروج من أن يكون حرباً للمؤمنين بإظهار الشهادتين، ألا ترى إلى قوله تعالى: وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ، فاعلم أنَّ ما يكون من الإقرار باللسان من غير مواطاه القلب فهو إسلام، وما واطأ فيه القلب اللسان فهو إيمان»(٣).

وقال القرطبي في تفسيره: «وحيثه الإيمان التصديق بالقلب، وأما الإسلام فقبول ما أتى به النبي صلى الله عليه و آله في الظاهر، وذلك يحقن الدم»(٤).

وبنفس المضمون ما ورد في (إرشاد الساري) للقسطلاني و(صفوه

ص: ٢٤١

١- (١) الكافي: ٢١/٢.

٢- (٢) تقيير الصافي: ٥٥/٥.

٣- (٣) الكشاف: ٣٧٦/٤.

٤- (٤) الجامع لأحكام القرآن: ٢٩٩/١٦.

وقال ابن كثير فى تفسيره: «وقد استفيد من هذه الآيه الكريمه:

أَنَّ الْإِيمَانَ أَحْصَى مِنَ الْإِسْلَامِ، كما هو مذهب أهل السنّه والجماعه - إلى أن قال: - فدلّ هذا على أنّ هؤلاء الأعراب المذكورين فى هذه الآيه ليسوا بمنافقين؛ وإنّما هم مسلمون لم يستحكم الإيمان فى قلوبهم، فادّعوا لأنفسهم مقاماً أعلى ممّا وصلوا إليه، فادّبووا فى ذلك».

ثمّ قال: «ولو كانوا منافقين لعنّفوا وفضحوا، كما ذكر المنافقون فى سوره براءه؛ وإنّما قيل لهؤلاء تأديباً: (قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ) ، أى: لم تصلوا إلى حقيقه الإيمان بعد»(٢).

وقال الطبرى فى تفسيره لقوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا...) : «أسلمنا: بمعنى دخلنا فى المله والأموال والشهاده الحقّ»(٣).

وقال البيضاوى فى تفسيره: «إنّ الإسلام انقياد ودخول فى السلم، وإظهار الشهادتين، وترك المحاربه»(٤).

الدليل الثانى:

قوله تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) حيث نزلت هذه الآيه المباركه - باتّفاق المسلمين - فى رجل من الكفّار أظهر

ص: ٢٤٢

١- (١) إرشاد السارى: ١/١١٠. صفوه الصفوه: ٢٠٣/٣.

٢- (٢) تفسير القرآن العظيم: ١٦٠٧.

٣- (٣) جامع البيان: ١٣/١٦٦.

٤- (٤) تفسير البيضاوى: ٥/٢٢٠.

الإسلام عندما غشيتهم خيول المسلمين فقتلوه.

والذى يستفاد من الآية المباركه أنّ من أظهر الإسلام، يحقن دمه ويكون مسلماً لا يجوز قتله، وإن لم يعلم منه الإيمان القلبي، فإنّ الله تعالى هو الذى يتولّى السرائر، فلا يجوز أن يقتل بحجّه أنّه ليس مؤمناً، أو لا يعلم الإيمان من ظاهره.

ولذا قال رسول الله صلى الله عليه و آله لقاتله - حينما اعتذر بأنّه نطق بالشهادتين خوفاً من السلاح - : «أفلا شققت عن قلبه» (١)، أى لا يلزم من دخوله الإسلام ليحقن الدم والمال أن يكون مؤمناً، بل بمجرد تشهده بالشهادتين.

الدليل الثالث: الروايات

هناك عدد وافر من روايات الفريقين تدلّ على هذه القاعده، ومن هذه الروايات:

من طرق الشيعة:

١ - صحيحه حمران بن أعين، عن الباقر عليه السلام، قال: «الإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذى عليه جماعه الناس من الفرق كلّها، وبه حققت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح» (٢).

٢ - روايه سفيان بن السمط، عن الصادق عليه السلام، قال: «الإسلام هو الظاهر الذى عليه الناس، شهاده أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه و آله،

ص: ٢٤٣

١- (١) سنن أبى داوود: ٥٩٥/١، الحديث ٢٦٤٣.

٢- (٢) اصول الكافي: ٢٦/٢.

وإقام الصلاة، وأداء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان،...» (١).

٣ - عن سماعه، عن الصادق عليه السلام، قال: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حققت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعه من الناس» (٢).

٤ - ما روى عن أبي عبدالله عليه السلام، حيث قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أيها الناس، إنني أمرت أن أقاتلكم حتى تشهدوا أن لا إله إلا الله، وأني محمّد رسول الله، فإذا فعلتم ذلك حققتم أموالكم ودماءكم إلّا بحقّها، وكان حسابكم على الله» (٣).

٥ - عن الباقر عليه السلام، قال - في جوابه لشخص سأله عن الإيمان - : «الإيمان ما كان في القلب، والإسلام ما كان عليه المناكح والمواريث، وتحقن به الدماء، والإيمان يشرك الإسلام، والإسلام لا يشرك الإيمان» (٤).

٦ - عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، قال: «من استقبل قبلتنا، وأحلّ ذبيحتنا، وآمن بنبينا، وشهد شهادتنا، دخل في ديننا، أجرينا عليه حكم القرآن وحدود الإسلام...» (٥).

ص: ٢٤٤

١- (١) أصول الكافي: ٢٤/٢.

٢- (٢) أصول الكافي: ٤٥/٢.

٣- (٣) المحاسن: ٢٨٤.

٤- (٤) المحاسن: ٢٨٥.

٥- (٥) الكافي: ٣٦١/٨.

ونحوها من الروايات (١).

من طرق السنّه:

١ - أخرج مسلم في صحيحه عن أبي شيبه، قال: «بعثنا رسول الله صلى الله عليه وآله في سرّيه فصَبَحنا الحرقات من جهينه، فأدركت رجلاً فقال:

لا إله إلا الله، فطعنته، فوقع في نفسى من ذلك، فذكرته للنبيّ صلى الله عليه وآله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أقال لا إله إلا الله وقتلته؟

قال: قلت: يا رسول الله، إنّما قالها خوفاً من السلاح.

قال صلى الله عليه وآله: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا، فما زال يكرّرها حتى تمنّيت أنّي أسلمت يومئذٍ.

قال: فقال سعد: وأنا والله لا أقتل مسلماً حتى يقتله ذو البطين - يعنى اسامه -.

قال: قال رجل: ألم يقل الله: (وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ) (٢).

فقال سعد: قد قاتلنا حتى لا تكون فتنه، وأنت وأصحابك تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنه» (٣).

٢ - كذلك أخرج مسلم في صحيحه عن المقداد بن الأسود، أنّه أخبره

ص: ٢٤٥

١- (١) انظر اصول الكافي: ٤٥/٢.

٢- (٢) الأنفال ٣٩:٨.

٣- (٣) صحيح مسلم: ٦٧/١.

أنه قال: يا رسول الله، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجره فقال: أسلمت لله، أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تقتله.

قال: فقلت: يا رسول الله، إنّه قد قطع يدي ثم قال بعد أن قطعها! أفأقتله؟

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلك قبل أن تقتله، وأنت بمنزله قبل أن يقول كلمته التي قال»(١).

٣ - أخرج البخارى فى صحيحه عن أنس بن مالك، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»(٢).

وفى لفظ آخر: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم منى نفسه وماله إلا بحقه، وحسابه على الله»(٣).

ونحو ذلك من الروايات التى وردت بهذا المضمون التى تدل على أنّ

ص: ٢٤٤

١- (١) صحيح مسلم: ٦٦/١.

٢- (٢) صحيح البخارى: ١٠٢/١ و ١٠٣.

٣- (٣) صحيح البخارى: ١١٠/٢ و ٥/٤ و ٦.

مجزّد الإقرار بالشهادتين يدخل قائلها الإسلام، ويحقن دمه وماله (١).

ويستفاد من ذلك: أنّ تحقّق الإسلام يتوقّف على الإقرار بالشهادتين وإن كان إقراراً صورياً، ولم يكن معتقداً به حقيقة وقلباً.

وهذه الروايات واضحة الدلالة على أنّ ملاك صدق الإسلام هو الشهادتين، التي بها تحقن الدماء والأعراض والأموال.

الدليل الرابع: سيره النبيّ صلى الله عليه وآله

فهناك الكثير من موارد سيره النبيّ صلى الله عليه وآله تكشف بوضوح هذه الحقيقة، وهي أنّه صلى الله عليه وآله كان يتعامل مع كلّ من تشهّد الشهادتين معاملة المسلم، وإن لم يدخل الإيمان في قلبه، بل وإن كان صلى الله عليه وآله عالماً بعدم كونهم جميعاً معتقدين بالإسلام حقيقة، كما في الآيات الكثيرة النازلة في المنافقين، كما في سورة المنافقين وسورة البراءة والبقره، وغيرها من السور، ومع ذلك فكان النبيّ صلى الله عليه وآله والقرآن يتعامل معهم معاملة بقيّة المسلمين في حقن دمهم وأموالهم وغيرها من أحكام ظاهر الإسلام، وكذلك قوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا... ٢).

حيث أنكر الله تعالى على الأعراب دعواهم الإيمان القلبيّ مع إقرارهم بالشهادتين، ولكن مع ذلك كان النبيّ صلى الله عليه وآله يعاملهم معاملة المسلمين لإظهارهم الشهادتين.

ومن هذه الموارد:

ص: ٢٤٧

١- (١) انظر صحيح مسلم: ٣٨/١-٤٠، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله.

١ - ما أخرجه ابن شهر آشوب في مناقبه: عن ابن عباس، في قوله تعالى: (وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ) ١: «نزلت في ابن أبي معيط وأبي بن خلف، وكانا توأمين في الخلّة، فقدم عقبه من سفره وأولم جماعه الأشراف، وفيهم رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال النبي صلى الله عليه وآله: لا آكل طعامك حتى تقول: لا إله إلا الله، وأنتي رسول الله، فتشهد الشهادتين، فأكل طعامه» (١).

ومحلّ الشاهد في هذه الرواية أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حكم بإسلام الرجل، وعامله معاملة المسلمين من الطهاره ونحوها بمجرد إظهار الشهادتين، ولذا شرط الرسول صلى الله عليه وآله على الرجل بأنّه لا يأكل معه إلّا بعد التشهد بالشهادتين، فرتب صلى الله عليه وآله أحكام الإسلام على الشهادتين فقط.

٢ - عن النعمان بن سالم: «إنّ عمرو بن أوس أخبره أنّ أباه أوساً قال: إنّنا لقعود عند النبي صلى الله عليه وآله وهو يقصّ علينا ويذكّرنا، إذ أتاه رجل فساّره، فقال النبي صلى الله عليه وآله: اذهبوا فاقتلوه.

فلما ولّى الرجل دعاه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: هل تشهد أن لا إله إلا الله؟

قال: نعم.

قال: اذهبوا فخلّوا سبيله، فإنّما امرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا فعلوا ذلك حرم علىّ دماؤهم وأموالهم» (٢).

ص: ٢٤٨

١- (٢) مناقب آل أبي طالب: ١١٨.

٢- (٣) مسند أحمد بن حنبل: ٨/٤.

٣ - ما تقدّم فى صحيح البخارى من قوله صلى الله عليه و آله: إنّ صيانه الدماء والأموال ونحوها من الآثار، مترتبه على إظهار الشهادتين، ولا يشترط فى ترتيب هذه الآثار الاعتقاد بالإسلام قلباً وحقيقه.

نعم، يشترط فى الإيمان، العقد القلبى، كما تقدّم.

إلى غير ذلك من الشواهد على السيره المباركه للنبي الأكرم صلى الله عليه و آله.

ما يوجب الخروج عن الإسلام:

بعد أن تبين أن الدخول فى الإسلام يتحقق بالإقرار بالشهادتين، ينبغى بيان ما يوجب الخروج عن الإسلام.

ويتحقق الخروج عن الإسلام بأحد الامور التاليه:

١ - إنكار أحد اصول الإسلام الأساسيه، كالوحيد والنبوه والمعاد، سواء كان إنكاره عن عمد أم جهل.

وأجمع المسلمون على الحكم بكفر من أنكر هذه الاصول الثلاثه، وقد دلت على ذلك جمله وافره من الآيات المباركه.

أمّا بالنسبه إلى التوحيد، فكقوله تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ إِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) ١ .

ص: ٢٤٩

وَأَمَّا بِالنَّبِيِّهِ إِلَى أَصْلِ النَّبِيِّهِ، فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) ١ .

وَأَمَّا بِالنَّبِيِّهِ إِلَى أَصْلِ الْمَعَادِ، فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ لِقَائِهِ أَُولَئِكَ يَسُؤُونَ مِنْ رَحْمَتِي وَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) ٢ .

٢ - إنكار ضروري من ضروريات الإسلام، فيما إذا استلزم ذلك الإنكار، تكذيب النبي صلى الله عليه و آله وإنكار رسالته.

والمقصود من الضروري في المقام: هو ما علم من الدين بالضرورة، بمعنى أن المسلم يعلم به بالبدهة لكونه مسلماً، ولا يحتاج إلى دليل، كوجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة، ونحوها.

وعلى هذا الأساس، فلو أنكر واحده من ضروريات الدين مع العلم بكون حكمها ضرورياً في الشريعة المقدسه، وأن النبي صلى الله عليه و آله أتى بها، حينئذ يكون إنكاره موجباً للارتداد والكفر، والخروج عن الإسلام، وهو في الحقيقة تكذيب للنبي صلى الله عليه و آله وإنكار لرسالته، وهذا بخلاف ما إذا لم يستلزم إنكاره للضرورة تكديماً للنبي صلى الله عليه و آله، أو إنكاراً لرسالته الخاتمه، كما إذا أنكر ضرورياً باعتقاد عدم ثبوته في الشريعة الإسلاميه، وأنه لم يأت به النبي صلى الله عليه و آله، فإن إنكاره هذا لا يرجع إلى تكذيب النبي صلى الله عليه و آله أو إنكار رسالته، ولا يكون

كفراً عند المتأخرين من كلمات علماء جملة وافره من المذاهب الإسلاميه.

فعلى سبيل المثال: لو كان أحد في أول إسلامه، وسئل عن الربا، فأنكر حرمة باعتقاد حليته، فإنه لا يكون إنكاره موجباً لكفره وارتداده، وإن كانت حرمة الربا من ضروريات الدين لعدم استلزام إنكاره تكذيب النبي صلى الله عليه وآله أو إنكار رسالته.

وقد تقررت قاعده حرمة المسلم دمه وعرضه وماله المنصوص عليها بألسنه متعدده، منها:

١ - عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «المسلم أخو المسلم، لا يحل دمه ولا ماله إلا من طيبه نفسه»^(١).

٢ - عن زيد الشحام، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيب نفسه»^(٢).

٣ - عن أبي هريره، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»^(٣).

ونحوها من الروايات التي بلغت حد التواتر، وهي واضحه الدلاله على وجوب احترام دم المسلم وعرضه وماله.

ومن مجموع هذه الروايات يتضح:

أن أدله حقن الدماء بالشهادتين قطعى لا ظنى، ومن ثم فإن رفع اليد

ص: ٢٥١

١- (١) انظر وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب العشره، كتاب الحج.

٢- (٢) الكافي: ٢٧٣/٧. من لا يحضره الفقيه: ١٧/٤.

٣- (٣) صحيح مسلم: ١٩٨٤/٤.

عن هذا الدليل القطعي لا بدّ أن يكون بدليل قطعيّ، فلا يسوغ رفع اليد عنها بدليل ظنّي، ولا يسوغ التكفير واستباحه الدماء لكلّ من تشهّد الشهادتين، بالاعتماد على دليل ظنّي؛ وذلك لما هو مقرّر في قواعد المنهج الفقهي الذي يبحث في اصول فقه الأحكام أنّ العموم القطعي ذى الحكم الخطير آّب عن التخصيص بالدليل الظنّي.

وبعبارة اخرى: إنّ عموم الحكم بدخول الإسلام لكلّ من اعتنق الشهادتين، هذا العموم لم يقزّر بدلاله ظنّيّه بل بدلاله قطعيّه، فالحكم قطعيّ.

مضافاً إلى أنّ ملاك الحكم والمصلحه والمفسده المترتبه عليه هي من خطوره بمكان، والقاعده تقتضى في مثل ذلك قوه الدليل الدالّ على الحكم، وهذه القاعده أساسيه مطّرده في نظام معرفه الأحكام الشرعيّه، أى أنّ قوه الدليل لا بدّ أن تتناسب مع أهمّيّه الحكم، فلا- يمكن أن ينصب الشارع دليلاً متوسّطاً - فضلاً عن دونه - على حكم خطير مهمّ، بل لا بدّ من توفّر الداعى لنصب وبيان أدلّه قويّه توازى قوه وأهمّيّه الحكم.

والوجه في اعتماد هذه القاعده هو أنّ أهمّيّه الحكم لا- بدّ أن تتناسب طردياً مع درجه قوه الدليل الذى سيق عليه؛ للتناسب الطردىّ فى الأهمّيّه ودرجه خطورته.

ومن ثمّ كانت الأدلّه المقامه تكويناً وشرعاً على اصول الدين، أكثر قوه وبيانا ودلاله من الأدلّه التى تقام على الفروع، وكذلك أدلّه الأركان فى الدين بالقياس إلى أدلّه التفاصيل.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ عدم مراعاة هذه القاعده فى منهاج وطريق معرفه الأحكام يؤدّى إلى الهرج والمرج فى الاستنتاج، وفى معرفه الدينيه، وفى طريقه التفكير، ومن ثمَّ يتسبّب فى الجراه والاجترار على التكفير واستباحه الدماء والتجاوز على حرّات ومقدّسات الدين لمجرّد استدلال واستظهار ظنّيّ، ومن ثمَّ حكم الفقهاء تبعاً للروايات أنّ الحدود تدرأ بالشبهات وذلك لخطوره حرّمه الدماء فى المقاصد الشرعيّه، فلا يجترئ عليها بمجرّد إيهام ظنّيّ.

إذن درجه قدسيّه الأحكام إنّما تستعلم بحسب قوه الدليل وأهمّيّه غايه التشريع.

ومن ذلك نخلص إلى أنّ المجترئ على المسلمين بتكفيرهم واستباحه دمائهم تحت ذريعه الغيره والحميه الدينيه، هو فعل فى الطرف النقيض من قوله وادّعائه الغيره والحميه على الدين؛ لأنّه بفعله هذا قد أخذ بمعول هدام لتقويض الدين والملة، إذ أنّ مقتضى قدسيّه الشهادتين هو الالتزام الشديد بآثارهما، لا الاستخفاف بمقتضاهما، والتعويل على أمر ودليل ظنّيّ وجعله الأساس فى الملة والدين ممّا يعنى تغيير الملة والدين من الشهادتين إلى ذلك الأصل الظنّيّ، وجعله المحور والمركز بدل الشهادتين، وهذا من لوازم عدم مراعاة القاعده المنهجيه السابقه من جعل الظنّيّ فى مصاف درجه القطعيّ اليقينيّ، فإنّه يصاعد بالحكم الظنّيّ إلى مصاف الحكم القطعيّ اليقينيّ ممّا يجعله يكتسب آثار الحكم اليقينيّ من المركزيّه والامومه مع أنّ الحكم الظنّيّ ليس شأنه إلّا الفرعيّه والتبعيه. وهذا ممّا يبيّن خطوره تلك القاعده وأنّها

حافظه لمنظومه أحكام الدين عن الانفراط والتبدل.

القاعده الثالثه: ضروره التمييز بين السيره فى صدر الإسلام وبين سيره بنى اميه

وتمحور هذه القاعده حول ضروره التمييز بين السيره فى صدر الإسلام وبين سيره بنى اميه وبنى العباس الدخيله على دين الإسلام، سواء على الصعيد الاعتقادى أم على صعيد قواعد الفقه السياسى والاجتماعى والقضائى، وغيره من المجالات.

والمقصود من السيره فى صدر الإسلام هو سيره المسلمين قبل وبعد وفاه النبى صلى الله عليه وآله الجيل الأول من المهاجرين والأنصار.

فإنّ هناك فرقاً رئيسياً فى محاور وجوانب متعدده، يجب التركيز عليها، وتنبه عموم المسلمين تجاهها؛ لئلا يبنذوا شعار سيره الأوائل، وإن كان تلك الشعارات لم تتنجز على صعيد الواقع بشكل حقيقى تام، إلّا أنّه على الرغم من ذلك فهى تختلف وتتقاطع مع سيره الأمويين فى كثير من المحاور المتعدده.

الفروق الرئيسيه بين السيره فى صدر الإسلام

وبين سيره بنى اميه:

الفارق الأول: فى طريق إقامه الحكم:

إنّ شعار سيره الأوائل للخلافه كان اختيار الحاكم إمّا بالنصّ أو بالشورى، وهو يختلف ويتقاطع كثيراً مع سيره الأمويين الذين انتهجوا

ص: ٢٥٤

منهج الملكيه الوراثيه للحكم، للاستئثار بالسلطه، مضافاً إلى نهج الاستبداد فى ممارسه الحكم.

ومع الأسف نجد أنّ سياسه بنى اميه ونهجهم لا- زال موجوداً بعينه وممارساً من قبل كثير من أنظمه الدول العربيه منذ عهد الأمويين إلى يومنا هذا.

الفارق الثانى: منهج النقد والرقابه للحاكم والحكم:

وهذا الأمر يعدّ من الامور التى سنّها رسول الله صلى الله عليه و آله فى عهده، حيث كان صلى الله عليه و آله يفتح الباب لاعتراض الناس ونقدهم ورقابتهم للولاه الذين ينصّبهم فى البلدان، كما يفتح المجال للشكاوى والاعتراضات التى بيديها عموم الناس تجاه جهاز الحكم.

فعلى الرغم من عصمته صلى الله عليه و آله عن الخطأ، إلّا أنّه صلى الله عليه و آله أراد من سنّته لذلك هو معاونته ومناصرته فى مراقبه الجهاز البشرى للحكم الذى يقوده وما يترتّب عليه من فوائد وثمرات مهمّه نافعه للمسلمين، من قبيل تفاعل الناس مع أنشطه الحكومه والحاكم وقيامهم بالمسؤوليه، وكذا صيروره عموم الناس عين مراقبه لاستقامه الذين ينتسبون إلى جهاز الحكم، وغيرها من الفوائد.

وهذه السنّه النبويه مستمدّه من اصول قرآنيه، كأصل الشورى والتشاور، لإيداره امورهم الخاصه بهم دون الامور التى هى من شؤون البارى تعالى، كالنبوه والإمامه، كما فى قوله تعالى: (وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ

(أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) ١، ونحوها من الآيات التي تشاركها في المضمون ذاته، التي تؤكد على أهميته مراقبه الجهاز الحاكم.

وهذا المنهج لم نجده في سيره بنى اميه وبنى العباس.

الفارق الثالث: مشروعيه طاعه السلطان الجائر:

من الواضح أنّ الشريعة الإسلاميه أكدت على عدم جواز طاعه الحاكم الجائر، كما أشارت إلى ذلك جمله من النصوص القرآنيه والروائيه المتظافره، منها:

قوله تعالى: (وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ) ٢ .

وقوله: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ) ٣.

وقوله: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ) ٤ .

وعن رسول الله صلى الله عليه و آله، قال: «من رأى منكم سلطاناً جائراً، مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم

والعدوان، ثم لم يغير بقول أو فعل، كان حقيقاً على الله أن يدخله مدخله» (١).

وقال صلى الله عليه وآله: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» (٢).

وهذه النصوص الشريفة تحدّد ضوابط طاعه وولايه الحاكم والوالى، والتي من أهمّها هو أن لا تتجاوز طاعه الله وطاعه رسوله، بل فى الحقيقة يستفاد من النصوص الآنفه الذكر عدم ولايه للجائر، وعدم الطاعه له.

وفى قبال هذا الأصل العظيم من قواعد الدين، أسّس بنو امّيه ما يلغى هذا الأصل، وذهبوا إلى وجوب طاعه السلطان وإن كان جائراً، متذرّعين بحجّه أنّ السلطان ظلّ الله فى الأرض.

وأنّ طاعه السلطان واجبه، والخروج عليه مروق من الدين ما لم يظهر الكفر البواح (البين).

وقد أخرج السيوطى عدداً من رواياتهم فى هذا المقام، منها:

١ - «السلطان ظلّ الله فى الأرض، فمن أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله».

٢ - «السلطان ظلّ الله فى الأرض، يأوى إليه كلّ مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وكان على الرعيه الشكر، وإن جار أو حاف أو ظلم كان عليه الوزر وكان على الرعيه الصبر، وإذا جارت الولاه قحطت السماء، وإذا منعت الزكاه هلكت المواشى، وإذا ظهر الزنا ظهر الفقر والمسكنه».

ص: ٢٥٧

١- (١) بحار الأنوار: ٣٨٢/٤٤.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه: ٦٢١/٢.

٣ - «السلطان ظلّ الله في الأرض، يأوى إليه الضعيف، وبه ينتصر المظلوم، ومن أكرم سلطان الله في الدنيا أكرمه الله يوم القيامة».

٤ - «السلطان ظلّ الله في الأرض، فإذا دخل أحدكم بلداً ليس به سلطان فلا يقيمنّ به».

٥ - «السلطان ظلّ الله في الأرض، فمن غشّه ضلّ، ومن نصحه اهتدى».

٦ - «السلطان ظلّ الرحمن في الأرض، يأوى إليه كلّ مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعيه الشكر، وإن جار وحاف وظلم كان عليه الإصر وعلى الرعيه الصبر».

٧ - «السلطان العادل المتواضع ظلّ الله ورمحه في الأرض، يرفع له عمل سبعين صدّيقاً».

وغيرها من الروايات(١).

وعلى ضوء ذلك قاموا بإلغاء وتحريم ملفّ المعارضه بكلّ درجاتها، وانتهجوا سياسه الاستبداد، ومن ثمّ عمدوا إلى تثقيف الامة على الخنوع والخضوع والسبات وعدم المشاركة في تحديد مصيرها.

وقد نجم جزاء هذه السياسه أمر خطير، وهو تجيير وتوظيف علماء الدين كعلماء بلاط السلطه لخدمه سياساتهم ومصالحهم، بدلاً من أن يكون العلماء حكّاماً على السلاطين.

ص: ٢٥٨

١- (١) الجامع الصغير: ٦٩/٢ و ٧٠.

ومن ثم نتج من ذلك نهجٌ خطير من تبعيته بعض من يتسمون بعلماء الدين، للحكومات والأنظمة، وفقدتهم الاستقلاليته، وهذا أمر خطير ابتليت به الامم، بل هو الطامه الكبرى على الدين؛ لأن العلماء بدل أن يقوموا بمهمتهم الأساسية من حفظ الدين، أصبحوا يحفظون الأنظمة والحكومات ويغيروا من الدين بما يخدم الحكام والسلطين الظلمه.

ومن المؤسف جداً هو ما نجده فى عصرنا الحاضر من تبنى وأتباع نهج بنى اميه، كما نلمسه من بعض علماء الدين، وتبنيهم لمشاريع الأنظمة والحكومات فى الأقطار الإسلاميه لأجل تمرير مخططاتهم وأغراضهم السياسيه.

ومن أهم مخاطر هذه السياسه هو منح علماء الدين فى بلاط السلطه، المشروعيه لتبعيه الأنظمة الإسلاميه لأعداء الإسلام فى الغرب، ولو على حساب ثوابت ومصالح الدين الحنيف، وهذا بدوره يشكل خطراً كبيراً، لأنه يؤدى إلى طمس معالم الشريعه والفرائض والواجبات التى يحيى بها الدين.

الفارق الرابع: الموالاه للمسلمين دون الكافرين:

فى الوقت الذى فتح الإسلام المجال للمسلمين للتعاطف والتواصل مع الكافرين الذين لا يتحرّكون بشكل عدوانى ضدّ الإسلام والمسلمين بالقتال أو الفتنة، كما فى قوله تعالى: (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يُخرجوكم من دياركم أن تبرؤهم و تُقسطوا إليهم إن الله يحبّ المُقسطين) ١ .

إلّا أنه من جانب آخر شدّدت الشريعة الإسلاميّة على عدم موالاه الكافرين الذين يتحرّكون بشكل عدوانيّ على المسلمين، وقد تضافرت النصوص القرآنيّة والروائيّة على ذلك، كقوله تعالى: (إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوْلَوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) ١ .

وقوله: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) ٢ .

وقوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) ٣ .

وقوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ) ٤

الرأى الآخر فى الوحده و التقريب، ص: ٥٦

(تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ) ٥ .

وهذه النصوص القرآنيّة تبين طبيعه علاقته المسلمين مع الكافرين الذين يكيدون ويخطّطون ضدّ الإسلام، فمثل هذا الصنف من الكفار لا بدّ أن تكون علاقته المسلمين معهم قائمه على الحذر واليقظه، ولا يجوز التحالف معهم ضدّ المسلمين، كلّ ذلك لأجل عدم الانهزام والاستسلام أمام الأعداء؛ إذ أنّ طبيعه الموالاه تقتضى النصره والمتابعه والمودّه لأعداء الدين، مضافاً إلى ما

تحمله في طياتها من الذوبان في هويّة الكافرين وثقافتهم على حساب ثقافته الدينيّة؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى إضعاف شعار الدين، وبالتالي يتسبّب في إضعاف ومهانه المسلمين، وسيطره الكافرين عليهم في كلّ المجالات، وتمزيق الصّف الإسلاميّ الواحد، كما في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ) ١ التي تؤكد على ضروره ووجوب تراص صفوف المسلمين في مواجهه الأعداء كالبنيان المرصوص الذي لا يمكن فيه الانشقاق والفرقه، لا سيّما وأنّ القتال لا ينحصر بالمواجهه العسكريّه، وإنّما هو شامل لكلّ مجالات المواجهه من الثقافيّه والسياسيّه والاقتصاديّه، ونحوها.

وكذلك قوله تعالى: (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ) ٢ التي تؤكد على ضروره تلاحم المسلمين وسمودهم وثباتهم الجماعيّ في مواجهه الأعداء، وأنّ أساس التعامل بينهم قائم على أساس التراحم والتعاطف، والالفه والمحبّه.

إلّا أنّ بنى اميّه وبنى العباس قد نهجوا منهج الموالاه مع الكافرين ضدّ المسلمين بشكل سافر وواضح في موالاتهم لأعداء الإسلام، بل وصل الحال عند العبّاسيين إلى قيام الخليفه العبّاسي ياغراء المغول والتتر بالهجوم على شمال طبرستان (شمال إيران) للإطاحه بالدوله الإسماعيليّه (١).

ص: ٢٤١

١- (٣) من شواهد ذلك: انظر كتاب جوامع التاريخ للهمداني.

وقد أوغل التتر والمغول في سفك دماء المسلمين في كل أرجاء مدن إيران، وفي ذلك الوقت قام قاضى القضاء العباسى فى بغداد بزياره سرّيه إلى المغول فى إيران لإغرائهم بالهجوم على بغداد أيضاً.

والشئء المؤسف هو ما نلمسه بوضوح من وجود نهج بنى اميّه وبنى العباس لدى جملة من حكام المسلمين فى عصرنا الراهن الذين أعلنوا موالاتهم للكافرين ضدّ المسلمين، على الرغم من تشديد النهى القرآنى عن ذلك.

الفارق الخامس: استباحه المحرّمات:

وهذه السياسه تبناها بنو اميّه بشكل ملحوظ وواضح، وهى سياسه ترمى إلى إشاعه المنكرات والفواحش والفجور بين المسلمين، وبشكل رسمىّ معلن، ومدعوم من قبل السلطات الحاكمه، لأجل تغطيه ممارسه الحكام لتزواتهم وشهواتهم من دون اعتراض المسلمين، ومن دون أن يחדش ذلك بصلاحيّتهم فى الحكم.

وقد أشار إلى هذا النهج، الإمام الحسين وسيد شباب أهل الجنّه عليه السلام حينما قال: «يزيد شارب الخمر، ورأس الفجور، يدعى الخلافه على المسلمين، ويتأمر عليهم بغير رضى منهم، مع قصر حلم، وقلة علم، لا يعرف من الحقّ موطن قدميه، فاقسم بالله قسماً مبروراً، لجهاده على الدين أفضل من جهاد المشركين»^(١).

وهذا النهج نجده اليوم بشكل واضح، مكترس لدى الحكومات فى

ص: ٢٤٢

١- (١) اللهوف فى قتلى الطفوف: ٢٦ و ٢٧.

بلاد المسلمين، وهى سياسه مدروسه من قبل أعداء الإسلام؛ لأجل تمزيق المسلمين وإبعادهم عن دينهم الذى هو مصدر قوتهم وعزتهم، ومن ثم يفسح المجال لهم للسيطره على مقدّرات البلاد الإسلاميه.

القاعده الرابعه: موّدّه أهل البيت عليهم السلام ضروره إسلاميه

لقد أضاء القرآن الكريم هذه الحقيقه من خلال قوله تعالى:

(قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) ١ الذى يصرّح بوجود موّدّه أهل البيت عليهم السلام الذين هم أصحاب الكساء والتسعه المعصومين من ذريّه الحسين عليهم السلام.

ومن الجدير بالذكر أنّ موّدّه أهل البيت عليهم السلام بديهيه ومن الضرورات الإسلاميه، لأنّ القرآن الكريم بكلّ آياته يعدّ من الضرورات الإسلاميه.

فعلى أىّ تفسير من التفاسير التى ذكرت فى تفسير قوله تعالى:

(قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) ٢، فإنّ أصحاب الكساء والتسعه المعصومين عليهم السلام هم القدر المتيقّن من عنوان القربى للنبيّ صلى الله عليه وآله، فسواء اريد من ذلك بطون قريش أو فخذ بنى هاشم، إذ أنّ مفاد الآيه يدلّ على أنّ مناط الموّدّه هى القربى للنبيّ صلى الله عليه وآله.

ومن الواضح أنّ درجه القربى كلّما كانت أوثق وأقرب كلّما كانت الموّدّه أشدّ وأوثق، وكان هو القدر المتيقّن به من مفاد الآيه، وعلى ذلك يكون

أصحاب الكساء هم الدائرہ المرکزیه فی مفاد الآیه المبارکہ.

مضافاً إلى أنّ القرآن الکریم قد بین مصادیق أهل البيت بشكل واضح، كما فی قوله تعالى: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) ١، ولم يقتصر الدلیل على مستوى النصوص القرآنیة فحسب، بل هناك عدد وافر من الروایات الوارده من طرق الفريقین، التي تؤكّد هذا المضمون، كحديث الثقلین، والسفینة، ونحوهما.

وقد أجمع المفسّرون على أنّ المقصود من القربی هم أهل البيت علیهم السلام.

كما صرّح جملة من مفسّری العامّة بأنّ المراد من قربی النبی صلی الله علیه و آله هم علی وفاطمة والحسن والحسین علیهم السلام.

حيث أخرج الطبرانی وغيره فی تفسير هذه الآیه بالإسناد إلى ابن عباس، قال: «لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) قالوا: يا رسول الله، مَنْ قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ قال صلی الله علیه و آله: علی وفاطمة وولداهما»^(١).

وقال الهیثمی: رواه الطبرانی وفيه جماعه ضعفاء، وقد وثّقوا^(٢).

وأخرج ابن حنبل فی (الفضائل): عن ابن عباس، قال: «لَمَّا نَزَلَتْ (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) قالوا:

ص: ٢٦٤

١- (٢) المعجم الكبير: ٤٧/٣.

٢- (٣) مجمع الزوائد: ٢٦٦/٩.

يا رسول الله، من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم؟

قال: عليّ وفاطمة وابناهما»(١).

وأخرج الطبراني بسنده عن ابن الطفيل: «أنّ الحسن (كرم الله وجهه) قال في خطبته:... أنا من أهل البيت الذين افترض الله مودتهم على كلّ مسلم، فقال لنبيّنا: (قُلْ لَا أَشِئْتُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسِيئَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسَيْنًا) ، واقتراف الحسنه مودتنا أهل البيت»(٢).

وروى الحديث، الهيثمي في (مجمع الزوائد)، وعلّق عليه قائلاً: «رواه الطبراني في الأوسط والكبير باختصار...، وأبو يعلى باختصار، والبزار وأحمد ونحوه...، وأسناد أحمد وبعض طرق البزار والطبراني في الكبير، حسان»(٣).

وأورده ابن حجر الهيثمي في صواعقه، وقال: «وأخرج البزار والطبراني عن الحسن رضى الله عنه من طرق بعضها حسن»(٤).

وأخرج مسلم في صحيحه عن سعيد بن جبير: أنّه سئل عن قوله: إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ، فقال سعيد بن جبير: قربي آل محمّد عليهم السلام»(٥).

ومما يشهد على ذلك، ما أخرجه الحاكم بسنده إلى أبي هريره، قال: «نظر

ص: ٢٤٥

١- (١) فضائل الصحابه: ٦٦٩/٢.

٢- (٢) المعجم الأوسط: ٣٣٧/٢.

٣- (٣) مجمع الزوائد: ١٤٦/٩.

٤- (٤) الصواعق المحرقة: ٢٥٩.

٥- (٥) صحيح مسلم: ١٨١٩/٤.

النبي صلى الله عليه وآله إلى علي وفاطمة والحسن والحسين، فقال:

أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم».

قال الحاكم: هذا حديث حسن، وأقرّه الذهبي على ذلك في التلخيص (١).

وقال الزمخشري: «وروى أنها لَمَّا نزلت قيل: يا رسول الله، من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ قال: علي وفاطمة وابناهما.

ثم قال: ويدلّ عليه ما روى عن علي رضي الله عنه: شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حسد الناس لي، فقال: أما ترضى أن تكون رابع أربعة: أول من يدخل الجنّة أنا وأنت والحسن والحسين، وأزواجنا عن أيماننا وشمائلنا، وذريتنا خلف أزواجنا.

وعن النبي صلى الله عليه وسلم: حرّمت الجنّة على من ظلم أهل بيته وآذاني في عترتي...» (٢).

وقال القرطبي: «وقيل: القربى: قرابه الرسول صلى الله عليه وسلم أي لا- أسألکم أجراً إلماً أن تودّوا قرابتي وأهل بيتي كما أمر بإعظامهم ذوى القربى.

وهذا قول علي بن حسين، وعمرو بن شعيب، والسدي.

وفى روايه سعيد بن جبیر، عن ابن عتيّاس: لَمَّا أنزل الله عزّ وجلّ: (قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) قالوا: يا رسول الله، من هؤلاء الذين نوّدّهم؟

ص: ٢٦٦

١- (١) المستدرک علی الصحیحین: ١٤٩/٣، وقد أخرج هذا الحديث ابن حبان في صحيحه: ٤٣٤/١٥.

٢- (٢) الكشاف: ١١٥٦/١.

قال: عليّ وفاطمه وأبناؤهما.

ويدلّ عليه أيضاً ما روى عن عليّ رضي الله عنه، قال: شكوت إلى النبيّ حسد الناس لي، فقال: أما ترضى أن تكون رابع أربعة: أوّل من يدخل الجنّة أنا وأنت والحسن والحسين، وأزواجنا عن أيّماننا وشمائلنا، وذريّتنا خلف أزواجنا» الخبر (١).

وقد حثّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله على حبّهم وجعل محبّتهم دليلاً على محبّته صلى الله عليه وآله.

فقد روى الحاكم بإسناده إلى ابن عباس، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أحبّوا الله لما يغدوكم به من نعمه، وأحبّوني لحبّ الله، وأحبّوا أهل بيتي لحبّي» (٢).

وقال العيني وابن حجر في معنى الحديث: «أى: إنّما تحبّونهم لأني أحببتهم بحبّ الله تعالى لهم، وقد يكون أمراً بحبّهم؛ لأنّ محبّتهم لهم تصديق لمحبّتهم للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم» (٣).

وقال القرطبي في معرض حديثه عن حديث الثقلين: «وهذه الوصيّة، وهذا التأكيد العظيم يقتضى وجوب احترام أهله وإبرارهم، وتوقيرهم ومحبّتهم، وجوب الفروض المؤكّده التي لا عذر لأحد في التخلف عنها، هذا مع ما علم من خصوصيّتهم بالنبيّ صلى الله عليه وآله وبأنّهم جزء منه، فإنّهم اصوله التي نشأ منها، وفروعه التي نشأوا عنه كما قال: «فاطمه بضعه منّي» (٤).

وقال ابن كثير في تفسيره: «ولا ننكر الوصايه بأهل البيت، والأمر

ص: ٢٤٧

١- (١) تفسير القرطبي: ٢٠/١٦.

٢- (٢) المستدرک: ١٥٠/٣، وقال: «حديث صحيح الإسناد»، ووافقه الذهبي. التاريخ الكبير: ١٨٣/١.

٣- (٣) عمده القارئ: ٢٢٢/١٦. فتح الباري: ٧٩/٧.

٤- (٤) فيض القدير شرح الجامع الصغير: ٢٠/٣.

بالإحسان إليهم واحترامهم وإكرامهم، فإنهم من ذرّيته طاهره من أشرف بيت وجد على وجه الأرض، فخراً وحسباً ونسباً، ولا سيّما إذا كانوا متبعين للسنة النبويّة الصحيحة، الواضحة، الجليّة، كما كان عليه سلفهم، كالعنّاس وبنيه، وعلى وأهل بيته وذرّيته»(١).

فالمودّة لأهل البيت عليهم السلام تعتبر ضروره قرآنيّة عند كلّ مسلم، ومن أنكر هذه الضروره أنكر آيه من آيات الذكر الحكيم، الذي اتفق المسلمون على ضرورته وتواتره، فالإنسان مسلم وإن أنكر الدرجة العليا من ولايه أهل البيت عليهم السلام - وهي الإمامه - ووجوب اتّباعهم وطاعتهم، إلّا أنّه لا ينكر مودّتهم ومحبتهم التي أكّدها القرآن الكريم، فإنّه يبقى على الإسلام ولا يكون كافراً.

نعم، الذي أنكر هذه المودّة والمحبة التي هي ضروره قرآنيّة وإسلاميّة، يكون كمن أنكر ضروره من ضروريّات الإسلام، وهو موجب للكفر في حاله العلم بأنّه ضروره إسلاميّة، ومن ثمّ يكون إنكاره موجّباً لتكذيب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والقرآن الكريم.

إذن، مودّة ومحبة أهل البيت عليهم السلام درجة من درجات الولايه، وهي من ضروريّات المسلمين كافّة، وضروره قرآنيّة، وقد حتّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله المسلمين على الاتّزام بها، كما تقدّم.

وعلى هذا الأساس، فكلّ مسلم لا يؤمن بإمامه أهل البيت عليهم السلام ولم

ص: ٢٤٨

ينكر مودّتهم فهو مسلم، لكنّه ليس شيعياً إمامياً اثني عشرياً.

إذن، أصل المودّه بالمعنى العامّ لأهل البيت عليهم السلام يعدّ من الضروريات القرآنيه والإسلاميه.

هذا مضافاً إلى جملة الآيات النازله فى فضائل ومناقب أصحاب الكساء، كآيه المباهله، وآيه التصدّق بالخاتم، وآيه المبيت، وآيه السبق بالإيمان والهجره، وآيه مفاضله الإيمان والجهاد على سقايه الحاجّ وعماره المسجد الحرام، ونحوها من الآيات والروايات الشريفه التى تدلّ بوضوح على أنّ لعلّى وفاطمه والحسنين عليهم السلام مقاماً وفضائل فى الدين الحنيف والشرع المبين، وأنّهم يجب أن يعظّموا ويجلّوا، ولهم حرمة واحترام بمقتضى تلك الفضائل وبحسب درجتها.

فالمساس بتلك الكرامه والحرمة والمكانه لهم، تمثّل تجاوزاً على المقدّسات القرآنيه والإسلاميه.

وعلى هذا يجب على جميع المسلمين تشييد هذا الأصل وترويجه والتربيه عليه، لأنّه يكون سبباً للالفه فيما بينهم، إذ مقتضى وجود المشتركات، هو وجود صيغه الوحده والاتّحاد على ضوء تلك المشتركات.

القاعده الخامسه: ضروره تنقيح مصادر التراث الإسلامى:

من القواعد المقرره فى تعاليم الدين هى قاعده اشتراط الأمانه والعداله فيمن يؤخذ عنه، سواء كان راوياً أو فقيهاً أو صاحب سيره أو مفسراً للقرآن أو محدثاً أو حافظاً جامعاً للحديث، أو من أرباب الجرح والتعديل، أو تابعياً

يؤثر عنه جملة من الآثار في أبواب الدين.

وهذه القاعده من القواعد المهمه في الدين، وقد قررها الكتاب والسنة والعقل، فمن الكتاب قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) ١، وهي واضحه الدلاله في التحذير من الأخذ بقول الفاسق في الموضوعات، فضلاً عن النقل لأحكام الدين، وكذا ما يبلغه من أحكام الشريعة.

وكذا قوله تعالى: (اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) ٢، وهي تدل على ذم القرآن الكريم لأحبار اليهود والنصارى الذين اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً، وحرّفوا ما أنزل الله تعالى من البينات، وقد ذم الله تعالى عوامّ اليهود والنصارى لأخذهم عن علمائهم الذين باعوا دينهم بدنياهم.

ومن الروايات الدالّة على ذلك، قوله صلى الله عليه وآله: «كثرت على الكذّابه...» (١).

أمّا حكم العقل والفطره، فهما قاضيان بقبح الاعتماد على من لا يؤمن على الدنيا، فضلاً عن الدين.

أمّا شرطيه العداله فيمن يؤخذ عنه الدين، فمن أبرز مقوماتها الإيمان بالله ورسوله وبما جاء به من عنده تعالى واليوم الآخر، والعمل بالواجبات

ص: ٢٧٠

وترك المحرمات، والأخذ بمقررات القرآن والسنة.

موده أهل البيت عليهم السلام من جمله مقومات العدالة

من الواضح أنّ موده أهل البيت عليهم السلام وترك العداة لهم من أهم مقومات العدالة، وقد دلّ على ذلك عدد من النصوص القرآنية، كقوله تعالى: (قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) - كما تقدّم - مضافاً إلى عدّه من النصوص القرآنية الدالّة بوضوح على لزوم مدح وتعظيم وإجلال أهل البيت عليهم السلام، كما فى آيه المباهله، التطهير، وسوره الدهر، ونحوها، التى ترسم للمسلمين منهجاً تعليمياً، وتبنى وصيه قرآنيه على حبّ أهل البيت وإجلالهم.

وعلى هذا، فإنّ عدم الموالاه لأهل البيت عليهم السلام فضلاً عن العداة لهم عليهم السلام يعدّ من موجبات الفسق التى تخلّ بعداله كلّ من يؤخذ عنه الدين، سواء كان راوياً أم غيره.

إذن من شرائط من يؤخذ عنه الدين هو موده أهل البيت عليهم السلام وترك العداة لهم.

وعلى هذا الأساس، تتضح ضروره تنقيح التراث الإسلامى وفق هذه القاعده، وهى اشتراط العدالة المتقومه بموده أهل البيت عليهم السلام وترك مناوءتهم.

ومن هنا يتضح لزوم الفحص والتنقيب عن سيره وسلوك وموقف كلّ من يؤخذ عنه الدين - تجاه أهل البيت عليهم السلام وفضائلهم وذكرهم - ونبذ كلّ من كان متحاملاً ومبغضاً وناصباً للعداء لأهل البيت عليهم السلام، سواء فى سيرته أو أقواله وكلماته، فلا يجوز الاعتداد بمثل هؤلاء بقول أو رأى، ولا يحتجّ بهم فى

الدين.

وعلى هذا الأساس ينبغي الاجتناب أيضاً عن كلّ من يتبنّى مقاله فاسده تسالم المسلمون على بطلانها، كما هو الحال في المجسّمه والمجبره؛ لأنّ التبنّي لمقاله تسالم المسلمون على فسادها، يعدّ من موجبات الفسق.

اسس نظام الوحده الاسلاميه وضماناتها:

اشاره

لعلّ التجديد لإحياء عداله الدين والإصلاح في مدرسه ونهج أهل البيت عليهم السلام سبق زمانه، فإنّ اطروحته الإصلاحية كانت تختلف عن اتجاهات الإصلاح، وتياراته المعاصره له، سواء الدينيه أو القوميّه العربيه، أو التحرريّه الوطنيّه، فإنّ مجموع أنشطته الرائدة واتصالاته وخطاباته، تعطى انطباعاً أنّه انفتح على:

١ - حوار الأديان.

٢ - حوار المذاهب.

٣ - حوار الدول والنظم، وهي أعمده العولمه الحديثه، كما أنّ مبادئه التي كان ينطلق منها، هي:

١ - الصلح والأمن.

٢ - الكرامه الإنسانيّه.

٣ - الاصول الأخلاقيه العامه المشتركه في الفطره البشريّه.

فهناك سمه ملحوظه في نهج مدرسه أهل البيت عليهم السلام أنّه امتاز عن بيئه

ص: ٢٧٢

الحركات الإصلاحية الوطنية، والقومية، والعريية، والشيوعية، حيث كان يطرح محاور هي أقرب شىء من عولمه العدالة والمساواة، ووده النظام العالمى، فقد كان أسبق من زمانه، والسّر فى ذلك هو نبع أفكاره من تسوية البشر فى العبودية لله تعالى.

فإذا أردنا أن ندرس هذه المعالم فى هذه المدرسة الإلهية التى صبغت الحركة الإصلاحية، فعلىنا أن نقرأ بعض المحاور المهمة المعلمية المؤهله لهذه المدرسة، للريادة فى الإصلاح، والوحده فى افق السلام والعدل والتوحيد، وذلك عبر اسس:

الأول: ضمان الوحدة:

ولو مع القناعه المخالفه القطعيه التى هى فوق الاجتهاد، وذلك أنّ الكثير من اطروحات التقريب الواحدية بين المذاهب والنحل تبنى وحدتها فى ظلّ أنّ القناعات ظنّيه واجتهاديّه وقابله للصواب والخطأ، أو محدوده؛ إذ أنّ هناك جدليّه تقول بأنّه مع التعايش فلا- يفتح باب الحوار، وأنّه مع الحوار لا تعايش؛ لأنّ الحوار يعدم التعايش، والتعايش يعدم الحوار. إذن الحوار مصدر تشنّج وفتنه، ومع الظنّيه فلا تقاطع مع القناعات الاخرى، فلا تضمن الوحده الالفه بين الجماعات المختلفه لو كانت القناعات قطعيه فى أنظار المقتنعين بها، فلم يعطوا ضمانه للوحده والتعايش والالفه المدنيه لو كانت القناعه غير ظنّيه فى رؤيه صاحب المذهب أو النحل المعينه، وكانت يقينيه فى تصوّره، كما أنّهم لم يعطوا البناء الرصين للوحده والالفه التعايشيه لو كانت تترتب على قناعته النجاه أو الهلاك

الآخروي، ولو حسب زعمه وتصوّراته.

بينما يؤمن نهج أهل البيت عليهم السلام ويعطى الضمانه بحقن الدماء رغم ذلك، والتعايش الالفي المدني، ولو كان الاختلاف في البنى القطعيه في رؤى الأنظار وبزعم البرهان والضروره. وهذا ما لا نجده مضموناً ومتوفراً في أي مذهب أو نحله اخرى؛ ذلك لأنّ الدم الإنساني ولو مع اعتناقه الأباطيل، محقون عن القتل والسفك إلماع عدوانه وإقدامه على المواجهه المسلحه. وأمّا الجهاد الابتدائي، فإنه لأسلمه النظام السياسي لا الإيجار على أسلمه العقائد. أي لأسلمه النظام العادل لإنقاذ المستضعفين والمضطهدين، وأكبر شاهد على هذه القاعده في ضروره مدرسه أهل البيت عليهم السلام أنّ الأسير لا يقتل بعد وضع الحرب أوزارها وتوقف الاقتتال، ولو كان وثيقاً. وهذا الحكم هو تفسير آيات الأسير عندهم، وهو ممّا يدلّ على أنّ الدم الإنساني ممنوع عن سفكه إلماع عدوانه المسلح. وهذا ما لا نجده في المذاهب الإسلاميه الاخرى. بينما نجده في سيره على السلام مع مناوئيه أيضاً. وهذه مفارقة عظيمه في المسار بين مدرسه أهل البيت عليهم السلام والمدارس الاخرى، وهو ممّا يؤهلها لحمل رياده العولمه المتّحده الإنسانيه.

الثاني: العدالة والعدل:

فإنّ من الاسس الضروريه التي تبنتى عليها الوحده؛ العدل كما قالت الزهراء عليها السلام في خطبتها: «بالعدل تنسيق القلوب»⁽¹⁾، أي أنّ القلوب

ص: ٢٧٤

لا- تتناسق بالوحده ولا- تتسق، ولا- يوجد بينها نسق واحدٍ والفه إلّا بالعدل، فإنّه مع الظلم لا يرجى الوئام، بل هو منشأ التشاحن والتدافع والتحارب. والغرابه مَمَّن يتصوّر بنحو معكوس، وأنّه لأجل الوحده يلزم أن نعدى ونضحي بالعدل.

إنّ التأكيد على الوحده يسدّ الطريق على المطالبه بالعدل والإنصاف فى الحقوق المدنيّه التعايشيّه، والحال أنّه يجب لأجل الوحده أن نقيم العدل لا أن نغمض الطرف عنه، ولا يسوغ باسم الوحده بين الأديان أو المذاهب، مصادرته الحقوق الإنسانيّه، أو التهمه والطعن بالطائفيّه على من يناشد حقوقه، أو الرمي بالتعصّب على المطالبه بالاستحقاقات، ولا تدافع بين الوحده والمطالبه بالعداله بين الطوائف والمذاهب، فالوحده مبنيّه على العدل والعداله، ولا تبني على الحيف والبخس لأحد الطرفين على الآخر.

إذا اتّضحت أهمّيّه العدل، فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ مدرسه أهل البيت عليهم السلام قد جعلت من العدل أصلًا، ومن اصول الديانه، وهو مؤشّر لمدى أهمّيّته على حدو بقيته اصول الدين، ممّا يجعل هذا النهج هو المؤهل لرياده الوحده البشريّه.

والعدل ضامنٌ أساس لاستمرار الوحده وبقائها، وقد أنبا القرآن الكريم بهذه الخصوصيّة الرياديّه لأهل البيت عليهم السلام من أنّهم الوحيدون المؤهلون لإقامه الوحده البشريّه دون غيرهم، أنبا بذلك فى ملحمة قرآنيّه فى قوله تعالى: (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذو القربى ولذو القربى والمساكين وابن السبيل كئى لا يكون دولة بين الأغنياء

مِنْكُمْ) ١، فَيُنْتِ الآيَه أَنْ أَمْوَالِ الأَرْضِ وَثِرَوَاتِهَا، الْمَعْتَبَرُ عَنْهَا بِالْفِيءِ، هُوَ بِيَدِ اللَّهِ وَبِيَدِ رَسُوْلِهِ وَذِي الْقُرْبَى تَدْبِيْرِهِ وَإِدَارِهِ صَرْفَهُ عَلَى الطَّبَقَاتِ الْمَحْرُومَةِ، وَأَنَّ الْعَلَّةَ فِي إِسْنَادِ الصَّلَاحِيَّةِ وَالْوَلَايَةِ لَهُمْ، هُوَ إِقَامَةُ الْعَدْلِ فِي الأَرْضِ لِكِي لَا تَكُونَ ثِرَوَاتِ الأَرْضِ دَوْلَةً مُتَدَاوِلَةً فِي حَكْرِ الأَغْنِيَاءِ وَالْأَقْطَاعِيَيْنِ، فَالآيَةُ تَنْبَأُ عَنْ مَلْحَمِهِ، وَهِيَ أَنَّ الْعَدَالَهَ لَمْ وَلَنْ وَلَا تَقَامُ فِي الأَرْضِ إِلَّا عَلَى يَدِ قُرْبَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَبِالتَّالِي فَلَنْ تَكُونَ هُنَاكَ وَحْدَهُ بَشْرِيَّةً يَنْعَمُ بِهَا الْبَشَرُ، إِلَّا بِأَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

الثالث: تقديس جميع الأنبياء عليهم السلام:

بِأَعْلَى مَكَانِهِ مِنْ تَقْدِيْسِ أَتْبَاعِهِمْ لَهُمْ، فَإِنَّ فِي مَدْرَسَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يَنْزَهُ الأَنْبِيَاءُ عَنِ الصِّغَاثِ، فَضْلًا عَنِ الْكِبَاثِ، وَلَا يَوْجَدُ نَحْلَهُ أَوْ مَذْهَبَ يَنْزَهُهُمْ بِهَذِهِ الدَّرَجَةِ، فَيَنْزَهُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنْزِهِ مِمَّا يَنْسَبُ إِلَيْهِ الْيَهُودُ، وَيَنْزَهُ عِيسَى وَمَرْيَمُ بِأَنْزِهِ مِمَّا يَنْزَهُهُمَا النَّصَارَى، وَهَكَذَا الْحَالُ فِي آدَمَ، وَنُوحَ، وَإِبْرَاهِيمَ، وَإِسْمَاعِيلَ، وَإِسْحَاقَ، وَيَعْقُوبَ، وَيُوسُفَ، وَيُحْيَى، وَبَقِيَّةِ الأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، فَيُعْظَمُ جَمِيعُ رَمُوزِ الدِّيَانَاتِ الإِلَهِيَّةِ وَالسَّمَاوِيَّةِ.

وَهَذَا مَا لَا تَجِدُهُ فِي الْمَذَاهِبِ الإِسْلَامِيَّةِ الْآخَرَى وَلَا فِي أَتْبَاعِ الدِّيَانَاتِ. فَهَذِهِ خَصِيصَةٌ فَرِيْدَةٌ فِي مَدْرَسَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مُؤَهَّلَةٌ لِرِيَادَتِهَا لِلْوَحْدَةِ الأَدْيَانِيَّةِ.

وإلما كيف يتصور وحده والفه بدون محبه وموده، وقد جعل القرآن محور وقطب المحبه والموده هو أهل البيت عليهم السلام ومودتهم في قوله تعالى: (قُلْ لَا أَشِيئُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) ١، فالقرآن يسطر ملحمه ونبوءه أنه لم ولن ولا تتحقق موده تأتلف عليها البشريه إلا بمحوريه الموده في أهل البيت عليهم السلام، فقال تعالى: إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى، ولم يقل: «إلا موده القربى»، أى جعل أجر الرساله بحصر الموده المركزيه المحوريه في أهل البيت عليهم السلام، فالمجىء بلفظه في * يعطى مفاد الحصر أن الآيه في صدد أصل افتراض مودتهم، بل في مورد حصر الموده العليا بهم.

يقول أمير المؤمنين على عليه السلام في بيان أهميه مودتهم لحصول الالفه، وبالتالي الوحده والقوه والتقدم التمدنى:

«فَاعْتَبِرُوا بِحَالِ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ وَبَنَى إِسْحَاقَ وَبَنَى إِسْرَائِيلَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. فَمَا أَشَدَّ اعْتِدَالَ الْأَحْوَالِ، وَأَقْرَبَ اشْتِبَاهَ الْأَمْثَالِ!

تأملوا أمرهم في حال تشبثهم وتفريقهم، ليالى كانت الأكاسير والقياصره أرباباً لهم، يحتازونهم عن ريف الآفاق، وبحر العراق، وخضره الدنيا، إلى منابت الشيح، ومهافى الريح، ونكد المعاش، فتركوهم عاله مساكين إخوان دبرٍ ووبرٍ أذل المأمم داراً، وأجدبهم قراراً، لايأوون إلى جناح دعوه يعتصمون بها، ولا إلى ظل ألفه يعمدون على عزها. فالأحوال مضطربه، والأيدى

مُخْلِئَةً، وَالكَثْرَةُ مُتَّفَرِّقَةٌ؛ فِي بَلَاءٍ أَزَلٍ، وَأَطْبَاقٍ جَهْلٍ! مِنْ بَنَاتِ مَوْوُودَهِ، وَأَصْنَامِ مَعْبُودِهِ، وَأَرْحَامِ مَقْطُوعِهِ، وَغَارَاتِ مَشْنُونِهِ.

فَانظُرُوا إِلَى مَوَاقِعِ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ حِينَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا، فَعَقَدَ بِمِلَّتِهِ طَاعَتَهُمْ، وَجَمَعَ عَلَى دَعْوَتِهِ أُلْفَتَهُمْ؛ كَيْفَ تَشَرَّتِ النُّعْمَةُ عَلَيْهِمْ جَنَاحَ كَرَامَتِهَا، وَأَسَالَتْ لَهُمْ حِدَاوِلَ نَعِيمِهَا، وَالتَّفَّتِ الْمِلَّةُ بِهِمْ فِي عَوَائِدِ بَرَكَتِهَا، فَأَصْرَبُوا فِي نِعْمَتِهَا غَرِيقِينَ، وَفِي خُضْرِهِ عَيْشَهَا فَكَيْهِينَ. قَدْ تَرَبَّعَتِ الْأُمُورُ بِهِمْ، فِي ظِلِّ سُلْطَانِ قَاهِرٍ، وَأَوْتُهُمُ الْحَالُ إِلَى كَنْفِ عِزِّ غَالِبٍ، وَتَعَطَّفَتِ الْأُمُورُ عَلَيْهِمْ فِي ذَرَى مُلْكِكَ ثَابِتٍ. فَهُمْ حُكَّامٌ عَلَى الْعَالَمِينَ، وَمُلُوكٌ فِي أَطْرَافِ الْأَرْضِينَ. يَمْلِكُونَ الْأُمُورَ عَلَى مَنْ كَانَ يَمْلِكُهَا عَلَيْهِمْ، وَيُمْضُونَ الْأَحْكَامَ فِيمَنْ كَانَ يُمْضِيهَا فِيهِمْ! لَا تُعْمَزُ لَهُمْ قَنَاءٌ وَلَا تُفْرَعُ لَهُمْ صَفَاءٌ!

أَلَا وَإِنَّكُمْ قَدْ نَفَضْتُمْ أَيْدِيَكُمْ مِنْ حَبْلِ الطَّاعَةِ، وَتَلَمَّتُمْ حِصْنَ اللَّهِ الْمَضْرُوبَ عَلَيْكُمْ، بِأَحْكَامِ الْجَاهِلِيَّةِ. فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ امْتَنَّ عَلَى جَمَاعِهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ فِيمَا عَقَدَ بَيْنَهُمْ مِنْ حَبْلِ هَذِهِ الْأَلْفَةِ الَّتِي يَنْتَقِلُونَ فِي ظِلِّهَا، وَيَأْوُونَ إِلَيْهَا كَنْفِهَا، بِنِعْمَةٍ لَا يَعْرِفُ أَحَدٌ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَهَا قِيمَةً، لِأَنَّهَا أَرْجَحُ مِنْ كُلِّ ثَمَنِ، وَأَجَلُّ مِنْ كُلِّ حَظَرٍ.

وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ صِرْتُمْ بَعْدَ الْهَجْرَةِ أَعْرَابًا، وَبَعْدَ الْمَوَالَاهِ أَحْزَابًا.

مَا تَتَعَلَّقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا بِاسْمِهِ، وَلَا تَعْرِفُونَ مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا رَسْمَهُ» (١).

فهو يشير إلى أن الفة الأمة لا تتم إلا بهم عليهم السلام وبموالاتهم،

ص: ٢٧٨

١- (١) نهج البلاغه: الخطبه ١٩٢. من خطبته عليه السلام المسماه بالقاصعه.

وإلّا فيؤول حال الامّه إلى التشتت أحزاباً، وإلى التعرّب، وأنّ الهجره عن التعرّب لا تتحقّق إلّا بالتعلّق بمودّتهم وموالاتهم عليهم السلام.

ومن كلّ ما مرّت الإشارة اليه يتبيّن أنّه لا توجد بوتقه جامعته للوحده، وبيئه مملمه لوحده الصفّ الإنسانيّ أجمع، كمدرسه أهل البيت عليهم السلام، فلو أجرينا مقارنة لا بهدف التعصّب الطائفي والأدياني، فلا نجد هذه الخصائص والاسس لإرساء صرح الوحده في الأديان الاخرى، لعدم اعترافها بالنبيّ الخاتم صلى الله عليه وآله كما لا نجدها في المذاهب الإسلاميه لعدم خطوره أصل العداله والعدل (حقوق الإنسان) لديهم، ولعدم إمكان الملاءمه عندهم بين القناعه الضروريّه القطعيّه، وبين حقن الدماء (الكرامه الإنسانيّه والصلح والأمن)، سواء مع الملل الاخرى أو مع المذاهب الإسلاميه الاخرى، وهذا بخلاف الحال في مدرسه أهل البيت عليهم السلام، وغيرها من الفوارق التي مرّت الإشارة إليها. ومنه يتّضح أنّ الضمانه الوحيده للوحده، وهي العولمه الصحيحه في النظام البشريّ لا توجد إلّا في هذه المدرسه، فلا إقامه لأصول شعارات البشريّه العصريّه من دون هذه المدرسه، ويظهر أنّ العولمه الوحديّه الإنسانيّه الحديثه لا تجد بيئتها إلّا في مدرستهم عليهم السلام.

إشاره

التقريب هو عمليته فتح باب الحوار والمداولة الفكرية بصوره مستمره، وعدم سدّ باب الحوار في جميع الظروف، لأجل توسعه دائره الوفاق الفكرى، وتقليص دائره الاختلاف والتفرّق.

وقد يعرّف التقريب أنّه نظام تقنين وترسيم للحقوق.

ومن أهمّ نتائج التقريب هو الاتّحاد، والوصول إلى محاور فكرية مشتركة.

هل الاختلافات بين المذاهب الإسلاميه: هي اختلافات ظنّيه؟

من الملاحظ أنّ جملة من دعاه الوحده الإسلاميه من الفرق والمذاهب الإسلاميه المختلفه، ومن باب الحرص منهم على حقن الدماء والحفاظ على الوحده فيما بين المسلمين، وحذراً منهم على عدم وقوع التكفير بين فرق المسلمين، ذهبوا إلى أنّ كلّ الاختلافات المذهبيه العقديّه - فضلاً عن الأحكام الفرعيّه - مبنيّه على اجتهادات واستنباطات ظنّيه، وتأويلات استظهاريه، فالمذهبيه والتمذهب، رؤيه ظنّيه، وفهم اجتهادى عند جملة من روّاد الوحده والتقريب.

فأصل المذهبيه عندهم مبنى على الظنّ، وقد تابع آخرون هذا التنظير والتأطير لهذه القاعده، وذهبوا إلى أنّ الاختلاف بين الإمام على عليه السلام والطرف

الآخر، هو اختلاف في فهم الإسلام ليس إلّا.

وعلى أساس هذه القاعده، قالوا: إنّ الاختلاف ما دام ظنيّاً، فهو لا يهدّد الوحده، بخلاف ما لو كان الاختلاف قطعياً بحسب قناعه المختلفين؛ إذ الاختلاف القطعيّ مستلزم للتكفير؛ وذلك لأجل إخراج من يخالف القطعيّ عن دائره الإسلام.

ومن ثمّ اعترض غير واحد من المذاهب الإسلاميه على علماء الإماميه، لا سيّما من يتبنّى منهم شعار الوحده بين المسلمين، بأنّ الدعوه إلى الوحده والالتزام بها لا ينسجم مع القول بأنّ إمامه أهل البيت عليهم السلام من اصول الدين الاعتقاديّه، وأنّ أدلّتها ليست قطعيه بتنصيب الوحي الإلهي، لأنّ ذلك يستلزم خروج بقيه فرق المسلمين عن الإسلام، حسب وجهه النظر الشيعيه.

الأسباب وراء القول بأنّ: الاختلافات بين المذاهب اجتهادات ظنيّه.

إنّ هذا التصوّر والتنظير بقواعد نظام الدين والمذهب، وتبني الوحده الإسلاميه، ناشئ من عدم التنقيح العميق للقواعد الدينيه الشرعيّه المشتركه المتفق عليها بين مذاهب المسلمين، ولعدم التفطن لقواعد المعرفه الدينيه المتفق عليها بين المسلمين أيضاً.

فمن الواضح أنّه ليس كلّ اختلاف قطعيّ يترتب عليه الحكم بكفر المخالف لذلك الأمر القطعيّ؛ لأنّ الخروج عن الإسلام إنّما يكون بإنكار الشهادتين، وإنكار الضروريّ المتفق عليه بين المسلمين من دون شبهه في

البين، فإن هذه الضابطه متفق عليها بين المحققين من علماء المذاهب الإسلاميه، ولا يعنى بالشذاذ منهم، كما مرّ تنقيح ضابطه الكفر فيما سبق.

وعلى ضوء ذلك، فإن مجرد الاختلاف القطعي، بل اليقيني، لا يترتب عليه الحكم برده أو كفر المخالف لذلك الأمر المتيقن، إذ ليس كل أمر قطعي أو يقيني شرطاً في تحقق الإسلام.

فإذا اتضحت هذه القاعده المهمه، يتضح على ضوءها القول بأن الاختلافات المذهبيه، وإن كانت مبنيه على قناعات قطعيه عند كل أصحاب المذاهب، إلا أنها لا توجب هدم أساس الوحده بين المسلمين.

ولا ربط للاختلافات القطعيه بين المذاهب الإسلاميه بالحكم بالإسلام وعدمه كما تقدم، فيمكن أن يكون الاختلاف بين مذهب وآخر اختلاف قطعي لا ظني، ومع ذلك يحكم بإسلامهما معاً.

فليس السبيل إلى إرساء الوحده الإسلاميه وتشبيدها والمحافظة على بنيتها، متوقفاً على القول بأن الاختلافات المذهبيه اختلافات ظنيه، بل نظام الوحده يتلاءم مع الاختلافات في الرؤى والقناعات القطعيه واليقينيّه.

ومن ثم لا تنافي بين تبني أي مذهب من المذاهب الإسلاميه أمراً، كأصل اعتقادي قطعي يمتاز به عن المذاهب الإسلاميه الاخرى التي تبني اصولاً اعتقاديّه اخرى تبني قطعيات و يقينيات و ضرورات مذهبيه اخرى تمتاز بها، فإن ذلك لا يصدع الاصول الاعتقاديّه المشتركه التي يتبنى عليها ظاهر الإسلام، فكما أن الإماميه تبني إمامه أهل البيت عليهم السلام كأصل اعتقادي،

ففى نفس الوقت نلاحظ كذلك جملة من المذاهب الإسلاميه الأخرى أيضاً تتبنى إمامه الشيخين وزعامه الصحابه كأصل اعتقادى وضروره مذهبيه عندهم.

لكن ذلك كله لا يستلزم تكفير أحدهما الآخر، وذلك للاتفاق بين المسلمين من أهل العلم والتحقيق والتحصيل من علماء المذاهب على تقسيم الاصول الاعتقاديّه إلى اصول الدين بحسب ظاهر الإسلام، وإلى اصول الدين بحسب حقيقه الإيمان، وهو ما يعبر عنها باصول المذهب.

فالتعدّد المذهبيّ وإن كان مبيّناً على اصول اعتقاديّه يقيّمه إلّا أنّ ذلك الاختلاف يحتضنه صدر الإسلام الرحب.

فهناك فرق بين الإسلام وبين الإيمان، ولذا نجد أنّ كلّ مذهب من المذاهب الإسلاميه يشترط شروطاً خاصّه فى الإيمان تختلف عن شروط الإسلام، وقد أجمعت الفرق والمذاهب الإسلاميه على أنّ مناط الرضا الإلهي متقوم بالإيمان لا الإسلام فقط.

وإليك بعض الشواهد الداله على ذلك من كلمات أعلام السنّه:

قال الشوكانى: «مدار قبول الأعمال هو الإيمان»^(١).

وقال ابن عاشور: «إنّ الإيمان جعله الله شرطاً فى قبول الأعمال»^(٢).

وقال المناوى: «إنّ الأعمال بالنيات وإنّ كلّ من فعل خيراً رياءً وسمعاً،

ص: ٢٨٤

١- (١) فيض القدير: ٣٨٤/٢٣.

٢- (٢) التحرير والتنوير: ٨١٠/١٠.

لم يستحقَّ به من الله أجراً»(١).

وفى موضع آخر قال: «إنَّ العمل الصالح لا يقبل إلا مع التوحيد والإيمان»(٢).

إذن مناط وميزان الرضا الإلهي إنما هو بالإيمان القلبي، وليس مناطه ظاهر الإسلام فقط، فالرضا الإلهي مرتبط بما يدخل القلب وما يلامسه من اعتقادات، أما ظاهر الإسلام فهو يحصل بمجرد التلفُّظ بالشهادتين، ولو مع عدم الاعتقاد القلبي، كما تقدّم. فاللازم في توصيات مشروع الوحدة والتقريب، هو التأكيد على أن قطعيه الخلاف لا تهدم الوحدة، ولا تتناقض مع الحكم بإسلام الآخرين.

وهذه القاعده بناءً ومهمّة في مشروع الوحدة، يجب التأكيد عليها والتثقيف عليها ونشرها في أوساط عموم المسلمين، درءاً لئلا تتكفّر، واستباحه دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم، وهدر حقوقهم الدينيّة.

إذن الحرص على الوحدة والمحافظة عليها، يتوقّف ويستدعى ترسيخ هذه القاعده الشريفة، والإقرار عليها درءاً للفتنة بين المسلمين، وحيطة من نشوب الحروب بين المذاهب الإسلاميّة، على عكس التنظير الذي يذهب إلى أن الاختلافات بين المذاهب كلّها اختلافات ظنيّة، فإنّ مثل هذا التنظير لقاعده من قواعد الدين، سوف يهدّد الوحدة الإسلاميّة، ولا يؤمن بناءها ولا بقاءها؛ وذلك لأنّ أتباع المذاهب من علماء ونخب، من الذين توصّلوا

ص: ٢٨٥

١- (١) تفسير البيضاوي: ٢٥٠/١.

٢- (٢) فيض القدير: ٤٨٤/٤.

إلى قناعات قطعيه - بحسب رؤيتهم - لا- يرون أنفسهم فيما يتبنون من مسار مذهبي أنه مسار ظني ومنهاج اجتهادي، فكيف يرون أنفسهم ملتزمين ببناء الوحدة حينئذٍ على وفق مقوله أن المذهبيّة والتمذهب رؤيه ظنيّه.

بل بناءً على تلك المقوله، يلزم اندفاع أصحاب المذاهب وتحريضهم وإغرائهم إلى نشوء المعاداه والتكفير لبعضهم البعض.

فأصحاب هذه المقوله من دعاه الوحدة، بقدر ما هم حريصون على إرساء الوحدة، إلّا أنّهم بهذه الرؤيه قد أخفقوا في ترسيم هذه القاعده المهمّه من قواعد الوحدة الإسلاميّه.

بل يمكن أن تكون رؤيتهم وتقريرهم لهذه المقوله القائله إنّ الاختلافات اجتهاديّه ظنيّه، أن تكون من موجبات الفرقه والنزاع، بدلاً من كونها داعمه للوحده بين المسلمين.

ومن هنا يتّضح أنّ ما قرّرناه لهذه القاعده من أنّ الاعتقادات القطعيّه واليقيتيّه لكلّ مذهب من المذاهب لا يعنى ولا تستلزم تكفير أحدها للآخر، هو الذى يكون كفيلاً بضمان الوحدة الإسلاميّه؛ لأنّها قائمه على أساس الواقع والحقيقه، كما تقدّم.

وعلى هذا الأساس يتّضح بطلان الكثير من مقولات التقريب بين المذاهب التى تتكئ فى تبنّيها للوحده، على المقوله القائله بأنّ جميع الاختلافات بين المذاهب، اختلافات ظنيّه اجتهاديّه قابله للصواب والخطأ؛ إذ أنّ هذه المقوله لا تضمن الوحده والالفه بين الجماعات المختلفه؛ لأنّ جملة من الاعتقادات التى تتبنّاها

المذاهب الإسلاميّة، هي اعتقادات قطعّيّه حسب رؤيتها تعلقو على درجه الاجتهاد والظنّ في نظر معتنقيها.

وعلى هذا الأساس يتبيّن قوّه ما بيّناه سابقاً من أنّ الضمانه الحقيقيه للوحده وحقن الدماء، تكمن فيما قرّناه من القاعده السابقيه من أنّ الدخول بالإسلام بالتشّهّد بالشهادتين، يحقن الدماء، على الرغم من الإيمان بوجود الاختلافات القطعيّه.

أصالة حقن الدم الإنساني:

ومما ينبغي الإشارة إليه هو أنّ القاعده الإسلاميّه، لا سيّما عند مذهب أهل البيت عليهم السلام تقول: إنّ الدم الإنسانيّ - فضلاً عن الدم الإسلاميّ - ولو مع اعتناقه الأباطيل، محقون عن القتل، إلّامع عدوانه وإقدامه على المواجهه المسلّحه.

إن قيل: كيف ذلك مع وجود الدعوه للجهاد الابتدائي عند المسلمين؟

الجواب: أنّ الحكمه من تشريع الجهاد الابتدائي هي لأجل أسلمه النظام السياسيّ، وليس لأجل الإيجابار على أسلمه العقائد، فالجهاد الابتدائي هو لإنقاذ المستضعفين المضطهدين المحرومين، لا إكراه الناس على الدخول بالإسلام والإيمان، ولعلّ من أبرز الشواهد على ذلك، هو عدم جواز قتل الأسير بعد وضع الحرب أوزارها، ولو كان وثيقاً، وهذا يدلّ على أنّ الدم الإنسانيّ محترم، ولا يجوز سفكه إلّامع العدوان المسلّح، وهذا ما لا نجده في المذاهب الإسلاميّه الاخرى.

إذن، حصر طريق الوحده بالقول بأنّ الاختلاف بين المذاهب ظنّيّ، هو

فى الحقيقه سبب للإثاره والفرقه وتأجيج النزاع، أكثر من كونه موجباً لإرساء التآلف والتوحيد؛ وذلك لأن هذه الرؤيه لا تقدم معالجه موضوعيه سليمه للواقع الراهن عند أتباع المذاهب من كون القناعات والاعتقادات قطعيه جزميه، كما يراها أصحابها، وبالتالي لا يرون مثل هذا الخطاب بذلك الاطار من مقاله الوحده علاجاً وبناءً يتوخى بناء التعايش والالفه فى ظل الواقع الراهن والمعطيات القطعيه بالتعامل على الآخرين ممن يخالفوهم على إخراجهم من ربه الإسلام.

هل الحوار يقاطع الوحده؟

الوحده التعايشيه الإسلاميه لا تقاطع مع فتح باب الحوار ولو كان فى دائره الاختلافات القطعيه والمواضيع الحساسه المختلف فيها، فيما إذا كان الحوار بلغه هادئه متوازنه.

وعلى هذا الأساس، فليس من الصحيح ما يردده بعض رواد الوحده من ضروره إسدال الستار على كل الملفات التى نشأ منها التعدد والاختلاف، والسعى لطى تلك المباحث ورميها فى خانه النسيان، بذريعه أن الخوض فى تلك المباحث، والمداوله فى تلك الامور الحاصله فى تلك الحقب التاريخيه، أو التنقيب عن المواقف التاريخيه، سوف يسبب إثاره الكراهيه والحساسيه وتأجيج للصراع الداخلى، ولذا قالوا: خير وسيله لدرء الفتنة هو إخماد الحديث عن تلك المواضيع، والتركيز على نقاط الاشتراك؛ لأنه وحده الذى يضمن الوحده والالفه والتلاحم.

إلّا أننا نقول: إنّ ما ذكروه وإن كان متّجهاً منطقيّاً في جملة من بنوده، حيث أنّ طبيعه النفس الإنسانيّه كلّما ذكّرت بمناشئ الالفه ألفت، وكلّما استذكرت بشيء من مناشئ الفرقه ازدادت نفره وتباعداً، إلّا أنّ ذلك ليس هو تمام العلاج السليم؛ وذلك لأنّ هذه المواضيع من الاختلافات في الاعتقاد والتبني، قد تنفجر في يوم ما، ومن ثمّ يكون التغافل عنها من رأس، غير صحيح.

وحاصل ما تقدّم: أنّ الذين تبوّوا الاختلافات بين المذاهب الإسلاميّه، كلّها اختلافات اجتهاديّه، قد انساقوا من حيث يشعرون أو لا- يشعرون إلى القول بإنكار وجود ثوابت مذهبيّه خاصّه بكلّ مذهب، أي الثوابت الثابتة بدرجة اليقين من وجهه نظر كلّ مذهب.

ومن هنا نشأ عند البعض تعريف جديد للإيمان، وهو الإقرار القلبيّ بضروريّات الإسلام المشتركه بين المذاهب الإسلاميّه من دون دخل لشيء وراء تلك المشتركات.

والسبب الذي دفعهم لهذا القول هو تصوّرهم بأنّ هذا هو الطريق المؤدّي إلى الإصلاح والوحده.

إلّا أنّ هذا القول ليس فقط لا يؤدّي إلى الإصلاح والوحده، بل ينتج نتائج عكسيّه خطيره تهدّد وحده النّحله الإسلاميّه. والسبب في ذلك هو أنّ مقوله البعض القائله بأنّ الاختلافات المذهبيّه راجعه إلى اختلافات اجتهاديّه ظنيّه، سوف تدفع بطوائف المسلمين إلى امور خطيره، منها:

١ - التغرير والإيهام بطوائف المسلمين، بأن يسلب كلّ طرف صفه الإسلام عن الطوائف الأخرى؛ نتيجة ما تراه تلك الطائفة وما تتبناه من ثوابت عقائديّه خاصّه فوق مرتبه الاجتهاد.

٢ - الابتعاد عن وحده النحله الإسلاميّه، بإيهام أنّ الوحده لا تتمّ إلّا بإلغاء الثوابت المذهبيّه الخاصّه.

وعلى هذا الأساس يتّضح الخلل في الكثير من اطروحات التقريب والوحده التي تبنتى وحدتها على ضوء المقوله القائله بأنّ القناعات ظنيّه واجتهاديّه، وقابله للصواب والخطأ، أو محدوده.

كما أنّ هناك جدليّه قائمه تقول بأنّه مع التعايش لا- يفتح باب الحوار، أو أنّه مع الحوار لا- تعايش؛ لأنّ الحوار يثير الفتن والتشنّجات ممّا يفضى إلى تقويض أرضيّه التعايش.

إلّا أنّ الصحيح، أنّ الحوار لا يتقاطع مع التعايش إذا كان مبنيّاً على الاسس الأخلاقيه الصحيحه في الحوار الهادف العلمى، وبعيداً عن السياسات المبرمجه.

وبناءً على هذا، فإنّ ضمان الوحده والالفه بين المسلمين لا يتوقّف على حصر الاختلاف في القناعات الظنيّه الاجتهاديّه، ونفى الاختلاف في القناعات القطعيّه.

والسبب الذي دعا هؤلاء إلى الذهاب إلى مثل هذه المقولات هو عدم استطاعتهم بناء رؤيه رصينه للوحده والالفه التعايشيّه، تتكيف مع وجود الاختلافات في الرؤى القطعيّه، التي يترتب عليها أمر النجاه من الهلاك الأخرىّ بحسب قناعه كلّ مذهب أو فرقه.

ونظير هذا الاتجاه ما ذهب إليه العلمانيه الغربيه من القول بأن السلم المدني لا يمكن مع التوجه الديني، إذ الالتزام بالصيغه الدينيه يؤدى إلى إثارة الفتن والحروب بين أتباع الأديان، والسبب فى ذلك هو حكم أتباع كل دين على أصحاب الديانات الاخرى، بالهلاك الاخرى، وهذا يعنى مشروعيه الحرب - على حسب فهمهم - ضد الطرف الآخر.

والصحيح ما تقدم من فساد وبطلان مثل هذه المقولات التى تتوهم التلازم بين التخطئه للآخرين والقناعه بالمخالفه القطعيه، وبين هدر الدم؛ إذ المجازاه الاخرى هي من صلاحيه ديان يوم الدين، أمّا فى دار الدنيا فهى هدنه تعايش مدنى بصيغه ونيه مشتركه.

أهداف التقريب:

يمكن تلخيص أهداف وغايات التقريب بالنقاط التاليه:

- ١ - المحافظه على الضروريات المشتركه، والحيلولة دون تمرد أو مصادره أى فئه لتلك الضروريات المشتركه.
- ٢ - حرمة الدم والأموال والأعراض وما قد يعبر عنه بالحرمة المدنيه والتعايش السلمى، والانتصاف فى الحقوق المدنيه.
- ٣ - العدالة المدنيه لكل الطوائف الإسلاميه.
- ٤ - اطلاع المسلمين فيما بينهم على متبنيات ومعتقدات ورؤى كل مذهب.
- ٥ - تعبئه الطاقات للاهتمام بالعمل من أجل حمايه المصالح الإسلاميه المشتركه، وتظافر الجهود فى مواصله بناء النهضه وما فيه مصلحه الإسلام.

٦ - الحرمة المديّة وعدم التفريط في حقّ المواطنه للمسلم.

٧ - عدم التشجّع في لغة الحوار، وعدم إثارة الطرف الآخر.

٨ - إحياء دور الاستشارة والمشاركه في الحكم، ونبذ الاستبداد.

وبعبارة اخرى: يجب عدم التسليم مع الطرف الآخر في الامور الخاطئه.

وممّا ينبغي الإشارة إليه في سياق الهدف الأوّل والخامس هو وجود هجمه غربيّه تجاه المقدّسات الإسلاميه، ومحاولة تغيير الأحكام الإسلاميه الثابته والنيل من شخصيته الرسول صلى الله عليه و آله، والطعن في القرآن الكريم، وقد تعدّدت أساليبهم في ذلك، وتمكّنوا من التأثير على الطبقات المثقفه من المسلمين، وتزييق الأفكار السامه في أذهانهم، والتشكيك والإثارات المضادّه تجاه دينهم، بل إنهم في صدد محاوله جادّه لتصوير الدين الإسلامى بالشكل الذى يشبه المسيحيه والكنيسه، في حصرها في دائره الطقوس الفرديّه والعلاقه بين الفرد وخالقه، وإنها علاقته روحيه لا تمتدّ إلى النظام الاجتماعى والسياسى وبقية المجالات، ولو أجرينا مسحاً ميدانياً للأحكام الدينيه المستهدفه، والتي تعدّ من المسلّمات الإسلاميه الثابته عند جميع المسلمين، لتوفّرنا على أنّ عدداً كبيراً من هذه المحاولات هدفه طمس الأحكام الإسلاميه، كما في طعنهم في الحجاب الإسلامى وعفاف المرأه، والاستهانه بالاسره وعلاقه الأرحام، وغير ذلك من المحاولات.

وكذلك الطعن في حرمة الربا، وفي حرمة جملة من الفواحش والمنكرات (١)،

ص: ٢٩٢

١- (١) أخيراً صوّتت الجمعيه العموميه بالأغلبيه على إلزام العالم الإسلامى «بحريّه المرأه في ممارسه الجنس، ومن دون ذلك ستعرّض الدوله المخالفه إلى عقوبات.

مضافاً إلى طعنهم بحرمه و قدسيه القرآن، كما في

مطالبتهم بحذف آيات الجهاد، بذريعه كون الجهاد يعدّ لوناً من ألوان الإرهاب العدواني.

وكذلك من آليات أعداء الإسلام هو خلق طوائف و فرق ومذاهب تنتحل الإسلام، لا سيما في الآونة الأخيرة، كالكاديانيه والبهائيه التي تتبنّى إنكار جملة من ضروريّات الإسلام.

وفي ظلّ هذه الظروف، وانطلاقاً من الواجب الشرعيّ والدينيّ المشترك، يتحمّم التصدّي لهذه الهجمه الثقافيه والحضاريه والسياسيه، من خلال تنسيق وتوحيد المواقف المشتركه لجميع الفرق الإسلاميه، والاصطفاف الفكريّ ببلوره متفق عليها مع المطالبه بقوه من قبل الأنظمه الإسلاميه باتخاذ مواقف حازمه حيال هذه الممارسات.

أهمّ القواعد في نظام التقريب:

القاعده الأولى: وجود مذاهب للمسلمين في عصر النبيّ صلى الله عليه و آله نموذج تعاشي موحد

قد تجاذب الحديث عند الباحثين عن سبب ظهور المذاهب في دين الإسلام، وسبب منشأ هذه الظاهره، وهل أنّ الحال في عهد الرسول صلى الله عليه و آله بحيث كان المسلمون على شاكله واحده ومنهاج واحد، ثم بعد وفاته صلى الله عليه و آله

ص: ٢٩٣

اختلفوا واجتهدوا فتعددت اجتهاداتهم واختلفت آرائهم، وبعد ذلك جاءت الأجيال من بعدهم فواصلت تلك الاختلافات والاجتهادات وازدادت كثرةً إلى عصرنا الحاضر؟

أم أنّ ظاهره التعدد المذهبيّ كانت في عصر الرسالة وفي حياة الرسول صلى الله عليه وآله؟

وإلى جانب هذا التساؤل ينبثق تساؤل آخر يتمحور ويتركز على بيان المراد من التعدد في المذاهب، وهل المراد من التعدد هو التعدد في الفروع النظرية الظنيّة؟ أم أنّ التعدد في الفروع اليقيّة، وإن لم تكن ضروريّة عند الجميع؟

أم أنّ التعدد في المذهبيّة هو في جملة من المعتقدات غير ما اتّفق عليه؟

وإن كان التعدد في المعتقدات النظرية، فهل ينحصر الاختلاف في الظنّيات، أم يشمل المعتقدات اليقيّة التي لم تصل إلى درجه البديهيّة عند الكلّ؟

وعلى أيّ تقدير، لا-ريب أنّ المشهود من تعدد مذاهب المسلمين، حاصل في الفروع، كما هو حاصل في المعتقدات أيضاً، كالمذهب الشيعيّ الإثني عشريّ، والمذهب المعتزليّ، والأشعريّ، والمذهب السلفيّ، والمذهب الصوفيّ، وغيرها من المذاهب التي يؤول الخلاف فيها إلى المسائل العقديّة.

ومن الواضح أنّ البحث في الاختلاف العقدي ليس في تحديد الضابطه في الدخول في الإسلام والاتّصاف به، وإنّما يتمركز حول الضابطه وبين الاتّصاف بالإيمان وما به النجاه يوم القيامة.

وعلى ضوء ذلك فإنّ هذا البحث بعينه - وهو البحث عن شرائط

الإيمان وما به النجاه يوم القيامة - لم يكن وليداً ومتولداً بعد وفاه رسول الله صلى الله عليه وآله، وإنما كان في حياه الرسول صلى الله عليه وآله، كما تشير إلى ذلك الآيات والروايات التي تقسم المسلمين إلى أصناف متعدده، منهم المسلم غير المؤمن، ومنهم المؤمن، ومنهم المنافق، ومنهم المستضعف، ومنهم أهل الضلال، ومنهم مرجون لأمر الله، وغيرها من الأصناف التي استعرضتها الآيات حول صفات المسلمين الذين كانوا في عهده صلى الله عليه وآله، كما في قوله تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) ١ .

وقوله تعالى: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ) ٢ .

وقوله تعالى: (وَ آخَرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) ٣ .

وقوله تعالى: (وَ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ) ٤ .

وقوله تعالى: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ) ٥ .

وكذا قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عِدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ) ١.

وقوله تعالى: (وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا) ٢.

وهناك أسماء وعناوين وصفات كثيرة ذكرتها الآيات التي تنعت وتصنّف المسلمين في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

ومن الواضح أنّ هذه الآيات تشير إلى وقائع وحوادث وقعت من قبل بعض المسلمين فيما يرتبط بالولاية لله ورسوله صلى الله عليه وآله التي لها دور أساسي فيما يرتبط بالعقيدة والإيمان، وأنّ التفريط بهذه الولاية والطاعة لله وللرسول صلى الله عليه وآله يوجب الضلال، وغير ذلك من الآيات التي تصف بعض المسلمين في عهده صلى الله عليه وآله بأنهم أهل ضلال.

معالجه إنباس:

قد يقال إنّ التحذير القرآني للمسلمين من موالاة الكفار بدل المسلمين إنّما هو متوجّه إلى خصوص المنافقين لا المؤمنين.

والجواب: إنّ الآية واضحة الدلالة على كون الخطاب موجّه إلى المؤمنين

خاصّه لا المنافقين، كما فى قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) حيث نعت الآيه المباركه بعض المسلمين بالضلال بعد أن كانوا مؤمنين.

وكقوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) ١ .

ومن الواضح أنّ وصف (الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) هو وصف لبعض المسلمين(١).

وعلى هذا فإنّ ظاهره الإيمان التى هى درجه أرفع من ظاهره الإسلام، كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله بين صفوف المسلمين، ومن ثمّ تعددت فئات المسلمين فى عهد رسول الله صلى الله عليه وآله.

وبالتالى يصحّ، بل يتعين القول بأنّ المسار المذهبى كان فى عهده صلى الله عليه وآله، كما يتبين من ذلك أيضاً أنّ اصول الإيمان لا- تستند إلى الاختلاف فى الاجتهاد والآراء وتفسير النصوص الدينيه، وإنّما ترجع إلى التسليم القلبيّ بثوابت اصول الإيمان أو عدم التسليم بها، وتكشف عن أنّ ظاهره المذهبيّ ليس منشأها الاجتهاد فقط، وإنّما منشأها الأصليّ هو التسليم القلبيّ بتلك الاصول.

وبعبارة اخرى: إنّ المذاهب جميعاً متّفقه على أنّ للإيمان اصولاً معيّنه

ص: ٢٩٧

تزيد على صرف الإقرار اللساني بالشهادتين، غايه الأمر أنهم اختلفوا فى تحديد تلك الاصول وتعيينها.

وكذلك اتفاق المذاهب الإسلاميه على أن ما به النجاه يوم القيامة يتوقف على الإيمان القلبى، لا على الإقرار اللسانى فقط.

ومما تقدم، يتضح أن البحث فى الظاهره المذهبيه ليس هو بحث عن الحكم بصفه الإسلام فى دار الدنيا، وإنما هو بحث عن طريق النجاه فى الآخره.

وبناءً على هذا يتضح أن سيره الرسول صلى الله عليه و آله بين المسلمين قائمه على إعطاء كافه المسلمين حقوق المسلم التى أقرتها الشريعه الإسلاميه، على الرغم من اختلافهم فى صفه الإيمان والنفاق والضلال، وغير ذلك من الصفات.

فمع وجود مثل هذه الفوارق فى توجهات المسلمين المذهبيه فى عصر الرسول صلى الله عليه و آله، نجد أن الكل يعيشون فى بيئه تعايشيه واحده وذات وظائف مشتركه، مقابل حقوق عامه ثابتة.

وعلى هذا الأساس، تكون سيره الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله فى المسلمين فى النظام التعايشى بين المسلمين، نموذجاً متبعاً فى الأجيال اللاحقه.

كما أنه يتبين مما مضى أن الظاهره المذهبيه رغم كون منشأها الاختلاف العقائدى وفى الامور الثابته، إلّا أن ذلك لا يوجب عدم الاشتراك فى صفه الإسلام، وكذلك إن الاختلاف فى الامور الثابته اليقينيّه لا يوجب القول بأن موارد الاختلاف بين المسلمين كلها اجتهاديّه وليست ثوابت يقينيّه.

القاعده الثانيه: لزوم شموليه التقريب لكل الطوائف والمذاهب الإسلاميه من

أهمّ عوامل نجاح عمليّته التقريب بين الطوائف والمذاهب الإسلاميّة هو شموليّتها لكلّ تلك المذاهب بلا استثناء، فلا يثمر التقريب مع إقصاء مذهب أو طائفة معيّنه.

وبعبارة أخرى: إنّ من الظلم استحواذ بعض الطوائف لتمثيل الموقف الإسلامي الرسميّ، وتهميش وإبعاد الطوائف الأخرى.

ولعلّ السبب في ذلك يبدو واضحاً؛ وذلك لأنّ الإقصاء والإبعاد لمذهب أو طائفة عن دائره الحوار والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، سوف يؤدّي بدوره إلى تكريس الفرقة والمباينه بين الطوائف الإسلاميّة، ويشكّل بذره إشعال فتيل الفتنه، وعدم الشموليّته والإقصاء لعدّه من الطوائف هو الذي شاهدنا في ندوات ومؤتمرات الوحده والتقريب.

وهذه ظاهره سلبية وممارسه لا تطابق الشعارات المرفوعه والأهداف المنادى بها، كما أنّ التمثيل للجميع لا بدّ أن يكون بنحو متناسب أو متناصف، كما أنّ الجغرافيا المذهبيّة لا بدّ أن تؤخذ بالحسبان.

القاعده الثالثه: إنّ العداله أساس نظام التعايش المذهبيّ.

العداله والعدل من الاسس الضروريّه التي تمثّل القاعده التحتيه التي ينهض عليها نظام التعايش والالفه، كما قال تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا

مُسَلِّمُونَ) ١ التي ترمي الإشاره إلى أن جميع البشريه، بما أنها متساويه النسبه في العبوديه لله تعالى المالك للامور؛ فلا بد أن تحصل التسويه والسواسيه بينهم.

وإن الاستعلاء والتسلط واتخاذ بعض البشر لبعضهم عبيداً لا يحقق التسويه والوفاق فيما بينهم.

فلا بد أن يكون الجميع متساوين، ولا امتياز لبعضهم على بعض ولا استثناء ولا اختصاص؛ لأن الأصل في الأشياء كلها، أنها خاصه لله تعالى، وأن البشر متساوون في العبوديه له، إلا ما خصه الله تعالى لبعض دون البعض، ولا يخفى أن العدل لا يقتصر على إشباع الحاجه وتوفير متطلبات الناس، وإنما هو التسويه في جميع الاختصاصات والموارد، ومن ثم لو استأثرت طائفه بنسبه عاليه من الثروات والحقوق دون الطوائف الاخرى؛ فلن تستتب الالفه والتعايش، كما قالت الزهراء عليها السلام: «بالعدل تنسيق القلوب».

ولذلك يتخوف الباحثون الاجتماعيون من انفجار اجتماعي في الشعوب الغربيه، وتدمر في أوساطهم، كما تشير إلى ذلك الاستفتاءات والدراسات التي اجريت في هذا المجال في الأعوام الأخيره.

وسبب ذلك هو ما نلمسه من استئثار الأنظمه الغربيه لموارد الثروات وحصرها في طبقه معينه، على الرغم من تلبية تلك الأنظمه لمتطلبات وحاجيات المعيشه لغالبية الشعوب بنسبه متوسطه بالقياس إلى الشعوب الشرقيه.

القاعده الرابعه: اصول واسبس التعرف على متبنيات ومعتقدات الآخرين:

من أبرز ما أكدته عليه النصوص القرآنية هو كَيْفِيَّةُ تحقيق وتكوين وتشكيل الرؤيه والحكم تجاه الجماعات والأقوام الآخرين، فيما يتعلّق بعقائدها ومتبنياتها الفكرية، ولعلّ أوضح النصوص القرآنية التي يسلط فيها الضوء على كَيْفِيَّةِ تشكيل الرؤيه لأيّ طرف آخر، هي:

١ - قوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) ١ التي نزلت في الوليد بن عقبه بن أبي معيط بعدما بعثه رسول الله صلى الله عليه و آله في صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقّونه فرحاً به، وقد كان بين الوليد وبينهم عداوة في الجاهلية، فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه و آله وقال إنّهم ارتدّوا ومنعوا الزكاة، في حين أنّ الأمر لم يكن كذلك، فعزم المسلمون لغزوهم، إلّا أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله بعث إليهم عليّاً عليه السلام ليثبت من حالهم، فوجدهم منادين بالصلاه متهمّين، فسلموا إليه عليه السلام صدقاتهم، فرجع عليه السلام، فنزلت الآية تحذّر المسلمين من الحكم على الآخرين من دون علم وبيّنه معتبره، فيما يتعلّق بعقائدهم ومبانيهم الفكرية ومعتقدهم وانتمائهم الديني والمذهبي.

٢ - قوله تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ) ٢ التي تشير إلى أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله لو لم يثبت في الأمر - بمقتضى عصمته - وتابع رأيهم، لوقع المسلمون في المشقّة والعنت.

٣ - قوله تعالى: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا)

(بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحِدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) ١ .

حيث تشير الآية المباركة إلى ضروره اتخاذ منهج العدل والقسط فى الحكم بين الطوائف الإسلاميه، ومن الواضح أنّ مثل هذا الحكم لا تكفى فيه البيئه الشرعيه الظئيه، ولو كانا شاهدين عدلين، بل لا بدّ فيها من تحقيق العلم بالحال؛ لأنّه ليس من قبيل الحكم على قضيه فرديه التى يكتفى فيها بإقامه البيئه المتمثله بشاهدين عدلين، وإنّما هو حكم على جماعات وأقوام ومجاميع بشريه، فلا ينهض الطريق الظئى المعتمد فى الشؤون الفرديه، للحكم على قضيه مجتمع أو قبيله أو جماعه ذات أفراد متعدده.

وبعباره اخرى أنّ قوله تعالى: (فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) قاعده فى نظام الحكم والقضاء فى شؤون الجماعات والأقوام، وأنّه لا بدّ أن يكون مبيّناً على التبين، وهو العلم لا البيئه العادله الظئيه فضلاً عن خبر الواحد.

ولعلّ السبب فى ذلك يبدو واضحاً؛ إذ أنّ الحكم فى قضيه تتعلق بطائفه من الناس لا يكفى فيها البيئه التى تقام فى قضيه فرديه؛ وذلك لخطوره المقام؛ لأنّه يتعلق بالجماعات والطوائف، ومن المسائل المرتبطه بالدماء الكثيره والأعراض والأموال ونحوها، لمجاميع بشريه متعدده فلا يسوغ التساهل والتهاون فى مثل هذه الأحكام.

إذن هي النصوص القرآنية المباركة تؤسس لأمر بالغ الخطوره على صعيد تشكيل وتكوين الرؤيه حول الآخرين ومتبنياتهم الفكرية والعقائديه.

وهذه القاعده تؤكد على ضروره لزوم تحري العلم وتبين الحال في الحكم على أي جماعه، بأي حكم من الأحكام، لا سيما الأحكام التي يترتب عليها هدر الدماء والأعراض، كالتكفير والارتداد والتضليل من دون علم وتبين الحال.

وبناءً على هذه القاعده، لا يسوغ الحكم على أي طائفه من الطوائف الإسلاميه بنسبه عقيدته أو متبني فكرى إليهم أو باعتناقهم لمقال معين وغيرها من الأحكام، على أساس قول مّمن لا ينتمى إلى تلك الطائفه، أو مّمن لم يكن قوله معتمداً لديهم، بل لا بدّ من التحقق فيما ورد في مصادرهم الأساسيه، وأقوال المشهور من علمائهم، فلا يسوغ الاعتماد على الأقوال الشاذّه والنادره التي لا تمثل المتبني الرسمي لهم.

وهذه ضابطه وقاعده مهمّه، ليس من الصحيح التفريط بها وتخطيها؛ لأنّ ذلك يفضى إلى إيجاد ذرائع وحجج تستغلّ من قبل آخرين لإثارة الفتن والنزاعات بين المسلمين بغيه تحقيق أهداف سياسيه مغرضه.

وعلى هذا، فكلّ آليه ووسيله لمعرفة عقائد ومتبنيات الآخرين إذا لم تكن مقننه ومنضبطه بضوابط علميه ومنطقيه، كمطلق الظنون وأخبار الآحاد، فإنّها سوف تؤدّي إلى الوقوع في هذه المحاذير وإشعال الفتن والنزاعات.

وهذه القاعده تشمل أيضاً الحوار العلمى، بل تعدّ ركناً من أركانه، فلا

يتمّ الحياد ولا- الموضوعية العلميه إلابالاعتماد على أداه العلم والتبيان، لا الظنون والتظنّي، إذ لا يثمر مثل ذلك في الوصول إلى الحقيقه.

خلاصه هذه القاعده ما يلي:

١ - عدم جواز نسبة أى حكم أو متبني عقائدي أو فقهي أو رؤيه دينيه، إلّامن خلال المصادر المعتره لدى تلك الجماعه أو المذهب.

٢ - يجب اعتماد المشهور لدى كلّ جماعه وطائفه في النسبه إليهم.

٣ - لا بدّ من الاعتماد على العلم اليقيني، فلا تكفي الظنون وإن كانت معتبره؛ لأنّ الحكم على أى مذهب من القضايا ذات الشأن العامّ التي لا يعتمد فيها إلّاعلى اليقين.

القاعده الخامسه: في النظام السياسي والمواطنه:

هنالك ك قاعده مهمه حرّيه بالبحث والدراسه، تتعلق بكيفيه التعايش المدنيّ وحقّ المواطنه والنظام السياسي، أشارت إليها جمله من النصوص القرآنيه.

ومن النصوص القرآنيه التي أضاءت هذه الحقيقه، هي قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوُوا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَ إِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

ص: ٣٠٤

حيث أشارت هذه الآيه المباركه إلى أنّ الولاء السياسى، بمعنى الانتماء والعيش فى كنف نظام سياسى معين، يتضمّن وينطوى على تبعيته من يعيش فى ذلك النظام إلى مقرّرات وسلطه ذلك النظام، وهو ما قد يعبر عنه بالتسليم والانقهار تحت سلطان وقدره ذلك النظام.

والولاء السياسى والانتماء والعيش فى ظلّ ذلك النظام، يقتضى وجود واجبات ووظائف فى مقابل حقوق وامتيازات.

أمّا الواجبات والوظائف العامه تجاه ذلك النظام السياسى، والتي ينبغى الالتزام بها لكلّ من يعيش فى كنف ذلك النظام، فهى من قبيل الدفاع عن الأمن العامّ للمجتمع فى ذلك النظام، ودفع الضرائب، والتقيّد بسائر مقرّرات النظام العامّ، ونحوها من الواجبات.

وأما الحقوق والامتيازات التى يلزم توفّرها لكلّ من يعيش تحت ظلّ ذلك النظام السياسى، فهى من قبيل استحقاق وتوفّر الحمايه المدينيه على المال والنفس والعرض، والانتفاع بالخدمات المدينيه العامه، والاستحقاق من المال العامّ كالضمان الاجتماعى أو الفىء العامّ، ونحوها من الاستحقاقات.

وهذه الحقوق والواجبات التى يقرّها النظام السياسى غير مترتبه على مجرد الولاء الدينى، بمعنى عدم كفايه الانتماء إلى الدين الحنيف فى ترتّب آثار الولاء السياسى بل لا بدّ من العيش تحت ظلّ النظام السياسى المتقدّم.

فلو فرضنا أنّ مسلماً كان يعيش في بلاد ونظام الكفر، فلا تثبت له الحقوق المدنيّة التي يوفّرها النظام الإسلاميّ ما دام ولاؤه السياسيّ تابع لنظام الكفر، إلّا إذا هاجر إلى بلاد المسلمين ليعيش تحت نظامهم.

كذلك العكس، وهو ما لو كان الكافر من أهل الكتاب أو المهادن يعيش في بلاد المسلمين وتحت ظلّ نظامهم، بمعنى الولاء السياسيّ، فله جملة من الحقوق المدنيّة والحمايه العامّه.

نعم، لا يثبت للكافر النصره في الدين والمعتقد، ولو عاش في ظلّ النظام الإسلاميّ، كما أنّه تثبت النصره في الدين، أي الحمايه للمسلم الذي يعيش في بلاد الكفر في البعد الدينيّ، لا النصره والحمايه في البعد المعيشيّ المدنيّ.

وهذا ما تشير إليه الآيه المتقدّمه: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) أي تثبت للمسلمين الذين هاجروا وجاهدوا... مطلق الولايه، أي الشامله للولايه السياسيّه المدنيّه والولايه الدينيّه.

وذلك بعد تحمّلهم لأعباء الهجره، سيكون لهم العيش تحت كنف النظام الإسلاميّ، والقيام بالوظائف العامّه، كدفع الضريبه المائيه وهو الجهاد بالأموال، والدفاع عن الأمن الاجتماعيّ والدينيّ، وهو الجهاد بالنفس في سبيل الله.

وفي مقابل ما تقدّم تشير الآيه إلى الذين لم يقوموا بما قام به اولئك المهاجرون والمجاهدون كما في قوله تعالى: (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا)

(لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا) ١ ، أى الذين انضموا إلى هذا الدين، ولكن لم يهاجروا ويعيشوا فى بلاد المسلمين، وإنما بقوا فى ديار الكفر، فلا يثبت لمثل هؤلاء ما يثبت للمسلمين من حقّ الحماية وما يرافقها من امتيازات للمسلمين الذين يعيشون فى بلاد الإسلام وتحت ظلّ نظام الإسلام.

نعم، يستثنى من ذلك ما فى قوله تعالى: (وَإِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصِيرُ) ، أى يجب نصرتهم فى الدين، فيما لو اضطهدوا بسبب انتمائهم الدينى.

وقد ورد فى (تفسير العياشى) عن زراره، عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام، قال: «سألتهما عن قوله: (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا) ، قالوا: إنّ أهل مكّه لا يرثون أهل المدينة» (١).

وهذا المعنى يقرره الشيخ الطوسى بقوله: «الولاية عقد النصره للموافقه فى الديانه، ثمّ أخبر تعالى عن الذين آمنوا ولم يهاجروا من مكّه إلى المدينة، فقال: (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) .

وقيل فى معناه قولان:

أحدهما: ولايه القرابه، نفاها عنهم لأنهم كانوا يتوارثون بالهجره والنصره دون الرحم. فى قول ابن عبيّاس والحسن وقتاده والسدى، وعن أبى جعفر عليه السلام: إنهم كانوا يتوارثون المؤاخاه الاولى.

ص: ٣٠٧

الثانى: إنه نفى الولايه التى يكونون بها يداً واحده فى الحَلِّ والعقد، فنفى عن هؤلاء ما أثبتته للأوليين حتى يهاجروا»(١).

والحاصل: أن الولايه المقرّره فى الآيه لا تختصّ بولايه الميراث، بل هى شامله لولايه النصره، وولايه الأمن، أى الولاء السياسى.

وعلى ضوء هذا لا يرد الاعتراض بأن الآيه منسوخه بقوله تعالى:

(وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) ٢؛ وذلك لأنّ النسخ لبعض مفاد الآيه لا يستلزم النسخ لجميع مفادها، فلا يرفع اليد عن بقيه مفاد الآيه.

ويتحصّل من مفاد القاعده لما نحن فيه من المقام أنّ الآثار والامتيازات ثابتة للشخص لأجل ولائه السياسى وعيشه فى ظلّ النظام الإسلامى، دون من يعيش فى بلاد الكفر، فإنّه لا تثبت له تلك الامتيازات من النصره والحمايه والأمن، والاستحقاقات من بيت المال.

وهذا المفاد من الآيه لا يتنافى مع آيه: (وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ)؛ لأنّ مورد كلّ منهما أجنبى عن الآخر، فلا تكون آيه اولى الأرحام ناسخه للآيه فى المقام، بلحاظ هذا المورد، وإن كانت آيه اولى الأرحام ناسخه لمورد الوراثه فيها.

ومما يعضد مفاد هذه القاعده، ما تشير إليه آيه الذمه، والجزيه فى أهل الكتاب من أنّهم بانضوائهم تحت النظام الإسلامى، يجب على المسلمين القيام

ص: ٣٠٨

بجمله من الواجبات تجاههم، من قبيل حمايتهم من الاعتداء الخارجى، وحمايه نفوسهم وأعراضهم وأموالهم من الظلم الداخلى، ومنحهم حريه التدبير وحريه العمل والكسب ونحوها من الحقوق.

ويعضد هذه القاعده قوله تعالى: (فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَاتِلَوْكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلْتُمْ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) ١، حيث قررت أنّ ميزان الولاء السياسى يتحدّد على أساس الهجره فى سبيل الله إلى دار الإسلام ونظامه، وكذا من يرتبط بنظام الإسلام بميثاق، يكون تحت ظلّ ولايه النظام الإسلامى.

وكذلك قوله تعالى: (وَإِن كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدَيْتُهُمْ مُسَلِّمَةً إِلَىٰ أَهْلِهِ) ٢.

القاعده السادسه: لزوم إعطاء حقّ المواطنه

للأفراد من دون تفریق:

على ضوء ما تقدّم من مفاد هذه القاعده التى تقول إنّ ترتّب الامتيازات والحقوق التى يوفّرها النظام الإسلامى والخدمات المدنيّه، يكون على أساس الولاء السياسى لا مجرد الانتماء الدينى أو المذهبى، فعلى هذا الأساس يجب

عدم التفريق بين أفراد المسلمين فى الاستحقاقات المدنيه فى النظام الإسلامى فى البلد الواحد، مهما كان انتماءه المذهبى، فإنّ أتباع كلّ مذهب، لهم من الحقوق والاستحقاقات المدنيه فى ذلك البلد الذى يعيشون فيه، وإن اختلف النظام السياسى فى تلك الدوله فى الانتماء المذهبى.

حديث الفرقه الناجيه والتعايش السلمى بين المسلمين:

ذهب جملة من المتطرفين فى تفسير حديث الفرقه الناجيه - وهو قوله صلى الله عليه وآله: «إنّ بنى إسرائيل تفرّقوا على إحدى وسبعين فرقه، وإنّ هذه الامه (يعنى امته) ستفترق على اثنتين وسبعين فرقه، كلّها فى النار إلا فرقه واحده»(1) - إلى تفسير معنى ومفاد الحديث الشريف بتفسير خاطئ، حيث قالوا: لما كان حديث الفرقه الناجيه يفيد حصر النجاه فى فرقه واحده، وكون بقيه الفرق الإسلاميه الاخرى على ضلال، فإنّ ذلك يقتضى محاربه جميع الفرق الضالّه وهدر حرمتها، ونفى صفه الإسلام عنها، وإن كانت تتحل الإسلام وتشهد الشهادتين، لأنّها فرق ضالّه مصيرها إلى النار، كما هو مقتضى تعبير الحديث:

«أنّها فى النار».

إلّا أنّ هذا التوهّم فاسد وباطل، وذلك للنقاط التاليه:

١ - إنّ مسائل العقيدّه وقواعد الدين لا يمكن استخلاصها من دليل واحد كآيه، أو حديث قطعى الصادر من دون فهم بقيه الأدلّه المتعلّقه بذلك

ص: ٣١٠

الموضوع؛ لأنّ الدين منظومه واحده لا تتجزأ وهى غير متدافعه مع بعضها البعض، وعلى هذا، فالنظرة التجزيئية الاحاديّه زائغه عن الصراط القويم، وهذا ما ندّد به القرآن الكريم بقوله تعالى: (أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) ١ .

٢ - وجود اختلاف بين أحكام دار الدنيا وبين أحكام دار الآخرة

فإنّ الحكم فى دار الدنيا قائم على ظاهر الحال - كما تقدّم - من أنّ الإقرار بالشهادتين يوجب حقن الدماء والأعراض والأموال، والحكم على من تشهّد الشهادتين بالإسلام، ويحكم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وإن كان منافقاً.

وأما أحكام الآخرة، من النجاه من النار، وجزاء الله وعقابه، فهى أحكام تترتب على اعتقاد الإنسان الباطنى، وما عقد عليه قلبه، وما استقرّت عليه جوانحه، وما اعتقده ضميره؛ وذلك بحسب ما تواتر لدى المسلمين من الآيات والروايات التى سبقت الإشارة إليها فى البحث السابق بأنّ من تشهّد الشهادتين دخل فى حظيره الإسلام.

وهذا المعنى يلتقى مع الألفاظ الواردة فى حديث الفرقة الناجية التى نسب فيها رسول الله صلى الله عليه وآله جميع الفرق المتفرقة إلى أمته وهى امّة الإسلام، فى حين قصر صلى الله عليه وآله الحكم الاخرى من النجاه من النار، على فرقه واحده منها

ص: ٣١١

إذن، الحديث في صدد الإشارة إلى الأحكام الاخرويه دون أحكام الدنيا.

ومما يؤكد هذه القاعده من التفصيل بين أحكام الآخرة وأحكام الدنيا، هو قوله تعالى: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) ١.

فقد أطلقت الآية الكريمه صفه الإيمان على كلا الطائفتين المتقاتلتين رغم كون إحداهما باغيه لم تفيء إلى أمر الله، وهناك آيات اخرى تؤكد المضمون ذاته.

وهناك فهم آخر لحديث الفرقه الناجيه، يتركز فيه جانب التفريط، وهو قول المرجئه القائلين بأن كل من تشهد الشهادتين بلسانه يكون ناجياً يوم القيامة، مع أنّ الحديث الشريف يكشف بشكل واضح عن وجوب الفحص والبحث عن تلك الفرقه المحقه الموعوده بالنجاه، والتمسك بها دون بقيه فرق المسلمين، كسلوك مرتبط بالآخرة، لأنّ مؤدى الحديث النبوي هو أنّ الاختلاف الواقع ليس في دائره الظنون والاجتهاد المشروع الموجب للتعذير، وإنما الحديث في صدد الإشارة إلى أنّ اصول الإيمان وأركان المعرفه من الامور القطعيه واليقينيته، وإن لم تكن ضروريه عند كل المسلمين بسبب اختلاف وجهات النظر بين الفرق الإسلاميه.

فحديث الفرقه الناجيه يمثل منهجاً مهمياً لغايات وأهداف الوحده، وهو الحث على ضروره البحث والتنقيب والحوار لأجل الوصول إلى الحقّ

والهدى، وأن أفراد الامّة الإسلاميه وإن اشتركوا جميعاً بتشّهدهم للشهادتين وتعايشوا فى ظلّ أمن نظام موحد كافل لهم، إلّا أنّ ذلك بحسب ظاهر الإسلام فى النشأه الدنيويّه، أمّا النجاه فى الآخره، فالميزان فيها هو الإيمان - كما تقدّم -.

فهناك صفه الإسلام تتحقّق بالإقرار باللسان وتترتب عليه أحكام المواطنه فى دار الإسلام ونظامه، وإلى جوار صفه الإسلام توجد صفه الإيمان التى تتحقّق بالاعتقاد القلبى وتترتب عليها الأحكام الاخرويّه من النجاه من النار ونحوها.

ص: ٣١٣

اشاره

وحاصل هذا النظام عباره عن صياغه مواقف سياسيه مشتركه ضمن آليات معينه، يمكن أن تقع في مجالات متعدده كمجال السياسه بين الدول، وفي المجالات الاجتماعيه والاقتصاديّه ونحوها. وقد يعرف بأنه نظام تدير سياسي بحسب الظرف الراهن.

غايات نظام التنسيق والانسجام والتوافق:

يرمى هذا النظام إلى معالجات آتيه وسريعه لحفظ المصالح المشتركه بين الأطراف، وتبيد النزاعات والتشّجات الراهنه.

امتيّاز نظام التنسيق عن نظام الوحده ونظام التقريب:

يتميّز نظام التنسيق عن نظام الوحده ونظام التقريب في تكفّله لمعالجه سريعه وإيجاد الحلول للأزمات الراهنه التي لا يمكن تأخير معالجتها بالاعتماد على نظام الوحده أو التقريب اللذان يتطلّبان وقتاً مستغرقاً وطويلاً.

علاقه نظام التنسيق مع نظام الوحده والتقريب:

من الواضح أنّ نظام التنسيق والتوافقات يتكئ أيضاً على بعض المشتركات فى نظام الوحده، ولا يتوقف على إنجازات الوحده فى دوائرها الوسيعة.

كما لا يتوقف هذا النظام على نظام التقريب، بل يقع فى موازاته، فإنّ نظام التنسيق يمكن أن يوجد ويتحقق وإن لم يكن لنظام التقريب وجود وحياء. نعم، هناك ثمار وآليات مشتركه بين نظام التقريب ونظام التنسيق.

نظام التنسيق يمثّل الحد الأدنى للوحده:

إنّ للوحده حدّاً أعلى وأدنى، وهذا ما يقرّره عدد من النصوص القرآنيه، منها:

١ - قوله تعالى: (وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ) ١ ، حيث يكشف صدر الآيه عن أنّ الحدّ الأعلى للوحده التامّه هو الطاعه لله وللرسول، أى الانقياد والولاء التامّ لله ورسوله.

بينما تكفل ذيل الآيه وهو (وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا) بيان الحدّ الأدنى للوحده، وهو تحريم التنازع بين المسلمين.

ولعلّ أروع ما تضمّنته الآيه المباركه هو أنّها جاءت مشفوعه ببيان فلسفه وحكمه وسبب حرمة التنازع، وهو أنّ التنازع يؤدى ويفضى إلى الفشل والضعف

وزهاب قوّه المسلمين وقدرتهم، كما هو واضح من تعبير الآيه ب(وَ تَذْهَبَ رِيْحُكُمْ) ، أى تذهب غلّتكم وقوّتكم.

وعلى هذا الضوء، فإنّ الحدّ الأدنى من الوحده، وهو إيجاد الحلول السريعه والآتيه لتجنّب حصول الأزمات والنزاعات أو لتكوين موقف متّحد تجاه موضوع معيّن، سواء فيما بين المسلمين أنفسهم أم بين المسلمين وغيرهم، هو ما يسمّى بنظام التنسيق والانسجام والتوافق.

٢ - قوله تعالى: (وَ اغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَ كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرِهِ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) ١ .

فقد أشار صدر الآيه المباركه أيضاً إلى أنّ الحدّ الأعلى للوحده، هو الاعتصام بحبل الله، بمعنى الولاء والاتباع لله ولرسوله صلى الله عليه و آله.

أمّا ذيل الآيه فقد تصدّى لإبراز وبيان الحدّ الأدنى من الوحده وهو تجنّب النزاع والفرقه بأى شكل من الأشكال، وهذا الحدّ الأدنى من الوحده يطلق عليه اسم نظام التنسيق والانسجام والتوافق.

إذن، نظام التنسيق والانسجام والتوافق، يمثّل الحدّ الأدنى للوحده، والتفريط به يؤدّى إلى حصول العداوه بين المسلمين، ويذهب بالنعمه العظيمه التى منّ الله تعالى بها عليهم، وهى الالفه بين القلوب، كما فى تعبير

الآية ب(فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ) .

وهناك عدّه نصوص قرآنيّه اخرى تشاركها فى المضمون ذاته مؤكده على خطوره التجاوز والتفريط بالحدّ الأدنى للوحده، وهو نظام التنسيق والانسجام والتوافق، كقوله: (إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَأَيْتَهُمْ كَثِيرًا لَفَاشَلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ) ١ .

وقوله: (وَ لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعِيدَهُ إِذْ تَحُسُونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعِيدٍ مَا أَرَأَيْتُمْ مَا تَحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَّفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) ٢ ، وهى واضحه الدلاله على توقّف أو شرطيه عدم التنازع والفرقه فى تحقيق المسلمين للنصر.

وفى مقابل ذلك فإنّ معصيه الرسول صلى الله عليه وآله وعدم طاعته، مدعاه للتنازع فى الأمر.

فهذه الآيه المباركه تلتقى فى التأكيد مع ما تقدّم من الآيات، فى أنّ الحدّ التامّ أو الأعلى للوحده، لا يمكن تحقيقه إلّا بتمام الطاعه لله ورسوله صلى الله عليه وآله.

وبناءً على ما تقدّم يتّضح أنّ أسباب التنازع والفرقه هو اتّباع الأهواء والميول، والابتعاد عن الله ورسوله صلى الله عليه وآله كما فى قوله تعالى:

(وَ مَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَ لَوْ لَا كَلِمَةُ)

(سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لِّقُضَىٰ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ) ١ .

وقوله تعالى: (وَ مَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ) ٢ .

وغيرها من الآيات التي تصرّح بأن أهم أسباب الفرقه والاختلاف هو البغض واتباع الهوى.

بعض ممارسات حكام المسلمين سبب للفرقه:

مما ينبغي التذكير به هو أنّ من أهم أسباب النزاع والفرقه بين المسلمين وطوائفهم ومذاهبهم، هو ما يقوم به بعض حكام الشعوب الإسلاميه من السعى لإشعال فتيل الفتنه بين المسلمين وإيجاد الفرقة بينهم؛ وذلك لأنّ وحده الصفّ بين المسلمين واتّحادهم وانسجامهم يقلق ويخيف هؤلاء الحكّام، ويهدّد عروشهم؛ إذ الانفتاح بين المسلمين والطوائف الإسلاميه يحيى مبادئ الإسلام الأصيله الباعثه على قوه المسلمين وإقامه العداله بينهم، وفتح باب إحياء فريضه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على مصراعيها، التي من أهم بنودها محاسبه الحكّام ومراقبتهم وصدّهم عن الاستبداد والاستئثار بالثروات، وتحكيم قاعده الاستشاره والشورى، ومشاركه عموم المسلمين فى الحكم.

ومن الواضح أنّ إحياء هذه القواعد والاصول الإسلاميّه، يهدّد مشروعيه حكوماتهم واستمرارها، ويحدّد من إطلاق عنانها في التصرفات، ومن ثمّ يلجأ هؤلاء الحكّام إلى إثارة الفرقة والنزاع بين المسلمين؛ لئلا يواجهوا بجبهه متّحده من عموم المسلمين.

قاعده في بيان حقيقه المذهبيّه العقائديّه والفقهيّه:

هناك إثارات وتساؤلات متعدّده حيال المذهبيّه، فالشخص المعتقد للدين الإسلاميّ حين دخوله الإسلام ينقدح في ذهنه تساؤل حول تعدّد المذاهب العقائديّه والفقهيّه في الدين الواحد، وهل أنّ المذهبيّه من صلب الدين، أم هي مقحمه في الدين؟

وقد يتساءل عن الفارق بين الدين والمذهب؟

وهل أنّ الدين يشتمل على مذاهب متعدّده أم لا؟

وإلى جوار ما تقدّم من تساؤلات، قد يثار تساؤل آخر يتوجّه صوب بيان الفارق بين تعدّد الاجتهادات وتعدّد المذاهب؟

أو أنّ المذاهب هي نفس الاجتهادات، أم شيء آخر؟

وهل أنّ ما قام به روّاد مرحله تأسيس المذهبيّه العقائديّه أو الفقهيّه، هو عمليّه اجتهاديّه، أو هي عمليّه تختلف جوهريّاً عن ذلك؟

وعلى تقدير كونها ليست اجتهاديّه، وإنّما هي شيء آخر، فهل أنّ حقيقه عمليّه تأسيس المذاهب هو فعل يرتقى إلى درجه التشريع في الدين أم لا؟

وقد يعبر عنه كما فى جملة من الروايات الوارده من أهل البيت عليهم السلام ب(المنهاج) إشارة إلى قوله تعالى: (جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) ١ .

وغير ذلك من التساؤلات التى تثار لدى المتابع والمتصفح لعنوان الدين والشريعة والملة والنحل والمذهب والمنهاج والطريقه. ولكى تتضح الإجابة على هذه التساؤلات، ينبغى إعطاء لمحة إجمالية تصوّريّة عامّة عن حقيقة المذهبيّة العقائديّة والمذهبيّة الفقهيّة لدى المسلمين.

حقيقه المذهبيّة العقائديّة عند المسلمين:

لا شك أنّ هناك مذاهب عقائديّة متعدّده فى الدين الإسلامى غير المذاهب الفقهيّة، فإنّ تنوّع المسلمين إلى شيعة وسنّه، يعدّ تعدّداً مذهبيّاً عقائديّاً، مضافاً إلى تنوّع المذاهب العقائديّة عند الشيعة والسنّه أنفسهم، فمذهب الشيعة تعدّد إلى مذهب الإماميّة الإثنى عشريّة، والإسماعيليّة، والواقفيّة، والزيديّة، والصوفيّة، وغيرها.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى السنّه التى تنوّعت مذاهبهم العقائديّة إلى مذاهب متعدّده، من قبيل مذهب الأشعريّة، والمعتزله، والسلفيّة، والمرجئه، والقدريّة، والكراميّة، ونحوها.

إلّا أنّ الشىء الذى يسترعى الالتفات هو أنّ هناك جامعاً مشتركاً بين جميع هذه المذاهب العقائديّة، يلتقى فى تحديد ميزان وضابطه المذهبيّة العقائديّة.

إن ميزان المذهبي العقائدي يتشكل من ركائز متعدده، وهي:

الاولى: إن المسائل الاعتقاديّة مرتبطه بأفعال القلب والجوانح، لا الجوارح.

الثانيه: إن المسائل الاعتقاديّة ممّا يتحقّق بها الإيمان الذي به تتحقّق النجاه في الآخره.

وعلى هذا الأساس، فليست كلّ مسأله اعتقاديّة مختلف فيها تشكّل مذهباً عقائديّاً، بل المسائل التي تدخل في تحديد دائره المذهب العقائدي هي المسائل الاعتقاديّة التي تعدّ من أركان الإيمان عند كلّ مذهب، لا تفاصيل العقائد.

الثالثه: المسائل الاعتقاديّة التي تتنوّع على ضوئها المذاهب، هي من سنخ المسائل المستنده إلى أدلّه يقينيّه قطعيّه، بخلاف غيرها من المسائل الاعتقاديّة التي تستند إلى أدلّه نظريّه، سواء كانت قطعيّه أم ظنيّه.

الرابعه: إن منزله الأشخاص الذين ارتبطت أو اتّسمت بهم هذه المسائل الاعتقاديّة، هي منزله تفوق درجه الفقهاء أو الرواه العدول بحسب ذلك المذهب.

وتصل المنزله عند كلّ مذهب بحسبه إلى درجه الإمامه في الدين، ومن ثمّ يتمتّع هؤلاء بقديسيّه خاصّه لدى أتباع المذهب الذي ارتبط بهم، تفوق منزله الفقهاء والعلماء.

الخامسه: إن عمليّه التأصيل العقائديّ لكلّ مذهب، ليست عمليّه اجتهاديّه

استنباطيّه ظنيّه تتحرّك ضمن دائره المتغيّرات، بل هي عمليّه بناء ثوابت تمثّل أركان الإيمان.

ولا- يعني كون هذه المسائل من الثوابت، وخروجها عن دائره الاستنباط الظنيّ، أنّها ليست داخله في دائره الفحص العلميّ؛ لأنّ الفحص والتحرّي العلميّ وتحصيل العلم شامل لاسّ الدين، وهو معرفه الخالق والإيمان به، وكذا النبؤه والرساله والمعاد، فضلاً عن غيرها من المسائل الاخرى وإن كانت يقينيّه.

فالبحت في مسأله من المسائل ومناقشتها لا يعني اتكائها على أدلّه ظنيّه اجتهاديّه.

وبعباره اخرى: إنّ استناد مسأله ما على أدلّه بديهيّه، فضلاً عن الأدلّه القطعيّه واليقينيّه، لا يعني أنّها خارجة عن مساحه المناقشه والفحص والتحرّي العلميّ عن أدلّه تلك المسأله. فالمسأله وإن كانت بديهيّه، إلّا أنّ البحت عن أدلّتها وإثارتها يفيد - على الأقل - التنبيه وإجلاء الغموض الذي قد يعتورها ولو من بعض جهاتها.

وعلى هذا، يتبيّن أنّ دائره الفحص العلميّ أوسع من دائره الاجتهاد النظريّ الظنيّ.

حقيقه وموقعيه عمليّه التاصيل العقائديّ من الدين:

اشاره

عند التأمل والتدبّر في الدور الذي قام به الجيل الأوّل، وهم أهل البيت عليهم السلام عند أتباعهم، أو ما قام به الصحابه لدى أتباعهم أيضاً، نجد

ص: ٣٢٣

أن هذا الدور لدى أتباع كل طرف لا يكون اعتباره على حد اعتبار الرواه للرواه، ولا يقتصر أيضاً على حد اعتبار درجة مكانه الفقهاء وفتاواهم، وإنما درجة واعتبار الدور الذى قام به هذا الجيل تتخطى وتتجاوز درجة اعتبار الرواه والفقهاء، بحيث تكون حجيتهم واعتبارهم دخيله فى حجيه الكتاب والسنة، وأن أمانتهم على الدين واعتبارهم لدى أتباعهم يتوقف عليها اعتبار الكتاب والسنة، وأن الخدشه فى اعتبارهم يستلزم إبطالاً للكتاب والسنة؛ لذا كانت حجيتهم ضروره فى الدين عند أتباعهم، ومن ثم لا يتقدم عليهم أحد فيما بعدهم، ولا يسوغ الرد عليهم بأى حال من الأحوال.

وعلى هذا الأساس، يتضح أن ما قام به هؤلاء من دور فى الدين عند أتباعهم، هو دور فوق النقد والتخطئه وإن لم يكن دورهم ليس فوق الفحص والتحرى والبحث. ولا يمكن تجاوزه؛ ولذا اطلق عليهم أنهم الأئمه فى الدين لدى أتباع كل فريق.

وهذا يكشف عن ضروره وجود حلقة تتوسط بين عموم الناس وبين الكتاب والرسول صلى الله عليه وآله.

بيان ضروره الحلقة المتوسطه بين الامه وبين الكتاب والرسول صلى الله عليه وآله

ذكرت عدّه أدله لهذه الضروره، نشير إليها باختصار:

الدليل الأول: بيان ثواب الدين:

من الواضح أن الكتاب والسنة يمثلان المصدرين الأساسيين للشريعه، وأن حجيتهما قطعيه، ثابتة عند جميع المسلمين، كذلك قامت الأدله الإعجازيه على

أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى.

إِلْمَاَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَنْبَغِي التَّرْكِيزَ عَلَيْهِ هُوَ أَنَّ تِلْكَ الْأَدْلَةَ الْإِعْجَازِيَّةَ، وَإِنْ كَانَتْ شَامِلَةً لِكُلِّ آيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ مَسَاحَةً وَاسِعَةً مِنَ الْأَدْلَةِ الْإِعْجَازِيَّةِ الْمَتَّوِّعَةِ لِلْكِتَابِ، غَيْرَ مَتَّبِعِيَّةٍ لِإِدْرَاكِ لِعَمُومِ النَّاسِ فِي الْأَجْيَالِ الْوَالِدَةِ لِلْجِيلِ الْأَوَّلِ، بَلْ وَكَذَا عَمُومِ النَّاسِ فِي الْجِيلِ الْأَوَّلِ.

فَلْأَجْلِ إِثْبَاتِ وَبَيَانِ هَذَا الْمَقْدَارِ مِنَ الْمَوَارِدِ الْإِعْجَازِيَّةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، الْغَيْرِ الْمَتَّبِعِيَّةِ الْفَهْمِ لِعَمُومِ النَّاسِ، تَحْتَاجُ لِمَنْ يَقُومُ بِبَيَانِهَا وَنَقْلِهَا لِلْمُسْلِمِينَ، كَمَوَارِدِ أَسْبَابِ النُّزُولِ أَوْ مَلَابَسَاتِ الْأَحْدَاثِ لِنُزُولِ الْآيَاتِ أَوْ الظُّرُوفِ التَّارِيخِيَّةِ وَالْإِجْتِمَاعِيَّةِ الْمَصَاحِبِ وَالْمَزَامِنِ، سِوَا بِلْحَظِ التَّدْوِينِ وَالْكِتَابَةِ، أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْأُمُورِ الْكَثِيرَةِ.

وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ النُّقْلَ الْقَطْعِيَّ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِعِبَرِ التَّوَاتُرِ، وَهُوَ التَّظَاوُفُ فِي الْعَدَدِ الْكَمِّيِّ وَالْكِيفِيِّ، وَهُوَ أَمْرٌ غَيْرٌ مَتَّوِّفٌ فِي الْجِيلِ الْأَوَّلِ فِي كُلِّ الْمَوَارِدِ وَالْمَشَاهِدِ النَّبَوِيَِّّةِ؛ لِقَلَّةِ عَدَدِ النَّاقِلِينَ، وَلِعَدَمِ مَشَاهِدِهِ عَدَدِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَتَحَقَّقُ بِهِمْ نَصَابُ التَّوَاتُرِ.

وَهَذَا يَعْنِي عَدَمَ وَجُودِ تَوَاتُرٍ فِي النُّقْلِ لِمَوَارِدِ كَثِيرَةٍ صَدَرَتْ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، كَتَفْسِيرِ وَبَيَانِ لِعِجَازِ أَوْ مَفَادِ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ غَيْرِ الْمَيَّسَّرَةِ الْفَهْمِ لِدَى عَمُومِ النَّاسِ، أَوْ لِمَوَارِدِ إِعْجَازِيَّةٍ أَوْ تَشْرِيْعِيَّةٍ صَدَرَتْ مِنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

وَعَلَى هَذَا، فَتُوجَدُ مَوَارِدٌ أُخْرَى كَثِيرَةٌ لَمْ يَشْهَدِهَا الْمُسْلِمُونَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالشَّكْلِ الَّذِي يُؤْفَرُ الْقَطْعُ فِي النُّقْلِ وَالتَّأْدِيَةِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ،

وهذه الموارد تعدّ من الثوابت والضرورات الدينيّة، وليست من المسائل الفرعيّة التي يكفى فيها الظنّ.

وبناءً على هذا، فلا بدّ من أن يكون القائمون بالتأديّة والنقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله لمثل هذه الثوابت، بدرجة من الصدق في النقل تفوق اعتبار الرواه، وتفوق في العلم درجة فقاهاه الفقهاء في الضبط العلميّ، أى لا يحتمل فيهم الخطأ والاشتباه بنحو يوصد ويسدّ باب الشكّ والريبه.

وهذه الحلقة هي الإمامه في الدين، التي من مهامّها تأصيل الثوابت العقائديّة والدينيّة.

الدليل الثانی: تحقيق وضبط العناصر الدخيله في ضروريّات الدين

وهذا الدليل ينطلق من ضروره التفسير الأوّلى للقرآن والسنة بحسب أسباب النزول، ومنشأ ودواعى صدور الحديث النبويّ، ولإثبات ما كان من السيره النبويّه، ممّا له دور مهمّ في تحديد المعنى الابتدائيّ الذي تتركز عليه المراحل الاخرى من مراتب المعاني.

وضروره هذه المرحله تناظر مرحله أصل ألفاظ الكتاب والسنة؛ لأنّها بمثابة نقل الدلالات والعناصر الدخيله في الدلاله ممّا هو غير ملفوظ.

ولا يخفى حجم دور هذه الدلالات في رسم المعالم النهائيّه للمعنى.

وتحقيق وضبط هذه الملايسات الدخيله في ضروريّات الدين، لا بدّ أن تقوم به مجموعه مأمونه عن الخطأ في الفهم والنقل، وإلّا سوف يتطرّق احتمال الخلاف في ضرورات الدين وثوابت الشريعه التي اتكأت وارتكزت

على تلك المعانى الابتدائيه للآيات والأحاديث الشريفه، ويسرى إلى من دونهم ممن يتلقون منهم الإدراك والفهم لتلك الآيات والأحاديث من تلك المجموعه.

ومن الواضح أنّ هذه المجموعه غير بالغه عدداً تلك الكثره التى يتحقّق فيها القطع فى النقل، من ناحيه الكمّ، وكذلك لم يصل نقل هذه المجموعه إلى درجه البدايه فى الفهم من ناحيه الكيف المستكشف من توافق الكمّ الهائل.

وعلى هذا، فلا يؤمن احتمال الخلاف، إلّا من خلال اعتبار تلك المجموعه يفوق اعتبار العدول فى النقل واعتبار الفقهاء فى الفهم والإدراك.

وبهذا تتضح ضروره القيام بهذه المرحله المتوسّطيه بين النبى صلى الله عليه وآله والامه.

وهذا الدور المتميز فى الاعتبار والأهميه إلى درجه الرياده والقياده فى الدين، وهو ما يصطلح عليه بالإمامه فى حفظ وبناء معالم الدين.

الدليل الثالث: القيام بدور التفصيل فى القواعد الاعتقاديّه:

من المعلوم أنّ للعقائد اصولاً ومبادئ وأسس عامه تمثّل البنيه التحتيه لمنظومه الدين الاعتقاديّه، المتلقاه من ظاهر الكتاب وسنّه النبى صلى الله عليه وآله.

وتنبثق من هذه الاصول الاعتقاديّه قواعد اخرى تفصيليه، ذات مراتب أكثر تفصيلاً، وهذه القواعد التفصيليه المتراميه، قد تسالم المسلمون على كونها من شرائط تحقّق الإيمان، وارتهان النجاه بها، رغم اختلافهم فى تعيينها وتحديدتها بحسب اختلاف مذاهبهم.

وعلى هذا الضوء، فإن هذه القواعد التفصيلية في مراحلها الأولى، خارجه عن دائره الاجتهاد؛ لأن ما يرتهن به الإيمان والنجاه لا بد أن يكون في الموضوع بدرجة الضروره والبدايه عند أتباع كل مذهب.

وعلى هذا الأساس، فإن القيام ببيان القواعد العقائديه التفصيليه واستخراجها من الكتاب والسنة، يفوق في اعتبار النقل الموثوق أو الاجتهاد الاستنباطي، وهي درجه المصوتيه عن الخطأ والزلل، وهي التي يصطلح عليها بالعصمه.

وهذا هو أحد أدوار الإمامه في الدين.

حقيقه المذهبيه الفقيهيه:

لكي يتبين ميزان وحقيقه المذهبيه الفقيهيه لا بد من بيان الفرق بين المذهب الفقهى وبين الاجتهاد في الفقه في دائره المذهب الواحد.

بمعنى أن هناك تساؤلًا يثار حول الفرق بين عمليه الاستنباط الذي مارسه أبو حنيفه ومالك والشافعي وابن حنبل، وبين عمليه الاستنباط التي يمارسها الفقهاء من أتباع تلك المذاهب، كفقهاء الأحناف والمالك والشوافع والحنابله...

السبب في سد باب الاجتهاد لدى أهل السنه:

إلى جوار ما تقدم من تساؤل، يثار تساؤل آخر يرمى إلى معرفه السرّ، والسبب في منع وسد باب الاجتهاد في عرض اجتهاد أئمه تلك المذاهب الأربعة.

وعلى فرض وتقدير أنّ ما مارسه أئمّه المذاهب الأربعة من آراء فقهيّه، هي عمليّه اجتهاديّه بحته، فعلى هذا تصوّر، فلماذا لا تخضع آراؤهم الفقهيّه للنقد الاجتهاديّ من قبل بقيّه الفقهاء من بعدهم؟

ولماذا صارت آراؤهم الفقهيّه ثوابت فقهيّه مذهبيّه، مع كون الآراء الاجتهاديّه المستنبطه من الأدلّه الظنيّه في معرض التغيّر والتبدّل؟

إذ أنّ من المعلوم أنّ أدوات الإحراز والاستكشاف الظنيّه قد تصيب وقد تخطئ، فقد يبنى على رأى استناداً على دليل معيّن، ثمّ يظفر بدليل أقوى من الأوّل، فيبدّل رأيه، وهكذا.

وعلى هذا الأساس، فإنّ السؤال الذي يضغظ على الفكر الإنسانيّ هو: لماذا عادت آراء أئمّه المذاهب الفقهيّه الأربعة ثوابت ديتيه لا- يمكن تخطيها، ولا- يمكن لأىّ فقيه آخر تجاوزها ومناقشتها؟ بل يجب عليه أن يكتيف ذهنيته ومبانيه الفقهيّه في تبعيه آراء أئمّه المذاهب، إلى أن صارت آراؤهم اصولاً ونصوصاً ديتيه ذات قداسه ومكانه خاصّه.

وعلى ضفاف هذا التساؤل، هناك إثارة اخرى تستفهم عن السبب في حصر المذاهب الفقهيّه في أربعة فقط، مع وجود العشرات من الفقهاء المعاصرين لهم ممّن تبعهم بفتريه وجيزه؛ كإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، والحكم بن عيينه، والأوزاعي، وعمر بن دينار الأثرم، والحسن البصريّ، والأصمّ وغيرهم؟

إجابات لا تخلو من تأمل:

قد ذكرت إجابات تبرّر سبب حصر المذاهب بالأربعة، وحاصل هذه الإجابات هو أنّ غلق باب الاجتهاد وحصر المذاهب الفقهيّة في أربعة؛ هو لأجل الخشية من تكثّر وانتشار المذاهب المتعدّده بشكل غير حاصر.

فتح باب الاجتهاد لدى مذهب الإماميّة:

في قبال ظاهره سيّد باب الاجتهاد وحصر المذاهب في الأربعة خشية تكثّر المذاهب، نجد أنّ هناك ظاهره معاكسه اخرى في مدرسه أهل البيت عليهم السلام وهو فتح باب الاجتهاد على مدى أربعة عشر قرناً، مع وحده المذهب الفقهيّ، ولم يستحدث أيّ مذهب فقهيّ آخر فضلاً عن تكثّرها إلى مذاهب متعدّده، فما هي البنيه الموجوده في منهاج أهل البيت عليهم السلام التي لا يخشى معها من فتح باب الاجتهاد، وعلى العكس فهي مفقوده في المذاهب الاخرى فيخشى من فتح باب الاجتهاد.

فهاتان الظاهرتان؛ ظاهره سدّ باب الاجتهاد لدى السنّه، وظاهره فتح باب الاجتهاد لدى الشيعه، تضغطان - ويالاحاح - على الباحثين في الوصول إلى حقيقه الأسباب الكامنه وراءهما.

موقعيه عمليه استنباط أئمّه المذاهب الأربعة من الدين:

بناءً على ما تقدّم من عدم جواز تخطّي وتجاوز ما قام به أئمّه المذاهب الفقهيّه الأربعة لدى السنّه من استنباط، ولزوم اتّباعهم لكلّ من جاء بعدهم

من الفقهاء، يتضح أنّ الاعتبار والمكانه التي اعطيت لاستنباطات هؤلاء الأربعة، ليست بدرجه اعتبار الحجّيه الفقهيّه المعتاده، بل حضيت باعتبار ومكانه القواعد الثابته فى الدين والتي هى خارجه عن دائره الاجتهاد والاستنباط، وإن اطلق عليها عمليه استنباط واجتهاد.

وبعباره اخرى: إنّ آراء واستنباطات الأربعة، اعتبرت لدى أتباعهم بمنزله أقوال الإمام الصادق عليه السلام وأئمّه أهل البيت عليهم السلام لدى أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام، وإن لم يصرّح معتنقو المذاهب الأربعة بما صرّحت الإماميه عن أئمتهم عليهم السلام بكونهم أوصياء فى الدين.

وهكذا الحال بالنسبه لبقية المذاهب الفقهيّه الإسلاميه كالإسماعيليه، والزيديه، وغيرهم.

وهذا يعنى أنّ تلك المرحله التي قام بها أئمّه كلّ مذهب، هى حلقة مفصليّه ضروريّه فى بناء المنظومه الدينيه، تتوسّط بين التشريع لمرحله فرائض وسنن النبى صلى الله عليه وآله وبين مرحله الاستنباط الظنى الذي يقوم به المجتهدون من الفقهاء، وهى تكشف عن دور الإمامه فى التشريع الفقهيّ، بمعنى أنّها مرحله تبين وتفسير توقيفى واستخراج تعديدي للأحكام التفصيليه من فرائض الله وسنن نبيه صلى الله عليه وآله.

وبهذا يتضح أنّ هذه العمليه التي يقوم بها أئمّه المذاهب ليست عمليه استنباط ظنى من الأدلّه، بل هى مرحله ضروريّه فى التشريع لم ينكرها أى مذهب من مذاهب المسلمين، لإدراكهم أنّ منظومه التشريع الإسلامى تفرض ضروره وجود هذه الموقعيّه من التشريع فى بناء الهيكلية التشريعيّه

الاسدلال القانونف على ضروره مرله الوصافه فى الدين:

وللوضف ضروره هذه المرله، فمكن الاسدعانه باللغه القانونفة، فف باء واضفا فى علم القانون، أن بناء منظومه القانون، إنفا فكون على شكل هرمف، فمعنى أنه ذو مراتب وحلقات ودرجات، فقمه الهرم القانونف فمئل الاسس والمبادئ الف تنطلق منها عملفه الانشعاب والفرفع لما دونه من مراحل وطبقات الففن، كما هو الحال ففما نشاهده فى النظام القانونف السفسف للدولة، فف ففبأ باولى مراحل الف فمئل القمه فى الهرم القانونف، وهى الفقه الدستورف، ثم فلفها المرله الفنه، وهى عملفه الففرع فى المجالس النفافه، ثم المرله الفلفه، وهى مرله الففرع الوزارف، ثم المرله الرابعه، وهى ففرع المجالس البلدفه.

فهذه المراحل الأربع مفربه وفسلسله بعضها على بعض، وكل مرله مفرمه من المرله السابقه لها، ولا فمكن الوصول إلى المرله الفلفه إلا عبر المرله الفنه، كما لا فمكن الوصول إلى المرله الرابعه إلا بالمرور بالمرله الفلفه، فلا فمكن ففطى كل مرله ما سبفها من المراحل.

ومن الواضف أن فرب هذا النظام القانونف بهذا الشكل، ففس من فرفق الوضع البشرف الاعفبارف، وإنفا هى ففبعه ذاتفه للقواعد القانونفه، فإن المبادئ العامه الكفئه، كأصل العداله والحرفه والكرامه الإنسافه، والثواب الفدففه ونحوها، لا فمكن فففقها على الموارد الجزفئه الففصلفه

مباشرة، من دون تَوَسُّط مراحل تنزيهيه قانونيه لتلك الثوابت العامه، وتتكفل المراحل المتوسّطه، الموازنه والتركيب والتنسيق بين مجموعات متعدده من القواعد، تلتقى وتتشابك في مراحل وطبقات التنزل.

بمعنى أنّ في كلّ طبقه ومرحله من مراحل التنزيل القانوني تتطلّب مراعاة ضوابط وقواعد خاصه تقوم بدور التنسيق بين التشريعات والقواعد الخاصه بتلك المرحله.

وتختلف هذه القواعد والضوابط التي تقوم بدور التنسيق بين المجموعات الاخرى من القواعد التشريعيه من مرحله إلى اخرى.

فعند تنزل مبدأ العدا له والحرّيّه في المجالات المختلفه كالمجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وغيرها من المجالات، تظهر لها تداعيات متدافعه ومتزاحمه، وأيضاً نجد أنّهما - مبدأ العدا له والحرّيّه - متدافعان في تنزل الكرامه الإنسانيه، وهذا يتطلّب وجود ضوابط للتنسيق بين هذه الاصول لإيجاد صياغات تشريعيه متوسّطه.

ولذا نجد أنّ العمل بمرحله من مراحل القانون، وهي التشريعات الدستوريه في القوانين الوضعيه، ليس من صلاحيات الحكومه التنفيذيه، إلّا بتوسّط مراحل تشريعيه اخرى، وهو ما تقوم به المجالس النيابيه لتنزيل وتفصيل القوانين الدستوريه إلى صياغات تشريعيه أكثر تفصيلاً وأضيق دائرةً.

كما أنّ العمل في تشريعات المجالس النيابيه هي الاخرى ليست من صلاحيات مديريّات وشعب الدوائر، إلّا بتوسّط تشريعات اخرى يقوم بها

الوزراء ووكلاؤهم المعتمدين فى اللجان المختصه، لتفصيل وتنزيل التشريعات النيابيه إلى تشريعات أكثر تفصيلاً، وهكذا الأمر بالنسبه إلى العمل بالتشريعات الوزرايه، ليس العمل بها من صلاحيات عموم الناس إلابتوسيط التشريعات التى فى المجالس البلديه الخاصه بكل منطقه.

ومراعاة ترتيب هذه المراحل بعضها على بعض ليس أمراً ارتجائياً واتفائياً، ولا من طريق المواضعه والتوافق التصالحى على الاصطلاح، وإنما هو أمر ذاتى تقتضيه كل طبيعه عامه ذات مدار وسيع جداً، فهذه الطبيعه لا يمكن أن تأخذ طريقها إلى الموارد الجزئيه الضيقه المتشخصه، إلماعبر عناوين أضيق دائره، متراميه ومتعاقبه طولاً فى سلسله التنزل، بحيث تكون كل مرتبه لاحقه أضيق مما سبقها، إلى أن تصل إلى إمكانيه تطبيقها على الموارد الجزئيه الخارجيه.

وهذا تحليل عقلى لبيان وجه الاستدلال على ضروره المراتب والطبقات والمراحل فى التشريع.

الأدله على ضروره عصمه الوصى فى الدين:

هناك عدّه أدله لإثبات ضروره العصمه للوصى فى الدين، الذى يقوم بدور تنزيل القواعد العامه التى هى نوع من التشريع فى الدين، فى مراحلها الاولى من التشريع، ومن هذه الأدله:

الدليل الأول: الإحاطه بالروابط والنسب بين التشريعات، يتوقف على العصمه اللدنيه.

وحاصل هذا الدليل هو أنّ الإحاطه بمبادئ التشريع الكامل - وهو التشريع الإلهي - بنحو تامّ ومتناسب بين النسب والتنسيق بين الروابط لتكون موافقه ومتطابقه عمّا عليه في الواقع والحقيقه، لا يمكن، بل يستحيل تحقّقها إلّا بنحو خاصّ من العلم، وهو العلم الإلهي اللدنيّ الذي هو أساس ومبدأ العصمه.

الدليل الثاني: إدراك المصالح الواقعيه، يتوقّف على العصمه اللدنيه.

إنّ العناوين ذات طبيعه العامه تنزّل وتنحدر إلى عناوين اخرى وتصل إلى درجه تترامي وكأنّها عناوين متباينه لا صلّه فيما بينها.

وإن هذه الرابطة والصله بين تلك العناوين المنحدره من العناوين العامه، لا يمكن أن يطلّع أو يلمس طبيعه الرابطة والعلاقه فيما بينها، إلّا من زوّد بالعلم الإلهي، ووقف على حقائق تلك العناوين.

والشاهد على ذلك هو ما نلمسه واضحاً في مسيره البشريه في التقنين للقوانين والدرساتير الوضعيه، حيث نجدّها دائمه التغير والتبدل في مبادئها واسسها العامه، فضلاً عمّا دونها من المراحل، وهذا يكشف عن عدم الإحاطه التامه بمنظومه الاسس والروابط والنسب بين تلك العناوين، وهو ما يطلق عليه بعدم إدراك المصالح الواقعيه وعدم الإحاطه بها.

هذا، وما أورد في هذه الدراسه في نظام الوحده والتقريب ونظام التعايش الإسلامي الإسلامي ليس إلّابادره في مسيره التنقيح لمزيد من القواعد المنظمه لعلاقه المسلمين فيما بينهم وفي علاقتهم مع الملل والنحل الاخرى.

القاعده العشرون: قاعده في (شرطيه الولايه في صحه التوبه و صحه العبادات و قبولها و التقرب)

ص: ٣٣٧

نريد أن نبيّن تحت هذا العنوان دور التوسّل وشرطيته فى مقامات ثلاث، وهى كالتالى:

المقام الأول: إن من شرائط التوبه وقبولها التوسّل بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

المقام الثانى: إن من شرائط قبول وصحه الإيمان(العقيده) والعبادات مطلقاً التوسّل والتوجّه بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

المقام الثالث: إن أى توجّه إلى الحضرة الربوبيه فى صدد نيل مقام من المقامات الإلهيه أو حظوه عند الله تعالى لا بدّ فيه من التوجّه بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام والتوسّل بهم.

فإن فقهاء الإماميه وغيرهم أيضاً ذكروا أن ولايه أهل البيت عليهم السلام شرط فى تلك المقامات الثلاث، بمعنى معرفتهم والإيمان بإمامتهم.

وليس هذا ما نريد إثباته هنا؛ إذ هو مع وضوحه خارج عن محلّ البحث.

إذن ما نريد بيانه هنا هو شرطيه التوسّل بالنبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام فى

تلك المقامات الثلاث.

ولأجل اشتراك ما ادّعيناه في المقامات الثلاث في طبيعته الأدلّه نستعرضها ببيان واحد، يكون صالحاً لإثبات المدّعات الثلاثه في المقامات المذكوره.

وإليك فيما يلي استعراض الأدلّه:

الدليل الأول: معطيات الشهاده الثانيه:

إن المعرفة والعقيده والإيمان الذى هو من العبادات، بل أعظم الفرائض الإلهيه؛ لأنه إذعان وإخبات وتسليم وخضوع وانقياد لله تعالى، وهذه المعرفة الإيمانيه للعقل والقلب هي عبادتهما وطوعانيتها لله نوع توجّه ولقاء لله تعالى ووفود على الحضرة الربوبيه وزلقى وقرب بتوسيط الإيمان القلبى، وهذه العباده القلبيه العظيمه ممتنعه بلا واسطه، وذلك لعظمه الله عزّ وجلّ، فلا اكتناه ولا إحاطه ولا- مماسّه ولا- ملامسه ولا- مواجهه جسميه أو عقليه أو نفسيه؛ إذ لا يُجابه الجسم إلّاما يماثله فى الجسميه، ولا يُجابه النفس أو العقل إلّاما يماثلهما، والله تعالى منزّه عن كونه جسماً أو نفساً أو عقلاً؛ لكونها من الممكنات المحدوده بحدود الماهيه والفقير والحاجه.

إذن لا بدّ من الوسيله والواسطه فى الإيمان، الذى هو أعظم العبادات وأعظم أنواع التوجّه إلى الله تعالى، والواسطه هي الإيمان بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والإقرار بالشهاده الثانيه فى مقام الإدلاء بالشهاده التوحيديه المقبوله عند الله تعالى، والموجه للخروج من حظيره الشرك إلى التوحيد الإسلامى الخالص؛ لأنه أعظم آيه للحقّ سبحانه.

ص: ٣٤٠

وإذا كان للوسيله هذا الدور الخطير في المعرفه وأن التوجّه إليها في المعرفه توجّهاً إلى الله تعالى، والمعرفه أعظم شأناً من سائر العبادات، فكيف لا يكون التوجّه في عباده البدن والنفس إلى الله تعالى بالوسيله؟! وكيف لا يسوغ التوجّه في الخطاب الكلامي بألفاظ الدعاء إلى الوسيله، ويكون دعاؤها دعاء بها إلى الله تعالى؟!

ففي حاقّ وعمق عباده الإيمان والتوجّه القلبي لابدّ من التوجّه بالنبيّ صلى الله عليه وآله للوفود على الله عزّ وجلّ، فلا يتحقّق التوحيد ولا يكون المرء مؤمناً، إلّا إذا توجّه بقلبه إلى الله تعالى بالشهاده الأولى والشهاده الثانيه، ومن ينفى أى إسم أو واسطه مع الله تعالى عند التوجّه إليه فهو واقع في معبّه الشرك والثنيه من حيث يشعر أو لا يشعر، نظير وثنيه قريش، حيث كانوا لا يدينون الله تعالى بطاعه وولايه نبيّه الأكرم صلى الله عليه وآله.

وإذا كان الإيمان والمعرفه كذلك فكيف بباقي العبادات التي هي أقلّ شأناً وخطوره؟!

والحاصل: أن المعرفه والإيمان والتوحيد الذي يتضمّن الدين بأجمعه لا يحصل إلّا بالتوسل بآيات الله الكبرى، ومزاوجه الشهاده الثانيه بالشهاده الأولى، وهذا يعنى أن أى شأن من الشؤون الدينيه كالتوبه أو العباده أو نيل مقام من المقامات الإلهيه لا يمكن أن يتحقّق إلّا بالمحافظه على الشهاده الثانيه، والإقرار بها وبمعطياتها وتداعياتها ومقتضياتها في كافّه أصول وفروع المعارف التوحيديه، ولا شك أن الإيمان بالشهاده الثانيه توجّه قلبى بالنبيّ الأكرم لله عزّ وجلّ، إذ الإيمان كما أسلفنا طلب للقرب والزلفى ولقاء الله

تعالى، وهذا القرب إنما يتحقق بتوسط الشهادة الثانية، وهى شهادة أن محمداً رسول الله ووليه وخليفته فى أرضه.

فالإسلام يدعو إلى التوجه بالنبي صلى الله عليه وآله فى الإيمان والاعتقاد وهو أفضل عباده، فضلاً عن بقيه العبادات الأخرى، والإبء عن التوجه فى العباده بخاتم الأنبياء إنكار للشهادة الثانية، ودعوه إلى الشرك باسم التوحيد، وهذا ما أخفق فيه السلفيون، حين جحدوا التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله، فلا تراهم يقرنون لون الشهاده الثانية ومؤداها ومعطياتها بلون الشهاده الأولى فى رسم بناء التوحيد فى أدبيات كتبهم، فيقتصرون على تفسير الشهاده الأولى فى التوحيد، من دون أن يهتدوا إلى كيفية ركنيه مؤدى الشهاده الثانية فى أركان التوحيد، وكيفية ضروره الربط والارتباط بين مؤدى كل من الشهادتين فى رسم أصل التوحيد، ومنه يظهر أن التوسل والتوجه بالنبي صلى الله عليه وآله ضروره وليس مجرد خيار مشروعيه.

الدليل الثانى: التوسل ضروره عقليه:

إشاره

على الرغم من أن هناك من أعلام السنه من أكد على رجحان التوسل ومشروعيته، كالقاضى عياض فى كتابه الشفا بتعريف حقوق المصطفى والسببكى فى شفاء السقام والسيف الصقيل والسمهودى فى وفاء الوفا وتقى الدين الحصنى الشافعى فى كتابه دفع الشبه عن الرسول والرساله وغيرهم.

إلما أن ما نرمى إليه فى هذه الأبحاث أبعد من ذلك؛ إذ أن الرجحان والمشروعيه لا يثبتان سوى التخيير وكون التوسل أمراً مرغوباً فيه يجوز

للمكلف تعاطيه وله تركه أيضاً، وما نريد التأكيد عليه هنا هو أن مبدأ التوسل أمر ضروري يحكم العقل بلائديته وعدم إمكان المحيص عنه، وذلك لأن نفي الواسطه والوسيله بين العبد وبين ربه في مقام التوجه إليه تعالى لا يخرج عن أحد فروض ثلاثه كلها باطله:

الأول: فرض المجابهه والمواجهه المباشره لله تعالى حين التوجه إليه في الدعاء والعباده، وبطلان هذا الفرض واضح، إذ يلزم منه التشبيه للذات الإلهيه، وقد ثبت بطلانه في الأبحاث العقائديه؛ لتنافيه مع الصفات الكماليه اللامتناهيه لواجب الوجود.

بيان الملازمه:

إن مجابهه ومواجهه البشر العاديين المباشره للذات الإلهيه المقدسه إما أن تكون حسيه جسمانيه أو نفسانيه روجيه أو عقليه، وهذه الأقسام الثلاثه من المجابهه المباشره هي التشبيه الباطل بعينه، وذلك لأن الارتباط المواجهه الجسميه إنما تفرض مع ما هو جسم، لقانون التضاييف بين المتجاوبين، وهكذا التوجه المواجهه الروحيه والقلبيه لما هو روح والمواجهه العقليه لما هو عقل أيضاً، فكل هذه الأقسام المفروضه للمواجهه المباشره لله تعالى لم تخرج عن دائره التشبيه للذات المقدسه بكونها جسماً أو روحاً أو عقلاً، وهو الشرك بعينه، لكونه موجباً لسلب واجب الوجود عن واجبيته وكمال المطلق اللامتناهي، ووصفه بصفات المخلوق المحدود بحدود الإمكان والماهيه والفقدان والاحتياج والافتقار.

وحاصل هذا الفرض هو مواجهه البشر العاديين المباشرة لله تعالى، وهو فرض التشبيه الباطل بكلّ مراتبه.

الثانى: القول بالتعطيل وعدم السبيل إلى الله تعالى ومعرفته والتوجه إليه، وهو باطل، لأن معرفه الله تعالى واجبه والتى هى نوع لقاء الله عزّ وجلّ وتوجه إليه وزلفى.

الثالث: دعوى أن الناس بأجمعهم لهم ارتباط مباشر مع الله تعالى فوق الجسم والروح والقلب والعقل بما لا يستلزم التشبيه، وهذا باطل بالوجدان، وقد رفض القرآن الكريم أيضاً الإيحاء والوحى إلى جميع البشر واستنكر ذلك على المشركين، كما فى قوله تعالى: (بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنشَرَةً) ١ .

وردّ الله عزّ وجلّ فى آيات أخرى على هذه المقالة الباطله، حيث قال: (وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلَ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ) ٢ .

ومع بطلان هذه الفروض الثلاثة تكون النتيجة ضروره الإيمان بالوسائل والوسائط والآيات، والرجال المؤهلين للإرتباط بالله تعالى، وهم الأنبياء والأولياء والمصطفين، الذين اصطفاهم الله عزّ وجلّ وجعلهم وسائط بينه وبين خلقه فى كلّ ما يحتاج الخلق إليه وفى كلّ توجه وطلب

ودعاء وزلّفى إلى الله تعالى، سواء كان على مستوى التوبه أو سائر العبادات أو نيل مقام من المقامات الإلهيه، وليس ضروره التوسيط إلالعظمه الله عزّ وجلّ وعلوه عن التجسيم والتشبيه والتعطيل.

ثم إن آيات الله الكبرى وأسمائه العظمى التى جعلها واسطه فى التوجّه إليه هى أيضاً لا تتوجّه إلى الله عزّ وجلّ بالمباشره ولا تجابهه إلبذواتها، فتوجّه الوسائط أيضاً إلى الله تعالى إنما يكون بذواتها التى هى آيه لمعرفه الله عزّ وجلّ، ولا توجد أى مجابهه بالمباشره لأى مخلوق من المخلوقات.

التوسّل فى كلّ النشآت ولأصناف المخلوقات:

والحاصل: أن الله تعالى لعظّمته وعظيم صفاته لا يجابه ولا يواجه إلبالوسائل والآيات، ولا يستثنى من ذلك القانون وتلك السنّه الإلهيه التكوينيّه أى مخلوق من المخلوقات فى كلّ شأن من شؤونه المعرفيه والعباديه فى هذه النشأه وفى جميع النشآت، ولذا قالت الصديقه فاطمه الزهراء عليها السلام فى مستهل خطبتها المعروفه فى هذا المجال:

«فاحمدوا الله الذى بعظّمته ونوره ابتغى من فى السماوات ومن فى الأرض إليه الوسيله، فنحن وسيلته فى خلقه، ونحن آل رسوله، ونحن حجّه غيبه وورثه أنبيائه» (١).

وكذا قال أمير المؤمنين عليه السلام:

ص: ٣٤٥

١- (١) شرح نهج البلاغه/ ابن أبى الحديد: ج ١٦ ص ٢١١، السقيفه وفدك/ أبو بكر الجوهري البغدادي: ص ١٠١.

«وبعظمته ونوره ابتغى من فى السماوات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيله» (١).

إذن قانون ومبدأ التوسّل ضروره يدرکہا العقل ويُقرّ بها، لعظمه الله تعالى، وليس التوسّل أمراً تخييرياً ولا مشروعاً فحسب.

الدليل الثالث: عموم طاعة الله ورسوله وأولى الأمر:

إشاره

إن ضروره المسلمين قائمه على أن جميع العبادات فيها ما هو فرائض قرآنيه إلهيه ومنها ما هو سنن نبويه، كما فى الصلاه والصيام والحجّ والزكاه والجهاد وغيرها، إذ هى فرائض إلهيه فى أصل وجوبها فى الدين، وأما تفاصيلها وأجزائها وشروطها وأقسامها فهى سنن نبويه وصلتنا عن طريق أمر النبى صلى الله عليه وآله لكلّ المسلمين بتلك التفاصيل والتشريعات الخاصه، ومن أمثله ذلك ما ورد فى روايات الفريقين من أن الصلوات كان فرضها من الله تعالى ركعتين لكلّ صلاه وما زاد عليها فى كلّ صلاه كان من سنّه النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأمره وفرضه (٢) وهكذا بقيه التفاصيل والتشريعات القانونيه النبويه ضمن الفرائض الإلهيه، وكتب الحديث مليئه بالأوامر النبويه فى مجمل الأبواب الفقهيّه وغيرها.

إذن فىكون الإتيان بالصلاه والزكاه والحجّ وغيرها طاعه لأمر الله وأمر رسوله صلى الله عليه وآله، ولا تُستعلم طاعه الله عزّ وجلّ من دون طاعه الرسول الأكرم فى

ص: ٣٤٦

١- (١) الكافى: ج ١ ص ١٢٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه: أبواب القراءه فى الصلاه ب ١ ح ٤، مسند أحمد: ج ٦ ص ٢٤١ مسند عائشه، مجمع الزوائد/الهيثمى: ج ٢ ص ١٥٤.

أوامره ونواهيه، فهو صلى الله عليه وآله باب طاعته تعالى؛ لأنه هو الدالّ والمبين والناطق الرسمي عن أوامر الله عزّ وجلّ ونواهيه.

وهذا ما كنّا نُعبّر عنه بتداعيات ومقتضيات الشهادة الثانية؛ إذ هي تستدعي الإتيان والالتزام بجمله الدين طاعه لله ورسوله.

وهذا ما تكاثرت ودلّت عليه جملة من الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَارْتَابُوا الرَّسُولَ) ١ .

وقوله تعالى: (وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) ٢ .

ثم إن الله عزّ وجلّ حدّر المسلمين من المخالفة لأوامر الرسول الأكرم، وبين في آيات عديدة العواقب الوخيمة التي تترتب على مخالفة النبي صلى الله عليه وآله في أوامره:

كما في قوله تعالى: (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلِيَحِذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) ٣ .

وكذا قوله تعالى: (وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ احْذَرُوا) ٤ .

وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَوَلَّوْا عَنْهُ)

(وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُونَ) ١ .

وقوله عز وجل: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ) ٢ .

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي جاءت في ضمن السلك العام والسنة الإلهية الشاملة لطاعة الرسل كافة، كما في قوله تعالى: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) ٣ ، ومن الجدير بالالتفات أن تتمه هذه الآية المباركة هو قوله عز وجل: (وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَّهُوا اللَّهَ تَوَابًا رَحِيمًا) ٤ والتي سيأتي الاستدلال بها على شرطيه التوسل في المقامات الثلاث المتقدمه.

والحاصل: أن أوامر النبي صلى الله عليه و آله اقترنت بأوامر الله وفرائضه في مجمل أحكام الدين الإسلامي، وقد أكدت الآيات القرآنية على وجوب اقتران طاعة الله تعالى بطاعة رسوله صلى الله عليه و آله، وهذه طاعه عامه كطاعه الله عز وجل في كل أبواب الدين برمته بلا-استثناء لأى جانب من جوانب الشريعة الإسلامية والدين الإسلامي، ومعنى ذلك أن نية القربة إلى الله تعالى وطاعته في جميع العبادات إنما تتحقق بتوجه العبد إلى ربه بطاعه نبيه، ففي كل عباده إنما يتوجه العبد إلى الله تعالى للتقرب إليه بطاعته وطاعه رسوله.

ص: ٣٤٨

فذلكه صناعيه لأخذ التوسل في نيه القربه:

ولا شك أن حقيقه العبادات بالتيه القربيه، والتيه القربيه إنما تحصل بالسبب المؤدى إلى القربه، والقربى غايه مسببه سببها الطاعه لأوامر الله تعالى، وطاعه الله عزّ وجلّ لا- تتحقق إلّا إذا كانت مقترنه بطاعه رسوله صلى الله عليه و آله، إذ أن التيه التى هى روح العباده إنما تحصل بوسيله وواسطه طاعه النبى، ومن لم ينو القربه بهذا النحو فى العباده تكون عبادته شركاً بالله تعالى، لعدم التوجه إلى الله عزّ وجلّ بأبوابه التى أمر بتوسيطها وطاعتها وامثال العبادات انقياداً لأوامرها.

ومن يريد أن يفصل فى صلاته وحجّه وصومه طاعه الله عن طاعه الرسول يكون على الوثنيه الجاهليه التى يشنؤها الله عزّ وجلّ وعبر عنها فى قرآنه الكريم بالشرك والنجس، وطاعه كلّ من لم يأمر الله بطاعته وثن من الأوثان، بل حتى صلاته تصبح وثناً إذا كانت صادرة عن طاعه غير من أمر الله بطاعته، وإن كان ذلك المطاع هو الهوى وتحكيم سلطان الذات على سلطان الله عزّ وجلّ، كما فى الوثنيه القرشيه التى ذمها القرآن الكريم.

ومن ذلك يتّضح أن أى عبادته من العبادات أو قربه من القربات أو نيل مقام من المقامات القربيه أو الفوز بحظوه عند الله تعالى لا يمكن أن تتحقق من دون توسط طاعه النبى الأكرم صلى الله عليه و آله فى تلك العباده أو ذلك المقام.

ففى مقام التقرب والتيه والقصد جعلت القبله المعنويه طاعه النبى صلى الله عليه و آله والتدين بولايته والخضوع له، الذى هو خضوع لله عزّ وجلّ، كخضوع الملائكه لآدم لأنه باب الله تعالى.

هذا كله فى مقتضيات الشهادة الثانية وضروره اقترانها بالشهادة الأولى.

كذلك أكدت الآيات القرآنية على ضروره الشهادة الثالثة واقترانها بالشهادة الثانية تبعاً للشهادة الأولى.

والشهادة الثالثة عبارته عن طاعه أولى الأمر، الذين أمر الله بطاعتهم فى قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فى شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا) ١، حيث قرن طاعتهم بطاعته وطاعه رسوله صلى الله عليه و آله.

وقد بين الله تبارك و تعالى فى قرآنه الكريم المراد من أولى الأمر الذين تجب طاعتهم، بعد أن بين تعالى المقصود من الأمر الذى هم أولياؤه، وأنه أمر ملكوتى من عالم كن فىكون، كما فى قوله تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) ٢، وقوله تعالى: (وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَحٍ بِالْبَصِيرِ) ٣، وكذا قوله عزّ وجلّ: (وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا) ٤، وقوله تعالى: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) ٥، ثم أفصحت الآيات القرآنية عن كون الأمر عبارته عن تدبير السماوات والأرض، قال تعالى: (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فى يَوْمٍ كَانَ)

وأن الشرائع وهداياه الناس وإنذارهم مرتبطه به، وأنه شامل لأولياء الله الأصفياء المجتبيين وليس خاصاً بمقام النبوة والرساله، وذلك لارتباطه المباشر بمقام الهدايه والإيصال إلى المطلوب وهو مقام الخلافه والإمامه كما تقدم؛ ولذا قال تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يُهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ) ١، والصبر واليقين للأئمه من أولى الأمر في هذه الآيه المباركه إشاره إلى العصمه في مقام العلم والعمل.

ولا يوجد أولو أمر في هذه الأمه بعد رسول الله تجب طاعتهم غير أهل بيته صلى الله عليه وآله، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

ولا يمكن اقتصار الأمر الإلهي على السياسه والأمر الاجتماعيه، بل هو أمر ملكوتي من عالم الغيب لهدايه الأمه وتدير السماوات والأرض يتنزل في ليله القدر على أولياء الله وأصفياؤه، وهؤلاء هم أوصياء رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمه من بعده الدالون على أوامره والذين أوكل لهم البيان الشرعي والقانوني للأوامر الإلهيه والنبويه، فكما أن الدال على أوامر الله ونواهيه هو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بأمره ونهيه، كذلك الدال على أوامر الرسول الأكرم ونواهيه أولو الأمر من بعده بأمرهم ونهيمهم، فالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله أمر ونهى في ضمن إطار الفرائض الإلهيه، وأولو الأمر أيضاً يأمرن وينهون في ضمن دائره السنن النبويه المباركه، بما يشبه الحاله التراتبيه في التنزل القانوني الوضعي في الأدوار والصلاحيات، فهم الدالون على طاعه الرسول صلى الله عليه وآله كما كان هو دالاً على طاعه ربّه.

وبعبارة أخرى: إن أصول تشريع الله تعالى وفرائضه يتبعها تشريعات النبي صلى الله عليه وآله تفصيلاً وبياناً، ويتبعها تشريع أولى الأمر على نحو التنزل القانوني، الذي هو الفتق بعد الرتق، والتفصيل بعد الإجمال، والبسط بعد القبض للتشريعات، وهذه لغه قانونيه جعلها الله تعالى جسراً لإيصال أحكامه على ما جرى عليه البشر، كالتشريع للفقهاء الدستوري ثم النيابي ثم الوزاري، على نحو التبعية بلا منافاه، وهذا برهان قانوني على التشريعات التي لا بد من طاعتها، فالرتق يُفسَّر ويفتق فتقاً قانونياً تابعاً له.

ويتجلى ذلك المعنى أكثر إذا علمنا أن معظم بيان تشريع الشرائط والموانع وتفاصيل الأجزاء هي من تشريعات أئمة أهل البيت عليهم السلام، فلا تستعلم تلك الأمور مع تركهم والإعراض عنهم وعدم الطاعة لأوامرهم.

إذن الطاعة في الدين بطاعة الله، وطاعة الله بطاعة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأولى الأمر، فالولي بعد الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله وبعد الرسول أولى الأمر، الذين لهم حق استنباط الدين وبيانه وتفصيله، قال تعالى: (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) ١ .

والذي يتضح مما ذكرناه أن طاعة أولى الأمر على حد طاعة رسول الله مقترنه بها وشامله للدين كله، كما أن ولايه الله تعالى وطاعته كذلك غير مختصه ببعض الشؤون السياسيه أو الاجتماعيه.

فالإتيان بجميع العبادات والطقوس الدينيه طاعه لأمر الله وأمر رسوله وأولى الأمر من بعده وهم أهل بيته عليهم السلام، فالعبد ينقاد ويفد على الله تعالى ويتقرب ويتوجه إليه بطاعه الرسول وطاعه أولى الأمر، وهذا يعنى أن الشهاده الثانيه والثالثه مأخوذتان واسطتين فى حاقّ عباده الله تعالى بما فيها عباده المعرفه، التى هى أعظم العبادات.

ومن ثمّ كان الدين عبارته عن ولايه الله وولايه الرسول وولايه أولى الأمر والطاعه لهم، قال الله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُتِمُّونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ * وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا فَمِنَّ حِزْبِ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ) ١ .

والولايه والطاعه أصاله الله وبالتبع للنبيّ وأولى الأمر بإذن وأمر من الله تعالى، كما أخضع الله عزّ وجلّ ملائكته ومن خلق من الجنّ وغيرهم لولّى الله وخليفته آدم، بما هو النموذج والمصدق لخليفه الله فى الأرض، فكلّ من يتسنّم مقام الخلفه الإلهيه لابدّ من الإنقياد والخضوع والطاعه له.

وحيث أن التوجه والقربه والزلفى لا- تحصل إلا بالطاعه لله وللرسول، كذلك لا- تحصل إلا بالطاعه أولى الأمر مقترنه مع طاعه الله ورسوله، فلا- يمكن قصد القربه فى العباده ولا يحصل القرب إلى الله تعالى فى العبادات إلا بالخضوع والطاعه لولّى الأمر والإتيان بالعباده امتثالاً لأمره، تبعاً لأمر الله والرسول صلى الله عليه وآله، حيث يستعلم أمرهما بأمره.

واتّضح من ذلك البيان أيضاً أن جميع العبادات فرائض من الله تعالى وسنّه من نبيّه ومنهاج وهدى من أهل بيته عليهم السلام وعلى جميع المستويات الاعتقادية والعبادية.

كذلك تبين أن من يعبد الله من دون التوجّه بحجّه الله ووليّه، بطاعته وامتنال أمره عمله هباء؛ إذ لا تتحقّق منه القربه لعدم الطاعة فى مقاماتها الثلاث وعدم ضمّ الشهادات الثلاث إلى بعضها البعض، فلا- يُصار إلى التوجّه إلى الله تعالى إلّا عن طريق آياته وبيّناته، وهم الوسيله إليه فى المقامات الثلاث التى ذكرناها فى صدر البحث، بل فى الدين كلّه.

ولو كان إقحام اسم النبيّ صلى الله عليه وآله وذكره والتوجّه القلبي إليه وإلى أولى الأمر موجباً للشرك كما قرن الله تعالى طاعته بطاعتهم، فليس إنكار التوسّل والواسطه إلّا دعوه إلى التفريق بين الله ورسوله وأولى الأمر، وفصل الشهادات الثلاث وبتربعضها عن البعض الآخر، وهذه هى عباده الشرك التى آمن بها إبليس، الذى أراد أن يفرّق بين طاعه الله وطاعه خليفته، بخلاف الملائكة أهل عباده التوحيد الذين خضعوا لله ولوليه آدم عليه السلام.

ثم إن مورد هذه الآيه وهى آيه (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ١ التى حكمت بوجوب الطاعه هو الدين كلّه، فكما أن طاعه الله عزّ وجلّ فى الدين كلّه، كذلك ما اقترن بها من طاعه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأولى الأمر من أهل بيته عليهم السلام.

وما ورد من قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) لبيان أن محلّ بدن الخليفة هو الأرض، ولكن خلافته ليست خاصّة به بالأرض، ومن ثمّ أطوع له جميع الملائكة في جميع النشآت، والشاهد على ذلك أيضاً تقديم الجار والمجرور (فِي الْأَرْضِ) على الخليفة، فالدين الذي هو معرفه الله تعالى عامّ لا يستثنى منه أحد في جميع النشآت، ومن ثمّ تكون جميع المخلوقات مكلفه بالطاعة لأولى الأمر؛ ولذا أمر الله تعالى الملائكة بالسجود بما فيهم إبليس وهو من الجنّ، فخلافه وطاعه أولى الأمر وولايتهم لا تحدّ بالجنّ والإنس ولا بأمر سياسى أو اجتماعى، والكلّ يبتغى إلى الله الوسيله ويخضع لولى الله فى توجّهه إلى خالقه، والتوجه إلى الله من دون التوجه إليه بطاعه نبيّه ووليّه نجس وشرك ووثنيه قرشيه.

وتيه القربه إذا لم تكن على هذا المنوال فى العباده لا تقبل؛ لعدم تفتح الأبواب بالآيات.

وبذلك كلّ يتّم ما ذكرناه من شرطيه التوسيل والتوجه فى المقامات الثلاثه المتقدّمه، استناداً إلى وجوب الطاعه فى مراتبها الثلاث.

الدليل الرابع: إقتران اسم النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته:

بأعظم العبادات:

لقد رفع الله عزّ وجلّ ذكر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وقرنه باسمه فى مجمل العبادات، التى تقع فى مصافّ أسس الدين وأركان الإيمان، من حيث محوريّتها فى المنظومه الدينيه، ونشير فيما يلى إلى بعض تلك الشواهد فى هذا

الشاهد الأول: الإتيان باسم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في تشهد الصلاة، حيث إن الصلاة على النبي وأهل بيته راجحه بإجماع المسلمين (١)، وهي شرط واجب في الصلاة عند بعض المذاهب الإسلامية، كمذهب أهل البيت عليهم السلام (٢) وبعض فقهاء المذاهب الأخرى (٣)، تمسكاً بما روته عائشه من الوجوب، حيث روت عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال:

«لا يقبل الله صلاة إلا بظهور والصلاة علي» (٤).

وقد بين النبي الأكرم الصلاة عليه عندما سُئل عن كيفيتها، فقال:

«قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد» (٥).

كذلك يستحب الصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وآله وآله بعد القنوت في الصلاة، جزم بذلك النووي تبعاً للغزالي في المتهذب ونسبه إلى الجمهور (٦).

ولا شك أن ذكر الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام نوع دعاء لهم وتحية وسلام، ونوع توجه لهم بالمحبي والدعاء.

وهذا يعني أن المصلي في صلاته التي هي الركن الركين في العبادات،

ص: ٣٥٧

١- (١) لاحظ المجموع للنووي: ج ٣ ص ٤٦٠ وما بعد.

٢- (٢) النهاية/ الشيخ الطوسي: ص ٨٩.

٣- (٣) فتح العزيز/ الرافي: ج ٣ ص ٥٠٤، المجموع/ النووي: ج ٣ ص ٤٦٧ وغيرهم.

٤- (٤) سنن الدارقطني: ج ١ ص ٣٤٨.

٥- (٥) صحيح البخاري: ج ٤ ص ١١٨، الوسائل: أبواب الدعاء ب ٣٦.

٦- (٦) المجموع: ج ٣ ص ٤٩٩.

والموجبه للعروج والقربان من الله تعالى، إن قبلت قبل ما سواها وإن رُدَّت رُدَّ ما سواها على النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام يتوجه بالدعاء وإلقاء التحية والسلام، لكي تقبل صلاته وتوجب مزيداً من القرب إلى الله تعالى، فالصلاة التي هي من دعائم الدين مقرونة بالوسائط والأبواب الإلهية، لكي تكون صحيحه مقبولة عند الله تعالى أو موجبه لمزيد القرب منه، وإذا كانت الصلاة كذلك فكيف يباقي العبادات الأخرى!؟

ولو كان إقحام اسم النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام في الصلاة والتوجه إليهم بالقلب موجباً للشرك لما كان الأمر فيها على هذه الحال، فالفرق بين صلاة المشركين وصلاة الموحدين في أن صلاة المشركين تفتقد لذكر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله فيها، بخلاف صلاة المسلمين، حيث يقرن فيها إسم النبي الأكرم إلى جانب ذكر الله تعالى.

وقد قرن وجوب أو استحباب بعض العبادات الأخرى غير الصلاة باستحباب الصلاة على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، كاستحباب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله إذا فرغ الحاج من التلبيه في الحج (١)، واستحباب الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله عند ذبح الهدى أو الأضحية (٢)، وقد جعلت الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله أحد أركان الخطبه في صلاة الجمعة (٣).

كذلك من أركان صلاة الميت الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلام (٤)،

ص: ٣٥٨

١- (١) الأم/ الشافعي: ج ٢ ص ١٧١.

٢- (٢) المجموع/ النووي: ج ٨ ص ٤١٢.

٣- (٣) روضه الطالبين/ النووي: ج ١ ص ٥٣٠.

٤- (٤) نفس المصدر: ص ٦٤٠.

ويستحب أيضاً الصلاة على النبي وآله قبل الأذان والإقامة وبعدهما، كما نصّ على ذلك عبد العزيز الهندي نقلًا عن النووي في شرح الوسيط - في كتابه الفقهي فتح المعين (١)، إلى غير ذلك من الموارد التي لا تحصى في الفقه، والتي قرنت فيها جملة وافره من العبادات باسم النبي المبارك صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين، وليس ذلك إلّا توجّه وتوسّل بهم عليهم السلام لقبول العباده وحصول القرب من الله تعالى، ولفتح أبواب السماء لصعود العمل.

وهذا ما ورد النصّ عليه في روايات عديده ومتضافره من طرقنا وطرق السنّه، حيث نصّت على أن الدعاء محجوب عن السماء ما لم يصلّ على النبي وآله:

منها: ما ورد عن الإمام على عليه السلام قال:

«الدعاء محجوب عن السماء حتى يُتبع بالصلاه على محمّد وآله» (٢).

ومنها: ما ورد عن أبي ذرّ عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«لا يزال الدعاء محجوباً حتى يصلّي عليّ وعلى أهل بيتي» (٣).

ومنها: ما جاء عن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: صلاتكم عليّ إجابته لدعائكم وزكاه لأعمالكم» (٤).

ومنها: ما ورد أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث قال:

ص: ٣٥٩

١- (١) فتح المعين: ج ١ ص ٢٨٠.

٢- (٢) لسان الميزان/ ابن حجر: ج ٤ ص ٥٣، شعار أصحاب الحديث/ ابن اسحاق الحاكم: ص ٦٤.

٣- (٣) كفايه الأثر/ الخزاز القمي: ص ٣٨.

٤- (٤) الأمالى/ الطوسى: ص ٢١٥.

«إن رجلاً أتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يارسول الله، إني جعلت ثلث صلاتي لك، فقال له خيراً، فقال له:

يارسول الله إني جعلت نصف صلاتي لك، فقال له: ذاك أفضل، فقال: إني جعلت كل صلاتي لك، فقال: إذن يكفيك الله عز وجل ما أهمك من أمر دنياك وآخرتك، فقال له رجل: أصلحك الله كيف يجعل صلته له؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: لا يسأل الله عز وجل إلا بدأ بالصلاة على محمد وآله» (١).

ومنها: ما رواه فضاله بن عبيد، حيث قال: (سمع رسول الله صلى الله عليه وآله رجلاً يدعو في صلته لم يمجد الله تعالى ولم يصل على النبي صلى الله عليه وآله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«عجل هذا»، ثم دعاه فقال له أو لغيره:

«إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه عز وجل والثناء عليه، ثم يصلي على النبي، ثم يدعو بعد بما شاء» (٢).

وعن ابن مسعود قال: (إذا أراد أحدكم أن يسأل فليبدأ بالمدح والثناء على الله بما هو أهله، ثم ليصل على النبي صلى الله عليه وآله، ثم ليسأل فإنه أجدر أن ينجح) (٣)، قال الهيثمي في زوائده: رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح (٤).

ومنها: ما عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لا تجعلوني كقدح الراكب، فإن الراكب إذا أراد أن ينطلق علق

ص: ٣٦٠

١- (١) الكافي: ج ٢ ص ٤٩٣.

٢- (٢) سنن أبي داود: ج ١ ص ٣٣٣ ح ١٤٨١.

٣- (٣) المعجم الكبير/ الطبراني: ج ٩ ص ١٥٦.

٤- (٤) مجمع الزوائد: ج ١٠ ص ١٥٥.

معالقه، وملاً قدح ماء، فإن كانت له حاجة في أن يتوضأ توضحاً، وأن يشرب شرب، وإلا أهرق، فاجعلوني في وسط الدعاء وفي أوّله وفي آخره» (١).

ومنها: ما أخرجه القاضي عياض عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«كلّ دعاء محجوب دون السماء، فإذا جاءت الصلاة على صعد الدعاء» (٢).

ومن الروايات التي من طرقنا أيضاً ما في موثقه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«من دعا ولم يذكر النبي صلى الله عليه وآله رفرغ الدعاء على رأسه، فإذا ذكر النبي صلى الله عليه وآله رفع الدعاء» (٣).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«إذا كانت لك إلى الله حاجة فابدأ بمسأله الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله ثم سل حاجتك، فإن الله أكرم من أن يُسأل حاجتين فيقضى إحداهما ويمنع الأخرى» (٤).

كذلك عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«إذا دعا أحدكم فليبدأ بالصلاة على النبي، فإن الصلاة على النبي مقبولة، ولم يكن الله ليقبل بعض الدعاء ويردّ بعضاً» (٥).

ص: ٣٤١

١- (١) المصنف/الصنعاني: ج ٢ ص ٢١٦.

٢- (٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى: ج ٢ ص ٦٦. وقال ابن عطاء: للدعاء أركان وأجنحه وأسباب... وأسبابه الصلاة على محمد صلى الله عليه وآله.

٣- (٣) وسائل الشيعة: ج ٧ ص ٩٣-٩٤ ح ٨٨٢٩.

٤- (٤) نفس المصدر: ص ٩٧ ح ٨٨٤٠.

٥- (٥) نفس المصدر: ص ٩٦ ح ٨٨٣٦.

وعن الإمام الحسن بن علي العسكري عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«إن الله سبحانه يقول: عبادي من كانت له إليكم حاجة فسألکم بمن تحبون أحبتم دعاءه، ألا- فاعلموا أن أحبّ عبادي إليّ وأكرمهم لديّ محمّد وعليّ حبيبي ووليّ، فمن كانت له حاجة إليّ فليتوسل إليّ بهما، فإنّي لا- أردّ سؤال سائل يسألني بهما وبالطيبين من عترتهما، فمن سألتني بهم فإنّي لا أردّ دعاءه، وكيف أردّ دعاء من سألتني بحبيبي وصفوتي ووليّ وحجّتي وروحي ونوري وآيتي وبابي ورحمتي ووجهي ونعمتي؟ ألا- وإنّي خلقتهم من نور عظمتي، وجعلتهم أهل كرامتي وولايتي، فمن سألتني بهم عارفاً بحقّهم ومقامهم أوجبت له منّي الاجابة، وكان ذلك حقاً عليّ» (١).

وهذه الروايات بمجموعها والأحكام التي سبقت للصلاة على النبي وآله في الصلاة وغيرها من العبادات كاشفه عن اقتران اسم النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين بأعظم العبادات بل معظمها، وهذا يعني أن الله عزّ وجلّ جعل تلك الأسماء المباركة واسطه لفيضه وشرطاً حقيقياً للتوسل إليه في التوبة وسائر العبادات القريبه والمقامات الإلهيه، وأن أبواب السماء مغلقة إلّا عن سيّلتهم عليهم السلام وطريقهم، الذي نصبه الله تعالى مناراً لعباده ومحجّه واضحه لخلقه.

هذا كلّه في الشاهد الأوّل وهو اقتران الصلاة على النبي وأهل بيته بالصلاة وغيرها من العبادات.

الشاهد الثاني: وهو كذلك اقتران اسم النبي صلى الله عليه وآله المبارك بالصلاة، وذلك

ص: ٣٦٢

بالإتيان به فى جزء التسليم من الصلاة، وهو قول المصلّى: السلام عليك أيها النبىّ ورحمه الله وبركاته، فإن التسليم الذى هو جزء من أجزاء الصلاة ولا تتم الصلاة إلّا بآتمامه والفراغ منه جعل شرط منه التسليم على النبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله، فقبل إتمام الصلاة وفى حاقها يستحبّ للمصلّى أن يسلم على نبىّ الإسلام باتفاق فرق المسلمين.

ولا شك أن هذا التسليم بالكيفية المذكوره نوع زياره للنبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله وخطاب ونداء عن قرب ب(أيها) وتوسّل واستغاثه وتوجّه إليه وبه إلى الله عزّ وجلّ؛ وذلك لأن الله تعالى عندما شرّع التسليم والتحيّه للنبىّ الأكرم صلى الله عليه وآله فى الصلاة، التى شرّعت لذكره عزّ وجلّ والتقرب منه والعروج إليه، فإن ذلك يعنى أن ذكر النبىّ ذكر الله تعالى ونداء نداء للبارى عزّ وجلّ، وليس ذلك إلّا لكون النبىّ صلى الله عليه وآله الآيه العظمى والوسيله المحموده بين الله وبين خلقه فى الصلاة، التى هى من عظيم العبادات والقربات عند الله تعالى.

إذن طبيعه الزياره والنداء والندبه والاستغاثه والتوجّه بالنبىّ لنيل مقامات القرب فى الصلاة التى هى قربان كلّ تقى موجوده فى نفس الصلاة التى هى أكبر العبادات التوحيديه ويمارسها الفرد المسلم فى يومه عدّه مرّات.

والحاصل: إذا كانت الصلاة التى هى من دعائم الدين مقرونه بذكر النبىّ صلى الله عليه وآله لنيل مقامات القرب عند الله تعالى فكيف هو الحال بباقي العبادات والقربات الأخرى فى الدين!؟

وعلى هذا كيف يقال: إن ذكر غير الله تعالى فى التوجّه إليه عزّ وجلّ شرك!؟

وهل هذا إلتطمس لمعالم الشهاده الثانيه؟!

الشاهد الثالث: اقتران اسم النبي صلى الله عليه وآله باسم الله عز وجل في الأذان، الذي هو عباده من العبادات، ويُعدّ بوابه للصلاه التي إن قبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها، كذلك في الإقامه، حيث أن الفرد المسلم كما يشهد أن لا إله إلا الله كذلك يشهد أن محمّداً رسول الله، وليس ذلك إلا لكون إسم النبي صلى الله عليه وآله باب الله الأعظم، وأن الصلاه التي هي الركن الركين في العبادات ومعراج المؤمن إلى ربّه مفتاحها وباب الولوج إليها إسم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله مقروناً باسم الله تعالى.

ولو كان اسم النبي صلى الله عليه وآله وذكره والتوجّه القلبي إليه أثناء العباده موجباً للشرك لما أمكن تشريع الأمر على هذا الحال، ولما أمر الله عز وجل بالتوجّه إليه بنبيّه.

الشاهد الرابع: الهجره التي هي من العبادات العظيمة عند الله تعالى، وأكّدت عليها الآيات القرآنيه في مواطن عديده، لا يمكن أن تحصل إلا بالهجره إلى الله ورسوله، فلكي تصحّ عباده الهجره لابدّ أن يتوجّه فيها إلى الله وإلى رسوله صلى الله عليه وآله.

قال الله عز وجل: (وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) ١ .

والذي يتحصّل من هذه الشواهد وغيرها أن إسم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله

وكذا أهل بيته عليهم السلام إقترن باسم الله تعالى في أعظم العبادات كالصلاه والحج وغيرهما، هذا فضلاً عما دونها من العبادات، وهو اقتران واجب في بعض موارد كما تقدّم في الصلاه، ومعنى ذلك شرطيه التوسل والواسطه في العبادات كما ادّعيناه في بدايه البحث.

وقد أحصى بعضهم في هذا المجال جمله من المواطن العباديه التي تفرن باسم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والصلاه عليه وعلى آله.

منها: في التشهد الأول والثاني في الصلاه وآخر قنوت الصلاه وفي صلاه الجنائز وخطبه العيدين والجمعه والاستسقاء وبعد إجابته المؤذن وعند الإقامه وعند الدعاء وعند دخول المسجد وعند الخروج منه، وعلى الصفا والمروه وعند الفراغ من التلبيه وعند استلام الحجر وعند الوقوف على قبره الشريف، وعقيب ختم القرآن الكريم، وعند الهمم والشدائد وطلب المغفره وعند تبليغ العلم، وعقب الذنب إذا أراد أن يكفر عنه وبعد الفراغ من الوضوء وفي كلّ موطن يُجتمع فيه لذكر الله، وعند طلب قضاء الحاجه وعقيب الصلوات في سائر أجزاء الصلاه غير التشهد، إلى غير ذلك من المواطن.

وقد ذكر أيضاً للصلاه على النبي صلى الله عليه وآله، فوائد كثيره جداً، منها:

١ - أنها سبب لغفران الذنوب.

٢ - أنها تُصاعد الدعاء إلى عند رب العالمين.

٣ - أنها سبب لشفاعته صلى الله عليه وآله.

٤ - أنها سبب كفايه العبد ما أهّمه.

ص: ٣٦٥

- ٥ - أنها سبب لقرب العبد منه يوم القيامة.
- ٦ - أنها سبب لقضاء الحوائج.
- ٧ - أنها سبب لتبشير العبد قبل موته بالجنّة.
- ٨ - أنها سبب للنجاه من أهوال يوم القيامة.
- ٩ - أنها سبب لتذكّر العبد ما نسيه.
- ١٠ - أنها سبب لطيب المجلس.
- ١١ - أنها سبب لنفى الفقر.
- ١٢ - أنها سبب لنفى البخل.
- ١٣ - أنها ترمى صاحبها على طريق الجنّة وتخطى بتاركها عن طريقها.
- ١٤ - أنها تُنجى من نتن المجلس.
- ١٥ - أنها سبب لوفور نور العبد على الصراط.
- ١٦ - أنه يخرج بها العبد من الجفاء.
- ١٧ - أنها سبب لبقاء الله سبحانه الثناء الحسن للمصلّى عليه بين أهل السماء والأرض.
- ١٨ - أنها سبب للبركه فى ذات المصلّى وعمله وعمره وأسباب مصالحه.
- ١٩ - أنها سبب لنيل رحمه الله له.
- ٢٠ - أنها سبب لدوام محبته للرسول وزيادتها وتضاعفها.

٢١ - أنها سبب لمحبتة صلى الله عليه وآله للعبد.

٢٢ - أنها سبب لهدايه العبد وحياه قلبه.

٢٣ - أنها سبب لعرض اسم المصلّى وذكره عنده، إلى غير ذلك من الفوائد والثمرات.

الدليل الخامس: ابتغاء الوسيله ضروره قرآنيه:

اشاره

إن حقيقه هذا الدليل الخامس عبارته عن مزيد إيضاح وتعميق ونظره أدقّ لما تقدم من قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) ١ .

وفي المقدمه لابد من التنبيه على أن التدبر في الآيه الكريمة يفيد أن الابتغاء المأمور به جعل متعلقاً لكل من الوسيله وذى الوسيله وهو الله عزّ وجلّ.

فجعل الابتغاء والقصد والتوجه إلى كل من الوسيله والذات الإلهيه المقدّسه، فكلّ منهما أمرنا بقصده والتوجه إليه، إلّا أن القصد والتوجه إلى الوسيله ابتداءً هو الذى يؤدّى وينتهى بنا إلى قصد الله تعالى، فالغايه القصوى هو الله عزّ وجلّ، إلّا أن الذى يقصد ابتداءً هو الوسيله بداعى القصد إلى منتهى الغايه والأمل وهو الله تبارك وتعالى.

بل لعلّ التدبر الأعمق والنظر الأدقّ في الآيه المباركه يكشف عن أن

لفظ «وابتغوا» أسند إلى الوسيـله فقط، وأن لفظ «إليه» مرتبـط بالوسيله، لا بـ «ابتغوا»، أى أن الوسيله هى إليه، فالابتغاء متوجّه إلى الوسيله فقط، وصفه الوسيله أنها إليه.

وبعباره أخرى:

إن فعل «وابتغوا» عمل فى لفظ «الوسيله» كمفعول به، وأما لفظ «إليه» فليس متعلّقاً بـ «ابتغوا» وإنما الذى يعمل فى الجار والمجرور هو لفظ «الوسيله»؛ إذ فيها معنى المصدر والحدث، وأن التوسّل والوسيله هو إلى الله تعالى، فالابتغاء من جهه التركيب الإعرابى يعمل فى الوسيله فقط ويتعلّق بها، والوسيله تتعلّق بلفظ إليه وتعمل فيه، وعليه فىكون الابتغاء والتوجّه والقصد بحسب ظاهر الدلاله متعلّقاً بالوسيله، فهى التى يتوجّه إليها النداء والرجاء والخطاب، وحيث أن صفتها الذاتيه أنها تؤدّى إلى الله تعالى فىكون التوجّه إليها توجّهاً إلى الله عزّ وجلّ ونداؤها نداءً بها إليه تعالى، وقصدها قصد بها إليه جلّ ثناؤه، كما فى التوجّه إلى الكعبه واستقبالها، فإنه توجّه بها إلى الله تعالى.

ومن ذلك يظهر أن مقتضى مفاد الآيه هو أن الإلتجاء وتوجيه الخطاب إنما يكون إلى الوسيله، كقول الداعى والمتوسل: يا محمد يانبيّ الرحمه إنى أتوجّه بك إلى الله ربي وربك لقضاء حاجتى، فيوجّه الخطاب والنداء إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ويكون ذلك منه ابتغاءً للنبيّ صلى الله عليه وآله كوسيله إلى الله عزّ وجلّ، وإلّا فإن جعل الخطاب لله تعالى فقط من دون التوجّه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فى الخطاب كوسيله، لا يكون ابتغاءً وطلباً وتوجّهاً إلى الوسيله، بل ابتغاءً مباشرى

ص: ٣٦٨

لله تعالى من دون ابتغاء الوسيله.

وعلى كلا البيانين لدلاله الآيه الشريفه تكون الآيه نصّ في الدلاله على الأمر بالتوجه والنداء ودعاء الوسيله وأنه دعاء الله تعالى.

ثم إن صيغه الأمر في الآيه الكريمه يفيد ضروره التوسّل بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

حيث أن هذه الآيه المباركه ليست في مقام بيان مشروعيه التوسّل فحسب، بل الآيه المباركه ترمى إلى بيان حتميه ولا بدّيه التوسّل، وأنه أمر تعينّي عينيّ، وذلك لأن المقصود من ابتغوا الوسيله أى اقصدوها وتوجهوا إليها في مقام توجيهكم إلى الله عزّ وجلّ، ومعنى (ابتغوا) أيضاً في الآيه المباركه أن هناك بُعداً بين العبد والبارى تعالى وأن هناك مسافه لا بدّ أن تطوى بابتغاء الوسيله والحضور عندها، ولو كان هناك قرباً تلقائياً من طرف العبد إلى ربه فلا حاجه إلى الوسيله حينئذٍ للإقتراب من الله تعالى؛ لكونه تحصيلاً للحاصل ولا يكون معنى للوسيله وابتغائها ولو بنحو التخيير أيضاً.

قرب الله وقرب العبد:

فالأمر بابتغاء الوسيله وقصدها معناه أن هناك بُعداً بين العبد وبين الله تعالى، وهو بُعد من جهه العبد فقط لا من طرف البارى عزّ وجلّ، لأن الله تعالى قريب أقرب إلى العباد من جبل الوريد، كما قال تعالى ذكره: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلْمُ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) ١، لكن العبد من طرفه يحتاج إلى الوسيله لبعده؛ لأن قرب الله

تعالى إلى العبد ليس قرباً جسمانياً جغرافياً، لكي يكون هناك تلازم تضافى بين العبد وربّه فى القرب والبُعد، وكذا ليس من نوع القرب العقلى أو الروحى ليحصل التجانس أو التماثل فى القرب؛ وذلك لما تقدّم من كون الله تعالى منزّه عن التضافى والتقابل الجسمانى أو العقلى أو الروحى، لأنه تشبيه باطل مناف لعظمه ذات البارى تعالى.

إذن القرب الإلهى تجاه العبد قرب القدره والسلطنه والهيمنه والإحاطه، فالمقتدر والمهيمن والمحيط كلّما كانت قدرته، وهيمنته وإحاطته أشدّ كلّما كان أقرب من المحاط به، وعلى العكس يكون الطرف المقابل الضعيف، فهو يزداد ضعفاً كلّما كان طرفه المقابل أشدّ قوه واقتداراً، كذلك كلّما ازداد المهيمن إحاطه ازداد الطرف الآخر مُحاطيه وبعداً عن أن يحيط بالمحيط، فالقوى قريب محيط والضعيف بعيد محاط، وبعيد كلّما ازداد القوى قوه وهيمنه؛ لأن الضعيف حينئذٍ بعيد من حيث افتقاده للصفات والكمالات اللامتناهيه شدّه وعدّه، التى للقوى المحيط.

والحاصل: إن هناك نمطاً من التعاكس فى القرب والبُعد، فطرف يكون قريباً والآخر بعيداً، كلّما ازداد البارى قرباً وإحاطه من حيث الصفات كلّما ازداد المخلوق بعداً من طرفه بالنسبه إلى الله تعالى، وذلك من حيث التعاكس فى الصفات.

ومن ثمّ لا بدّ من ابتغاء الوسيله التى هى أشدّ كمالاً وأقرب إلى البارى تعالى، لكي يطوى المخلوق شيئاً من ذلك البُعد وينال درجه من درجات القرب برقيّه فى مدارج الكمال عن طريق الواسطه والوسيله.

والوسيله هي الأقرب إلى الله تعالى من حيث الكمالات، إذ كلما تكامل المخلوق في الصفات ازداد قربه من الحضرة الربوبية، وكلما عظم المخلوق صفه وكمالاً كلما كان أقرب من الخالق لازدياد علمه ومعرفته بصفاته تعالى والعلم درجه من درجات القرب والوصول، إذ طالما تجلّت في المخلوق صفات الخالق أكثر عرف ذلك المخلوق بتلك الكمالات والصفات، صفات الخالق عزّ وجلّ؛ ولذا يكون أكمل المخلوقات أعرفهم برّبهم وأقربهم منه وأكثر دلالة عليه وأشدّهم آية وعلامه ترشد إليه وتقرب منه؛ لأن ما يتجلّى فيه من بديع الكمالات آيات لكمال الباري عزّ وجلّ، على العكس من ذلك ما لو قلت في المخلوق الكمالات، فإنه تقلّ فيه الآيات الدالّة على عظمه الله تعالى وقلت بالطبع معرفته.

ومن هنا كان المخلوق الذي يتّسم بالضعف والفقر والحاجة والبعد عن الله تعالى بحاجة إلى الوسيله، التي هي أقرب صفه وكمالاً من الله عزّ وجلّ، كي تكون سبباً يقربه إلى ربّه.

فالوسيله والوسائط هي أعظم المخلوقات، وهي آيات الله وأسمائه وعلاماته الدالّة عليه، والتي يستدلّ الخلق بعظمتها على عظمه الباري، فتزداد معرفه ويحصل القرب بنيل الكمالات.

ولا شك أن الخطاب الوارد في الآيه المباركه الكاشف عن ضروره الوسيله بالبيان المتقدم عامّ وشامل للتوبه ومطلق العبادات وللمعرفه والإيمان أو التوجّه إلى الحضرة الإلهيه لنيل مقام أو حظوه عند الله تعالى.

فللعلاقة بين العبد وربّه ولقطع مسافه البعد لابدّ من الوسيله، سواء فى المعرفه والإيمان أو فى قبول التوبه أو العبادات أو نيل المقامات، وقد أُطلق عن مثل هذا المقام فى لسان الشارع بالشفاعه؛ لأن الشفع فى الأصل بمعنى الزوج والاقتران، وهو فى المقام اقتران الذات الربويه بالآيات والأسماء الإلهيه.

ثم إنه سبق أن الآيات العظمى والكلمات التامات هم النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، وقد وصف الله تعالى رسوله الكريم صلى الله عليه وآله بالعظمه، وذلك فى قوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) ١، فهم عليهم السلام الأسماء الحسنى التى أمر الله أن يُدعى بها وتاب بها على آدم وامتحن بها إبراهيم عليه السلام لنيل مقام الخلافه والإمامه، وهذا البيان الذى ذكرناه، من ضروره الواسطه والوسيله لعظمه الله تعالى هدى إليه أمير المؤمنين عليه السلام عند بيانه لقوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا) ٢.

حيث بين أمير المؤمنين عليه السلام ضروره الوسيله، وأن اشتباه وخطأ المشركين إنما هو فى اتخاذهم وسيله اقتراحيه غير مأذون بها، حيث طبّقوا الوسيله الأعظم كمالاً على غير المصداق والفرد الحقيقى لها، فذمّهم الله عزّ وجلّ على ذلك.

قال أمير المؤمنين عليه السلام فى هذا المجال:

«بِعَظْمَتِهِ وَنُورِهِ أَبْصَرَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ، وَبِعَظْمَتِهِ وَنُورِهِ عَادَاهُ الْجَاهِلُونَ، وَبِعَظْمَتِهِ وَنُورِهِ ابْتَغَى مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْ جَمِيعِ خَلْقِهِ إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ، بِالْأَعْمَالِ الْمُخْتَلَفَةِ وَالْأَدْيَانِ الْمُشْتَبِهَةِ، فَكُلٌّ مَحْمُولٌ يَحْمِلُهُ اللَّهُ بِنُورِهِ وَعَظْمَتِهِ وَقُدْرَتِهِ لَا يَسْتَطِيعُ لِنَفْسِهِ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نَشُورًا» (١).

فإن الأعمال المختلفة والأديان المشتبهه ناتج اتخاذ الخلق الوسيله إلى الله تعالى، بسبب عظمته ونوره وتعالیه عزوجل.

ومن ذلك كله يتضح أن من ينكر التوسيل أسوء حالاً من قريش، التي آمنت بالوسيله وأخطأت المصداق، حيث جعلوا وسائط باقتراحهم من غير سلطان أتاهاهم؛ لشعورهم بالفطره التي خلقهم الله عليها بعظمته تعالى عن أن ينال أو يدرك بلا واسطه.

ترامى الوسائل وتعاقبها:

ثم إن الآيات الكبرى تتفاوت فيما بينها، فأهل البيت عليهم السلام شفيعهم ووسيطهم إلى الله تعالى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في نيل المقامات، وبالنسبه للنبي ذاته فهو بذاته آيه وعلامه عظمى على صفات الله تعالى، فتكون نفسه من حيث هي مخلوقه وفعل الله تعالى وسيله لنفسه، نظير ما ورد في الروايات: (خلق الله المشيئه بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئه) (٢).

فالنبي صلى الله عليه وآله و آله مرآه الكمالات والصفات الإلهيه له ولغيره في جميع جهات الارتباط بالله تعالى كقبول التوبه أو بقيه العبادات أو مطلق نيل مقامات

ص: ٣٧٣

١- (١) الكافي: ج ١ ص ١٣٠.

٢- (٢) توحيد الصدوق: ص ١٤٨.

القرب من الله عزّ وجلّ فهو صلى الله عليه و آله أمينه على وحيه وعزائم أمره.

الدليل السادس: شرطيه الاستجاره بالنبي صلى الله عليه و آله

في طلب المغفره:

هنا أيضاً نريد التعرّض لبيان أدقّ وأعمق ودالّ على المطلوب في المقام لقوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) ١ .

لقد نصّت هذه الآيه المباركه على ثلاثه شروط لقبول التوبه والاستغفار من هذه الأمه، وهى:

١ - المجيء إلى النبي الأكرم صلى الله عليه و آله.

٢ - ابراز الاستغفار من الله عزّ وجلّ.

٣ - امضاء النبي صلى الله عليه و آله لذلك الاستغفار، واستغفاره للتائبين.

فهذه الآيه من ضمن مجموع الآيات التى تعرّضت لذكر شرائط التوبه، وأول شرط لقبول توبه المذنب والظالم لنفسه ليس إظهار الندامه من العبد أمام الله تعالى مباشره، بل الشرط الأول هو المجيء إلى الحضرة النبويه والالتجاء إليه، واللواذ والاستعاذه والاستجاره به صلى الله عليه و آله، فأولاً لابدّ أن يأتى العبد إلى النبي صلى الله عليه و آله ويلوذ به، ثم بعد ذلك يُظهر الندامه والاستغفار؛ إذ الترتيب للشروط فى الآيه المباركه ترتيب رتبى ترتيبي، حيث أخذت المراتب

بعين الاعتبار، لا أنه ذكرى فقط بقربينه العطف بالفاء.

والمجىء إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله هو عين التوجه إليه والتوسل به في قبول التوبه.

وهذه الآيه كشفت النقاب عن شرطيه التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله في أكبر خطر مصيرى يُحدق بالإنسان وهو الذنب والمعصيه، التي قد تؤدى بالعبء إلى الهلاك والسقوط فى الهاويه، فى مثل هذا الأمر الخطير جعل الله تعالى الملاذ والملجأ هو النبي صلى الله عليه وآله، فلا بد من الكينونه فى الحضرة النبويه ثم إظهار عباده الاستغفار، لأنه صلى الله عليه وآله باب الله تعالى الذى منه يؤتى، فىكون اللّواذ بالله عزّ وجلّ باللّواذ بنبيّه الأكرم صلى الله عليه وآله؛ ولذا بعد الاستجاره بالنبي صلى الله عليه وآله قال تعالى: («لَوْ جَدُّوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا»).

إذن الاستعاذه والاستجاره واللجوء إلى الله بنبيّه أخذ شرطاً فى أخطر موقف للعبء مع ربّه وهو التوبه وغفران الذنوب.

ومن الواضح أيضاً أن الظلم المذكور فى الآيه المباركه ليس مختصاً بالذنوب الفرديه التى بين العبد وربّه، وإنما هو شامل للظلم الاجتماعى السياسى أو النظام الاقتصادى المعاشى أو التعدى على المنظومه الحقوقيه والأخلاقيه، ومعنى ذلك أن استعلام ومعرفه تلك الأمور الفرديه والاجتماعيه لا يمكن أن يتحقّق إلّا عن طريق الإلتجاء واللّواذ بالنبي صلى الله عليه وآله، فكلّ حيف أو زيغ يحصل من الفرد أو المجتمع فى تلك الأمور لابدّ من الرجوع فيها إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وفى مقابل تعدّد أنواع الظلم يتعدّد أنواع اللجوء والتولّى والتوجه للنبي صلى الله عليه وآله.

ثم إن ذكر التوبه والاستغفار فى الآيه المباركه لا لخصوصيه فيها، وإنما ذكرت بما هى عباده من العبادات، لكونها أوبه ورجوع إلى الله تعالى واقتراب منه وقصد وتوجه إليه، فليست الآيه فى ذكرها لشرطيه التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله خاصه بالتوبه، بل هى شامله فى ذلك لكل العبادات.

خصوصاً وأن التوبه هى الأوبه، من آب يؤوب، والأوبه الرجوع إلى الله تعالى، أى الاقتراب والزلفى منه عزوجل، ولا شك أن العبادات بمجموعها طلب الأوبه والقرب والزلفى إلى الله تعالى، فهى نوع من أنواع التوبه، وبناءً على ذلك لا تكون التوبه عملاً منحازاً ومنفصلاً عن سائر العبادات كالصلاه والحج وغيرهما، بل هى عمل عام وشامل لكافه العبادات.

كذلك التوبه نوع من أنواع الدعاء، لأنها طلب المغفره من الله تعالى ودعاء بالغفران، فمضمون هذه الآيه المباركه مشترك مع ما تقدم من الروايات الداله على أن الدعاء وطلب العبد القرب من الله تعالى لا يرتفع إلى السماء ولا تُفتح له الأبواب ما لم يقترن بذكر النبي صلى الله عليه وآله بالصلاه على محمّد وآل محمّد، وإذا كان كذلك فإن الدعاء وطلب القرب من الله عز وجل شامل للمقامات الثلاث التى ذُكرت فى صدر البحث، وهو قبول التوبه والعباده ونيل مقامات القرب، وهو لا يقبل إلا باللواذ بالنبي صلى الله عليه وآله والتوجه إليه والاستعاذه والاستجاره والتوسل به، بالمجىء فى حضرته المباركه.

وهذه الآيه الكريمه الداله على شرطيه التوجه التوسل وضرورته فى جميع المقامات ليست خاصه بحياه النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ ليس المراد من المجىء الحضور الفيزيائى لبدن المذنب عند النبي الأكرم صلى الله عليه وآله فقط، بل المجىء الفيزيائى

والبدني المكاني أحد المصاديق المقصوده في الآيه المباركه، والتعبير بالمجىء كئاثى، يراد به مطلق الاستغاثه والتوسل والتوجه القلبى إلى النبى صلى الله عليه وآله، والشواهد على ذلك عديده، منها:

١ - إن هذه الآيه المباركه جاءت لبيان ماهيه التوبه وشرائطها العامه، التى يشترك فيها كافه المسلمين وفى جميع الأزمنه، فلا يمكن أن تكون مختصه بالفتره التى عاشها النبى الأكرم صلى الله عليه وآله أو بمن زامن وعایش تلك الفتره، فالمراد من المجىء مطلق الارتباط بالنبى صلى الله عليه وآله، بالتوجه إليه والكينونه فى حضرته المباركه، ثم الاتيان بعباده الاستغفار، وهذا المضمون متطابق مع مفاد قوله تعالى: (وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ)، إذ معنى ذلك أن حضره الأنبياء ومحضرهم مشاعر شعرها الله تعالى ليتقرب بها إليه.

ويتضح هذا الشاهد أكثر إذا علمنا أن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله بعث رحمه للعالمين، وهذه من الرحمات العامه للنبى الأكرم صلى الله عليه وآله على هذه الأمه، وغير مختصه بمن حضر الحضور الفيزيائى البدنى عند النبى صلى الله عليه وآله.

٢ - إن نفس التعبير بقوله تعالى «جاؤك» يتضمّن معنى اللواذ واللجوء والاستغاثه والتوسل والتوجه القلبى، وليس فيه دلالة على الاختصاص بالحضور الجسمانى.

٣ - استغفار آدم عليه السلام وتوبته أيضاً كما مرّ - كانت بالمجىء للنبى الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكن كان مجيئه إليه فى أفق القلب والقصد، فقد ورد فى روايات الفريقين أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«لما اقترب آدم الخطيئة، قال: يارب أسألك بحق محمد لما غفرت لي، فقال: يا آدم وكيف عرفت محمدًا ولم أخلقه؟ قال: يارب لأنك لما خلقتني بيدك ونفخت في من روحك رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوباً: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فعلمت أنك لم تُضف إلي اسمك إلا أحب الخلق إليك، فقال: صدقت يا آدم إنه لأحب الخلق إلي، ادعني بحقه فقد غفرت لك، ولولا محمد ما خلقتك» (١).

وغيرها من الروايات الدالة على أن مجيء آدم إلى النبي صلى الله عليه وآله ولو اذ به كان بالتوجه القلبي به إلى الله تعالى.

وفي هذه الرواية الأخيرة التي نقلناها إشارة أخرى إلى اقتران اسم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله باسم الله عز وجل في أعظم عباده وأشرف كلمه في الإسلام، وهي كلمة التوحيد.

٤ - إن المسلمين في سيرتهم منذ الصدر الأول فهموا من هذه الرواية الشمول والعموم وعدم الاختصاص بالفترة الزمنية التي عاشها النبي صلى الله عليه وآله، وهذا دليل على عموم المعنى المستعمل في ارتكاز أبناء اللغة، ولذا كانوا يتوجهون إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في طلب المغفرة ويأمرون الآخرين بذلك حتى بعد وفاه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والشواهد الروائية والتاريخية على ذلك كثيرة جداً:

منها: ما أخرجه النووي عن العتبي قال: «كنت جالساً عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فجاء أعرابي، فقال: السلام عليك يا رسول الله، سمعت الله تعالى يقول: (و)

ص: ٣٧٨

«قدم علينا أعرابي بعد ما دفنا رسول الله صلى الله عليه وآله بثلاثه أيام فرمى بنفسه على قبر النبي صلى الله عليه وآله وحثا من ترابه على رأسه، وقال: يا رسول الله قلت فسمعنا قولك ووعيت عن الله فوعينا عنك، وكان فيما أنزل الله عليك:

(وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) ١ .

وقد ظلمت نفسي وجئتك تستغفر لي، فنودي من القبر أنه غفر لك» (١)، إلى غير ذلك من الشواهد.

٥ - إن القرآن الكريم قد دلّ على حياه النبي صلى الله عليه وآله عند ربّه، كما قال تعالى:

(وَقُلْ اْعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) ٣ بل وكذا قوله تعالى: (يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ) ٤ وغيرها من عشرات الآيات الدالّة على أن النبي صلى الله عليه وآله يرى ويشهد على جميع أعمال العباد إلى يومما لقيامه، فهو حيّ عند ربّه، كيف لا- وقد دلّ القرآن على حياه الشهداء في قوله تعالى: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) ٥ ، وقد اتّفقت روايات الفريقين المتواتره أيضاً الدالّة على حياه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، منها ما ورد

ص: ٣٨٠

١- (٢) كنز العمال: ج ٢ ص ٣٨٦، سبل الهدى والرشاد/ الصالحى الشامى: ج ١٢ ص ٣٩٠.

عن الإمام الحسن عليه السلام قال:

«إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: حيثما كنتم فصلوا علىّ فإن صلاتكم تبلغني» (١).

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون»

قال الهيثمي: رواه أبو يعلى والبراز ورجال أبي يعلى ثقات (٢).

وقد نقل السقاف في كتابه الاغاثه جمله من الروايات وكلمات علماء السنه التي ادعى فيها الاجماع والتواتر والعلم القطعي بحياه النبي الأكرم فراجع (٣).

وإذا ثبت ذلك ثبت عموم الآيه المباركه بالرجوع إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والاستغاثه به.

٦- آيات وروايات عرض الأعمال على الرسول صلى الله عليه وآله، كما في قوله تعالى:

(قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) ٤ وهذه الآيه متطابقه ومتشاهده مع آيه (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ...) ، وأما الروايات في هذا المجال فهي كثيره جداً:

منها: ما عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال:

ص: ٣٨١

١- (١) المعجم الأوسط / الطبراني: ج ١ ص ١١٧.

٢- (٢) مجمع الزوائد: ج ٨ ص ٢١١.

٣- (٣) الاغاثه: ص ٥-٧.

«تعرض الأعمال على رسول الله صلى الله عليه وآله كل صباح أبراها وفجارها فاحذروها»^(١).

ومنها: ما عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:

«إن الأعمال تعرض على نبيكم كل عشيه خميس، فليستحي أحدكم أن يعرض على نبيه العمل القبيح»^(٢).

منها: ما ورد عن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«حياتي خير لكم تحدّثون وتحديث لكم، ووفاتي خير لكم تعرض عليّ أعمالكم، فما رأيت من خير حمدت الله عليه، وما رأيت من شرّ استغفرت لكم»، قال الهيثمي: رواه البزاز ورجاله رجال الصحيح^(٣).

وهذه الروايه وغيرها منسجمه المضمون مع الشرط الثالث في الآيه التي هي محلّ البحث، حيث جاء فيها (وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ الرُّسُولُ)، فالتائب والمستغفر يتوجّه إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ويعرض استغفاره عنده لكي يستغفر له الرسول صلى الله عليه وآله ويشفع له عند الله تعالى في قبول توبته، فعبادات الأئمه لا بدّ أن يشفع النبي صلى الله عليه وآله عند ربّه في قبولها، وهو المضمون والغرض والحكمه من عرض الأعمال وأن قبولها مشروط بإمضاء النبي صلى الله عليه وآله وشفاعته، فكما أن آيات وروايات عرض الأعمال ذكرت أن سبب العرض هو أن يستغفر النبي صلى الله عليه وآله لأئمه، كذلك في الآيه المباركه إنما يعرض العبد استغفاره في الحضرة النبويه

ص: ٣٨٢

١- (١) تفسير البرهان: ج ٣ ص ٤٨٨.

٢- (٢) تفسير البرهان: ج ٣ ص ٤٩٠.

٣- (٣) مجمع الزوائد: ج ٩ ص ٢٤.

لكي يستغفر له، وإذا كانت آيات وروايات العرض عامه لحال الحياه وبعد الممات فكذلك الآيه المباركه.

وهذا الذى ذكرناه أخيراً هو الشرط الثالث فى الآيه المباركه وهو استغفار النبى صلى الله عليه و آله للمذنب الظالم لنفسه.

٧ - أن الأحكام فى الآيات التى أخذ فيها الحكم مرتبطاً بالرسول صلى الله عليه و آله فى الآيات الكثيره كلها لا تختص بحياه الرسول صلى الله عليه و آله كما فى قوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) ١ وقوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) ٢ وقوله تعالى: (مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) ٣ وقوله تعالى: (وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) ٤ وغيرها من الآيات، فإنه لو توهم اختصاصها بحياته صلى الله عليه و آله الدينوييه لُعطل العمل بهذه الآيات، وتقوّضت أركان الدين.

والذى يتحصّل من الآيه: أن المجيء إلى النبى صلى الله عليه و آله والتوجه إليه شرط فى قبول التوبه، بل كافه العبادات ومطلق المقامات القريبه عند الله تعالى.

كما يستفاد من الآيه المباركه أيضاً أن التوسّل والتوجه أمر تعيينى ضرورى لا بد منه، وليس هو أمراً تخييرياً بيد العبد فعله أو تركه.

واتضح أن التوجه للنبى صلى الله عليه و آله فى تلك المقامات ليس خاصاً بالتوجه

الفيزيائي البدني، بل شامل للتوجه القلبي أيضاً.

ثم إن المجيء إلى النبي والتوسيل به بمعنى الارتباط به والانتماء إليه بكل أنحاء الانتماء، كانتماء المواطنه والانتماء الأسرى والوظيفي والتنظيمي، وغيرها من أنحاء الانتماء إلى رساله الخاتمه والحاكميه الإلهيه المتمثله بالنبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

كذلك لا بد أن يعلم أن الآيه الخاصه في المقام غير مختصه بالرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، بل هي سنه إلهيه جاريه في النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام فالآيه عامه؛ ولذا نصت على هذا العموم آيه عرض الأعمال، حيث شملت الذين آمنوا وهم أولوا الأمر من أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، كما نصت على ذلك قوله تعالى: (هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) ١ إذ هم الأئمه المسلمه من ذريه إبراهيم وإسماعيل المجتبايه الذين بعث فيهم النبي صلى الله عليه وآله وجعلهم الله شهداء على الناس وأعمالهم وعقائدهم، ويدل على العموم أيضاً الآيات المتقدمه التي نصت على وجوب المجيء إلى إبراهيم في الحج ووجوب الصلاه عند مصلاه وهوى القلوب إلى ذريته، وسيأتي من الآيات ما يدل على العموم أيضاً.

إذن التوجه إلى النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام في التوبه والعباده ونيل المقامات شرط ومشارطه إلهيه لا بد من توفرها لنيل ما يبتغيه العبد.

إشاره

قال تعالى: (وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَ أَقْرَبْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَبْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ) ١ ، فالميثاق المذكور فى هذه الآيه المباركه معناه أن هناك تعاقداً بين الله تعالى والأنبياء عليهم السلام، والطرفان اللذان وقع عليهم الميثاق والتعاقد هما النبوه والمقامات الغيبه التى أعطاها الله تعالى للأنبياء فى مقابل أمر مهمّ وخطير لابدّ أن يؤمنوا به، وهو قوله تعالى: (ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ) فالمقامات الإلهيه والمنح الربانيه إنما تعطى للأنبياء بشرط الإيمان بخاتمهم ونصرتهم، ولا شك أن الذى يكون ناصراً إنما هو تابع للمنصور والمنصور قائد له، فالأنبياء كلّهم مأمومون والرسول الأكرم إمامهم، والأنبياء سبقوا الناس بالإصطفاء الإلهى الخاصّ وحُبووا بالنبوه والرساله والمقامات الغيبيه بتوسّط إيمانهم بولايه النبىّ صلى الله عليه وآله وتعهدهم بنصرتهم ومؤازرتهم، وهم أسبق الناس شيعة وإسلاماً لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله.

الأنبياء على دين النبى الأكرم صلى الله عليه وآله:

ومن ثمّ فإن هذه الآيه المباركه تدلّ على أن دين الأنبياء بعد الايمان بالله عزّ وجلّ هو الإيمان بخاتم الأنبياء ومشايعته ومؤازرتهم، فالأنبياء كانوا على دين النبىّ محمّد صلى الله عليه وآله وهو الإسلام، بيان ذلك:

إن قوله تعالى فى الآيه المباركه (مُصَيِّدٌ لِّمَا مَعَكُمْ) معناه أن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله ليس تابعاً للأنبياء، بل تابع للوحى الإلهى جملة، الذى هو فعل الله تعالى؛ ولذا لم يأمر الله عز وجل نبيه الأكرم صلى الله عليه و آله بالاعتداء بالأنبياء وإنما بالهدى الذى هم عليه، قال الله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِ) ١ .

فالنبى الأكرم صلى الله عليه و آله ليس على هدى نبى من الأنبياء وليس هو تابعاً لأحد من الرسل، بل هو على هدى الله عز وجل، وهو أول المسلمين، والفتاح الأول للهدى الإلهى والدين الاسلامى الواحد هو خاتم الأنبياء، ولم يُعَبَّر عن نبى من الأنبياء فى القرآن الكريم بأنه أول المسلمين على الاطلاق سوى النبى محمد صلى الله عليه و آله، وذلك فى قوله تعالى: (قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَخَوَّلَهُ الرَّغْبَةَ وَأَنزَلَ مِنِّي الرُّسُلَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَنزَلَ فِيكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تُغْنِيكَ عَنْهَا وَآتَاكَ مَا سَأَلْتَ وَقَبَلْتَ مِنِّي الشَّرْكَ إِنَّكَ إِذْ جِئْتَنِي بِالْحُكْمِ لَمِيسِرٌ وَتَوَلَّيْتَ الْبُحْبُوحَةَ) ٢ وقوله تعالى: (قُلْ إِنِّي صَلَّيْتُ عَلَيْكَ وَأَمَرْتُ بِإِيمَانِكَ وَأَمَرْتُ بِإِيمَانِكَ وَأَمَرْتُ بِإِيمَانِكَ) ٣ وقوله تعالى: (قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) ٤، وأما سائر الأنبياء فقد عبّر عنهم فى القرآن الكريم بأنهم من المسلمين، بما فىهم أنبياء أولى العزم، فقد حكى الله عز وجل على لسان نوح قوله:

(فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَ أُمِرْتُ أَنْ

أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) ١ ولم يُعَبَّرَ عنه بأنه أوّل المسلمين، ولا شك أن الدين عند الله عزّ وجلّ واحد، قال تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) ٢، ولا يتقَيَّل من مخلوق من المخلوقات غير الاسلام، قال تعالى: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) ٣، فالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله أوّل المسلمين وأوّل من نطق بميثاق التوحيد والتسليم لله عزّ وجلّ، فكان هو أفضل الأنبياء وهو الإمام المتبوع وهم المأمومون التابعون له في الدين الاسلامي، فضلاً عن غيرهم من المخلوقين، ولذا ورد في الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أن بعض قريش قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: بأى شيء سبقت الأنبياء وأنت بعثت آخرهم وخاتمهم؟ قال: إني كنت أوّل من آمن بربيّ وأوّل من أجاب حين أخذ الله ميثاق النبيين (وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُمْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) فكنت أنا أوّل نبيّ قال بلى، فسبقتهم بالإقرار بالله» (١).

وفي الحديث أيضاً عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في حديثه لأصحابه قال: «فأخذ لى العهد والميثاق على جميع النبيين، وهو قوله الذى أكرمنى به جلّ من قائل:

(وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَ أَقْرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ) ٥.

ص: ٣٨٧

وقد علمتهم أن الميثاق أخذ لى على جميع النبيين، وأنا الرسول الذى ختم الله بى الرسل، وهو قوله تعالى:

(رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) ١ .

فكنت والله قبلهم وبعثت بعدهم وأعطيت ما أعطوا وزادنى ربى من فضله ما لم يعطه لأحد من خلقه غيرى، فمن ذلك إنه أخذ لى الميثاق على سائر النبيين ولم يأخذ ميثاقى لأحد، ومن ذلك ما نَبَأَ نَبِيًّا وَلَا أُرْسِلَ رَسُولًا إِلَّا أَمْرَهُ بِالْإِقْرَارِ بِي وَأَنْ يَبْشُرَ أُمَّتَهُ بِمَبْعَثِي وَرِسَالَتِي»(١).

إذن فالدين دين محمّد صلى الله عليه وآله وهو فاتح ذلك الصرح العظيم، وإن كانت الفطره والملة لله إبراهيم عليه السلام وهى غير الدين، وكذلك للأنبياء شرائع ومناهج مختلفه وهى غير الدين أيضاً، وإنما هى تفصيلات وتنزلات كليات ذلك الدين الحنيف وهو الإسلام، ولذا جاء فى دعاء التوجه فى الصلاة:

«وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلذِّى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا مُسْلِمًا عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَدِينِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُدًى عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»(٢).

إذن الإسلام دين النبى والأنبياء على دينه ومن شيعته، ولذا فُسر قوله تعالى:

(وَإِنَّ مِنْ شَيْعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ) ٤ بالنبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأن إبراهيم من شيعته وعلى دينه الحنيف، حيث ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

ص: ٣٨٨

١- (٢) الهدايه الكبرى / الحسين بن حمدان الخصبى: ص ٣٨٠.

٢- (٣) الاحتجاج / الطبرسى: ج ٢ ص ٣٠٧.

«قوله عز وجل: (وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ) ، أى إن إبراهيم عليه السلام من شيعه النبى صلى الله عليه وآله»(١).

وقد اختار هذا القول الكلبي وابن السائب والفراء(٢).

فالنبى الأكرم صلى الله عليه وآله ليس تابعاً للأنبياء بل على العكس، فهو على الهدى الذى هو هدى الله تعالى، ومصداق لما مع الأنبياء، أى شاهد على ما هم عليه من دينه الحنيف وبامضائه يُصدّق ما هم عليه، أما الأنبياء فهم يؤمنون بخاتم الأنبياء «لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ» لا- أنهم يؤمنون بما معه، فإيمانهم بذات النبى صلى الله عليه وآله، فهو صلى الله عليه وآله شاهد مطلع مصدق على ما عندهم، وأما هم فيؤمنون به، وهذا يعنى أنه لا يوجد فى مقامات الأنبياء ودرجاتهم عند الله تعالى ما هو غيب عن النبى صلى الله عليه وآله، وأما الذى يؤمن بذات النبى صلى الله عليه وآله وهم سائر الأنبياء عليهم السلام فهو يؤمن بأمر غيبى، فمقام النبى صلى الله عليه وآله بالنسبه إلى باقى الأنبياء غيب الغيوب، وأما مقامات سائر الأنبياء فالنبى الأكرم صلى الله عليه وآله مطلع عليها ويعلمها ويشهد لهم على صدقها، والأنبياء فى أصل نيلهم لمقام النبوه إنما استأهلوه بعد أن آمنوا بخاتم الأنبياء قبل سائر الأرواح فى عالم الأرواح وشرطوا على أنفسهم نصرته، ولذا فإن النبى صلى الله عليه وآله شفيع الكل، والأنبياء لم ينالوا ما نالوا إلا بالديانته لخاتم الأنبياء، فهو الشفيع لقبول الأعمال، وهو باب رحمه الله العامه (وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)٣ .

ص: ٣٨٩

١- (١) البرهان فى تفسير القرآن/ هاشم البحرانى: ج ٦ ص ٤١٩.

٢- (٢) تفسير القرطبي: ج ١٥ ص ٩١.

ومن ذلك كله يتضح أن هذه الآيه المباركه نصّ في المقام الثالث، وأن التوجّه إلى الله لنيل أى مقام أو قربى أو زلفى لا يتمّ إلّا بالتوسل بالنبيّ صلى الله عليه وآله والتشفّع به، وبالتشفّع به يعطى للعبد أعظم الأرزاق وهو النبوه والكتاب والحكمه، فكيف بك بسائر الأرزاق الأخرى، التى لا تقاس بمقامات الأنبياء.

ثم إن الآيه الكريمه رسمت خطوره الأمر فى ضمن تأكيدات مغلظه، حيث جاء فيها قوله تعالى: (أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي) وبعد أن تم الإقرار والمعاهده والمعاقده المشدده أشهدهم الله تعالى على ذلك، حيث قال: (فَأَشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ) ١، وهذا يعنى أن للتوسل والتوجّه دوراً مهماً ومحوريه رئيسيه فى رسم معالم الدين.

وإنكار التوسل فى المسائل الدينويه غير الخطيره ليس إلّا تعظيماً لصغائر الأمور وتصغيراً لما عظّمه الله عزّ وجلّ، فإن الإيمان بكون الأنبياء لم يستحقّوا ما استحقّوه إلّا بتوسلهم بالإيمان بالنبيّ صلى الله عليه وآله، وإنكار التوسل فى بعض الأمور الدينويه والحاجات المعاشيه ليس له معنى إلّا الاستهان به بتلك المقامات الشامخه وتعظيم وتهويل ما ليس حقّه ذلك.

أهل البيت عليهم السلام شركاء النبيّ صلى الله عليه وآله فى الميثاق:

ثمّ إن أهل البيت عليهم السلام يشتركون مع النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله فى دائره الميثاق والدين الحنيف، الذى أخذ على الأنبياء الإيمان به ونصرته والدعوه إليه، وإن كان أهل البيت عليهم السلام تابعين للنبيّ صلى الله عليه وآله وهم يتوجّهون به إلى الله تعالى، وبشفاعته

يكونون معه صلى الله عليه و آله فى مقامه، وهو مقام الشفاعة الكبرى والوسيلة العظمى.

ويدلّ على اشتراك أهل البيت عليهم السلام مع النبىّ الأكرم صلى الله عليه و آله فى دائره الميثاق الذى أخذ على الأنبياء وجوه عديده، وإليك بعضها:

١ - إن نصره الأنبياء للرسول صلى الله عليه و آله لم تتحقّق إلى يومنا الحاضر، وهى إنما تتحقّق بالنصره لأهل بيته عند ظهور المهدي من آل محمّد، وعند رجعه الأئمه عليهم السلام، كما نصّت على ذلك الروايات المتضافره، حيث جاء فيها أن عيسى عليه السلام وإدريس وغيرهما من الأنبياء سوف يقاتلون بين يدي الإمام المهدي عليه السلام عند قيامه بدوله الحقّ والعدل، هذا من طرق الفريقين، وأما من طرقنا فقد دلّت الروايات المتضافره أيضاً على أن جميع الأنبياء والمرسلين سوف يقاتلون مع الأئمه عليهم السلام عند رجوعهم وكترتهم فى دولتهم العالميه المباركه.

بل إن بعض الأنبياء كإلياس والخضر عليهما السلام على القول بنبوّه الخضر عليه السلام الآن هم وزراء فى حكومه الإمام المهدي عليه السلام الخفيّه، وهى حكومه خليفه الله فى أرضه، التى لا- يمكن أن تفتقدها البشريه فى لحظه من اللحظات، وإلاّ لساخت الأرض بأهلها.

ونشير فيما يلى إلى بعض تلك الروايات التى وردت فى هذا المجال:

منها: طوائف الروايات التى دلّت على أن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام ينزل لنصره المهدي عليه السلام، وإليك فيما يلى هذه الروايه، نقلها بطولها لارتباطها بالبحث الذى نحن فيه، قال أبو عبدالله الصادق عليه السلام:

«أتى يهودى النبىّ صلى الله عليه و آله، فقام بين يديه يحدّ النظر إليه، فقال: يا يهودى ما

حاجتك؟ قال: أنت أفضل أم موسى بن عمران النبي الذي كلمه الله، وأنزل عليه التوراه والعصا وفلق له البحر وأظله بالغمام؟

فقال له النبي صلى الله عليه وآله: إنه يكره للعبد أن يزكى نفسه، ولكنتى أقول: إن آدم عليه السلام لما أصاب الخطيئه كانت توبته أن قال: اللهم إني أسألك بحق محمد وآل محمد لما غفرت لي فغفرها الله له، وإن نوحاً عليه السلام لما ركب في السفينه وخاف الغرق، قال: اللهم إني أسألك بحق محمد وآل محمد لما نجيتني من الغرق، فنجاه الله منه، وإن إبراهيم عليه السلام: لما ألقى في النار قال: اللهم إني أسألك بحق محمد وآل محمد لما نجيتني منها، فجعلها الله عليه برداً وسلاماً، وإن موسى عليه السلام لما ألقى عصاه أوجس في نفسه خيفه، قال اللهم إني أسألك بحق محمد وآل محمد لما آمنتني منها، فقال الله جلّ جلاله:

(لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى) ١ .

يا يهودى: إن موسى لو أدركنى ثم لم يؤمن بى وبنبوتى ما نفعه إيمانه شيئاً ولا نفعته نبوته.

يا يهودى ومن ذريتى المهدي إذا خرج نزل عيسى بن مريم لنصرته، فقدّمه وصلّى خلفه»(١).

وفى حديث آخر: «فيلتفت المهدي فينظر عيسى عليه السلام فيقول لعيسى: يا ابن البتول صلّ بالناس، فيقول: لك أقيمت الصلاة، فيتقدّم المهدي فيصلّى

ص: ٣٩٢

١- (٢) الأمالى / الصدوق: ص ٢٨٨، روضه الواعظين / النيسابورى: ص ٢٧٢.

بالناس ويصلي عيسى خلفه وبياعه»(١).

ولا- شك أن المبايعه لأجل نصرته عليه السلام لإقامه دوله الحق، بقرينه تتمه الروايه حيث ورد فيها أن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام بعد المبايعه يكون من وزراء المهدي عليه السلام ويخرج لقتال الدجال.

ومنها: الروايات التي دلّت على أن نصره الأنبياء للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إنما تحصل بالنصره لوصيه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام والقتال بين يديه عند الكثره والرجعه في دوله الحق، وذلك نظير ما أخرجه سعد بن عبدالله القمي عن فيض بن أبي شيبه، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول، وتلا هذه الآيه: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ): «لتؤمننّ برسول الله صلى الله عليه وآله ولتنصرنّ علياً أمير المؤمنين عليه السلام».

قال: نعم والله من لدن آدم وهلمّ جراً، فلم يبعث الله نبياً ولا رسولاً إلّارّد جميعهم إلى الدنيا حتى يقاتلوا بين يدي عليّ بن أبي طالب عليه السلام»(٢).

ومن الواضح أن نصره أمير المؤمنين عليه السلام نصره لرسول الله صلى الله عليه وآله وللدين الذي جاء به.

وحاصل هذه النقطه: هو اشتراك أهل البيت عليهم السلام مع النبي صلى الله عليه وآله في الميثاق الذي أخذ على الأنبياء، إذ أن إيفاءهم بالعهد إنما يكون بنصرتهم لأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله.

٢ - مرّ بنا أن الدين عند الله الإسلام وهو واحد لا تعدّد فيه، وأن جميع

ص: ٣٩٣

١- (١) عقد الدرر/ الشافعي: ص ٢٧٥.

٢- (٢) مختصر بصائر الدرجات/ الحسن بن سليمان الحلّي: ص ٢٥.

المخلوقات بما فيهم سائر الأنبياء عجزوا عن تحمّل الدين والسبق في فتح سبله وبلوغ مقاماته الرفيعه، سوى الذات النبويّه المباركه التي لها الأهلّيه والاستعداد لتلقّي ذلك عن الله عزّ وجلّ، فكان للنبيّ صلى الله عليه و آله الأسبقية في الإسلام والتسليم لله تعالى؛ ولذا كان الدين دين محمّد صلى الله عليه و آله، إذن دين الإسلام الواحد عبارته عن تلك المقامات الساميه والنور الأعظم الذي لم يتحمّله مخلوق عن الله تعالى سوى خاتم الرسل صلى الله عليه و آله، فأسكن الله عزّ وجلّ ذلك النور في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، وكان بدن النبيّ الأكرم مسكناً لذلك النور، لأنه أوّل من قال بلى عندما قال الله تعالى للبشر: (أَلَسْتُمْ بِرَبِّكُمْ).

ومن هنا يتّضح أن الميثاق والعهد الذي أخذه الله على أنبيائه هو الإيمان بذات الرسول صلى الله عليه و آله، والإيمان بمقامه صلى الله عليه و آله هو الدين الذي بعث به جميع الأنبياء، وهو بدرجاته العاليه غيب الله وسره المكنون الذي أمر الأنبياء بالإيمان به والتسليم له، وكان نيل مقامات النبوه على قدر درجه التسليم لذلك الدين، وقد مدح الله تعالى أنبياءه لكونهم مسلمين، قال عزّ وجلّ: (مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) ١، وقد أمر الله تعالى أنبياءه باتخاذ الإسلام ديناً، كما في قوله لإبراهيم: (إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِربِّ الْعَالَمِينَ) ٢.

إذن الدين الواحد هو الميثاق الذي أخذ على جميع الأنبياء التسليم له

والإيمان به ونصرته، وهو دين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله المتمثل برسالته ووساطته بين الله وخلقه، فهو دين الله الناطق.

وإذا كان الأمر كذلك فكل ما هو داخل في دائره الدين يكون من الميثاق الذي أخذ على الأنبياء الإيمان به ونصرته والتسليم له، ومن الدين ولايه أهل البيت عليهم السلام بنص القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: (الْيَوْمَ يَنْسَأ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) ١ حيث نصت روايات الفريقين على أن هذا المقطع من الآية المباركه نزل عند تنصيب الله عز وجل أمير المؤمنين عليه السلام لمقام الخلافة والإمامه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك في واقعه الغدير(١).

إذن الولاية والخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من الدين الذي بعث به جميع الأنبياء، وقد أكمل بتنصيب أمير المؤمنين عليه السلام بعد حجة الوداع مضافاً إلى أن جملة الآيات والأدلة القائمة على إمامه أهل البيت عليهم السلام دالة على أن إمامتهم وولايتهم من أصول الدين تتلو أصل النبوة، سيما وأن الأنبياء مخاطبون بآيات الولاية والقربى والموءة عند رجوعهم للنصره، فهم مأمورون بطاعه أولى الأمر والموءة للقربى والتوجه بهم إلى الله تعالى.

والحاصل: إنه لم يبعث نبي من الأنبياء إلا بعد أن آمن وسلم بالدين الذي هو ولايه النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته، فالولاية دين الله الذي بتسليمه استحق

ص: ٣٩٥

١- (٢) لاحظ كتاب الغدير للأميني وشرح إحقاق الحق، حيث تتبعا الروايات في هذا المجال.

الأنبياء مقام النبوة كل بحسب ما بلغه من درجة التسليم، فإن للولايه والتسليم درجات وبحسب درجة التسليم لكل نبي يعطى ذلك النبي مقام الحظوه عند الله تعالى ويستحق مقام النبوه، وإذا ازدادت درجة التسليم كان ذلك النبي من أولى العزم، فتفضيل الأنبياء الوارد في قوله تعالى: (وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) ١، كذلك تفضيل الرسل، كما في قوله تعالى: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ) ٢، كل ذلك التفضيل بحسب درجة التسليم والتولي لدين الله عز وجل، وذلك بالولايه للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته، فالتسليم للنبي وأهل بيته والإيمان بولايتهم نوع توجه قلبي إلى الله عز وجل بهم، وهو شرط لنيل المقامات العظيمه عند الله تعالى كالنبوه والرساله، فضلاً عن غيرها من العبادات وقبول التوبه واستدرار الأرزاق الإلهيه.

٣ - لقد بين الله عز وجل حقيقه الميثاق الذي أخذه على الأنبياء وكيفيه إقرارهم وإيمانهم به وثباتهم عليه، كما في قصه آدم عليه السلام، حيث جاء فيها أن الأمانه والميثاق الذي أقر به آدم وتحمله لنيل منصب الخلافه الإلهيه عباره عن الأسماء الحيه العاقله الشاعره، التي علمها الله عز وجل آدم وليست هي من السماوات والأرض، بل هي ملكوتها وباطنها ومحيطه بها ومهيمنه عليها، والأسماء هم الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، كما تقدم في الأبحاث السابقه كما نصت عليه روايات الفريقين، وعليه فيكون الميثاق الذي تحمله آدم وآمن به

ونال بواسطته مقام الخلافة هو الولاية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام.

كذلك الحال في الكلمات التي ابتلى بها إبراهيم عليه السلام، فلما أتمهن نال مقام الإمامه، فهذه الكلمات هي ميثاق إبراهيم عليه السلام لما أتمها وآمن بها وأسلم بواسطتها لله رب العالمين استحق مقام الإمامه الإلهيه، وسبق أيضاً أن تلك الكلمات التي ابتلى بها إبراهيم وكان إتمامها سبباً لنيل المقامات العاليه هم محمد صلى الله عليه وآله والاه الطاهرين عليهم السلام.

إذن الميثاق عباره عن أمتحان وابتلاء لنيل المقامات الرفيعه كالنبوه والإمامه، والميثاق هو ولاية أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

نعم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أعلى مقاماً من أهل بيته عليهم السلام وهم يتوجهون بالنبي صلى الله عليه وآله إلى الله عز وجل وبشفاعته ينالون درجه مقامه عند الله.

٤ - إن ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام ذكرت تلو ولاية النبي الأكرم في جملة من آيات الطاعة والولاية، التي تقدم ذكرها، مما يدل على أن ولاية المعصومين عليهم السلام من الدين الذي بعث به الأنبياء، إذ الدين دائرته موحده بين الأنبياء، والذي هو عباره عن أصول العقائد وأصول الواجبات والمحرمات، التي هي أركان الفروع كأصل وجوب الصلاة والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه كلها من دائره الدين لا الشريعة المختلفه من نبي إلى آخره، وولاية أمير المؤمنين عليه السلام من الدين الذي بعث به جميع الأنبياء والرسول.

كذلك من الآيات التي قرنت الرسول الأكرم بأهل بيته عليهم السلام آيات الفىء والخمس، كما فى قوله تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِأَيِّ الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ) ١ فَإِنَّ الْآيَةَ الْمُبَارَكَةَ تَبَيَّنَ أَنَّ أَوْلِيَاءَ الْخُمْسِ الَّذِينَ لَهُمُ الْوَلَايَةُ عَلَىٰ اقْتِصَادِ الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ هُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَذَوَى الْقُرْبَىٰ، بِقَرِينَةِ الْإِشْتِرَاكِ ب (اللام) الدالَّة على ملكية التصرف فى أموال الدولة الإسلامية، وأما اليتامى والمساكين وابن السبيل فهم موارد مصرف الخمس؛ ولذا تغيَّر التعبير فيهم بحذف اللام.

كذلك بنفس البيان ما ورد فى قوله تعالى: (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِأَيِّ الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ) ٢ ، فلإقامه العدالة الماليه والاقتصاديه على الأرض لابد أن تدار الأموال العامه التى ترجع إلى بلاد الإسلام بولاية الله ورسوله وذوى القربى، وهم قربى الرسول الأكرم الذين جعلت مودتهم أجراً وعدلاً لما جاء به النبى الأكرم من الدين الحنيف، وذلك فى قوله تعالى: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ) ٣ .

وهذا يكشف عن أهميته تولى ذوى القربى وأن ولايتهم مفتاح لسائر أبواب الدين ومن دون التوسل بها يخطأ الشخص ويضلَّ طريق التوحيد، فيقع فى مثل الجبر أو التفويض أو غير ذلك، فلا بد من الولوج إلى الدين عن

الطريق والباب الذى نصبه الله عزّ وجلّ لخلقه، ولا يمكن الوقوف على حقيقه الدين إلّا بالإمامه.

فموّدّه ذوى القربى أمر عظيم إذا سيّلم سيّلمت بقيه أصول الدين، ولا- يوجد قربى للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله بهذا الشأن الخطير سوى المعصومين من أهل بيته، فولايتهم عاصمه عن الضلال وهى ركن ركين فى الدين الذى بعث به الأنبياء كافه.

ولا شك أن الدين عام - كما ستأتى الإشاره إلى ذلك - لا يستثنى منه أحد فى جميع النشآت بنحو الأبد وعدم الانقطاع، ومن ثمّ يكون وجوب الطاعه والولايه مكلف به جميع المخلوقات بنحو من التأيد والخلود، فخلافه وولايه أولى الأمر ووجوب طاعتهم لا تختصّ بالجنّ أو الإنس ولا بالأمر السياسيه الدنيويه وليس لأمدّها حدّ ولا انقطاع.

وهناك أيضاً آيات أخرى ستأتى لاحقاً قرنت بين النبيّ الأ-كرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته، مما يكشف عن أن مقامات الأنبياء ونيل الحظوه الإلهيه لا- يتم إلّا بالتوسل والتوجّه بهم إلى الله تعالى، وأن توليهم واسطه للفيض الإلهي، ولولاهم لما بعث الأنبياء والمرسلون، فهم الوسيله إلى الله تعالى فى عظام الأمور، فكيف بالقضايا الأخرى التى هى أقلّ شأناً مما يرتبط بالأمر الحياتيه والمعيشيه للناس؟!

وهذا كلّ يصلح بياناً بذاته لتبعيه الأنبياء جميعاً لخاتم الأنبياء وأهل بيته عليهم السلام مع سبقهم الزمنى عليهم.

بيان آخر لتوسل الأنبياء بالرسول الأكرم وأهل بيته في نيل المقامات: النبي وأهل بيته قدوه للأنبياء:

مما يشير إلى كون النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام قدوه لجميع الأنبياء والمرسلين حتى أولى العزم منهم، وبالتالي أتباعهم للنبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام وسيله لبلوغهم إلى المقامات العاليه من النبوه والرساله والخله والإمامه وغيرها، مع أن النبي وأهل بيته متأخرين عنهم من حيث الزمان في النشأ الأرضيه، هو ما دلّت عليه جملة من الآيات والروايات من أن الله تعالى أنبأ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء والرسل بالأحوال والحوادث التي تجرى على خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، من المحن والمصائب والابتلاءات والامتحانات والشدائد وكيفيه ثباتهم عليهم السلام فيها وصرهم ورضاهم وتسليمهم بقضاء الله وقدره وتنمّهم في ذات الله، وأطلعهم على الكمالات والمقامات الرفيعه التي يكونون عليها، مع عظيم ابتلائهم بتلك الشدائد.

وهذا ما يوجب تربيته روحيه عاليه لهم ليتحلّوا بالكمالات عند مواجهتهم للشدائد والفتن والمحن وبالتالي نيل المقامات التي حظوا بها عند الله تعالى.

وكان فيما أوحى الله عزّ وجلّ لهم عن أحوال النبي وأهل بيته بأنماط متعدّده من الوحي، أي من الوحي الصوري نظير الرؤيا أو الوحي بالإلهام والمعنى وغيرها من أنماط الوحي.

فكانت سيره النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام تمثالاً منصوباً وشعاراً مرفوعاً لهم يحتذون ويقتدون به، ماثل أمام أعينهم طيله مسيره أيام نبوتهم ورسالتهم.

وهذا أحد معاني اقتداء الأنبياء والمرسلين بالنبي وأهل بيته.

أما الآيات التي تشير إلى هذا المعنى فهي عديدة نشير إلى جانب منها:

١ - ما تقدم من قوله تعالى: (وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ) ١ فإنها دالة على أن الله عز وجل أخبرهم عن خاتم الأنبياء ومقاماته وأن الدين دينه وهو فاتح حصونه، ثم بعد ذلك أمرهم بالتسليم له والإيمان به ونصرته.

٢ - قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: (وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ) ٢ .

٣ - قوله تعالى في يهود المدينة، قبيل ولادة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: (وَ لَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَ كَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ) ٣ ، فقد نقل المفسرون في ذيل هذه الآية المباركة أن اليهود من أهل المدينة وخيبر كانوا إذا قاتلوا من يليهم من مشركي العرب من الأوس والخزرج يستنصرون بالنبي صلى الله عليه وآله عليهم ويستفتحون به، لما يجدون من ذكره وصفاته وشمائله ومحل ولادته في التوراه، وكانوا يدعون ويتوسلون بحقه للنصره عليهم، حيث يقولون: (اللهم إنا نستنصرك بحق النبي الأمي إلانصرتنا عليهم).

وعن ابن عباس قال: (كانت يهود خيبر تقاتل غطفان فكلما التقوا

هزمت يهود خبير، فعادت اليهود بهذا الدعاء: اللهم إنا نسألك بحق محمد النبي الأسمى الذى وعدتنا أن تخرجه لنا فى آخر الزمان إلانصرتنا عليهم، قال: فكانوا إذا التقوا دعوا بهذا الدعاء فهزمو غطفان، فلما بُعث النبي صلى الله عليه وآله كفروا به، فأَنْزَلَ اللهُ وَقَدْ كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِكَ يَا مُحَمَّدُ عَلَى الْكَافِرِينَ (١).

٤ - قوله تعالى فى اليهود والنصارى الذين آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) ٢ .

٥ - قوله تعالى فى معرفة أهل الكتاب بصفات وشمائل النبي صلى الله عليه وآله: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) ٣ .

إن هذه الأربع آيات الأخيره صريحه فى إخبار الأنبياء عليهم السلام أمهم بأحوال خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسيرته، وهذا يكشف عن أن الله تعالى أطلع أنبياءه على سيره النبي الأعظم وما يجرى عليه من المحن والشدائد.

٦ - قوله تعالى على لسان إبراهيم فى دعائه لذريته:

ص: ٤٠٢

١- (١) تفسير الطبرى: ج ١ ص ٣٢٤، تفسير القرطبي: ج ٢ ص ٢٧.

(فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مَنْ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ) ١ فهي دالّة على أن إبراهيم كان مطلعاً على سيره ذريته الطاهره، ودعا الله عزّ وجلّ بمودّة الناس لهم وهوى القلوب إليهم.

هذا بالنسبه إلى الآيات المباركه، وهي دالّة على أن الأنبياء عليهم السلام كانوا على اطلاع بالنبى الأكرم وأهل بيته الطاهرين وما يجرى عليهم من البلايا.

أما الروايات فى هذا المجال فهي كثيره جداً نشير إلى شطر منها على سبيل الاختصار:

١ - ما أخرجه القندوزى الحنفى فى الينابيع، عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال:

«ياعباد الله إن آدم عليه السلام لما رأى النور ساطعاً من صلبه، إذ كان الله تعالى نقل أشباحنا من ذروه العرش إلى ظهره، رأى النور ولم يتبين الأشباح، فقال: يارب ما هذه الأنوار؟ قال: أنوار أشباح نقلتهم من أشرف بقاع العرش إلى ظهرك، ولذلك أمرت الملائكة بالسجود لك، إذ كنت وعاء لتلك الأشباح، فقال آدم عليه السلام: يارب لو بيّنتها لى.

فقال الله عزّ وجلّ: انظر يا آدم إلى ذروه العرش.

فنظر آدم عليه السلام ووقع نور أشباحنا من ظهر آدم عليه السلام إلى ذروه العرش، فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التى فى ظهره كما ينطبع وجه الانسان فى المرآه الصافيه، فرأى أشباحنا.

فقال: ما هذه الأشباح يارب؟ قال الله تعالى: يا آدم هذه الأشباح أفضل خلائقي وبرياتي، هذا محمّد وأنا المحمود في أفعالي، شققت له اسماً من اسمي، وهذا علي وأنا العليّ العظيم شققت له اسماً من اسمي، وهذه فاطمه وأنا فاطر السماوات والأرض، فاطم أعدائي من رحمتي يوم فصل القضاء، وفاطم أوليائي مما يببرهم ويشينهم، شققت لها اسماً من اسمي، وهذا الحسن وهذا الحسين وأنا المحسن المجمل ومنى الاحسان، شققت اسميهما من اسمي.

وهؤلاء خيار خلقي وكرائم بريّتي، بهم آخذ وبهم أعطى، وبهم أعاقب وبهم أئيب، فتوسل بهم إليّ يا آدم، وإذا دهتك داهيه فاجعلهم إليّ شفعاك فإنّي آليت على نفسي قسماً حقاً لا أخيب لهم آملاً ولا أردّ لهم سائلاً» (1).

فهذه الروايه صريحه في أن الله تعالى أطلع خليفته ونبيّه آدم على حقائق أهل البيت عليهم السلام، ليكونوا له قدوه يقتدى بهم وشفعاء يتوسل بهم إلى الله تعالى.

٢ - روى: أن آدم عليه السلام لما هبط إلى الأرض لم ير حواء، فصار يطوف الأرض في طلبها، فمرّ بكربلاء فاغتم وضاق صدره من غير سبب، وعثر في الموضع الذي قُتل فيه الحسين عليه السلام حتى سال الدمّ من رجله، فرفع رأسه إلى السماء وقال:

إلهي هل حدث منّي ذنب آخر فعاقبتني به؟ فإنّي طفت جميع الأرض وما أصابني سوء مثل ما أصابني في هذه الأرض.

فأوحى الله تعالى إليه يا آدم ما حدث منك ذنب، ولكن يقتل في هذه

ص: ٤٠٤

١- (١) ينابيع المودّه لذوى القربى / القندوزى الحنفى: ج ١ ص ٢٨٩.

الأرض ولدك الحسين ظلماً، فسأل دمك موافقه لدمه(١).

٣ - ما أخرجه المجلسي في البحار عن صاحب الدرّ الثمين في تفسير قوله تعالى: (فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) ٢: (أنه رأى ساق العرش وأسماء النبي والأئمة عليهم السلام، فلقنه جبرئيل، قل: يا حميد بحقّ محمّد، يا عالي بحقّ عليّ يا فاطر بحقّ فاطمه، يا محسن بحقّ الحسن والحسين ومنك الإحسان.

فلما ذكر الحسين سألت دموعه وانخشع قلبه، وقال: يا أخي جبرئيل في ذكر الخامس ينكسر قلبي وتسيل عبرتي؟ قال: جبرئيل: ولدك هذا يصاب بمصيبه تصغر عندها المصائب، فقال: يا أخي وما هي؟ قال: يقتل عطشاناً غريباً وحيداً فريداً ليس له ناصر ولا معين) (٢).

٤ - ما أخرجه الصدوق عن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، قال:

«لما أمر الله تبارك وتعالى إبراهيم عليه السلام أن يذبح مكان ابنه إسماعيل الكبش الذي أنزله عليه تمنى إبراهيم عليه السلام أن يكون يذبح ابنه إسماعيل عليه السلام بيده، وأنه لم يؤمر بذبح الكبش مكانه؛ ليرجع إلى قلبه ما يرجع إلى قلب الوالد الذي يذبح أعزّ ولده بيده فيستحقّ بذلك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: يا إبراهيم من أحبّ خلقي إليك؟ فقال: ياربّ ما خلقت خلقاً هو أحبّ إليّ من حبيبيك محمّد صلى الله عليه وآله، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه: يا إبراهيم أفهو أحبّ إليك أو نفسك؟

ص: ٤٠٥

١- (١) بحار الأنوار: ج ٤٤ ص ٢٤٢.

٢- (٣) بحار الأنوار: ج ٤٤ ص ٢٤٥.

قال: بل هو أحب إلي من نفسي، قال: فولده أحب إليك أو ولدك؟ قال: بل ولده، قال: فذبح ولده ظلماً على أيدي أعدائه أوجع لقلبك أو ذبح ولدك بيدك في طاعتي؟ قال: يارب بل ذبحه على أيدي أعدائه أوجع لقلبي، قال: يا إبراهيم فإن طائفه تزعم إنها من أمه محمد صلى الله عليه وآله ستقتل الحسين عليه السلام ابنه من بعده ظلماً وعدواناً كما يذبح الكباش، فيستوجبون بذلك سخطى، فجزع إبراهيم عليه السلام لذلك وتوجع قلبه وأقبل يبكي، فأوحى الله عز وجل إليه: يا إبراهيم قد فديت جزعك على ابنك إسماعيل لو ذبحته بيدك بجزعك على الحسين عليه السلام وقتله، وأوجبت لك أرفع درجات أهل الثواب على المصائب» (١).

٥ - ما أخرجه ابن قولويه في كامل الزيارات عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«إن إسماعيل الذي قال الله تعالى في كتابه:

(وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا) ٢ .

لم يكن إسماعيل ابن إبراهيم عليه السلام، بل كان نبياً من الأنبياء بعثه الله إلى قومه، فأخذوه فسلخوا فروه رأسه ووجهه، فأتاه ملك عن الله تبارك وتعالى فقال: إن الله بعثنى إليك فمرني بما شئت، فقال: لى أسوه بما يصنع بالحسين عليه السلام» (٢).

وفى حديث آخر عنه عليه السلام قال:

ص: ٤٠٤

١- (١) عيون أخبار الرضا عليه السلام / الصدوق: ج ٢ ص ١٨٨ ب ١٧ ح ١.

٢- (٣) كامل الزيارات / جعفر بن محمد بن قولويه: ص ١٣٧.

«ذاك إسماعيل بن حزقييل النبي عليه السلام، بعثه الله إلى قومه فكذبوه وقتلوه وسلخوا وجهه، فغضب الله له عليهم فوجه إليه اسطاطائل ملك العذاب، فقال له: يا إسماعيل: أنا اسطاطائل ملك العذاب، وجهني إليك رب العزة لأعذب قومك بأنواع العذاب إن شئت، فقال له إسماعيل:

لا- حاجه لي في ذلك، فأوحى الله إليه فما حاجتك يا إسماعيل؟ فقال: يارب إنك أخذت الميثاق لنفسك بالربوبية ولمحمد صلى الله عليه وآله بالنبوة ولأوصيائه بالولاية، وأخبرت خير خلقك بما تفعل أمتك بالحسين بن علي عليه السلام من بعد نبيها، وأنك وعدت الحسين عليه السلام أن تكرر إلى الدنيا حتى ينتقم بنفسه ممن فعل ذلك به، فحاجتي إليك ياربي أن تكررني إلى الدنيا حتى أنتقم ممن فعل ذلك بي، كما تكرر الحسين عليه السلام، فوعد الله إسماعيل بن حزقييل ذلك، فهو يكرر مع الحسين عليه السلام»^(١).

٦ - عن سعد بن عبدالله القمي في سؤاله للإمام المهدي عليه السلام في محضر الإمام الحسن العسكري عليه السلام، حيث قال: فأخبرني يا ابن رسول الله عن تأويل «كهيعص»؟ قال عليه السلام:

«هذه الحروف من أنباء الغيب، أطلع الله عليها عبده زكريا، ثم قصها علي محمد صلى الله عليه وآله، وذلك إن زكريا سأل ربه أن يعلمه أسماء الخمسة، فأهبط عليه جبرئيل فعلمه إياها، فكان زكريا إذا ذكر محمداً وعلياً وفاطمة والحسن والحسين، سرى عنه همّه، وانجلي كربه، وإذا ذكر الحسين خنقته العبره،

ص: ٤٠٧

ووقعت عليه البهرة (١)، فقال ذات يوم: يا إلهي ما بالي إذا ذكرت

أربعاً منهم تسليت بأسمائهم من همومي، وإذا ذكرت الحسين تدمع عيني وتثور زفرتي؟ فأنبأه الله تعالى عن قصته»

إلى أن قال:

«فلما سمع ذلك زكريا لم يفارق مسجده ثلاثه أيام ومنع فيها الناس من الدخول عليه، وأقبل على البكاء والنحيب، وكانت ندبته: إلهي أتفجع خير خلقك بولده؟

إلهي أتزل بلوى هذه الرزية بفنائها؟ إلهي أتلبس علياً وفاطمة ثياب هذه المصيبة؟ إلهي أتحلّ كربه هذه الفجيعة بساحتها؟

ثم كان يقول: اللهم ارزقني ولداً تقرّ به عيني على الكبير، واجعله وارثاً وصياً، واجعل محلّه منّي محلّ الحسين، فإذا رزقتنيه فافتني بحبه ثم افجعني به كما تفجع محمداً حبيبك بولده، فرزقه الله يحيى وفجعه به» (٢).

والروايات في هذا المجال كثيره جداً، وهي دالّة على ما أردنا التنبيه عليه من تبعية الأنبياء لمحبيد وأهل بيته عليهم السلام، وكونهم قدوة لهم وواسطة في بلوغ ما وصلوا إليه من المقامات، وذلك عن طريق استعراض سيرتهم والحوادث التي جرت عليهم عليهم السلام.

آيات أخرى في اقتران أهل البيت عليهم السلام بالنبي صلى الله عليه وآله في الصفات:

ص: ٤٠٨

١- (١) البهرة: تتابع النفس وانقطاعه كما يحصل بعد الإعياء والعدو الشديد.

٢- (٢) كمال الدين وتمام النعمة/ الصدوق: ص ٤٥٩.

١ - قوله تعالى: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً) ١ ، حيث قرنت هذه الآية المباركة بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله أهل بيته عليهم السلام وجعلتهم شركاء له تابعون في الطهارة، وهي تعنى درجة العصمة التي للرسول صلى الله عليه وآله، فهو صلى الله عليه وآله سيد الأنبياء ويفوق الكل في درجة العصمة والطهارة، إلا أن سنخ عصمته صلى الله عليه وآله و آله متقاربه ومتقارنه مع سنخ العصمة التي لأهل البيت عليهم السلام، ففي الوقت الذي قرن الله تعالى بنبيه صلى الله عليه وآله و آله أهل بيته في العصمة والطهارة، لم يقرن أحداً من الأنبياء في نمط التطهير والعصمة الذي له صلى الله عليه وآله.

٢ - قوله تعالى: (فَمَنْ حَرَّجَك فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ) ٢ ، فلم يُنزل أحد كنفس النبي صلى الله عليه وآله و آله إلأعلى عليه السلام، وقرن الله تعالى بالنبي صلى الله عليه وآله و آله أهل بيته عليهم السلام في الحجية، فالخمس عليهم السلام معاً حجج على جميع الأديان السماوية والبشرية عموماً إلى يوم القيامة، فهم عليهم السلام شركاء النبي صلى الله عليه وآله و آله في الرسالة؛ لأن المباهلة نوع محالفة، وفي الحلف لا بد أن يحلف الأصيل ولا- وكاله في الحلف، وهذا يعنى أنهم عليهم السلام شركاء في الرسالة أصاله، ولكنهم تابعون في ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وهو سيدهم وبشفاعته نالوا الأصالة في الحجية.

والحاصل: إن أهل البيت عليهم السلام مقرونون بسيد الأنبياء في المقامات تبعاً

له صلى الله عليه وآله، وهذا يعنى أن الإيمان بأهل البيت والتولّى لهم من الدين الذى أخذ على الأنبياء الإيمان به ونصرته لأجل نيل المقامات العالیه عند الله تعالى.

هذا تمام الكلام فى الدليل السابع على عموم شرطيه التوسّل بالنبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام لصحّه الإيمان وللتوبه وسائر العبادات ولنيل مقامات القرب.

الدليل الثامن:

(فَجَعَلْ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوَىٰ إِلَيْهِمْ) ١ .

تقدّم أن هذه الآيه المباركه دالّه على مبدأ التوسّل، ونشير هنا أيضاً إلى أنها دالّه عموم شرطيه التوسّل فى التوجّه إلى الحضرة الإلهيه، فلا بدّ من التوسّل بالذريّه والتوجّه بهم وصلتهم والمجىء إليهم، وسبق كذلك أن التوجّه نوع دعاء وهو لا يرتفع ولا تفتح له أبواب السماء إلّا بالتوسّل بالنبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام وهوى القلوب إليهم.

ولذا كانت موّدّه أهل البيت عليهم السلام أجر الرساله الخاتمه، كما فى قوله تعالى:

(قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ) ٢، وقال تعالى: (قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ) ٣، مما يعنى أن موّدّه أهل البيت عليهم السلام يعود نفعها للأمه جمعاء، وقال عزّ وجلّ: (قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ)

(شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا) ١ ، ومعنى ذلك أن موَدَّتْهم عليهم السلام هي السبيل الوحيد والطريق والوسيلة المنحصرة إلى الله تعالى، فهم السبيل إليه والمسلك إلى رضوانه.

الدليل التاسع: الاستكبار والصدّ عن آيات الله تعالى موجب لحبط الأعمال

نريد أن نتعرض هنا في الاستدلال على المقام بما تقدّم من قوله عزّ وجلّ: (إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ) ٢ ونريد أن نضيف على ما تقدم من بيان هذه الآية الكريمة بما له دلالة على المطلوب في المقام، وذلك بالبيان التالي:

إن الآية المباركة تتعرّض لبعض الأحكام المترتبة على التكذيب بآيات الله تعالى.

والمقصود من الآيات هي الحجج الإلهية، حيث أطلق الله عزّ وجلّ لفظ الآية على مريم وعيسى عليهما السلام (وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً) ٣، وإذا كان عيسى عليه السلام لم ينل ما ناله إلبولايته وإقراره وإيمانه بسيد الأنبياء فكيف بنفس النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فهو أعظم آية لله تعالى؟ وإذا كان عيسى عليه السلام من وزراء الإمام المهدي عليه السلام وتابعا له في دولته، فكيف لا يكون أهل البيت عليهم السلام من أعظم آيات الله تعالى؟ خصوصا وأن الله تعالى قرن بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله أهل

بيته عليهم السلام فى الطهاره والعصمه والحجيه والولايه وغيرها من المقامات التى تقدم التعرض لها آنفاً، فلا شك أن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام المصداق البارز للآيه التى نحن بصدد بيانها، فهم عليهم السلام أوضح وأبرز وأعظم آيات الله تعالى.

والذين يكذبون بآيات الله تعالى ويصدون ويستكبرون عنها - كما فعل إبليس مع آدم عليه السلام - لا تفتح لهم أبواب السماء، فلكى تفتح أبواب السماء لقبول الأعمال والعبادات والعقائد وجميع المقامات، وقد قال تعالى: (إِنَّهُ يَضَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحَ يَرْفَعُهُ) ١ والكلم الطيب هو العقيدة، فبينت الآيه أن الإيمان والعقيدة لا بد له أن يصعد فى مسير قبوله عند الله تعالى، والصعود إلى السماء لا بد أن تفتح له أبواب السماء، وقد بينت الآيه السابقه أن مفتاح أبواب السماء هو كل من التصديق بالآيات الإلهيه والخضوع لها واللجأ إليها وعدم الصد عنها، ومن أجل الرقى والعروج إلى السماء لا بد من التوجه إلى آيات الله تعالى واللجوء إليها والتصديق بها وعدم الصد عنها، فالآيه صريحه فى أن التوبه والعباده وأى قربى أو زلفى إلى الله عز وجل تفتقر إلى تفتح أبواب السماء وأنها لا تفتح أبداً مع الاستكبار على الآيات الإلهيه، فليس الإيمان بآيات الله فحسب كافٍ فى قبول العبادات ورقى المقامات، بل لا بد من المودّه والصله والإقبال والتوجه إلى الآيات والتوسل بها إلى الله، وعدم الصد والإعراض والاستكبار عنها، لأن الآيه جعلت شرطين لفتح أبواب السماء ولدخول الجنه:

الأول: عدم التكذيب، أى التصديق والإيمان والمعرفة بآيات الله الحجج.

والثانى: عدم الاستكبار عنها، وهذا الأمر يتضمّن شيئين:

أحدهما: عدم الاستكبار أى الخضوع والتواضع، وثانيتها: عدم الصدّ الذى قد ضَمّن فى فعل الاستكبار بقرنيه عن، نظير ما ذكرته الآيات فى مسبب كفر إبليس (أَبَى وَاسْتَكْبَرَ) فالإباء هو الجحود مقابل التصديق، والاستكبار مقابل الخضوع والاتباع.

ونظير ذلك ما ورد فى سورة المنافقين فى قوله تعالى: (وَ إِذِ قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأُ رُؤُسِهِمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ) ١ وهذه الآية الكريمة صريحه فى أن الاستغفار وقبول التوبه متوقّف على المجيء إلى النبىّ صلى الله عليه وآله، وأن صفه المنافق الصدّ عن الآيات الإلهيه والاستكبار عليها والابتعاد عنها وعدم اللجوء واللواذ إليها، وهذا نوع من التشاهد بين الآيات القرآنيه، فالآيه تدلّ على أن الأوبه إلى الله تعالى والقرب إليه لا بدّ فيه من التوجّه أولاً إلى الحضرة النبويه والتوسّل والاستشفاع بالنبى صلى الله عليه وآله ثم شفاعته.

فالتوسّل خيار حصرى لا بدّى شرطى منحصر بالمجىء واللجوء إلى الحضرة النبويه واللواذ بها والاستغاثه به صلى الله عليه وآله، ثم إبداء التوبه والاستغفار وإمضاء النبىّ صلى الله عليه وآله له باستغفاره وشفاعته لهم من أجل تحقّق التوبه ومقام المغفره وقبول العباده التى منها عباده التوبه.

ونظير هذه الآيات أيضاً قوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) ١ .

ومن الشواهد أيضاً على أن المراد من الآيات هنا هم الأنبياء والخلفاء الأوصياء الحجج هو التعبير ب(كَذَّبُوا) فإنه مقابل التصديق فيما يزعمون من مناصب وفيما لهم من دعوى، وأما الآيه الكونيه فليس فيها تكذيب أو تصديق، بل إنما يقع الغفله والإعراض عنها؛ إذ لا- يوجد فيها زعم أو دعوى معينه كى يصدق فى حقها التصديق أو التكذيب، فالتصديق أو التكذيب إنما يكون للحجج الإلهيه التى تدعى مقاماً إلهياً وكذا فيما تبلّغه عن الله تعالى، فالمراد بالآيه والآيات فى المقام الحجج الإلهيه من الأنبياء والرسل والأصفياء والأوصياء، الذين أُسندت إليهم المقامات الإلهيه.

والحاصل: إن هذه الآيات المباركه تبيّن أن مفتاح أبواب سماء الحضرة الربويه الإقرار بالحجج والآيات والتوجه إليها والتوسيل والتشبت بها والإنقطاع إليها لا عنها، وأبرز وأعظم تلك الآيات النبى صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، فهم مفاتيح أبواب السماء فى قبول وصعود التوبه والعباده والمعرفه والإيمان والعقيده ونيل المقامات، فلا ترتفع أى عباده ولا ينال مقام ولا تتحقق التوبه مع عدم التصديق بالآيات وصلتها ومودتها والتوجه إليها والتوسل بها، والإعراض عنها يوجب حبط الأعمال وامتناع دخولهم الجنه فى الآخره (وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) (أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) ، فشرط النجاه يوم القيامه الارتباط بالآيات الإلهيه

والإنتماء إليها والتوسل بها، لكونها قنوات غيبية توجب القرب إلى الله تعالى.

فالتوسل شرط في تفتح الأبواب لقبول وصحة الإيمان والتوبة وقبول الأعمال وسائر المقامات.

الدليل العاشر: خضوع الملائكة لآدم عليه السلام

كلّ خليفة الله الباب الأعظم لملائكته

لقد سبق ذكر الآيات التي تعرّضت لقصة آدم عليه السلام وأمر الملائكة كلهم أجمعين بالسجود له، وقلنا إن الأمر بسجود الملائكة وخضوعهم وانقيادهم ليس خاصياً بآدم عليه السلام، لأنها معادله دائمه في عالم الخلقه لكلّ من يتحلّى بمقام الخلافه الإلهيه، فمن يتحلّى بهذا المقام يطوع الله عزّ وجلّ له الملائكة ويدينون بأجمعهم لله تعالى بطاعته بما فيهم كبار الملائكة المقربين، وهم في كلّ ما يقومون به من أدوار عظيمه في عالم الإمكان والكون خاضعون لوليّ الله، وهو خضوع حقيقي قائم على أساس العلوّ الرتبيّ التكويني لخليفة الله تعالى، وحيث إنّ يكون الأمر بالسجود والخضوع للخليفة شامل للأنبيا، وخصوصاً أولى العزم منهم كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى والرسول الأكرم وأوصيائه عليهم السلام، فالملائكة المقربين وغيرهم باهم إلى الله تعالى خليفة الله الذي يُنبئهم بالأسماء والمقامات.

ثمّ إن الآيات والروايات ذكرت أن الملائكة عندما اعترضت على جعل خليفة الله في الأرض وهو من ترك الأولى الناشئ من ضيق الأفق وعدم سعه العلم - آبت وتابت إلى الله عزّ وجلّ بالسجود لآدم عليه السلام.

إذن سنّ الله للملائكة كدين هو الإقبال على وليّ الله، وهو شرط أوبتتهم وقبول عبادتهم وحظوتهم بالمقامات العاليه.

ففى عالم الغيب الذى هو خال عن نشأه التشريع الأرضى، وليس خالٍ عن الدين الإلهى، كما قال تعالى: (وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ١، افتقرت الملائكة إلى أن يكون بينهم وبين الله تعالى واسطه فى الخضوع والإنباء والمعرفه والعباده والتقرب إلى الله تعالى، فما بالك بالنشآت الأخرى؟! وإذا كان آدم أبو البشر نبىّ الملائكة وقناه الإنباء والفيوضات العلميه وغيرها عليهم من الله تعالى، وهو وليّهم وهم طائعون له لا- يتمردون عليه ولا ينبغى لهم ذلك، فكيف بسيد البشر؟! ألا تكون الملائكة منقادَه وطائعه له!؟

ومن هنا تكون الملائكة مشموله بقوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) ٢ من غير اختصاص بالنشأه الأرضيه، وهذا لوحده الدين وشموله لجميع المخلوقات كما سيأتى لاحقاً بيانه.

فالخليفه نبىّ الملائكة وله مقام إنبايهم وتعليمهم؛ لأنه مزود بالعلم اللدنى الأسمائى، فهو نبىّ المعارف وإن لم يكن نبىّ شريعته للناس فى الأرض.

والحاصل: إن المقامات التكوينيته العاليه للملائكة لا يمكن أن تنال إلا بطاعه وليّ الله والإقبال عليه والتوجه إليه وبه إلى الله تعالى.

أخذ ميثاق ولايه أهل البيت عليهم السلام معرفه وتوسلاً فى جميع النشآت على

الدين الذى هو عند الله الإسلام لا يختصّ بنشأه من النشآت، بل الكلّ مكلف بالطاعة لله والإسلام له فى أصول معالم دينه، قال تعالى: (أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَ كَرْهًا وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) ١ ، ولذا كان الأمر بالسجود لآدم غير خاصّ بالملائكة، بل شامل لكل النشآت ومن هنا عمّ الأمر إبليس، لأن دين الله عزّ وجلّ وهو التسليم دين جميع المخلوقات، فالملائكة أيضاً مأموره بالتوحيد لله تعالى وطاعه ولّى الله بالسجود له، وعلى هذا فكلّ ما بيّن فى النصوص القرآنية بأنه من أركان الدين فقد أخذ على جميع الملائكة الإيمان به، ومن تلك الأركان تولّى خليفه الله والطاعة له.

وإذا عرفت ذلك يتّضح لك ما ورد فى الروايات من أن ولاية النبىّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام أخذت من جميع الملائكة وسائر الكائنات، وذلك لكونها من الدين غير الخاصّ بنشأه من النشآت.

إذن فنبوّه خاتم الأنبياء وولايه سيّد الأوصياء لا تختصّ بالموجودات الأرضيه، وهذا يعنى أن الشهاده الثانيه والثالثه لم تؤخذ على أهل هذه الدنيا فحسب، لأن الإنباء ونيل الفيوضات عموماً يحتاج إلى وجود خليفه الله ولا بدّ من التوجّه إليه لنيل المقامات وقبول الطاعات فى جميع النشآت؛ لأنه واسطه الله وسفيره بينه وبين خلقه فى كلّ المقامات العلميه والتكوينيّه.

تأييد رساله الرسول صلى الله عليه وآله ووساطته فى الوحى الإلهى لجميع النشآت:

فمفاد الشهاده الثانيه والثالثه إقرار بالواسطه الأبدية غيرالخاصه بالنشأه الأرضيه، وهذه هى تداعيات ومقتضيات الشهاده الثانيه والثالثه، التى لا- يتم التوحيد بدونها، ومن دونها لا- يتحقق قرب المخلوق إلى ربّه، ذلك المخلوق البعيد عن مقامات الربوبيه وعظمه الصفات الإلهيه.

جحود التوسل سنّه إبليس فى الاستكبار:

ومن يأبى ذلك يحصل له العتوّ والاستكبار فى نفسه والتعظيم لها، مع أن نفسه صغيره فقيره بعيده عن ساحة عظمه الصفات الإلهيه، فهى أى النفس - محتاجه إلى الواسطه والسفاره التى يتوجّه بها إلى الله تعالى، كما فى قوله تعالى:

(قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسَدَّتْكَ بِرَأْسِكَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ * قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَاجِعٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ) ١ .

ويتضح أيضاً أن معطيات الشهاده الثانيه والثالثه ومؤداهما مرتبطه بالمعارف الدينيه الأبدية الشامله للملائكه والجنّ والإنس والبرزخ والجنّه والنار والآخره، فضلاً عن النشأه الأرضيه، كذلك الواسطه والشهاده الثانيه والثالثه شامله لعالم العقول والأرواح، ولذا نجد أن مجرى الفيض فى تكامل عقول علماء هذه الأمه ومستوياتها العلميه فى الدين هو النبى صلى الله عليه وآله وأهل

بيته عليهم السلام، حيث تمّ بجهودهم المباركه تشييد المعارف الصحيحه ورفض الجبر والتفويض والتجسيم والتشبيه والتعطيل وغيرها من العقائد الفاسده، فهم عليهم السلام وسائط الفيض وسفراء الأرواح والعقول.

وهذا بيان عقلى لمعطيات الشهاده الثانيه والشهاده الثالثه يُضاف إلى البيانات السابقه المعتمده على الآيات القرآنيه المباركه.

والحاصل: إن شرطيه التوسّل فى المقامات الثلاث المذكوره تعمّ جميع الأنبياء والرسل وكلّ المخلوقات من الملائكه وغيرها.

ص: ٤١٩

إشارة

الشبهة الأولى: التوسّل عباده لغير الله تعالى.

الشبهة الثانية: التوسّل مناف لكلمه التوحيد.

الشبهة الثالثة: التوسّل مناف للآيات القرآنيه

الشبهة الرابعة: الأعمال الصالحه هي الوسيله.

الشبهة الخامسة: التوحيد الإبراهيمي يأبى التوسّل بغير الله.

الشبهة السادسة: التوسّل يعنى التفويض وعجز الله تعالى.

الشبهة السابعة: إيجاد المخلوقات الامكانيه كلّ ابداعيّ بلا واسطه.

شبهات وردود:

قبل الدخول فى بيان الشبهات والأجوبه التفصيليه عنها لابدّ من التنبيه على نقطه جديره بالإلتفات، وهى إننا لا نخطئ قول أصحاب الشبهه فى تأثير التوسّل ومدخليته المباشره فى العقيدته التوحيديه، وذلك لأن فروع الدين الاعتقاديّه، بل كلّ فروع الدين ترجع فى لبها وجذرها إلى أصول الدين، فإن معنى كونها من فروع الدين أنها تنحدر وتشعب وتتنزّل من

إذن فعبادته التوسّل توحيديه، بمعنى أن لها عمقاً توحيدياً وجذراً تشعب منه يربطها بأصول الدين الكليّة.

وهذا هو معنى أن التوحيد لا يتمّ بكلمه (لا إله إلا الله)، بل لابدّ من أدبيات ومعطيات الشهاده الثانيه لكي يتمّ التوحيد.

والحاصل: إن المسأله ليست مرتبطه بصوره الفعل الذى يأتى به العبد، بل الأمر يعود إلى لبّ ذلك الفعل وجذره وهو التوحيد، ولكن بعد أن أثبتنا ضروره التوسّل فضلاً عن مشروعيته، بل شرطيته فى صحّه العقيدته والأعمال، يكون الأمر على عكس ما ذكره من أن التوسّل بغير الله تعالى يوجب الكفر والخروج عن العقيدته التوحيديه، بل نقول: إن ترك التوسّل والتوجّه يوجب الجحود والاستكبار والكفر والخروج عن عقيدته التوحيد.

كذلك من الجدير بالإلتفات أن ثبوت ضروره التوسّل بآيات الله وكلماته من الأنبياء والأولياء والأوصياء معناه ضروره الإرتباط بكائن حيّ بشرى يربطنا مع الحيّ القيوم، فلا بدّ من استشعار ضروره وجود نموذج بشرى ترتبط به وله القدره على أن يكون حلقة الوصل بين الله عزّ وجلّ وبين عبّيدته، وليس ذلك إلا لعظمه الله تعالى وتنزّهه عن التشبيه والتجسيم والتعطيل.

وفى غير هذه الصوره تكون جميع المناسك العباديه كمناسك الحجّ عبارته عن جمادات لا حيويه فيها، وهذا يعطى استشعاراً بأننا نعظّم أحجاراً جامده لا حيويه فيها ولا تماسّ لها بالله الذى لا إله إلا هو الحيّ القيوم.

بعد هذا البيان الموجز نقول:

إن المنكرين لمشروعيه التوسّل استدّلوا على دعواهم ببعض الأدلّة، وهى بعد بيان ما هو الحقّ فى المسأله وأن التوسّل ضروره لابّد منها تكون شبّهات وتلبّيسات لابّد من الإجابّه عنها، وهذّه عمدتها:

شبّهات المنكرين لجواز التوسّل:

الشبهه الأولى: التوسّل عباده لغير الله تعالى:

إشاره

إن الدعاء عبارّه عن النداء وطلب الحاجه، ولا شك أن الدعاء عباده للمدعو؛ لأن الدعاء فيه نوع من التوجّه والقصد والنيه، وهذّه الأمور هى روح العباده وقوامها، ولذا ورد فى الحديث «أن الدعاء مخ العباده وجوهرها».

وبالتالى يكون دعاء غير الله تعالى وندبته وطلب الحاجه منه عباده له، وهو من أنواع الشرك فى العباده.

ويعبّر عنه بالشرك الصريح أو الشرك الأ-كبر، الذى يوجب الرّده والارتداد عن الدين والمنافاه لأولّيّات الدين الاسلامى، والخروج عن المواثيق والعهود التى التزم بها الشخص بالتزامه وتشهّده الشهادتين.

مع العلم أن جميع طقوس العباده لا تبلغ درجه الدعاء الذى هو قوام حقيقه العبوديه، وهو نوع افتقار إلى البارى تعالى.

والحاصل: إن الدعاء والنداء وطلب الحوائج من غير الله تعالى من

أغلظ أنواع العباده والتأليه للشخص المدعو، وهو عباره عن الشرك الصريح أو الأكبر.

الجواب عن الشبهه الأولى:

كان خلاصه الشبهه هو أن الدعاء والنداء وطلب الحاجه عباده لا تجوز لغير الله تعالى.

والجواب عن هذه الشبهه اتضح ضمناً سابقاً في بيان ما هو الحق في المسأله، وأن الدعاء بمعنى النداء، والطلب إنما يكون عباده للمدعو إذا اعتقد الداعي أن المدعو مستقل بالقدره غنى بالذات، وأما إذا اعتقد الداعي أن المدعو لا مستقل بالقدره، بل يستمد القدره من البارى تعالى وأن الحول والقدره التى لديه هى من البارى تعالى وأن المدعو إنما حصل عليها لمكان حظوته وقربه عند البارى وأن الداعي إنما يدعوه نظراً لقربه ووجاهته من البارى وأن تكريم الله له بالقرب والوجاهه حفاوه منه تعالى وإذن منه للاستشفاع والتوسيل والتوجه به إليه عزوجل، فإن دعاء ذلك الغير يعدّ حينئذٍ توجّهاً وقصداً إلى الحضرة الإلهيه، لأن قصد القريب من الحضرة الإلهيه قصد للحضره، كما أن الصدّ والإعراض عن القريب ابتعاد عن الحضرة الإلهيه، فدعاء ذلك الغير هو دعاء لله بآياته العظيمه ودعاء له بأسمائه الحسنى التى يظهر بها.

وينقض أيضاً على هذه الشبهه بطلب الحى الحاجه من الحى، مثل طلب العلاج من الطبيب، وطلب البناء من البنّاء، واصلاح الزراعه من الزّراع، فإنه لا ريب فى عدم توقّف أحد من المسلمين، بل ولا من البشر عموماً فى

ص: ٤٢٤

ذلك.

ولم يقل أحد أن ذلك يوجب كفراً أو زندقه أو شركاً، والحال إنه على مقتضى كلامهم لا بد أن يكون ذلك كفراً وشركاً؛ لأن الحد الذي ذكره لبيان معنى الشرك ينطبق على نداء الحي للحي وطلب الحي الحاجه من الحي واستغاثته به، كما في قوله تعالى: (فَأَسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ) ١ وكذا في التوسيل والتشفع وتوسيط الحي للحي، فإنه لم يدع أحد أن ذلك من الشرك والكفر، مع أن حد الشرك الذي زعموه ينطبق عليه تماماً.

لا سيما وأن هذه المباحث من المباحث العقلية التكوينية وهي لا تقبل التخصيص، بخلاف المباحث الاعتبارية الجعلية التي قد لا تكون مطّردة في جميع المصاديق.

ثم إن أصحاب هذه المقالة حاولوا أن يجيبوا عن هذا النقص بجوابين:

الأول: إن سؤال الحي الحاضر بما يقدر عليه والاستعانه به في الأمور الحسيه التي يقدر عليها ليس ذلك من الشرك، بل من الأمور العادية الحياتيه الجائزه بين المسلمين.

الثاني: إن الأمور العادية والأسباب الحسيه التي يقدر عليها المخلوق الحي الحاضر ليست من العباده، بل تجوز بالنص والاجماع، بأن يستعين الإنسان بالإنسان الحي القادر في الأمور العادية، التي يقدر عليها كأن يستعين به أو يستغيث به في دفع شرّ ولده أو خادمه أو كلبه، وما أشبه ذلك،

ص: ٤٢٥

وكان يستعين الانسان بالانسان الحي الحاضر القادر أو الغائب بواسطة الأسباب الحسيه، كالمكاتبه ونحوها فى بناء بيته أو إصلاح سيارته أو ما أشبه ذلك، ومن ذلك الاستغاثه التى جرت لأحد بنى إسرائيل عندما استغاث بموسى عليه السلام فى قوله تعالى: (فَأَسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ) ١، وكذا استغاثه الانسان بأصحابه فى الجهاد أو الحرب أو نحو ذلك، وأما الاستغاثه بالأموات والجنّ والملائكه والأشجار والأحجار فذلك من الشرك الأكبر، وهو من جنس عمل المشركين الأولين مع آلهتهم كاللآت والعزى وغيرهما.

دفع الجوابين: جحود التوسل يستند إلى التفويض:

أما الجواب الأول: فالوهن فيه واضح؛ لأنه يقول الاستعانه بالانسان الحي القادر على الأمور العاديه الحسيه ليس من الشرك، وكونه حيّاً أو ميتاً لا يؤثر فى تحقق الغيره مع الله عزّ وجلّ، والشرك - بحسب زعمهم - قائم بالغيره مع الله تعالى، والغيره لغه وعقلاً لا تختلف سواء جعل مصداق الغير والغيره الحيّ أو الميت، فإن أحد الأجزاء المقومه لحصول الشرك كما ذكروا هو ضمّ غير الله تعالى إليه، وهذا لا يختلف فى تحققه سواء كان الغير حيّاً أو ميتاً، فالتفريق بلا فارق.

وأما ما ذكروه من التعلّق بالقادر، حيث قيّد الجواب بالقادر، فنقول فيه: إن كانت القدره التى يعتقدونها للحيّ نابعه من ذاته بلحاظ الاستقلال لا

من إقدار الله عزّ وجلّ وتمكينه فهو الشرك الأكبر، وقد كثر هذا المجيب على ما فرّ منه.

وأما إن كان يعتقد أن هذه قدره من الله تعالى ومضافه إلى المخلوق من قبل الخالق فأى فرق بين الحيّ والميت؟! فكما قد يُقدر تعالى الحيّ يُقدر روح الميت على ما أقدر عليه الحيّ.

ثم إنه لا معنى للتفريق أيضاً بين الاستعانة بالأُمور العاديه وغيرها، فهل إن قدره الله تعالى تنحسر في الأُمور العاديه والحيثيه ويكون هناك نَدّ فيها لقدره الربّ عزّ وجلّ وهي قدره الحيّ الحاضر؟! فإن هذا هو القول بالثنويه، ومعناه أنه في الأُمور غير العاديه لا بدّ من التوحيد بقدره الربّ فيها وأما في الأُمور العاديه فنؤمن بالثنويه.

وحيث أن الثنويه باطله وشرك صريح فلا بدّ من التوحيد في جميع الأفعال الإلهيه، وأنها كلّها تستند من دون جبر إلى البارئ عزّ وجلّ، من دون أى درجه من درجات التفويض، وحيثئذٍ يستوى الحال في الأُمور العاديه والأُمور غير العاديه.

جحد التوسّل يستند إلى المذاهب الحسيّه الماديه:

ثم ما هو الفرق في التوسّل في شفاء مريض على يد طبيب نادره زمانه وبين التوسّل بأحد أولياء الله تعالى في الشفاء؟!!

فإن مورد الحاجه في هذا المثال عادى، فهل الكلام في مورد الحاجه وأنه لا بدّ أن يكون من الأُمور العاديه أو في السبب المتوسّل به؟ وما هو الفرق في

السبب بين العادى وغير العادى إذا كان الأمر بيد الله تعالى وهو على كل شىء قدير؟!!

مع أن الأدله الشرعيه والدراسات الحديثه العلميه أثبتت أن طاقات البدن البرزخى لا تقاس بطاقات بدننا المادى وقدرته، وأن البدن البرزخى يحتوى على طاقات هائله تفوق قدره أبداننا الماديه بكثير جداً، وعليه كيف نتصور أن الحى قادر على قضاء الحوائج بما لا قدره للميت عليه بروحه وبدنه البرزخى؟!!

أضف إلى ذلك كله أن تقييد الاستعانه والتوسيل بالأمور الحسيه ناشى من الايمان بأصالة الحس والمادّه والتنكر للعوالم المخلوقه الأخرى التى ما وراء الحس والمادّه، وأن كل ما غاب عن الحس ينكر، وهذا الكلام أشبه بالفلسفات الماديه الحسيه، التى آمنت بأضعف العوالم وأدنى المراتب الوجوديه وتنكرت لبقية العوالم العلويه.

هذا بالنسبه إلى دفع الجواب الأول.

تفصيل الجاحدين للتوسل فى الوسائط:

وأما الجواب الثانى: إن صاحب الشبهه بعد أن استشعر أن الجواب الأول غير موزون من الناحيه العقليه تشبث بالنص والإجماع وأن توسل وتشفع الحى بالحى فى الأمور العاديه الحسيه جائزه بالنص والإجماع، وأما الاستغاثه والتوسل بالأموات فهو من جنس عمل الوثنيه.

والتمسك بالدليل النقلى فى المقام، سواء فى جانب الجواز أو النفى غير

الأول: إن بحث الشرك بحث عقلي لا سيما في الشرك الأكبر، فهو من أوليات العقيدة التي للعقل فيها دور ومجال واسع، وإذا كان عقلياً يرد عليه ما ورد في الدفع الأول، من أن حكم العقل وانطباق حدّ الشرك على الحيّ الحاضر والميت سواء.

الثاني: الاستدلال على التحريم بأن الطلب من الأموات من جنس عمل الوثنيين، تمسكاً بعموم دليل التحريم، مع أن موضوعه ومصبه ما لم يأذن به الله عزّ وجلّ، إذ سبق أن محطّ ومصبّ انكار العقيدة الوثنيه في القرآن الكريم هو التوجّه إلى ما لم يأذن به الله تعالى ولم ينزل به سلطاناً، وكونه تحكيماً لسلطان العبيد وإرادتهم على سلطان الله وإرادته، ولم يكن المحذور في أصل الوساطه، وسبق أيضاً أن الله علىّ حكيم، متعال عن الجسميه والتجسيم وحكيم غير معطلّ، فلا بدّ من الوسائط والحجج، والعباده إنما تتحقّق بالطوعانيه لله تعالى وإن كان التوجّه بالفعل إلى الحجر كالتوجّه إلى الكعبه الشريفه، والشرك إنما يتحقّق بالاستكبار على الله تعالى حتّى مع نفى الوساطه كما في إبليس.

الثالث: إذا كان توسط غير الله تعالى شركاً، فكيف يعقل تجويزه بالنصّ؟! فإن الله عزّ وجلّ لا يأمر بالشرك.

وهذا يعني أن توسط الغير بحدّ ذاته ليس شركاً، فإذا جازت الاستغاثه بالحيّ لقيام النص والاجماع، أى الإذن الشرعي، فلا فرق إذن في الاستغاثه بين الحيّ والميت ما دام المجوّز لذلك هو الإذن، إذ يتّضح أن المدار

فى الشرك لفس على الغفره مع الله تعالى كما فرضه القائل؁ بل على الإذن وعدمه وعلى وجود الأمر وعدمه؁ وقد أذن الله عز وجل بذلك فى كثير من الآيات القرآنيه؁ كما تقدم فى قصة آدم وغيرها.

الشبهه الثانيه: التوسل خلاف كلمه التوحيد:

إن التوجه والقصد والدعاء والنداء لغير الله عز وجل ينافى مقتضى كلمه التوحيد؁ وهى قول (لا إله إلا الله).

بيان ذلك:

اختلف المفسرون فى بيان قول (لا إله إلا الله):

فهل المراد من تلك الكلمه المباركه التوحيد فى الذات أو التوحيد فى الصفات والأسماء أو التوحيد فى الأفعال أو التوحيد فى الخضوع والعباده؟

وهذا الاختلاف ناشئ من الاختلاف فى تفسير معنى الألوهيه (لا إله) وتفسير معنى لفظه (الله).

فهل اسم الجلاله علم للذات أو هو اسم مشتق من التأليه؟

إن كان مشتقاً من التأليه وبقاى على المعنى الوصفى حينئذ يكون المعنيان متحدين أو متقاربين.

وأما إذا كان لفظ الجلاله فى الأصل علماً للذات فيكون على خلاف المعنى الأول وهو الألوهيه والتأليه فى مقطع (لا إله).

وكيفما كان؛ فإن لفظ (إله) الذى جاء فى كلمه التوحيد معناه فى اللغه

من أله يأله إذا تحير، ومعنى ولامه أن الخلق يولّهون إليه في حوائجهم ويضرعون إليه فيما يصيبهم، ويفزعون إليه في كلّ ما ينوبهم، كما يوله كلّ طفل إلى أمه (١).

إذا فالمعنى اللغوى يتضمّن طلب الشىء والتوجّه نحوه.

وأما الإله فى الاصطلاح:

فقد اختلفوا فى بيان معناه؛ فبعض قال: هو بمعنى الاتجاه والقصده، وبعض آخر فسّره بالحبّ والعشق، وثالث قال: وله يأله من عبد يعبد، ورابع قال: وله يأله بمعنى اتخذه ربّاً وخالقاً، وغير ذلك من المعانى التى ذكرت لمعنى (إله).

ولكن اتفقوا على أن التألّيه فعل المخلوق، فأله ووله إنما يحكى شأن المخلوق وهو التوحيد فى العباده، وأما توحيد الذات أو الصفات أو الأفعال فإنما هو مرتبط بالواقعيه ونفس الأمر، وأن هناك ذات واجبه قيومه غنيه الذات لها الأسماء الحسنى والكلمات التامه وهذا كلّ غير مرتبط بفعل المخلوقات.

ولذلك يقال إن كلمه (لا إله إلا الله) تختلف عن التعبير (يا من لا هو إلهو)، فإن مفاد هذه العبارة غير مرتبط بفعل العبد، بل هو إخبار عن نفى أى ذات مستقلة واجبه الوجود إلّاذات الله عزّ وجلّ.

ولكن عندما نقول: (لا إله إلا الله) فإن التأليه فيه مادّه مأخوذه من فعل العبد وليس هو وصفاً أو معنى قائم بذات واجبه الوجود.

ومن ثم يقال إن النبى صلى الله عليه وآله بعث بكلمه (لا إله إلا الله) ولم يبعث ب(يا

ص: ٤٣١

من لا هو إلهاً هو)، إذ أن هذا توحيد الذات، والبشريه قد أقرته واعتقدت به، وهي الآن في خطي متقدمه من التوحيد الأفعالي والتوحيد في العبوديه.

والخلاف في زمن البعثه مع المشركين ليس في توحيد الذات، بل في توحيد العبوديه وتوحيد الدعاء والطلب والتوسل والتوجه أو في توحيد الأفعال باسنادها إلى الله عز وجل.

فالنبي صلى الله عليه و آله بُعث بالتوحيد في الألوهيه والعباده والخضوع والخشيه والوله والتوجه، فلا بد من ترك الدعاء والتوسل والعباده لغير الله تعالى، وهو ما كان عليه مشركي العرب.

والحاصل: أن معنى الشرك الذي حاربه الاسلام بكلمه التوحيد هو جعل أنداد الله تعالى يستغاث ويتوسل بهم، فالتوسل جاهليه جديده استبدلت بالجاهليه القديمه.

الجواب عن الشبهه الثانيه:

كان حاصل هذه الشبهه هو أن مقتضى قول: (لا إله إلا الله) هو التوحيد في العباده، فإذا دعى غير الله عز وجل كان هذا نوعاً من العباده والتأليه لغير الله عز وجل.

والجواب عن هذه الشبهه اتضح مما ذكرناه في الدليل العام وكذلك ما ذكرنا من الجواب على الشبهه الأولى، وحاصله: أن التوسل بالوسائط الإلهيه التي أمر الله عز وجل بالتوجه إليها هي عباده الله تعالى وطاعه وانصياعاً لأوامره وليس هو عباده للوسائط، بل قلنا إن التوسل طوعانيه للأوامر

ص: ٤٣٢

الإلهية وهو عين التوحيد التام، فالتوسل مقتضى التوحيد في العبادة وجوده وإبائه هو الاستكبار والكفر المنافي لكلمه التوحيد، ونبذ التوسل جاهليه إبليس الذى أبى واستكبر وكان من الكافرين، فالتوسل بالوسيله المنصوبه لله تعالى هو قصد لله والصدّ عن تلك الوسيله صدّ عن التوجّه إليه تعالى؛ لأن المفروض أن تلك الوسيله والآيه والكلمه هى علامه يُهتدى بها إليه تعالى، وتفتح بها أبواب سماء الحضرة الإلهيه، والعلامه سمه ووسم وإسم إلهى يُدعى به، بل إن قول القائل التوسل بالله معنى مقلوب غير صحيح، فإنّ البارى تعالى لا يجعل وسيله إلى غيره؛ إذ ليس وراء الله منتهى ولا غايه كى يجعل هو تعالى واسطه إليها، بل هو غايه الغايات، وإلى شموخ عظمته توسّط الوسائط ويتوسل بالوسائل، وقد تقدّم أن الاعتقاد بضروره الواسطه والوسيله إلى الله تعالى هو حاقّ حقيقه تعظيم الله وتنزيهه، ولم ينكر القرآن على المشركين هذه العقيدته، وهى ضروره الحاجه إلى الوسيله بين العبيد وخالقهم؛ ليقتربوا من خالقهم، لضروره الحاجه إلى التقرب والنجاه من البعد من جهه العبيد، وإن كان البارى تعالى قريب من كل مخلوقاته على السواء، إلّا أن مخلوقاته ليست فى القرب منه على استواء ولا فى القرب من عظمته ونوره وعلمه وقدرته على سواسيه، فضروره الحاجه إلى الوسيله والقيام بالتقرب ضروره نابعه من العبوديه والفقر إلى الغنى المطلق، وهذا ما لم ينكره القرآن على المشركين، كيف وهى عين التوحيد والتعظيم، بل إنما أنكر عليهم اتخاذ الوسائل والوسائط من قبل أنفسهم ومن قرائحهم ومن فرض إرادتهم فى تعيين الوسيله على إرادته الله، وهى من تكبر المعبود على العابد، فالإنكار عليهم نشأ من كونهم توسلوا بوسائل وأسماء ما أنزل الله بها

من سلطان، ومن ذلك يكون الجاحدون لضروره التوسل بالوسائط المنصوبه من قبله تعالى أشد جاهليه من المشركين؛ لأنهم لا يرجون لله وقاراً ولا تعظيماً، فيجعلون الباري تعالى منالاً تحت أيديهم، لأن إنكار الحاجه إلى الوسيله والوسائل هو إنكار لعظمه الله وكبريائه وعلو شأنه ورفعته وعزته وجبروته وكيونته بالأفق الأعلى، في حين قاهرته تعالى وهيمنته على تمام مخلوقاته وأنه خير بصير، إلماً أن الحال من ناحيه المخلوق تجاه الخالق هو بُعد المخلوق عن معرفه خالقه وبعده عن مقام الزلفى لباريه وكذا بعده عن حظوه الكرامه عند خالقه، وبعده عن استحقاق الإجابه والمنّ والتفضّل الإلهي، بعد كون المخلوق في حُجب التقصير والقصور والجهل والجهاله، مما يستحق بها الطرد لا القرب والإبعاد لا الدنو والعقوبه لا الثواب والحرمان لا الإنعام، فكل هذه الحجب المانعه عن القرب يزيلها العبد بوجهه الوسيله عند الربّ العظيم، لا سيّما وأن اللجوء إلى الوسيله التي هي آيه للربّ المتعال هو لُجأ إلى الجناب الإلهي، وتعظيمها تعظيم للفعل الإلهي وزياده خضوع للربّ بالخضوع إلى ما هو بمنزله صفاته في مقام الفعل فضلاً عن مقام ذات عزّه تعالى.

الشبهه الثالثه: التوسل مخالف للآيات القرآنيه:

اشاره

حاول أصحاب هذه الشبهه الاستناد إلى بعض الآيات القرآنيه، وادّعوا أنها تدلّ على أن التوسل والقصد لا يكون إله الله عزّ وجلّ، وأن التوسل بغيره شرك وإلحاد، منها الآيات التاليه:

١ - قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي)

(أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ١ .

فقوله تعالى: («فَادْعُوهُ بِهَا») معناه أنه فى مقام الدعاء والتوجه لا يُدعى إلّا بأسماء الله عزّ وجلّ، وأما غير الأسماء الإلهيه فىشملها قوله تعالى: («وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ») أى ينحرفون عنها إلى أسماء المخلوقات، كقول القائل: يا محمد ويا على ويا فاطمه، فإن هذا - بحسب زعمهم - انحراف وإلحاد فى أسماء البارى تعالى.

٢ - قوله تعالى: (وَ أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) ٢ .

٣ - قوله تعالى: (وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ) ٣ .

٤ - قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) ٤ .

٥ - قوله تعالى: (قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا) ٥ .

هذه الآيات المباركه لسانها واحد واستدلّالهم بها قريب من الاستدلال بالآيه الأولى، حيث أن هذه الآيات القرآنيه تنهى عن أن يدعو الإنسان مع الله أحداً، أى لا يعبد مع الله مخلوقاً من المخلوقات، وإذا كان الدعاء روح

العباده وقوامها فسوف يكون منهياً عنه بمقتضى صريح هذه الآيات الكريمه؛ لكونه من الشرك الصريح.

٦ - قوله تعالى: (وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) ١ .

٧ - قوله تعالى: (إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ) ٢ .

وهذا اللسان من الآيات القرآنيه يؤكد على أن التوجه إلى الغير بغية الاستنصار به شرك ومغلايه يوجب الخذلان الإلهي.

٨ - قوله تعالى: (وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ) ٣ .

٩ - قوله تعالى: (وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) ٤ .

فهاتان الآيتان دلّتا على وجوب نبذ مقاله المشركين الذين جعلوا أصنامهم شركاء في الدعاء والتوسّل والتقرب والتشفّع والوساطه بينهم وبين الله عزّ وجلّ، والإسلام جاء لكسر مثل هذه الأصنام وإبطال عقيدته الصنميه والوثنيه والمغلايه والتشفّع والتوسّل بغير الله تعالى، وهو ما ابتلى به مشركو العرب، إذ لم يكن شركهم في ذات الله تعالى أو صفاته، بل كان

شركهم شركاً في العباده والدعاء والاستغاثه والتوسل.

فيعلم من هذه الآيات أن التوحيد في العباده والدعاء والاستغاثه والتوسل أساس الدين، وهدف الرساله الإسلاميه الخاتمه، وذلك لأن صحه الأعمال والنسك العباديه مشروطه بصحّه العقيده، فمن يعمل ويعبد وكان في معتقده الدينيّ شيء من الغلو والصنميه للأشخاص يحبط عمله كلّهُ، ويستدلون لذلك بقوله تعالى: (لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكوننّ من الخاسرين) ١ ، وقوله تعالى: (ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) ٢ ، فصحّه العقيده بالتوحيد شرطاً في صحه وقبول الأعمال، ولا بدّ حينئذٍ من نبد كل ما يوجب الشرك وبطلان العقيده، كالشفع والتوسل بغير الله تعالى.

الجواب عن الشبهه الثالثه:

الشبهه الثالثه عباره عن تمسكهم ببعض الآيات القرآنيه التي زعموا أنها تنهى عن التوجّه والقصد إلى غير الله عزّ وجلّ منها:

قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ) ٣ ، فلا يجوز التوسل والدعاء بغير الأسماء الحسنی التي جاءت في قوله تعالى: (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) ٤ .

ص: ٤٣٧

إذن لابدّ من التوحيد فى الدعاء الذى هو مَخَّ العباده ولا يجوز القصد والتوجّه فى الدعاء إلى غير الله عزّ وجلّ وأسمائه الحسنى؛ لأنه شرك وإلحاد بالأسماء الإلهيه.

الجواب الأول: حقيقه الأسماء الإلهيه مستند للتوسّل:

فى البدء لابدّ من الإجابته عن التساؤل التالى:

ما هو المراد من الأسماء الإلهيه الوارده فى الآيات المباركه؟

الاسم فى اللغه عبارته عن السّمه والعلامه.

قال ابن منظور: (واسم الشىء علامته).

(قال أبو العباس: الاسم وسمه توضع على الشىء يُعرف به، قال ابن سيده: والاسم اللفظ الموضوع على الجوهر أو العرض لتفصل به بعضه عن بعض، كقولك مبتدئاً: اسم هذا كذا).

(قال أبو إسحاق: إنما جعل الاسم تنويهاً بالدلاله على المعنى) (١). إذن اسم الشىء سمته وعلامته وصفته الدالّه عليه.

والأسماء والصفات تنقسم إلى ذاتيه وفعليه، فله تعالى أسماء وصفات ذاتيه هى عين ذاته غير زائده عليها، وله عزّ وجلّ أسماء وصفات فعليه هى عين فعله.

فالقدره والعلم والحياه صفات ذاتيه يُشتقّ منها القادر والعالم والحى،

ص: ٤٣٨

١- (١) لسان العرب: ج ١٤ ص ٤٠١-٤٠٣.

وهى أسماء ذاتيه غير زائده على الذات الإلهيه المقدسه.

والخلق والرزق والتدبير والربوبيه والحكم والعدل وغيرها صفات فعليه يشتق منها أسماء فعليه، هي الخالق والرازق والمدبر والرب والحكم والعدل، ولا ريب أن الأسماء الفعليه غير الذات وليست عينها مخلوقه لها مشتقّه من أفعاله عزّ وجلّ.

ولا ريب أيضاً أن جمله وافره من الأسماء الإلهيه هي أسماء فعليه مشتقّه من أفعاله ومخلوقاته تعالى.

والمخلوق يكون اسماً لله عزّ وجلّ بملاحظه صدورهِ من خالقه وأنه فقير له متقوم به ليس له من نفسه شيء، دالّ بسبب افتقاره بما فيه من كمال على كمال خالقه وباريه، فهو سمه وعلامه على صانعه، وما فيه من عظمه وحكمه دالّ على عظمه وحكمه الخالق؛ إذ ليس له من ذاته إلّا الفقر والاحتياج.

الجواب الثاني: الكلمه والآيه:

إن الكلمه والآيه مع الاسم متقاربه المعنى متّحده المضمون، فهي وإن لم تكن ألفاظاً مترادفه، إلّا أن مضمونها والمراد منها في اللغه وفي القرآن الكريم واحد، وهو الدلاله على الشيء والعلاميه والمرآتيه له.

ففى لسان العرب:

(الآيه العلامه) (وأيا آيه: وضع علامه).

وفيه أيضاً: (وقال ابن حمزه: الآيه فى القرآن كأنها العلامه التى يفضى

منها إلى غيرها كأعلام الطريق المنصوبه للهدايه (١).

كذلك قال في اللسان:

(كلمات الله أي كلامه وهو صفته وصفاته) (٢).

أضف إلى ذلك أن الكلمه في حقيقتها دالّه على مراد المتكلم وكاشفه عنه.

إذن الأسماء والآيات والكلمات في شطر وافر منها عباره عن مخلوقات دالّه بوجودها على وجود صانعها، ودالّه بعظمتها واتقانها وهاديتها على عظمه وقدره وحكمه الباري عزّ وجلّ، ومن ثمّ يكون كلّ مخلوق إسماءً من أسماء الله تعالى وآيه من آياته وكلمه من كلماته، ولكن الأسماء والآيات والكلمات على درجات في الصغر والكبر، فكلمة كان الاسم أعظم والآيه أكبر، لما أعطيت من المقامات والكرامات الإلهيه كلما كانت آيته ذلك المخلوق وإسميته أعظم، لا سيما المخلوق الأول وهو نور النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

وقد ورد هذا الاستعمال في القرآن الكريم في موارد كثيره جدّاً، منها:

١ - قوله تعالى: (وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً) ٣.

٢ - قوله تعالى: (وَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ) ٤.

ص: ٤٤٠

١- (١) لسان العرب: ج ٤ ص ٤١-٤٢.

٢- (٢) لسان العرب: ج ١٢ ص ٥٢٢.

٣ - قوله تعالى: (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ) ١ .

٤ - قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ) ٢ .

٥ - قوله تعالى: (هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ * فَنادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَ هُوَ قائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ) ٣ .

فقد أطلق في هذه الآيات المباركة على مريم عليها السلام أنها آية، وعلى عيسى عليه السلام أنه كلمة الله وآيته للعالمين.

٦ - قوله تعالى: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ٤ .

٧ - قوله تعالى: (فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) ٥ .

٨ - قوله تعالى: (وَ إِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جاعِلُكَ)

٩ - (وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ) ٢ .

فإن هذه المخلوقات العظيمة عند الله عز وجل أسماء وآيات وكلمات وعلامات لله تعالى، وحيثُذ تكون مشموله لإطلاق قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ) ٣ فهذه الآية المباركة وغيرها، التي ذكرها للتدليل على مدعاهم لا- تعنى النهى عن التوجه إلى الله عز وجل بالوسائط، بل هي توجب وتعين التوجه إلى الله تعالى بأعظم مخلوقاته وأسمائه الفعلية.

إذن ليست الآية المباركة غير صالحة للاستدلال بها على مدعاهم فحسب، بل هي تحكمهم وتدينهم بالإلحاد عن أسمائه وتنص على ضروره توسط الأسماء الإلهية والمخلوقات الوجيهه عند الله تعالى، ولا بد من عدم الالحاد فيها والاعراض عنها فى الدعاء.

لكن لا بد من الالتفات إلى أن النظره إلى الوسائط لا بد أن لا تكون نظره استقلالیه وموضوعیه وبما هي هي، بل لا بد أن تكون نظره آليه حرفيه آيتيه، أى بما هي يُنظر بها إلى الله تعالى، فالتوجه بها لا إليها بما هي هي.

وبناء على ذلك يكون التعاطى مع الأسماء والآيات والوسائط على ثلاثة مناهج:

الأول: منهج إبليس وهو رفض وساطه الآيات والأسماء والمخلوقات الوجيهه عند الله عزّ وجلّ وإنكارها والإلحاد بها والصدّ عنها، وهذا شرّ المناهج، وهو الكفر والحجاب الأعظم؛ إذ مع الإلحاد فى تلك المخلوقات العظيمه والأسماء الإلهيه لا يمكن التوجّه والزلفى إلى الله عزّ وجلّ؛ لأنه ليس بجسم وهو حقيقه الحقائق والمقوم لها، فلا يجابه ولا يقابل، فلا بدّ من التوجّه إلى المظاهر والمجالى والآيات.

الثانى: وهو منهج المغالين الذين ينظرون إلى الأسماء الإلهيه بالنظره الاستقلاليه وبما هى هى ويتوجّهون إليها لا بها، وهذا أيضاً من الشرك والحجاب الذى يمنع عن معرفه الله تعالى، ولكنّه أهون من سابقه؛ إذ أصحابه على سبيل نجاه فيما إذا شملهم الله عزّ وجلّ بلطفه ورأوا ما وراء الآيه من الحقائق، بخلاف من أعرض عن الآيه بالمرّه.

الثالث: التوجّه بالآيات وتوسيطها فى الدعاء، وهذا هو التوحيد التام الذى يوصل إلى معرفه الله تبارك وتعالى.

فالنظره فى هذا المنهج إلى الأسماء الإلهيه الفعلية من حيث هى مخلوقه للبارى تعالى ومرتبطة به ومفتقره إليه ودالّه عليه، وأكرم المخلوقات وأعظم الآيات هم النبىّ الأعظم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام؛ إذ حباهم الله عزّ وجلّ بالكرامات والمقامات التكوينية، التى تفضل جميع الأنبياء والمرسلين والملائكه المقربين، فهم عليهم السلام الأسماء التى تعلّمها آدم وفضل بها على الملائكه كلّهم أجمعون، وذلك بنصّ سورة البقره فى قوله تعالى: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَىٰ)

(الْمَلَائِكَةُ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ١ ، حيث جاء التعبير فيها ب(عَرَضَهُمْ) ولم يقل: عرضها، وكذا التعبير ب(هَؤُلَاءِ) ولم يقل: هذه، كل ذلك يدل على أن تلك الأسماء موجودات نوريه مخلوقه حيّه شاعره عاقله، أفضل من جميع الملائكة، ولم يعلم بها الملائكة ولا يحيطون بها وهي تحيط بهم وهي أول ما خلق الله تعالى، فهم عباد ليس على الله أكرم منهم، أسند إليهم ما لم يسند إلى غيرهم، ومكنهم الله عزّ وجلّ ما لم يمكن به غيرهم بإرادته وإذنه وسلطانه.

والحاصل: إن تلك الآيات التي ذكرها لنفى التوسّل تدلّ على ضروره التوجّه والتشفّع والتوسّل بالآيات الكبرى، والأسماء الفعلية الحسنى والعظمى وهم محمّد صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام - إلى الله عزّ وجلّ، والباء فى قوله تعالى: (فَادْعُوهُ بِهَا) للتوسيط وجعل الآيات والأسماء واسطه؛ ولذا ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«يا هشام الله مشتق من إله، وإله يقتضى مألوهاً، والاسم غير المسمّى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك وعبد الإثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟ قال: قلت: زدنى، قال: لله تسعة وتسعون اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً، ولكن الله معنى يُدلّ عليه بهذه الأسماء وكلّها غيره، يا هشام الخبز اسم للمأكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به

أعداءنا المتخذين مع الله عز وجل غيره، قلت: نعم، فقال: نفعك الله به وثبتك يا هشام، قال: فوالله ما قهرني أحد في التوحيد حتى قمت مقامى هذا»(١)، فبين عليه السلام أن الإسم غير المسمى وهو الذات الإلهيه ومغاير لها، ولو كان الاسم هو عين الذات الإلهيه لكان كل اسم إلهياً ولتكررت الآلهه، ولكن الله ذات أحديه واحده يُبدل عليه وله علامات هي هذه الأسماء المتكثرة المتعدده، فالأسماء آيات وعلامات وكلمات دالّه ووسيله إلى الذات، فظهر أن قوله تعالى: («لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» ٢) برهان قرآني على ضروره الوسيله، وهي الكلمات والآيات الإلهيه، بأن يدعى الله بها، فلا يدعى الله بدونها، بل لا بد من توسيطها في دعاء الله، وذلك بالتوجه بها إليه، فلا بد من تعلق التوجه بها كى يتوجه منها إلى الله، ولا بد من تعلق الدعاء بها ليتحقق دعاء الله تعالى، وقد جعلت الآيه الإعراض عن الأسماء والكلمات والآيات الإلهيه إلحاداً ومجانبه وزيفاً عن الطريق إلى الله، ومن ثم قد أكد في الآيه أن الأسماء الإلهيه بكثرتها الكاثره هي برمتها ملك لله تعالى مملوكه له، فالاستخفاف بها استخفاف بالعظمه الإلهيه، وجحود وساطتها استكبار وتمرد على الشأن الإلهي، ومنه يعرف اتحاد الإسم والوجه وأن الأسماء هي وجه الله التي يتوجه بها إليه، وأن من له وجهه ووجيه عند الله هو وجه الله يتوجه به إليه تعالى، فيكون إسماً وآيه وكلمه لله تعالى.

نعم بين الأسماء والكلمات والآيات درجات وتفاضل في الدلاله عليه

ص: ٤٤٥

١- (١) توحيد الصدوق: ص ٥٢١، أصول الكافي: ج ١ ص ٨٩ باب معانى الأسماء واشتقاقها ح ٢.

تعالى عظمه وكبراً.

وذلك لأن الاسم إذا كان من أسماء الأفعال يكون مخلوقاً لله تعالى وآيه من آياته، فالعبادة ليست له، بل لباريه تعالى، ومن ثم يتوجه إليه كمرآه وآيه يُنظر بها ولا ينظر إليها؛ ولذا تكون إسماءً وعلامه، وأما إذا نظر إلى الاسم بما هو هو، فيكون حينئذٍ صنماً موجباً للشرك والكفر وهو الغلو المنهَى عنه، ولكن هذا لا يعنى رفض الأسماء والوسائط، فإن ذلك يحجب عن المسمى أيضاً، فلا يلحد بها ولا ينظر إليها بالاستقلال بل ينظر بها، وذلك لما بيناه سابقاً من أنه لا تعطيل ولا تشبيه، فالالحاد فى الأسماء تعطيل للبارى بعد عدم كونه جسماً يقابل أو يجابه أو يشابه مخلوقاته وهو نفى الجسميه، فلا محيص عن التوجه بالأسماء، لا سيما الاسم الأعظم وهو أول ما خلق الله عزّ وجلّ، نور النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، الذين بواسطتهم وصل آدم إلى ما وصل إليه من الخلافه، عندما علمه الله عزّ وجلّ تلك الأسماء الحيه الشاعره العاقله المجرّده النوريه، التى هى أعظم آيات البارى تعالى وأفضل من جميع الملائكه.

الكلمات التامات:

هناك آيات عديده تدلّ بمعونه الروايات الوارده فيها - على أن الكلمات التامات والآيات الكبرى لله عزّ وجلّ هم النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام منها:

١ - ما تقدّم من قوله تعالى: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى)

(الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ١، وقد سبق تقريب الاستدلال بهذه الآيه المباركه، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال:

«إن الله تبارك وتعالى كان ولا شيء، فخلق خمسه من نور جلاله، وجعل لكل واحد منهم إسمًا من أسمائه المنزله، فهو الحميد وسمى النبي محمداً صلى الله عليه وآله، وهو الأعلى وسمى أمير المؤمنين عليه السلام علياً، وله الأسماء الحسنی فاشتق منها حسناً وحسيناً، وهو فاطر فاشتق لفاطمه من أسمائه إسمًا، فلما خلقهم جعلهم فى الميثاق، فإنهم عن يمين العرش، وخلق الملائكه من نور، فلما نظروا إليهم عظموا أمرهم وشأنهم ولقنوا التسييح فذلك قوله:

(وَإِنَّا لَنَخُنُ الصَّافُونَ * وَإِنَّا لَنَخُنُ الْمُسَبِّحُونَ) ٢ .

فلما خلق الله تعالى آدم صلوات الله وسلامه عليه نظر إليهم عن يمين العرش، فقال: يارب من هؤلاء؟ قال: يا آدم هؤلاء صفوتى وخاصتى، خلقتهم من نور جلالى وشققت لهم إسمًا من أسمائى، قال: يارب فبحقك عليهم علمنى أسماءهم، قال: يا آدم فهم عندك أمانه، سر من سرى، لا يطلع عليه غيرك إلا باذنى، قال:

نعم يارب، قال: يا آدم أعطنى على ذلك العهد، فأخذ عليه العهد، ثم علمه أسماءهم ثم عرضهم على الملائكه، ولم يكن علمهم بأسمائهم، (فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ

علمت الملائكة أنه مستودع وأنه مفضل بالعلم، وأُمرُوا بالسجود إذ كانت سجدتهم لآدم تفضيلاً له وعباده لله، إذ كان ذلك بحق له، وأبى إبليس الفاسق عن أمر ربّه»(١).

٢ - قوله تعالى: (فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ) ، ويمكن تقريب دلالة الآية إجمالاً على كون الكلمات هي النبي وأهل بيته بما تقدّمت الإشارة من إطلاق الكلمة في القرآن الكريم على النبي عيسى عليه السلام بما هو حجّه لله اصطفاً على العباد، فمنه يعرف أن الكلمة في استعمال القرآن تطلق على حجج الله وأصفيائه، ويشير إلى ذلك أيضاً قوله تعالى: (وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا) ٣ حيث تومئ الآية إلى كون كلمة الله تعرف بالصدق والعدالة وهو وصف لحجج الله، وهذا الوصف أخرى بالصدق على سيد الأنبياء بعد صدقه على النبي عيسى عليه السلام، وقد وردت بذلك الروايات من الفريقين كما سيأتي معتضداً ذلك بأن الأسماء التي تعلّمها آدم وشرف بها على الملائكة قد مرّ أنها عرّفت بضمير الجمع للحى الشاعر العاقل وأشير إليها بإسم الإشارة للجمع الحى الشاعر العاقل، مما يدلُّ على أنها موجودات وكائنات حيه شاعره عاقله، نشأتها فى غيب السماوات والأرض لعدم علم ملائكة السماوات والأرض بها، كما أُشير إلى ذلك بقوله تعالى: (أَلَمْ أَقُلْ

ص: ٤٤٨

١- (٢) تفسير فرات الكوفى: ص ٥٦، كمال الدين وتمام النعمة: ص ١٤، الهدايه الكبرى للخصيبي: ص ٤٢٨ (واللفظ للأول).

لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ١ ولا ريب أن أشرف الكائنات بنصوصيه الكثير من الآيات وروايات الفريقين هو سيد الأنبياء، كما قد تبين أن الكلمات التي بشرفها قبلت توبه آدم أولها وأسمائها هو سيد الأنبياء، وحينئذ تبين الآيات أن تلك الأسماء والكلمات حيث عبر عنها بلفظ الجمع يقتضى أن مع سيد الأنبياء حجج آخرين لله تعالى شرف بمعرفتهم آدم وتاب الله بهم عليه، ولا نجد القرآن الكريم يُنزل منزله نفس النبي أحداً من الأنبياء والرسول، بل نزل على بن أبي طالب منزله نفس النبي صلى الله عليه وآله وهذه خصيصه اختص هو عليه السلام بها، كما لم يُشرك الله تعالى في طهاره النبي وعصمته ونمط حجّيته وعلمه بالكتاب كلّ مع العديد من المقامات الأخرى أحداً من أنبيائه ورسوله، لكنه أشرك أهل بيته، وهم على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، كما في آية التطهير والمباهلة ومسّ الكتاب من المطهرين من هذه الأمة وغيرها من الآيات النازلة فيهم.

فتبين أن قرين سيد الأنبياء صلى الله عليه وآله في المراد من الكلمات والأسماء هم أهل بيته عليهم السلام.

وقد ورد في كتب الفريقين من السنّة والشيعة أن الكلمات التي تلقاها آدم من ربّه فتاب عليه هم النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، فدعا الله عزّ وجلّ بواسطة الكلمات فتاب عليه.

منها: ما أخرجه الحاكم في المستدرک عن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لما اقترب آدم الخطيئة، قال: يارب أسألك بحق محمد لَمَّا غفرت لي، فقال: يا آدم وكيف عرفت محمدًا ولم أخلقه؟، قال: يارب لأنك لما خلقتني بيدك ونفخت في من روحك رفعت رأسي، فرأيت على قوائم العرش مكتوباً لا إله إلا الله محمد رسول الله، فعلمت أنك لم تُضف إلي اسمك إلا أحب الخلق إليك، فقال: صدقت يا آدم إنه لأحب الخلق إلي، ادعني بحقه فقد غفرت لك ولولا محمد ما خلقتك» (١)، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الاسناد.

ومنها: ما أخرجه الحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل عن ابن عباس قال:

«سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه، قال: سألت بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين إلتابت علي فتاب عليه» (٢).

ومنها: ما أخرجه السيوطي عن الإمام علي عليه السلام أنه ذكر أن الله عز وجل علم آدم الكلمات التي تاب بها عليه وهي:

«اللهم إني أسألك بحق محمد وآل محمد سبحانك لا إله إلا أنت عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي إنك أنت الغفور الرحيم.

اللهم إني أسألك بحق محمد وآل محمد سبحانك لا إله إلا أنت عملت

ص: ٤٥٠

١- (١) المستدرک: ج ٢ ص ٦١٥.

٢- (٢) شواهد التنزيل: ج ١ ص ١٠١.

سوءاً وظلمت نفسى فتب علىّ إنك أنت التواب الرحيم، فهؤلاء الكلمات التى تلقى آدم» (١).

٣ - قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ) ٢ .

فالكلمه اطلقت على عيسى عليه السلام، وهذا الإطلاق غير خاص به عليه السلام، بل هو شامل لكلّ الأنبياء لا سيما أولوا العزم منهم ولا- سيما خاتم النبيين، فهو أفضل الأنبياء وسيدهم وأعظمهم، فلا محاله يكون هو الكلمه الأتم، وكذا من هم نفس النبي صلى الله عليه وآله وهم أهل بيته عليهم السلام.

٤ - قوله تعالى: (وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) ٣ .

فإن إبراهيم عليه السلام بلا- شك كلمه وآيه من آيات الله تعالى؛ لأنه أفضل من عيسى عليه السلام، ومع ذلك امتحنه الله عزّ وجلّ بكلمات تفوقه فى المقام والمنزله، ولمّا ثبت فى الامتحان فاز بمقام الإمامه بعد الخله والنبوه والرساله، فلا محاله تكون الكلمات هم سيد الأنبياء صلى الله عليه وآله وآخرين غير النبي إبراهيم والنبي عيسى وموسى وآدم عليهم السلام.

والكلمات كما جاء فى الروايات - هم خمسه أصحاب الكساء، فإبراهيم نال مقام الخلافه فى الأرض والزلقى عند الله عزّ وجلّ بالكلمات، كما أن آدم فضّل على الملائكه وأصبح مسجوداً لهم لتعلّمه الأسماء الحسنى والآيات العظمى، وهم أهل آيه التطهير عليهم السلام.

ص: ٤٥١

وكذلك آدم تسنم مقام الخلافة الإلهية بتوسط علم الأسماء الحية العاقله النوريه، التي تحيط بجميع المخلوقات، ولا يحيط بها مخلوق من المخلوقات إلا بما شاء الله عز وجل.

عن المفضل بن عمر عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قال: سألته عن قول الله عز وجل: (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) ما هذه الكلمات؟

قال:

«هي الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب الله عليه، وهو أنه قال:

أسألك بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين إلتبت علي، فتاب الله عليه إنه هو التواب الرحيم»(1).

٥ - قوله تعالى: (وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ) ٢ .

وقد كان المعصومون الأربعة عشر كلهم عليهم السلام يقرأون هذه الآية عند ولادتهم، فهم الكلمات التامات التي تمت صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته، وقد مرت الإشارة إلى أن نعت الكلمة بالصدق والعدالة يشير إلى حجج الله فيما يؤدونه عن الله وما هي عليه سيرتهم من الصدق والعدل والعدالة، هذا كله بالنسبة إلى الجواب الأول وتفصيلاته.

ص: ٤٥٢

١ - وهو ما جاء فى قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ) ١ .

الاستكبار على الآيات الوارد فى هذه الآيه المباركه نظير ما فعله إبليس، حيث أبى واستكبر أن يسجد لآدم، فكذب بآيه من آيات الله تعالى، وذلك عندما قال: (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) ٢ وقد استند فى تكذيبه هذا إلى القياس الباطل وهو لا يعلم حقائق دين الله تعالى، ولا يعلم أن جانباً آخر فى آدم نورى يعلو على النار هو الذى أهله لذلك المقام، وليس الطين إلّا وجوده النازل المادى.

ثم إن الآيه المباركه ذكرت أثراً آخر من آثار التكذيب بالآيات الإلهيه والاستكبار عليها، حيث قالت: (لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ)، ومن الواضح أن أبواب السماء إنما تفتّح حين الدعاء والعباده والتوجه إلى الله عزّ وجلّ وحين إرادته الزلفى والقرب، وكذلك لتصاعد الإيمان والعقیده، كما يشير إليه قوله تعالى: (إِلَيْهِ يَصِيدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ) ٣، فهذه الآيه المباركه تقول إن الذين يكذبون بآيات الله تعالى وأسمائه وكلماته ويستكبرون عنها كما فعل إبليس لا تفتّح لهم أبواب السماء، فلا يمكنهم أن يدعوا الله أو يتقرّبوا إليه، ولا يستجاب لهم دعاؤهم ولا عباداتهم كالصلاه والصوم والحجّ.

والربط بين ترك الآيه والاعراض عنها والاستكبار عليها وبين عدم القرب وعدم قبول الدعاء وعدم تفتح الأبواب هو أن الله عز وجل ليس بمادى ولا- بجسم، فلا- يمكن أن يقابل أو يجابه فلا زلفى إلابالآيات والإيمان بها والطاعة والخضوع لها والتوجه بها إلى الله عز وجل: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا)، وقد مرّ في هذا الفصل وفي الفصل الثالث أن الآيات هم الحجج المصطفون، فلا بدّ عند إرادته التوجه إلى سماء الحضرة الإلهيه بالدعاء والعباده والازدلاف من التوجه بهم والتوسل بهم؛ لأن ذلك مفتاح فتح أبواب السماء، فهذه الآيه تتشاهد وتتطابق مع الآيه المتقدمه من قوله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ١ وأن الأسماء التي يُدعى بها في مقام الدعاء والفوز على الله هي الآيات التي لا بدّ من الإيمان بها والخضوع والإقبال عليها والتوجه بها إلى الحضرة السماويه.

وهذا المضمون هو ما ورد في الروايات المتواتره من أن ولايه أهل البيت عليهم السلام شرط في قبول الأعمال والعقائد، فإمامتهم عليهم السلام مقام من مقامات التوحيد في الطاعة، وهى شرط التوحيد وكلمه لا إله إلا الله، فمن لا ولايه ولا طاعه له لا يقبل الله عز وجل له عملاً، كما هو الحال في إبليس، حيث لم يقبل الله عز وجل أعماله، ولم يقم له وزناً وطُرد من جوار الله وقربه.

إذن من لا يدعن بالواسطه والولايه لا يقبل له عمل، لأنه لا تفتح له الأبواب، ولا يكون ناجياً يوم القيامة (وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ)

(فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ).

٢ - وهو قوله تعالى: (وَمَنْ حَفَّ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ) ١، فهذه الآية جاءت في سياق واحد مع قوله تعالى:

(وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ * قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ) ٢، فالسياق الواحد في هذه الآيات دال على أن ما فعله إبليس كان إنكاراً وظلماً لآية من آيات الله تعالى، ودال أيضاً على أن ثقل الميزان والقرب وقبول الأعمال إنما يتم بالخضوع للآيات والإيمان بها.

وليست الأصنام إلا الوسائل والوسائط المقترحة:

٣ - قوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ اسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) ٣، وتقريب الاستدلال بهذه الآية كالتقريب الذي تقدم في الآيات التي سبقتها، ولا يخفى ما في التعبير ب(عنها) دون التعبير ب(عليها) من دلاله على الاعراض والإنكار لوساطه الآيات الإلهية، وأنه موجب لبطلان الأعمال والخلود في النار.

الشبهه الرابعه: الأعمال الصالحه هى الوسيله

التوسل والوسيله حقيقه العقيده بالنبوه والرساله:

لقد قام أصحاب هذا الاتجاه المنكر لمبدأ التوسل بتوجيه قوله تعالى:

(وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) ١، حيث فسروا الوسيله فى هذه الآيه بالطاعات والقربات والأعمال الصالحه التى يتقرب بها العبد إلى ربّه.

وقد ورد فى الأحاديث بأن العبد لا يتقرب إلى الله عزّ وجلّ إلا بالطاعه والعمل الصالح، فطوعانيه العبد لربّه هى وسيلته الوحيده، وليس بين الله وبين خلقه قرابه وقرب إلا بالطاعه (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) فالجنّه يدخلها المطيع ولو كان عبداً حبشياً والنار يدخلها العاصى ولو كان سيّداً قرشياً.

الجواب عن الشبهه الرابعه:

كان حصيله الشبهه الرابعه هو تمسّكهم بقوله تعالى: (وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) حيث فسروا الوسيله بالأعمال الصالحه من البرّ والتقوى والورع وسائر العبادات، وأن طوعانيه العبد لربّه هى الوسيله الوحيده للنجاه والفوز بالجنه.

وفى المقدمه نحن لا- ننفى كون الأعمال الصالحه وسيله من وسائل القرب إلى الله عزّ وجلّ، ولكن نريد أن نقول هى أحد مصاديق الوسيله وليست الوسيله منحصره بها، وذلك بمقتضى نفس زعمهم من أن الوسيله

هى الأعمال الصالحة والطاعات، حيث أن أعظم الأعمال الصالحة والطاعات هو الإيمان بالله ورسوله؛ إذ لا يقاس بالإيمان بقيته الأعمال من الصلاة والصيام والحج وغيرها، بل إن بقيه الأعمال لا تقبل ولا يثاب عليها الإنسان إلّا بالإيمان، فإذا كان الإيمان أعظمها، والإيمان هو الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، بل إن الإيمان بالرسول صلى الله عليه وآله هو الهادى إلى حقيقته التوحيد، فيكون الإيمان بالرسول صلى الله عليه وآله من أعظم ما يتوسّل به إلى الله عند الدعاء وعند العبادة وعند التوجّه إلى الحضرة الإلهية، فهذا يقتضى كون الرسول صلى الله عليه وآله أعظم وسيله، لأن الإيمان إنما حاز هذا الشرف العظيم ومكان الوساطه والوسيليه إلى الله تعالى ببركه تعلق الإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله، إذ شرف المعرفة بالمعروف الذى تعلقت به المعرفة، كما أن شرف العلم بالمعلوم الذى تعلق به العلم، فذات المعلوم والمعروف أشرف من العلم والمعرفة المتعلقة بهما، ومن شرف ذات المعلوم المعروف ترشّح شرف العلم والمعرفة، فهذا يقضى بالضرورة أن أعظم الوسائل هو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومن ثم نُعت فى القرآن الكريم بأنه رحمه للعالمين، وهذا ما أشارت إليه الأدلّه المتضافره من أنه صلى الله عليه وآله صاحب الوسيله الكبرى والشفاعه العظمى.

ولكى تكون الاجابه واضحه لابدّ من التأمل فى مفاد الآيه المباركه، وذلك ضمن النقاط التاليه:

النقطه الأولى: ما هو المراد من الوسيله؟

لقد جاء التعبير فى الآيه الكريمه هكذا(وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ) ولم يقل الله عزّ وجلّ (وابتغوه بالوسيله)، وليس ذلك إلتالتيه على أن الذى

يُبتغى ويُقصد لطلب الحوائج هو الوسيـله، التي تكون واسطه في الفيض بين العبد وربّه، ومعنى الآيه المباركه وابتغوا الوسيـله إليه، فالابتغاء والقصد والتوجه بالوسيـله إلى الله عزّ وجلّ، ولا تتحقّق البُغيه إلى الله تعالى إلّا بالوسيـله؛ ولذا لا بدّ من تحديد ما هو المراد من الوسيـله.

إن روايات الفريقين متّفقه على أن الوسيـله مقام من المقامات المشهوده والساميه للنبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، وهي على طوائف متعدّده:

منها: الطائفه التي فسرت الوسيـله بالمقام المحمود ومقام الشفاعه المختصّ بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وذلك كقوله صلى الله عليه وآله: (سلوا لي الوسيـله فإنها منزله في الجنّه لا تنبغى إلّا لعبد من عباد الله وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيـله حلّت عليه الشفاعه)(١)، وقد فهم بعض الشّراح من هذا الحديث أن المقصود من الوسيـله فيه هي الشفاعه ذاتها(٢).

ولا شك أن الروايات نصّت على أن الشفاعه هي المقام المحمود، فالشفاعه التي هي المقام المحمود لا تحلّ على الشخص إلّا بسؤال ذلك الشخص مقام الوسيـله للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله.

ومنها: الطائفه التي يظهر منها أن مقام الوسيـله والشفاعه والمقام المحمود مناصب متعدّده للنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، كقوله صلى الله عليه وآله:

«من قال حين يسمع النداء اللهم ربّ هذه الدعوه التامه والصلاه

ص: ٤٥٨

١- (١) مسند أحمد: ج ٢ ص ١٦٨.

٢- (٢) تحفه الأحوذى / المبارك فوري: ج ١٠ ص ٥٧.

القائمة آتٍ محمّداً الوسيّله والفضيله وابعثه المقام المحمود الذى وعدته إلّاحلت له شفاعتى يوم القيامة» (١).

وظاهر هذه الروايه تغاير المقامات الثلاثه وهى الوسيّله والمقام المحمود والشفاعه.

ومنها: الروايات التى ذكرت أن مقام الوسيّله منبر من نور ينصب للنبيّ صلى الله عليه وآله، فعن النبيّ صلى الله عليه وآله فى حديث له مع أمير المؤمنين عليه السلام، قال:

«إذا جمع الله الأولين والآخرين يوم القيامة وضع لى منبر بين الجنة والنار من نور، لذلك المنبر مائه مرقاه وهى الدرجه الوسيّله، ثم تحفّ بالمنبر النبيون ثم الوصيون ثم الصالحون ثم الشهداء، ثم يجرى إلى، فيقال لى: يا محمّد قم فارقه، قال: فأرقى حتى أصير فى أعلى مرقاه من المنبر - إلى أن قال صلى الله عليه وآله ثم يقال لك: إرقّ يا على، فترقى يا أبا الحسن حتى تصير أسفل منى بمرقاه، فأناولك يمينى وأقعدك على جنبى الأيمن، وأقول: هذا الموقف الذى وعدنى ربّى أنه يعطنى فيك» (٢).

وعن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال:

«وفوق قبه الرضوان منزل يقال له الوسيّله، وليس فى الجنّه منزل يشبهه وهو منبر رسول الله صلى الله عليه وآله» (٣).

ص: ٤٥٩

١- (١) سنن النسائى: ج ٢ ص ٢٧.

٢- (٢) مناقب أمير المؤمنين عليه السلام / محمّد بن سليمان الكوفى القاضى: ج ١ ص ٢٠٠، ميزان الاعتدال / الذهبى: ج ٢ ص ٢٥.

٣- (٣) كتاب الغيبه/ النعمانى: ص ١٠١.

ومنها: الروايات التي ذكرت أن مقام الوسيله مقام حظوه وحبوه للنبي صلى الله عليه وآله، ويطول المقام بذكرها فلا حاجة إلى استعراضها، وبعض الروايات المتقدمه فيها إشاره إلى ذلك.

ولا- يوجد أى تنافى بين هذه الطوائف من الروايات، حيث أنها تثبت للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله مقاماً خاصاً لا يدركه ملك مقرب ولا نبي مرسل، وهذا المقام فى جهه من جهاته يسمّى بالمقام المحمود وفى أخرى يسمّى بالوسيله وفى ثالثه يسمّى بالشفاعه، وهذا أيضاً لا يتقاطع مع كون مقام الوسيله منبر من نور؛ لأن التعبير بذلك للدلاله على حظوه النبي صلى الله عليه وآله وحمد مقامه عند الله عز وجل فى ذلك اليوم العصيب، الذى يكون فيه كل الأنبياء على جانب عظيم من الوجل والشفقه والخشيه، والكل يستغيث وانفساه، والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله فى تلك الحال وجيه عند الله عز وجل على منبر من نور صاحب حظوه ومكانه دون باقى البشر، فالمنبر كناية عن الوجاهه والقرب والزلفى والواسطه والشفاعه وأنه يتوسط به إلى الله عز وجل ويستغاث به للنجاه من النار، فهو صاحب الشفاعه الكبرى، وهو القائل:

«أدخرت شفاعتى لأهل الكبائر من امتى» (١).

النقطه الثانيه: الرابطه بين الشفاعه والتوسل:

قلنا فى النقطه السابقه أن المقام المحمود هو الشفاعه، كما نصت على

ص: ٤٦٠

١- (١) البدايه والنهايه/ ابن كثير: ج ١٠ ص ٢٥٤.

ذلك الروايات (١)، وأشرنا أيضاً إلى أن الاستشفاع بشفاعه الشفيح والتوسل بالوسيله وجهان لمقام واحد، ونريد الوقوف قليلاً عند هذه الحقيقه، فإن تفرقه المتكلمين والفقهاء بين الشفاعه والتوسل صحيحه من جهه وخاطئه من جهه أخرى، وذلك لأن التوسل والشفاعه وجهان لحقيقه واحده لا ينفصلان عن بعضهما البعض، فالتوسل هو فعل صاحب الحاجه عند الشفيح، والشفاعه هى فعل الشفيح بينه وبين المشفوع عنده، فإذا لاحظنا جهه العلاقه والرابطه بين طالب الشفاعه والشفيح يقال توسل واستشفاع، وإذا لاحظنا نفس العمليه ولكن من جهه الرابطه بين الشفيح والمشفوع عنده فيقال لذات تلك العمليه شفاعه، فالوسيله تتلوها الشفاعه والشفاعه يتلوها قضاء الحوائج وغفران الذنوب.

وإذا كان المسلمون قد أجمعوا على ثبوت المقام المحمود والشفاعه الكبرى للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله فهو يستلزم اجماعاً آخر وهو جواز التوسل بالنبي صلى الله عليه وآله وإن غفل شردمه عن هذا اللازم، فإذا جازت الشفاعه من النبي صلى الله عليه وآله وهو فعل يقوم به بالإضافة إلى الله عز وجل في حق أصحاب الحاجات فبالتالى سوف يكون التوسل راجحاً ومشروعاً لا محاله؛ لعدم تصوّر انفكاك مشروعيه الشفاعه عن مشروعيه التوسل؛ لأن التوسل متعلقه طلب الشفاعه فإذا كانت الشفاعه مشروعيه كيف يكون طلب المشروع غير مشروع؟! بل حيث إن معتقد الشفاعه للنبي صلى الله عليه وآله دين من أسس الإيمان فلا محاله يكون التوسل معتقد ديني من أسس الإيمان أيضاً، بل حيث كانت الضروره قائمه

ص: ٤٤١

١- (١) لاحظ مسند أحمد: ج ٢ ص ٤٧٨، المعجم الكبير للطبراني: ج ٢ ص ٤٨.

على ثبوت مقام الشفاعة للنبي صلى الله عليه وآله فلا محاله الضروره قائمه أيضاً على أن التوسل من أركان العبادات.

فالذهاب إلى الوسيط وطلب توسطه في قضاء الحاجه توسل وعمل الوسيط شفاعة، والشفع هو الضم، فيضم الوسيط جاهه إلى حاجه المتوسل فيقضيها المشفوع عنده، فالتوسل من مقومات الدعاء والتوجه للحضرة الإلهية.

إذن دليل التوسل القول بمشروعيه وضروره الشفاعة بقول مطلق.

وبناء على ذلك يكون عقد باين مستقلين للتوسل والشفاعة من المماشاه للغفله التي وقع فيها أصحاب المقاله الجاحده لعقيده التوسل، وإلا فإن باب الشفاعة لا يمكن أن ينفك عن باب التوسل؛ لأن التوسل هو طلب التشفع.

النقطه الثالثه: عموم تشريع الشفاعة:

حاول أصحاب هذه المقاله تحديد نطاق الأدله الداله على تشريع شفاعة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، حيث قالوا تاره بأن الشفاعة في دار الدنيا لا تجوز إلا إذا كان النبي الأكرم حياً في هذه الدنيا، وأما بعد وفاته فلا مشروعيه للشفاعة إلا يوم القيامة دون الشفاعة في الدنيا أو البرزخ، وقالوا أخرى بأن متعلق الشفاعة طلب الغفران من الذنوب، وليس طلب الحاجات الدنيوية، كشفاء المريض وغيره.

أما المزعمه الأولى: من أن الشفاعة في الآخرة فقط أو مع حياه النبي صلى الله عليه وآله:

فهى مبتنيه على أن الشرك بالنص وعدم النص، مع أن الشرك من مدركات العقل وأحكامه، وهى غير قابله للتخصيص، فإذا كان التشفع شركاً فلا بد أن يكون كذلك فى جميع النشآت وسواء كان النبى صلى الله عليه وآله موجوداً فى دار الدنيا أو بعد وفاته.

فالتفرقه لجوء منهم إلى النص وأن الشرك ليس له حدّ عقلى منضبط، وهو خلاف ما عليه علماء المسلمين، من أن الشرك إما بحته عقلى أو عقلى ونقلى وليس هو نقلياً محضاً، هذا أولاً.

وثانياً: مع فرض أن دليل مشروعيه الشفاعه نقلى، فلا دليل على الاختصاص بيوم القيامة؛ لأن الآيه مطلقه، فقوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ) شامل لما بعد وفاه النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وهو صلى الله عليه وآله حى عند ربه يرزق، مضافاً إلى قوله تعالى: (قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ) فالنبى صلى الله عليه وآله ناظر للأعمال، والآيه الكريمه مطلقه والمخاطب بها كل الأجيال، ولو بنى على اختصاص الأحكام التى تعلقت بالرسول صلى الله عليه وآله على خصوص حياته فى دار الدنيا ونفى شمولها لحياته عند ربه لاستلزم ذلك تعطيل جمله الآيات والأحكام فى الدين الحنيف، ولما قامت للدين قائمه، نظير قوله تعالى: (مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) ١ وقوله تعالى: (إِنَّمَا وَدَّعَاكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا) ٢ وقوله تعالى: (فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا)

(التُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) ١ وغيرها من الآيات والأحكام، فعلى زعمهم الواهى لا بدّ أن تُخصّ هذه الآيات بخصوص حياته صلى الله عليه و آله فى دار الدنيا دون حياته فى عند ربّه.

وقد وردت روايات متضافره تنصّ على أن الأعمال تُعرض على رسول الله صلى الله عليه و آله كلّ يوم أو كلّ يوم خميس أو جمعه، وأنه صلى الله عليه و آله يسمع السلام ويردّه، ويصلى على من يصلى عليه.

فما ذكر من الاختصاص بيوم القيامة باطل عقلاً ونقلاً.

وأما المزعمه الثانيه: وهى أن متعلّق الشفاعة طلب الغفران لا الحاجات الدنيويه:

فالجواب عنها:

أولاً: ما ذكرناه آنفاً من اطلاق الآيه المباركه، فإن متعلّقها شامل للمسائل الدنيويه أيضاً ولا دليل على التخصيص بما ذكره.

وثانياً: إذا صحّت المقاييسه التى زعموها فإن الحاجات الدنيويه أهون على الله تعالى من حاجات الآخره، فكيف يعقل أن الشفاعة تنفذ فيما هو أكثر خطوره وهى الحياه الأبدية، دون ما هو أقل خطوره وهى الحياه الدنيويه المنقطعه؟! وكيف يكون الثانى شركاً دون الأول؟!!

ثم إن سيره المسلمين وكذا الصدر الأول منهم تتنافى مع ما ذكره، حيث أثبتت كتب المسلمين كما سيأتى - توّسل المسلمين بالنبي الأكرم بعد وفاته

أيضاً، وسيرتهم إلى يومنا هذا جاريه على التوسيل في طلب حاجاتهم الدنيويه، ولا يقتصرون في ذلك على طلب الحاجات الأخرويه فقط.

وكذا ليس متعلق الشفاعه غفران الذنوب والنجاه من النار فحسب، بل حتى في الرقي في المراتب والمقامات، فالشخص يحتاج إلى الشفاعه لعدم الأهليه في عمله للصعود إلى مقام أعلى، كما ورد ذلك في توسل الأنبياء بسيد الرسل صلى الله عليه وآله، بل هو صلى الله عليه وآله يشفع أيضاً للأئمه المعصومين عليهم السلام لرفع مقامهم ودرجتهم إلى مقامه ودرجته صلى الله عليه وآله.

إذن متعلق الشفاعه وسيع يشمل النجاه من النار وغفران الذنوب ورفع المقامات وقضاء الحاجات وغيرها، فالشفاعه بإذن الله تعالى متعلقها مطلق موارد فيض البارى عز وجل.

وثالثاً: ما ورد من وصف النبي موسى وعيسى عليهما السلام بأنهما وجيهان عند الله عز وجل، كما في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيهاً) ١، وكذا قوله تعالى: (إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمه منه اسمهُ المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين) ٢، وهذا البيان ليس خاصاً بموسى وعيسى عليهما السلام، بل هو شامل على أقل تقدير لأنبياء أولى العزم، خصوصاً سيد المرسلين وخاتمهم وأفضلهم محمد صلى الله عليه وآله وأهل بيته الذين أوثوا علم الكتاب كله، بل قد أشير إلى ذلك في تشريع القبله، وأنها رغم كونها وجهاً لله تعالى

يَتَّجِهْ إِلَيْهِ الْمَصَلَّى فِي اتِّجَاهِ اسْتِقْبَالِهِ فِي الصَّلَاةِ، إِلَّا أَنَّ الْغَايَةَ مِنْهَا هِيَ الْإِنْقِيَادَ وَالْخُضُوعَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْوَلَايَةَ لَهُ، وَهُوَ يُؤَدِّي لِلأُتُوبَةِ لِلَّهِ تَعَالَى، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) ١ وَقَالَ تَعَالَى أَيْضًا: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) ٢ وَقَالَ تَعَالَى: (وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ) ٣، وَلِلتَّعْبِيرِ بِالْوَجْهِ مَدْلُولَانِ التَّرَامِيَانَ عَقْلِيَّ وَنَقْلِيَّ:

أَمَّا الْعَقْلِيُّ؛ فَلَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَنْزَهُ عَنِ الْجِسْمِيَّةِ وَالْمَقَابِلَةِ وَالْمَجَابَهَةِ الْمَادِّيَّةِ، فَلَا يَبْدُ مِنْ وَجْهِ يَتَوَجَّهُ بِهِ إِلَيْهِ، فَالْوَجْهِ مَعْنَاهُ هُوَ وَجْهِ اللَّهِ الَّذِي يَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَيْهِ وَآيَتُهُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ، الَّتِي لَا يَبْدُ أَنْ تُوسِّطَ وَتُشْفَعَ فِي التَّوَجُّهِ.

وَأَمَّا النَّقْلِيُّ؛ فَهُوَ مَا وَرَدَ مِنْ أَنْ زَكَاهُ الْوَجَاهَةُ الشَّفَاعَةُ فِي الْخَيْرَاتِ.

إِذْ الشَّفَاعَةُ وَالْوَسَاطَةُ مَدْلُولُ التَّرَامِيَّ عَقْلِيَّ وَنَقْلِيَّ لِمَفْهُومِ الْوَجَاهَةِ، فَالْوَجْهِ هُوَ الشَّفِيعُ وَالْوَسِيلَةُ وَالْوَسَاطَةُ بَيْنَ الْعَبْدِ وَرَبِّهِ.

وَمَقْتَضَى إِطْلَاقِ كَوْنِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَجْهَاءَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هُوَ كَوْنُهُمْ شَفَعَاءَ فِي الْخَيْرَاتِ وَقِضَاءِ الْحَوَائِجِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْآخِرَوِيَّةِ، وَلَا تَخْتَصُّ وَجَاهَتَهُمْ وَشَفَاعَتَهُمْ بِغَفْرَانِ الذُّنُوبِ فَقَطْ.

وَمَعْنَى ذَلِكَ أَيْضًا أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ وَجْهَاءَ عِنْدَ اللَّهِ وَشَفَعَاءَ فِي كُلِّ الْأَزْمَانِ وَالْأَدْوَارِ، مِنْ دُونِ اخْتِصَاصِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ قَبْلِ وَفَاةِ النَّبِيِّ، وَذَلِكَ لِإِطْلَاقِ

الآيات الدالّة على الوجاهه التي تلتزمها الشفاعة عقلاً ونقلاً.

والحاصل:

إن الوسيله فى الآيه التى ذكروها هو مقام الشفاعة الكبرى للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله، واتّضح أن الوسيله والشفاعة وجهان لمقام واحد، واتّضح أيضاً أن الشفاعة والتوسّل ركن من أركان الدين قائم فى الدنيا والآخرة، سواء كان النبي حياً فى دار الدنيا أو عند ربّه تعالى بعد وفاته صلى الله عليه وآله، وهكذا الشفاعة منصوبه فى ديانة الإسلام لطلب الحوائج الدنيويه وغيرها.

وممّا يبرهن على عموم شفاعه النبي صلى الله عليه وآله لكلّ النشآت والعوالم ولعموم الأمور ما مرّ فى قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمِهِ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا) وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ(١)، حيث مرّ فى الفصل الثالث أن الآيه تبين مشارطه الله وموآثقه على النبيين فى إعطائهم مقام النبوه والرساله والمقامات الغيبية أنهم إنما يستأهلوها ويستحقّوها إذا آمنوا بخاتم النبيين والتزموا بنصرته واتباعه وأقروا على أنفسهم بذلك، فالآيه تبين أن سيد الأنبياء صاحب الوسيله لجميع المخلوقات، بل ولأشرف المخلوقات وهم الأنبياء والرسل، وأنهم إنما نالوا المقامات الكبرى الغيبية من النبوه والرساله والحكمه بالتوسّل بذيل ولايه سيد الأنبياء وأهل بيته المعصومين، مع أن النبي صلى الله عليه وآله لم يُخلق بدنه حينذاك، وإنما خُلق نوره وأنوار أهل بيته قبل خلق السماوات والأرض وخلق الأنبياء، كما

ص: ٤٦٧

أشارت إلى ذلك سورة النور والروايات من الفريقين، حسب ما تقدّم في الفصل الثالث.

فالآية ترصد أعظم ملحمه في الخلقه والخليقه لأعظم توّسل بأعظم متوّسل به لأعظم حاجه، وكفى بذلك بشاره للمؤمنين بهذا الركن العظيم في الدين، ونذاره للجاحدين.

وأخيراً نقول:

إذا كانت الأعمال كما قالوا تُزلف وتُقرب العبد إلى الله عزّ وجلّ وهى فيها ما فيها من عدم الخلوص وخلطها بالصالح والطالح، فكيف ظنك بمقام سيّد الرسل صلى الله عليه وآله؟!

فالعمل موجود مخلوق وكذا النبىّ صلى الله عليه وآله، ولكن لا قياس ولا نسبه بينهما فى الوجهه والقرب إذا توّسل بهما العبد.

الشبهه الخامسه: التوحيد الإبراهيمى يابى التوسل بغير الله:

اشاره

وذلك ما ورد فى الحديث أن إبراهيم عليه السلام حين ألقى فى النار(عرض له جبرئيل وهو فى الهواء، فقال: ألك حاجه؟ فقال: أما إليك فلا وأما من الله فبلى)(١)، (قال جبرئيل: فسل ربّك، فقال: حسبى من سؤالى علمه بحالى، فقال الله عزّ وجلّ: يانار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم)(٢). فالنبىّ إبراهيم عليه السلام فى هذا الحديث يحصر التوجّه فى الحاجات إلى الله عزّ وجلّ

ص: ٤٤٨

١- (١) تفسير ابن كثير: ج ٣ ص ١٩٣.

٢- (٢) زاد المسير/ ابن الجوزى: ج ٥ ص ٢٥٤.

ويرفض كل واسطه ولو كانت بمنزله جبرئيل عليه السلام، وهذا هو النفس التوحيدى الصحيح من مؤسس التوحيد ومكسر الأصنام ومجاهد الوثنيه إبراهيم عليه السلام، إذ لم يوسط حتى جبرئيل فى طلب حاجته.

إذا لابد من نفى الشرك فى الواسطه وطلب الحاجه؛ إذ لا حجاب بين الله وبين خلقه، ولم يتخذ الله تعالى أصناماً ولا أحجاراً ولا أشخاصاً ليتوجه بها إليه.

الجواب عن الشبهه الخامسه:

وهو ما يتعلق بقصه إبراهيم عليه السلام عندما ألقى فى النار، وما جرى بينه وبين جبرئيل، حيث أن جبرئيل عليه السلام تدارك إبراهيم وهو فى حال الهوى فى النار، وهى حاله عصييه جداً، ولكن مع ذلك عندما عرض جبرئيل عليه السلام عليه قضاء حاجته وتخليصه من محنته، قال عليه السلام: (علمه بحالى يعنى عن سؤالى)، فقالوا إن نفس عدم سؤال إبراهيم عليه السلام من جبرئيل معناه أن السؤال والاستغاثه بغير الله تعالى غير جائزه.

الرد الأول: إن أى حادثه من الحوادث تتضمن دائماً ملابسات تحتف بها لابد من معرفتها؛ لمدخليتها فى استيضاح سياق تلك الحادثه، وفى المقام مسائله جبرئيل عليه السلام للنبي إبراهيم عليه السلام من أجل امتحانه وابتلائه وتفقد رسوخ إيمانه وطمأنينته ورباطه جأشه؛ ولذا قال له: (أما إليك فلا) ليبيّن له أنه ليس فى مقام طلب الحاجه والخوف والهلع وإنقاذ الموقف وأنه مطمئن النفس ثابت الإيمان متوكّل على ربّه.

ويعرّز هذه الدعوى قول إبراهيم عليه السلام لجبرئيل عليه السلام: (علمه بحالى يغنى عن سؤالى) مع أن السؤال والدعاء مرغوب فيه ومحّيب عند الله عزّ وجلّ، وقد حثّ القرآن الكريم فى آيات عديده على السؤال والدعاء وطلب قضاء الحاجه من الله تعالى، وقد توعدّ الله تعالى المستكبر على عبادته ودعائه باللسان والقول.

إذن الدعاء من الأمور المرغوب فيها والمأمور بها، ومن الواضح المتفق عليه أن الروايه فى المقام لا تريد أن تقول أن الدعاء باللسان أمر مرجوح ومرغوب عنه، بل إن الدعاء وطلب الحاجه بالقول واللسان من الآداب الإلهيه، وقد قال الله تعالى لنبيه الأكرم صلى الله عليه وآله: (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) ١ وحاشا للنبيّ إبراهيم عليه السلام أن يخرج عن أعظم الآداب الإلهيه ولا يتقيد بها؛ إذ الدعاء أعظم العبادات وروحها.

فهذا شاهد بين دماغ على أن كلام إبراهيم عليه السلام بحسب السياق فى مقام آخر، وهو مقام الامتحان للثبات على الإيمان والطمأنينه به.

فأراد إبراهيم عليه السلام باكتفائه بعلم الله عزّ وجلّ بحاله أن يبين لجبرئيل عليه السلام أنه ليس على وجل واضطراب، ويظهر له الثبات والحزم الذى هو عليه فى الحقيقه والواقع.

ودعاؤه عليه السلام فى خصوص ذلك الظرف والمقام قد يكون كاشفاً عن الوجل والتزلزل وعدم الطمأنينه، فهو عليه السلام لكمال ثباته وتوكله على الله تعالى

أظهر ما هو عليه من رباطه الجأش والحزم وقوّه الإيمان.

فصدر الجواب وذيله فى هذا المقام الذى ذكرناه.

الردّ الثانى:

قد يقال هنا أن إبراهيم عليه السلام لم يستنجد بجبرئيل عليه السلام ولم يسأله لأنه أفضل منه، وذلك إن مقام أنبياء أولى العزم أفضل من مقام الملائكة الذين أسجدهم وأطوعهم لآدم، وقد ورد فى روايات الفريقين أن جبرئيل عليه السلام فى مواطن عديده لم يتقدّم على آدم لكونه مسجود الملائكة، ففى هذه الحالة يكون مقام السائل أرفع شأنًا من مقام المسؤول، ونحن محلّ كلامنا فيما إذا كان السائل يتقرّب بواسطة المسؤول ويتوسل به إلى الله عزّ وجلّ، وإذا كان السائل أقرب مقامًا من المسؤول، فلا معنى للتوسّط والتشفع والزلفى.

الردّ الثالث: أنه ينقض عليهم بموارد:

منها: أن الجاحدين للتوسّيل يقرون بأن الضروره قائمه فى الدين - كما تقدّم - على ثبوت الشفاعة الكبرى لسيد الأنبياء يوم المعاد، وأنه يستشفع به صلى الله عليه و آله للنجاه الأبدية، فإذا كان الاستشفاع شركاً - حسب زعمهم - وخلاف منهج التوحيد الذى هو ملّه إبراهيم الحنيف فكيف يسمح البارى بوقوعه يوم القيامة، ويُبشر به نبيّه، وأنه يعدّه البارى مقاماً محموداً؟!!

ومنها: ما تقدّم من استشفاع آدم بسيد الأنبياء، فهل يظن بنبى الله وصفوته مجانبه طريق التوحيد؟!!

ص: ٤٧١

اشاره

قد يطرح هنا إشكال حول التوسل بالوسائط، وهو دعوى أن الاعتقاد بالوسائط والتوسل بها لاستدراار الفيض الإلهي قد يوجب اعتقاد العجز في قدره الله تعالى، ومما لاشك فيه أن الباري عز وجل واجب بالذات وغنى عن العالمين، فلا بد من رفض الوسائط في التوجه إلى الله عز وجل.

وبعبارة أخرى: إن السؤال والتوسل والتوجه إلى غير الله تعالى يستبطن التفويض والغلو وبالتالي يؤدي إلى الشرك؛ لأن التوسل يتضمن إسناد بعض الصلاحيات الإلهية إلى الوسائط، وهو يعنى إثبات العجز إلى قدره الباري تعالى وهو التفويض والغلو الباطل.

الجواب عن الشبهه السادسة: قصور الجاحدين للتوسل عن معرفه التوحيد في الأفعال:

في مقام ردّ هذه الشبهه نجيب بعدّه أجوبه:

الجواب الأول: إن الله عز وجل إذا أقدر مخلوقاً من المخلوقات على بعض الأمور، فهو لا يعنى سلب القدره عنه تعالى في تلك الأمور، ولا- يعنى أيضاً عزله عن صفاته التي منها الصفات التي أعزاها إلى كلماته ووسائطه، فلا تجافى ولا عزله في البين؛ لأن التجافى والعزله من أحكام المادّه.

إذن الباري تعالى لا- يتجافى ولا ينزل عن القدره التي أقدر بعض الموجودات عليها، بل هو أقدر من تلك الوسائط على ما أقدرها عليه.

ويقول الإمام زين العابدين عليه السلام في هذا المقام:

«إن الله تبارك وتعالى لا- يطاع باكره ولا- يعصى بغلبه ويهمل العباد في الهلكه، ولكنه المالك لما ملكهم، والقادر لما عليه أقدرهم» (١).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في وصفه لله عز وجل:

«لا- تشبهه صورته ولا- يحسّ بالحواس ولا- يقاس بالقياس، قريب في بعده بعيد في قرب، فوق كل شيء ولا يقال: شيء تحته، وتحت كل شيء ولا يقال: شيء فوقه، أمام كل شيء ولا يقال له: أمام، داخل في الأشياء لا كشيء في شيء داخل، وخارج من الأشياء لا كشيء من شيء خارج، فسبحان من هو هكذا، ولا هكذا غيره، ولكل شيء مبتدأ» (٢).

والحاصل: إن أقدار الله عز وجل وكل عطيه إلهيه وجود بها على مخلوقاته ليس تمليكها تمليكاً عزلياً وبنحو التجافي، وإنما هو تمليك قيومي إحاطي، فهو عز وجل بكل شيء محيط وقيوم على كل شيء، وهو المالك لما ملكهم والقادر لما عليه أقدرهم، بل إن التمليك بعينه مخلوق من المخلوقات والمُعطى والعطيه كلها قائمه بالله تعالى حدوداً وبقاءً، فكيف يستقل المخلوق في فعله وهو محتاج في ذاته ومفتقر إلى قيوميته الباري تعالى!؟

وهذا يعني أن ذات المخلوق وفعله وتمكينه وتمليكه وإقداره على بعض الأمور كلها بحول الله وقوته، ولا- يخرج عن حيطه قيوميته، فلا مجال للتفويض

ص: ٤٧٣

١- (١) فقه الرضا عليه السلام / علي بن بابويه: ص ٤٠٨.

٢- (٢) المحاسن / البرقي: ج ١ ص ٢٤٠، التوحيد/ الصدوق: ص ٢٨٥.

العزلى فى عالم الخلقه والامكان، وليست الوسائط إلامجار لفيض الله عزّ وجلّ وقدرته؛ لأجل عجز بعض القوابل عن التلقى عن الله تعالى مباشره.

الجاحدين للتوسل بنوا جحودهم على التفويض الأكبر:

الجواب الثانى: إن هذه الشبهه التى ذكروها تستبطن التفويض والغلو فى المخلوق؛ لأنها مبتنيه على دعوى أن المخلوق مستقلّ عن خالقه فى الوجود بقاءً، وأن الله تعالى عندما ملّك وأقدر بعض الموجودات المادّيه على بعض الأفعال الحياتيه اليوميّه، كقدره الشخص على تحريك أعضائه مثلاً باختياره، انزلت قدرته عن تلك الأفعال، فإنهم فى شبهتهم المذكوره افترضوا أن إقدار الله عزّ وجلّ وتمليكه بعض الأفعال لبعض المخلوقات وأنها استقلال للمملوك عن المالك، كاستدرار الفيض الإلهى عن طريق الوسائط تفويض وغلو فى تلك المخلوقات، وحيث أنه مما لا-ريب فيه أن الله تعالى - كما هو المشاهد حساً والمعلوم وجداناً - أقدر الموجودات المادّيه على الكثير من الأفعال التى نراها يومياً، فإنه يقتضى اعتقادهم بمقاله المعتزله التفويضيه المغاليه، وهى أن المخلوق محتاج إلى الخالق حدوداً لا-بقاءً، وأن الله تعالى بعد أن خلق الموجودات انزلت قدرته عنها فى البقاء والعياذ بالله -.

ولا فرق بين فعل وفعل من الناحيه العقليه، فإذا كان التوسل وجعل الوسيله والشفاعه لبعض المخلوقات يوجب التفويض العزلى، فكذلك إقدارهم على أفعالهم الحادثه اليوميّه لا بدّ أن يكون أيضاً محكوماً بقانون التفويض العزلى، وأن الله تعالى انزل عن مخلوقاته بعد أن أوجدها وأقدرها

ولا شك أن هذا التفكير مبنى على الموازين الحسيه الماديه، ودعوى الفرق بين الأفعال الدنيويه الصغيره والأفعال التدبيريه الخطيره، كتدبير السماوات والأرض، وإيصال فيض الله تعالى إلى الموجودات الماديه الدانيه فى الوجود، حيث آمنوا ببطلان التفويض بجعل وسائط فى الفيض، وصححوا مقوله التفويض فى صغائر الأمور والأفعال الماديه الدنيويه غير الخطيره.

مع أن موازين بطلان التفويض موازين عقليه لا يفرق فيها بين الأفعال الصغيره والخطيره؛ لأن التفويض يوجب الشرك وهو باطل على جميع الأحوال.

ونحن نقول: إن المخلوق لا يستقل بذاته وفعله عن البارى تعالى حدوثاً وبقاءً، ولا يفعل المخلوق فعلاً أيّاً كان حجمه وخطورته إلا بإقدار الله وتمكينه وبحوله وقوته بدءاً واستدامه.

ولو كان أصحاب هذه الشبهه يرفضون فكره التفويض مطلقاً ويوحدون فى الخلقه حدوثاً وبقاءً لما حصلت لهم هذه الشبهه، لأن الله تعالى لا تنحسر قدرته عن المخلوق فى أصل خلقته وبعد خلقته، فهو دائماً يستمدّ وجوده وبقائه من الفيض والمدد الإلهى، وهم أرادوا أن ينكروا التوسيل، وهو فعل من الأفعال للزوم التفويض، فوقعوا فيما هو أعظم وهو التفويض فى أصل وجود المخلوقات من حيث البقاء فضلاً عن أفعالها، مع أن الله تعالى دائم الفيض على البريه، والمخلوق فى كلّ آن من آنات وجوده محتاج إلى فيض

باريه، لا يستقلّ عنه في وجوده ولا ينادده في فعله؛ إذ البارى قيوم على وجود المخلوق وأفعاله بنحو الأمر بين الأمرين، فلا ننفى المخلوقات وأفعالها كما فعل ذلك بعض جهله الصوفيه، ولا نعزل قدره الله تعالى عن مخلوقاته كما فعل المفوّضه، بل نقول كما قال الله عزّ وجلّ: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) ١ .

الجواب الثالث: أن الجاحدين للتوسّل حيث كانوا عبّاد المذهب الحسيّى المادى من حيث يشعرون أو من حيث تشبّع نفسياتهم وذهنهم بذلك، حيث يبنون على أن كلّ فعل حسيّى هو فعل للمخلوقات، وكلّ فعل وراء الحسّ فهو فعل لاهوتى إلهى، أو أن الأفعال الصغيره الحجم هي فعل للمخلوقات أما الأفعال الكبيره فهي فعل إلهى، وعلى هذا الميزان يكون إمامته الموتى لا يصح إسنادها إلى الملك الموكّل وهو عزرائيل عليه السلام، لا سيما وأن الاماته لا تقتصر على بنى البشر فقط، بل تشمل جميع بنى الجنّ وجميع النباتات، بل وجملة الملائكه، فهذه القدره بهذا الحجم كيف تسند وتعزى إلى الملك عزرائيل؟ مع أن قدره الله تعالى أنفذ فيما أقدر عزرائيل عليه، وكذلك ميكائيل الموكّل بتقسيم الأرزاق وتديرها لكلّ الكائنات الحيّه على وجه الأرض، وكذلك جبرئيل الموكّل بالبطش والنقمه الإلهيه ونشر العلم على الكائنات المدركه، وإسرافيل الموكّل بالإحياء وغير ذلك من عظام الأفعال، فإنه على منطوق هؤلاء الجاحدين تكون قدره الله معزوله عن تلك الأفعال كما توهمه هؤلاء، وأنّ هذه الأفعال هي صلاحيات إلهيه لا تقبل الاسناد لغير

فتبين أن الضابطه فى كون الفعل إلهياً هو صدوره عن الفاعل بمعزل عن قدرته غيره، ومن ثم لا يصح توهم استقلال المخلوق فى الفعل ولو كان حقيراً صغيراً؛ إذ لو استقلّ لكان فاعلاً فعلاً إلهياً.

الشبهه السابعه: إيجاد المخلوقات الإمكانيه كآله ابداعى بلا واسطه

قالوا فى المقام لِم لا يكون فعل الله تعالى دائماً إبداعياً بكن فيكون بلا أى واسطه أو وسيله؟ وهذا من مظاهر القدره والهيمنه الإلهيه، بخلاف القول بالأفعال غير الابداعيه، فهى تستبطن القول بعجز الله تعالى واحتياجه إلى الأسباب فى عمليه الخلق والايجاد.

الجواب عن الشبهه السابعه:

ويُجاب عن هذه الشبهه بنفس الجواب السابق، ونضيف إليه بعض الأجوبه الأخرى:

الجواب الأول: لا ريب أننا نشاهد فى عالم الخلقه الامكانيه أفعالاً لبعض المخلوقات بل موجودات مخلوقه غير ابداعيه، كما نصّ على ذلك القرآن الكريم فى آيات عديده كما سيأتى - وأن الله تعالى كان عرشه على الماء، ثم خلق السماوات والأرض، ثم خلق من الأرض النباتات والزرع، ثم خلق من الطين البدن الانسانى، وخلق الجنّ من نار السموم، وخلق من الماء كلّ شىء حى، وغير ذلك من المخلوقات غير الإبداعيه، التى توجد بعملية التوليد والتوالد بين الأسباب والمسببات، وبناءً على ما ذكره من الشبهه، من

أن كلَّ فعل غير ابداعى، فهو مستبطن للعجز والحاجه إلى الوسيله والأسباب ويكون اسناد تلك المخلوقات غير الابداعيه إلى الله تعالى إسناداً للعجز والحاجه إلى الله عزَّ وجلَّ، وإن لم تُسند تلك المخلوقات إلى الله تعالى نقع فى معضله الشرك فى الخالقيه وهو شرك أعظم؛ لأن شرطاً وافراً من المخلوقات كالموجودات الماديه فى أصل وجودها فضلاً عن أفعالها يتمّ تخليقها عن طريق الأسباب والوسائط لا بنحو الابداع، فإن اسندناها إلى البارى تعالى على زعمهم - يلزم نسبه العجز إلى الخالق، وإن لم نسندها إليه عزَّ وجلَّ يلزم القول بالشرك فى الخالقيه وخروج تلك الموجودات عن حيطة قدرته تعالى.

فالصحيح: إن الله تعالى خالق كلِّ شىء سواء كان بالابداع أو التخليق، والسبب لا توجب الشرك ولا نسبه العجز إلى الله تعالى؛ لأن المخلوق الذى يكون واسطه ووسيله فى تخليق بعض المخلوقات لا يخرج عن حيطة قدره الإلهيه، فهو بتمام شراشر وجوده مفتقر إلى باريه فى الحدوث والبقاء وفى فعله وأصل وجوده، وإذا صار الماء مثلاً واسطه فى تخليق كلِّ شىء حتى لا يعنى عجز البارى، لأن الماء بتمام وجوده مفتاق إلى خالقه ولا يستغنى فى فعله عنه، ففعل الماء فعل الله تعالى، والماء مجرى الفيض وسبب إعدادى لخالقيه الله عزَّ وجلَّ.

ثم إن البارى والمصوّر من أسماء الله تعالى، والتبرء عمليه تحويل وإيجاد وإيجاب شىء من شىء آخر، ثم بعد البرء تأتى عمليه تشكيل الصوره، وهذه كلّها دائره الموجودات غير الابداعيه، وهى تحت هيمنه الأسماء الإلهيه، كالبارى والمصوّر ولا تخرج عن حيطة قدرته عزَّ وجلَّ.

سبب جحود التوسل القصور في معرفه كنه ذوات المسببات والأسباب:

الجواب الثاني: إن الاحتياج إلى الأسباب والوسائط ليس لعجز في الباري تبارك وتعالى، بل لعجز وعدم قابليه في ذات الممكن، وذلك لأن بعض الموجودات الممكنه لا يمكن أن تفرض لها شيئه إلابعد وجود موجودات أخرى سابقه عليها، فالجسم مثلاً لا يمكن أن يخرج إلى الوجود إلا من الماده؛ لعدم قابليه الجسم إلا أن يكون متقوماً بالماده، والله عز وجل على كل شيء قدير، ولا شيئه للجسم قبل الماده لكي تتعلق به القدره؛ إذ اللاشيئيه عدم وبطلان وعجز وفقدان، ولا معنى لأن تتعلق القدره الإلهيه بالعجز والبطلان.

نعم إذا فرض كونه شيئاً بواسطه السبب تتعلق به القدره حينئذٍ، فالأشياء التي هي ذوات أسباب ذواتها متقومه ذاتياً قوامياً بنبويهاً وهو به بتلك الأسباب، فنفي فرض الأسباب نفى لأصل ذواتها، فيرجع إلى التناقض، لا للعجز في قدره الباري تعالى، كمن يريد أن يفترض الجسم بلا أن يكون له أبعاد ممتده، فهؤلاء تخيلوا أن الأسباب والوسائط منحازه عن أصل ذوات الأشياء المخلوقه في الدرجات المتوسطه والنازله من عوالم الخلقه، فيرجع جحودهم للوسائل إلى الجهل بحقائق المخلوقات، ولو كان وجود الأسباب والوسائط يعني العجز لكانت سنه الله تعالى في تدبير الخلقه بتوسط الملائكه عجز في الساحه الإلهيه والعياذ بالله - لا سيما وأن القرآن الكريم يسند جملة

أفعال الخلقه وعظام الأفعال إلى الملائكة.

الجواب الثالث: وهو عبارته عن الشواهد والطوائف القرآنية الدالة على وقوع التخليق من الله تعالى عبر الوسائط من ملائكة ورسول وغير ذلك، وأن نظام الخلقه على نحوين: إبداعى وتخليقى، كما قال عز وجل: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) ١ .

وإليك بعض تلك الطوائف:

الطائفة الأولى: آيات الإمامة وتوفى الأنفس، وقد أسند التوفى فيها إلى الله عز وجل وإلى الملائكة وإلى ملك الموت خاصه:

الاسناد الأول: إسناد توفى الأنفس إلى الملائكة.

١ - قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ) ٢ .

٢ - قوله تعالى: (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ) ٣ .

٣ - قوله تعالى: (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) ٤ .

٤ - قوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ) ٥ .

ص: ٤٨٠

٥ - قوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ) ١ .

٦ - قوله تعالى: (لَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ) ٢ .

٧ - قوله تعالى: (فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ) ٣ .

٨ - قوله تعالى: (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ) ٤ .

وغير ذلك من الآيات المباركة التي نلاحظ في مجموعها أن الله سبحانه وتعالى قد نسب وأسند وفاه الأنفس إلى الملائكة من باب التوسيط، مع أن المميت من أسماء الله تعالى ولا منافاه في ذلك، ولا يلزم منه العجز؛ لأن الملك بكل وجوده وأفعاله قائم بالله تعالى ومفتقر إليه حدوثاً وبقاءً.

وفي الآيات الثلاثة الأخيره يسند الله عز وجل العذاب إلى الملائكة وفي الوقت ذاته ينسب الله عز وجل العذاب والتعذيب إلى نفسه ولا منافاه في ذلك لما تقدم.

الاسناد الثاني: وهي الآيات التي يسند الله عز وجل فيها التوفى إليه مباشرة:

١ - قوله تعالى: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا) ١ .

٢ - قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ) ٢ .

٣ - قوله تعالى: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ) ٣ .

٤ - قوله تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) ٤ .

وكما أسلفنا لا تنافى بين الاسناد الأول والثانى وكذلك الثالث الآتى، وكلّ منها اسناد حقيقى، لأن الملائكة لا حول لهم ولا قوه إلبالله تعالى.

ويدلّ على هذه الطوليه فى الاسناد السياق الواحد فى آيتى سوره النحل المتقدّمتين، حيث أسند فى أحدهما التوفى إلى الله تعالى وفى الأخرى إلى الملائكه.

الاسناد الثالث: إسناد التوفى إلى ملك الموت:

قوله تعالى: (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) ٥ .

فإسناد الإمامته إلى ملك الموت والرسول فى وقت واحد يعنى أن بقيته

الملائكة أعوان لملك الموت، تحت هيمنته وقدرته، كما جاء ذلك في روايات الفريقين.

والحاصل: أن برنامج الإماتة لكلّ ذى روح تحت تدبير وإداره

ملك الموت، وهو يدير ذلك البرنامج التكويني عن طريق رسله وأعوانه الذين هم تحت إمرته وسلطانه وقدرته، وهو في الوقت ذاته تحت سلطان الله عزّ وجلّ وقدرته، وافتقاره، واحتياجه إلى الله عزّ وجلّ حدوداً وبقاءً أشدّ من احتياج الملائكة من أعوانه إليه بما لا يقاس.

ومن هذا البيان يتضح أن إسناد فعل إلى الملائكة لا يعنى عدم إسناده إلى البارى تعالى، وهكذا إسناد فعل إلى الملائكة لا يعنى عدم إسناده إلى ذات أخرى شريفه تهيمن على الملائكة، وتكون الملائكة رسلاً وأعواناً لها وتحت سلطانها، كملك الموت الذى يدبّر الملائكة بإقدار الله تعالى وتدبيره، ووراء ملك الموت مخلوقات أخرى أشرف منه تدبّره وتدير شؤون عالم الإمكان بإذن الله تعالى وهم خلفاء الله تعالى.

الطائفة الثانية: وهى الآيات التى صرحت بإيكال بعض الأفعال والأمور التدبيرية إلى بعض المخلوقات.

١ - قال تعالى: (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) ١ .

٢ - وقال عزّ وجلّ: (فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا)

وهذا التوكيل المذكور فى الآيتين الكريمتين ليس على نسق إيكال مخلوق إلى مخلوق آخر؛ لأنه فى باب الوكالات الاعتبارية والقانونية هناك نوع من الاستقلال للوكيل عن الموكل فى الفعل، وفيه نوع من أنواع التفويض العزلى وإن لم يكن تفويضاً واستقلالاً وانعزالاً تاماً؛ لإمكان عزله فى كل آن آن، وأما فى توكيل الله تعالى بعض المخلوقات فليس هو توكيلاً وتفويضاً عزلياً تنحسر فيه قدره البارى عن الفعل الموكل فيه، لأنها وكالة افتقار وتفوم فعل الوكيل بالموكل، فالله تعالى أقدر بعض مخلوقاته وأوكل لهم بعض الأمور بلا انعزال عمّا وكلهم فيه، بل هو تعالى فيما أقدرهم عليه أقدر بما لا يتناهى من قدره، لأن وجودهم فضلاً عن فعلهم متقوم بذات البارى تعالى حدوثاً وبقاءً، وهو الحى القيوم الذى به قامت السماوات والأرض.

ثم إن التوكيل الذى ورد فى سورة الأنعام توكيل لدنئى لجماعه من الانس، وهذه من التعابير القرآنية الدالة على وجود الارتباط اللدنئى بين الله تعالى ومجموعه من البشر، لم يكفروا بالله عزّ وجلّ طرفه عين.

الطائفة الثالثة: وهى الدالة على توسيط بعض المخلوقات فى الخلق:

١ - قوله تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ) ٢ ، فأخراج الثمرات ليس إبداعى بل توسيطى، فالبارى تعالى يُخرج بواسطة الماء الثمرات، والخالق هو

الله تعالى وليس الماء إلّا وسيطاً فى جريان الفيض الإلهى.

٢ - قوله تعالى: (وَ هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ) ١ .

٣ - قوله تعالى: (وَ اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ) ٢ .

٤ - قوله تعالى: (وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ) ٣ .

وقد قرّر الحكماء وجود حياه نباتيه، كما أكّدت ذلك العلوم الماديه، وهذه الحياه والإحياء يحصل بواسطه الماء ولو إعدداً، فكيف يستعظم ذلك على من هو أشرف من الماء وأعظم عند الله تعالى!؟

٥ - قوله تعالى: (وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ) ٤ .

فالطهاره التى هى أمر معنوى ونورى يحصل من الله تعالى بواسطه الماء؛ لأنها ليست من الأفعال الإبداعيه بل التخليقيه.

٦ - قوله تعالى: (وَ هُوَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ)

(وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) ١ .

والعرش هو القدره الإلهيه، فقدرته تعالى على الماء، والماء واسطه فى فيض القدره، على الاختلاف فى المراد من الماء فى الآيه الكريمه.

فالقوابل محدوده ونشأه الماء هى الواسطه فى تقبل الفيوضات الإلهيه.

٧ - قوله تعالى: (وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ) ٢ .

٨ - قوله تعالى: (وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ) ٣ .

٩ - قوله تعالى: (وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا) ٤ .

١٠ - قوله تعالى: (يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) ٥ .

فالروح الذى هو خلق أعظم من الملائكه سبب وواسطه إلهيه لنزول الملائكه وعروجها.

الطائفه الرابعه: إسناد الخلق والتخليق إلى بعض المخلوقات:

١ - قوله تعالى: (أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ) ٦ .

فأسند الخلق إلى الأيدي الإلهيه وهى القدره، إذ لا شك أن الله تعالى لا يد جسمانيه له، فيده قدرته وتصرفه المخلوق له الخارج عن الذات المقدسه، وهذه اليد المخلوقه تعمل وتخلق الأنعام بالمباشره.

٢ - قوله تعالى: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى) ١ .

فالتسبيح فى هذه الآيه الكريمه أسند إلى الإسم، و(الَّذِي) وصف للمضاف إلى الرب وهو الاسم، فالإسم هو الذى خلق فسوى وقدر فهدى، والإسم غير المسمى قائم به ومخلوق من مخلوقاته، كما جاء ذلك فى سوره الرحمن فى قوله تعالى: (وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) ٢، فالجلال والإكرام وصف لوجه الرب لا لنفس الرب، وهو مخلوق من المخلوقات وآيه يتوجه بها إلى الله عز وجل، والشاهد على المغايره ما جاء فى آخر سوره الرحمن، حيث جعل وصف الجلال والإكرام صفه للرب لا للوجه، حيث قال تعالى: (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) ٣، وليس المراد من الاسم والوجه فى الآيه المباركه جزء الذات الجسماني، كما توهم ذلك المجسمه والحشويه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل المراد منه الآيه الكبرى الداله على عظمه الله عز وجل والقائمه الوجود به، وقد أطلق على البيت الحرام والكعبه أنهما وجه الله تعالى الذى يتوجه به إليه، كما فى قوله عز وجل: (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) وقال تعالى أيضاً: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا)

(فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) مما يدل على أن البيت الحرام أحد الوجوه والآيات الكبرى التي يتوجه إلى الله عز وجل بها، وكذلك الأنبياء، حيث أطلق على موسى وعيسى عليهما السلام أنهما وجيهين عند الله تعالى، كما تقدم أنهما كلمتا الله وأسمائه.

٣ - قوله تعالى: (وَ رَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أَخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْتِكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) ١ .

٤ - قوله تعالى: (وَ لَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَلَمْ يَأْسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا) ٢ ، فهنا أسند تسيير الجبال وتقطيع الأرض وتكليم الموتى أى إحيائهم إلى القرآن الكريم.

الطائفة الخامسة: وهى التى عبّر فيها بالملك، وأن الله تعالى أملك كثيراً من الأمور لمخلوقاته الشريفه من دون أن يكون هذا التملك عزلى تفويضى، بل كلما تلقى المخلوق من باريه فيضاً أكثر ومرتبه أعلى وأشرف فى الوجود كلما كان أكثر فقراً إلى الله عز وجل من غيره، ومن ثم كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أعبد الخلائق إلى الله تعالى، لأنه أكثرهم فقراً إلى الله عز وجل، كما أثر ذلك عنه صلى الله عليه وآله حيث كان يقول: (الفقر فخرى)، وإليك بعض تلك الآيات فى المقام:

١ - قوله تعالى: (أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا) ١

والملك العظيم الذي أعطى لآل إبراهيم هو الإمامه، ولم يُعبر عن غير الإمامه بالملك العظيم.

٢ - قوله تعالى: (قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي) ٢ .

٣ - قوله تعالى: (وَ إِذَا رَأَيْتَ نِعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا) ٣ .

٤ - (وَ شَدَدْنَا مُلْكَهُ وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فَضَّلَ الْخِطَابَ) ٤ .

٥ - (وَ قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا) ٥ .

٦ - (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِرِيْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) ٦ .

والملك في هذه الآيه ليس خاصاً بالملك الأرضي، بل هو عام شامل لمطلق النشآت.

٧ - (وَ نَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ) ١ ، فوصف الله عز وجل خازن النيران الملك الموكل بالنار بمالك؛ لأنه ملكه القدره على تدبير النيران.

٨ - (وَ الْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً) ٢ ، والعرش هو مقام القدره والله تعالى أقدر أربعه من الأولين وأربعه من الآخرين على حمله بلا تفويض.

٩ - قوله تعالى: (وَ إِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ) ٣ .

١٠ - قوله تعالى: (إِذِ تَسْتَغِيثُونَ رَبُّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ) ٤ .

١١ - (إِذِ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ) ٥ .

١٢ - (يُمِدُّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ) ٦ .

الطائفه السادسه: ما ذكر فيها نسبه الإهلاك إلى نفسه تعالى وإلى بعض مخلوقاته.

- ١ - قوله تعالى: (وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقَرْيِ وَ صَرَفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) ١ .
- ٢ - (فَأَمَّا ثَمُودُ فَأَهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ) ٢ .
- ٣ - (وَ أَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ) ٣ .
- ٤ - (وَ لَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ) ٤ .
- ٥ - (فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا) ٥ .

الطائفه السابعه: إسناد تدبير بعض المخلوقات عن طريق الرياح:

- ١ - قوله تعالى: (وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ) ٦ .
- ٢ - (اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتَنِّي سَحَابًا) ٧ .
- ٣ - (وَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ) ٨ .
- ٤ - (وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ) ٩ .

ص: ٤٩١

٥ - (وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا) ١ .

والحاصل: إنّ نظام الخلقه فى السنّه الإلهيه نظام الأسباب والمسببات، كما نصّ على ذلك متواتر آيات القرآن الكريم، وما ورد من روايات الفريقين

«أبى الله أن يجرى الأمور إلّأبأسبابها»، وذلك لأن الأمور ذواتها متقومه بالأسباب فى هويتها، فهم يجهلون نظام الخلقه والمخلوقات.

خاتمه فى:

أ - الروايات الواردة فى مشروعيه التوسّل والتشفع والتبرك:

الروايات فى هذا المجال كثيره جدّاً، نشير إلى بعض ما ورد منها فى الكتب السنّيه:

١ - ما أخرجه البخارى فى صحيحه عن الجعيد بن عبد الرحمن قال:

(سمعت السائب بن يزيد قال: ذهب بى خالتى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالت: يا رسول الله إن ابن أختى وجع، فمسح رأسى ودعا لى بالبركه وتوضّأ فشربت من وضوئه) (١).

٢ - كذلك روى البخارى فى صحيحه عن عون بن أبى جحيفه عن أبيه قال: (رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله فى قبّه حمراء من آدم، ورأيت بلالاً أخذ وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ورأيت الناس يتبدّرون ذاك الضوء، فمن أصاب منه شيئاً

ص: ٤٩٢

١- (٢) صحيح البخارى: ج ٤ كتاب المناقب، باب صفه النبى صلى الله عليه وآله ص ١٦٣.

تمسح به، ومن لم يصب منه شيئاً أخذ من بلل يد صاحبه) (١).

٣- وأخرج مسلم في صحيحه عن أنس قال: (لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله والحلّاق يحلقه وأطاف به أصحابه، فما يريدون أن تقع شعره إلّافى يد رجل) (٢).

قال النووى فى شرحه لصحيح مسلم تعليقاً على مثل هذه الروايات: (وفى هذه الأحاديث بيان بروزه صلى الله عليه وآله للناس وقربه منهم... وإجابته من سأله حاجه أو تبريكاً بمسّ يده وإدخالها فى الماء كما ذكروا، وفيه التبرّك بآثار الصالحين وبيان ما كانت الصحابه عليه من التبرّك بآثاره صلى الله عليه وآله وتبرّكهم بإدخال يده الكريمة فى الآيه وتبرّكهم بشعره الكريم وإكرامهم إياه أن يقع شىء منه إلّافى يد رجل سبق إليه) (٣).

إذن هذه الشواهد وغيرها كاشفه عن أن سيره المسلمين منذ الصدر الأول كانت قائمه على التبرّك بما يتصل بالنبى الأكرم صلى الله عليه وآله، من دون ردع ونهى، وهذا دالّ على مشروعيه ما كان يأتى به الصحابه، وقلنا أن التبرّك يجتمع مع التوسّل والاستغاثه فى ماهيه واحده وهى التوسيط، فالتبرّك طلب البركه ونوع توّسل واستشفاع بما يرتبط بالأولياء والأوصياء والحجج من أشياء.

٤- وفى الجامع الصغير للسيوطى: (غبار المدينه شفاء من الجذام) (٤)،

ص: ٤٩٣

١- (١) صحيح البخارى: ج ١ كتاب الصلاه، باب الصلاه فى الثوب الأحمر ص ٩٢.

٢- (٢) صحيح مسلم: ج ٧ ص ٧٩.

٣- (٣) شرح مسلم: ج ١٥ ص ٨٢.

٤- (٤) الجامع الصغير: ج ٢ ص ١٩٧.

وقال المناوى فى فىض القدير بعد نقل مثل هذه الروايات: (قال السمهودى: قد شاهدنا من استشفى به منه وكان قد أضرَّ به فنفعه جِداً) (١).

٥ - أخرج الحاكم فى المستدرک عن عثمان بن حنيف أن رجلاً ضرير البصر أتى النبىَّ صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله علّمنى دعاءً أدعو به يردّ الله علىَّ بصرى، فقال له: قل:

«اللّهم إنى أسألك وأتوجّه إليك بنبيك نبيّ الرحمة، يامحمّد إنى قد توجّهت بك إلى ربّى، اللّهم شفّعه فىّ وشفّعنى فى نفسى».

فدعا بهذا الدعاء، فقام وقد أبصر (٢).

٦ - روى البيهقى فى خبر صحيح إنه فى أيام عمر جاء رجل إلى قبر النبىَّ صلى الله عليه وآله فقال: يامحمّد استسق لأمتك، فسقوا (٣).

٧ - أخرج النسائى عن عبد الله بن عمرو قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول:

«إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول، وصلّوا علىّ، فإنه من صلّى علىّ صلّى الله عليه عشراً، ثم سلوا الله لى الوسيّله، فإنها منزله فى الجنّة لا تنبغى إلّا لعبد من عباد الله، أرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لى الوسيّله حلّت له الشفاعة» (٤).

٨ - روى مسلم عن عائشه عن النبىَّ صلى الله عليه وآله قال: «ما من ميّت تصلّى عليه

ص: ٤٩٤

١- (١) فىض القدير شرح الجامع الصغير: ج ٤ ص ٥٢٦.

٢- (٢) المستدرک: ج ١ ص ٥٢٦.

٣- (٣) سنن البيهقى: ج ٣ ص ٣٢٦.

٤- (٤) سنن النسائى: ج ٢ ص ٢٦.

أمه من المسلمين يبلغون مئة كلهم يشفعون له إلشفعوا فيه» (١).

٩ - روى مسلم أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما من رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلاً، لا يشركون بالله شيئاً إلشفعهم الله فيه» (٢).

١٠ - ما أخرجه الطبراني وغيره عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا خرج الرجل من بيته إلى الصلاة فقال: اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي، فإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا رياء ولا سمعه، خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك، أسألك أن تنقذني من النار وأن تغفر لي ذنوبي، إنه لا يغفر الذنوب إلأأنت، وكل الله عز وجل به سبعين ألف ملك يستغفرون له، وأقبل الله تعالى عليه بوجهه حتى يقضى صلاته» (٣).

١١ - كذلك ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال:

«من سره أن يوعيه الله عز وجل حفظ القرآن وحفظ أصناف العلم، فليكتب هذا الدعاء في إناء نظيف، أو في صحفه قوارير بعسل وزعفران وماء مطر ويشربه على الريق، وليصم ثلاثه أيام، وليكن إفطاره عليه، فإنه يحفظها إن شاء الله عز وجل، ويدعو به في أدبار صلواته المكتوبه:

اللهم إني أسألك بأنك مسؤول لم يسأل مثلك ولا يسأل، أسألك بحق محمّد رسولك ونبيك وإبراهيم خليلك وصفيك وموسى كليمك ونجيك وعيسى كلمتك وروحك، وأسألك بصحف إبراهيم وتوراه موسى وزبور

ص: ٤٩٥

١- (١) صحيح مسلم: ج ٣ ص ٥٣.

٢- (٢) المصدر السابق.

٣- (٣) كتاب الدعاء / الطبراني: ص ١٤٥، مسند أحمد: ج ٣ ص ٢١.

داود وإنجيل عيسى وفرقان محمّد صلى الله عليه وآله، وأسألك بكلّ وحى أوحيتَه وبكلّ حقّ قضيتَه وبكلّ سائلٍ أعطيتَه، وأسألك بأسمائك التي دعاك بها أنبيأؤك فاستجيب لهم، وأسألك باسمك المخزون المكنون الطهر الطاهر المطهر المبارك المقدّس الحيّ القيوم ذى الجلال والاكرام، وأسألك باسمك الواحد الأحد الصمد الفرد الوتر الذى ملأ الأركان كلّها، وأسألك باسمك الذى وضعته على السماوات فقامت، وأسألك باسمك الذى وضعته على الأرضين فاستقرّت، وأسألك باسمك الذى وضعته على الجبال فرست، وأسألك باسمك الذى وضعته على الليل فأظلم، وأسألك باسمك الذى وضعته على النهار فاستنار، وأسألك باسمك الذى يحيى به العظام وهى رميم، وأسألك بكتابك المنزل بالحقّ ونورك التام، أن ترزقنى حفظ القرآن وحفظ أصناف العلم وتثبيتها فى قلبى، وأن تستعمل بها بدنى فى ليلى ونهارى أبداً ما أبقيتنى يا أرحم الراحمين (١).

١٢ - أخرج الهيثمى فى مجمع الزوائد عن العباس عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنه قال:

«قال داود: أسألك بحقّ آبائى إبراهيم وإسحاق ويعقوب» (٢).

١٣ - روى جمال الدين الزرندى الحنفى عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جدّه عن النبىّ صلى الله عليه وآله أنه قال: «إذا هالك أمر فقل: اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد اللهم إنى أسألك بحقّ محمّد وآل محمّد أن تكفينى شرّ ما أخاف

ص: ٤٩٦

١- (١) كتاب الدعاء / الطبرانى: ص ٣٩٨.

٢- (٢) مجمع الزوائد: ج ٨ ص ٢٠٢.

وأحذر، فإنك تكفى ذلك الأمر» (١).

١٤ - أخرج الحاكم الحسكاني عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

«لما نزلت الخطيئة بآدم وأخرج من جوار رب العالمين، أتاه جبرئيل فقال: يا آدم ادع ربك، قال: يا حيي جبرئيل وبما أدعوه؟ قال: قل: يارب أسألك بحق الخمسة الذين تخرجهم من صلبى آخر الزمان إلآتبت على ورحمتى، فقال: حيي جبرئيل سمهم لى، قال: محمّد النبىّ وعلى الوصىّ وفاطمه بنت النبىّ والحسن والحسين سبطىّ النبىّ، فدعا بهم آدم فتاب الله عليه، وذلك قوله: (فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ) وما من عبد يدعو بها إلآ استجاب الله له» (٢).

١٥ - وأخرج الحاكم النيسابورى فى المستدرک عن ابن عباس قال: «أوحى الله إلى عيسى عليه السلام يا عيسى آمن بمحمد وأمر من أدركه من أمتك أن يؤمنوا به، فلولا محمد ما خلقت آدم ولولا محمد ما خلقت الجنة ولا النار، ولقد خلقت العرش على الماء فاضطرب فكتبت عليه لا إله إلآ الله محمد رسول الله فسكن».

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه (٣).

وقد تقدّمت هذه الروايه عن السيوطى فى الدرّ المنثور وغيره بألفاظ أخرى فراجع، وقد جاء فيها أن سبب جعل تلك الكلمات واسطه ووسيله

ص: ٤٩٧

١- (١) نظم درر السمطين: ص ٤٩.

٢- (٢) شواهد التنزيل: ج ١ ص ١٠٢.

٣- (٣) المستدرک: ج ٢ ص ٦١٥.

هو حفاوتهم وكونهم أحب الخلق لله عز وجل، كما تقدّم في قول إبراهيم عليه السلام (إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا) .

ب - آراء أعلام السنّه في التوسّل:

١ - قول مالك للمنصور العباسي الدوانيقي عندما سأله قائلاً: أستقبل القبلة وأدعو أم أستقبل رسول الله صلى الله عليه وآله؟: (ولم تصرف وجهك عنه وهو وسيلتك ووسيله أبيك آدم عليه السلام إلى الله تعالى يوم القيامة؟ بل استقبله واستشفع به) (١).

٢ - قال أبو بكر تقي الدين الحصني الدمشقي الشافعي: (ومن أنكر التوسّل به والتشفّع به بعد موته وأن حرّمته زالت بموته فقد أعلم الناس ونادى على نفسه أنه أسوأ حالاً من اليهود، الذين يتوسلون به قبل بروزه إلى الوجود، وأن في قلبه نزغته هي أخبث النزغات) (٢).

٣ - قال الحافظ تقي الدين السبكي: (ولم يزل أهل العلم ينهون العوام عن البدع في كلّ شؤونهم ويرشدونهم إلى السنّه في الزيارة وغيرها إذا صدرت منهم بدعه في شيء، ولم يعدّوهم في يوم من الأيام مشركين بسبب الزيارة أو التوسّل، كيف وقد أنقذهم الله من الشرك وأدخل في قلوبهم الإيمان، وأول من رماهم بالإشراك بتلك الوسيله هو ابن تيميه وجرى خلفه من أراد استباحه أموال المسلمين ودمائهم لحاجه في النفس) (٣).

٤ - ما نقله المناوي في فيض القدير عن السبكي مرتضياً له، حيث قال:

ص: ٤٩٨

١- (١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى / القاضي عياض: ج ٢ ص ٤١.

٢- (٢) دفع الشبه عن الرسول والرساله: ص ١٣٧.

٣- (٣) السيف الصقيل: ص ١٧٩.

(قال السبكي: ويحسن التوسّل والاستعانه والتشفّع بالنبيّ صلى الله عليه وآله إلى ربّه، ولم ينكر ذلك أحد من السلف ولا من الخلف، حتى جاء ابن تيميه فأنكر ذلك وعدل عن الصراط المستقيم، وابتدع ما لم يقله عالم قبله، وصار بين أهل الإسلام مثله) (١).

وهذه العبارة عن السبكي وسابقتها تكشف عن اجماع الطوائف السنيّة على مشروعيه التوسّل، ولم ينكر ذلك إلّا ابن تيميه ومن جاء بعده.

٥ - قال السمهودي في وفاء الوفا نقلًا عن كتاب العلل والسؤالات لعبدالله بن أحمد بن حنبل: (قال عبدالله: سألت أبي عن الرجل يمسّ منبر رسول الله صلى الله عليه وآله ويتبرك بمسّه ويقبله ويفعل بالقبر مثل ذلك رجاء ثواب الله تعالى؟ قال: لا - بأس به) (٢).

٦ - كذلك عن إسماعيل بن يعقوب التيمي، قال: (كان ابن المنكدر يجلس مع أصحابه وكان يصيبه الصمات، فكان يقوم كما هو ويضع خده على قبر النبيّ صلى الله عليه وآله ثم يرجع، فعوتب في ذلك، فقال: إنه ليصيبني خطره، فإذا وجدت ذلك استشفيت بقبر النبيّ صلى الله عليه وآله) (٣).

نكتفي بهذا المقدار من الأقوال.

ص: ٤٩٩

١- (١) فيض القدير: ج ٢ ص ١٦٩.

٢- (٢) وفاء الوفا: ج ٢ ص ٤٤٣، كذلك في سبل الهدى والرشاد/ الصالحى الشامى: ج ١٢ ص ٣٩٨.

٣- (٣) وفاء الوفا: ج ٢ ص ٤٤٤.

١ - إنَّ التوسُّل والتوجُّه والتشفُّع والتبرُّك والتشفيُّ وطلب قضاء الحاجات كلها عناوين لطبيعته واحده، وهي ضروره الواسطه بين العبد وربِّه.

٢ - إنَّ التوسُّل والتوجُّه والتشفُّع والتبرُّك بأسماء وآيات وكلمات الله وبأمر منه تعالى هو خالص التوحيد وليس شركاً ولا كفراً، بل عدم الانصياع لأمره تعالى بالتوجُّه والتوسُّل والتشفُّع بها لطلب القرب والزلفى إليه تعالى هو كفر واستكبار لأنه خروج على أمره تعالى.

٣ - الذوبان وتمام الانصياع للوسائط والوسائل لطلب الزلفى إلى الله تعالى هو عباده الله لا للوسائط أو الوسائل لأنه ذوبان وانصياع فى تفضيل أمر الله تعالى وهو معنى العباده.

٤ - أن التوسُّل شرط شرعى فى قبول التوبه وسائر العبادات ونيل المقامات.

٥ - أن التوسُّل ضروره عقليه وتاريخيه وأديانيه وقرآنيه وروائيه.

٦ - أن الوسائط المرفوضه فى القرآن الكريم هى الوسائط المقترحه من قبل العبيد دون الوسائط المنصوبه من الله عزَّ وجلَّ.

٧ - أن من الأسباب المهمه فى إنكار التوسُّل القول بالتجسيم أو نبوءه العقل.

٨ - أن الاعراض عن الآيات الإلهيه وترك التوسُّل بها موجب لحبط الأعمال والخسران فى الدنيا والآخره.

٩ - لا فرق بين التوسُّل والشفاعه إلَّا باللاحظ.

١٠ - إن التوسل والاستغاثة والتبرك والاستشفاء من وإد واحد، وهي مصاديق متعدده لماهيه واحده.

١١ - إن التوسل توحيد الله الأعظم، وهو أبلغ أنواع التعظيم والخضوع لله تعالى.

١٢ - إن جعل شيء وسيله يتضمّن في طيات معناه عدم التأليه وأنه واسطه لغيره وغيره هو الغايه، وإنما المشركون أشركوا لأنهم اقترحوا الوسيله إلى الله تعالى من ملء إرادتهم وتحكيمها على إرادة الله، فجعلوا لأنفسهم صلاحيات الألوهيه.

١٣ - إن الله تعالى غايه الغايات وليس وسيله كى يتوسل به مباشره، فمن يجعل الله وسيله لغايه غيره يكون مشركاً.

١٤ - إن التوسل بالوسيله هو حقيقه معتقد الشهاده الثانيه والثالثه وحقيقه النبوه والرساله والولايه.

١٥ - إن التوسل من أعظم أبواب العبادات والقربات إلى الله تعالى.

ص: ٥٠١

فهرس الموضوعات

هويه الكتاب ٣

المقدمه ٥

القاعده الاولى: لا يطل أو (لا يبطل) دم امرئ مسلم ١١

محل القاعده: ١١

تحرير المساله: ١١

القاعده الثانيه: فى هدر دم من هتك أو اعتدى ١٧

القاعده الثالثه: قاعده فى اللوث والتهمه ٣٣

بعض كلمات الاصحاب والقانونيين: ٣٣

ضابطه موضوعيه للوث: ٣٤

آثار اللوث: ٣٤

درجات اللوث: ٣٥

فائده فى حقيقه اليمين فى القضاء بالقسامه: ٣٥

شواهد القاعده: ٣٦

تنظير لهذا الحكم: ٤٠

فوائد اللوث والتهمه: ٤٣

القاعده الرابعه: فى جواز التحرى والفحص ٤٧

فائده جانبيه: ٥١

القاعده الخامسه: قبول الدعاوى لتعدد المتنازعين ٦٧

فائده رجاليه: ٧٠

القاعده السادسة: قاعده في باب الجنائيات ٧٥

القاعده السابعه: قاعده باب الجنائيات ٨١

ص: ٥٠٣

شبهه معارضه ودفعها: ٨٣

القاعده الثامنه: فى تقديم حق جنايه العضو ٨٧

القاعده التاسعه: هدر دم المعتدى لا يحسب قصاصا ٩٣

عبارات الاعلام فى المساله: ٩٣

الاشكال على القاعده ودفعه: ٩٨

القاعده العاشره: قاعده فى القصاص العرفى ١٠٣

القاعده الحاديه عشر: قاعه المثلثه فى الأطراف والأعضاء ١٠٧

القاعده الثانيه عشره: قاعده فى سقوط القصاص ١١٥

القاعده الثالثه عشره: قاعده فى غايه القصاص ١٢٩

القاعده الرابعه عشره: فى قصاص الأطراف ١٣٥

تطبيق وشرح للقاعده: ١٣٧

القاعده الخامسه عشره: قاعده فى تبعض القصاص ١٤٣

ضابطتان فى التبعض: ١٤٥

فروع فى التبعض: ١٤٥

التبعض فى الجرحات: ١٤٦

القاعده السادسه عشره: إن الديه فى طول القصاص ١٥١

القاعده السابعه عشره: فى أجزاء الاضطرارى بعض الوقت ١٥٧

القاعده الثامنه عشره: التوسل عباده توحيديه ١٦٣

توطئه: ١٦٣

تقديم: ١٦٥

شبهه و إثارة: ١٧٦

أدله القائلين بعدم جواز التوسل بغير الله تعالى: ١٧٦

معنى الإله في اللغة: ١٧٨

وجه ان من الوسائط ما هو مأمور بها من قبل الله عزّ وجل: ١٨١

مفهوم العبادة: ١٨٥

قصه آدم عليه السلام مع إبليس: ١٨٦

نفي الوسائط يؤول الى التجسيم: ١٨٨

الرد على أدله المانعين من التوسل: ١٩١

ص: ٥٠٤

ملاحح من التوسل فى الشعائر العباديه: ١٩٨

موارد أخرى فى التوسل: ٢٠١

موارد عقليه على التوسل: ٢٠٩

خاتمه فى التوسل: ٢١٠

الوسائط مظهر قدره البارئ: ٢١٠

القاعده التاسعه عشره: فى الفقه الاجتماعى والسياسى ٢٢٣

خطه البحث: ٢٢٧

تمهيد: ٢٢٨

النظم القرآنيه فى نبذ الفرقة والتنازع: ٢٢٨

الفصل الأول: نظام الوحده ٢٢٩

تعريف الوحده: ٢٢٩

أقسام الوحده: ٢٢٩

دليل مانع البحث فى التاريخ الإسلامى: ٢٣٦

الجواب على دليل المانعين: ٢٣٧

تداعيات وسلبيات القول بالمنع: ٢٣٨

ما يوجب الخروج عن الإسلام: ٢٤٩

الفروق الرئيسيه بين السيره فى صدر الإسلام ٢٥٤

وبين سيره بنى اميه: ٢٥٤

الفارق الأول: فى طريق إقامه الحكم: ٢٥٤

الفارق الثانى: منهج النقد والرقابه للحاكم والحكم: ٢٥٥

الفارق الثالث: مشروعِيه طاعه السلطان الجائر: ٢٥٦

الفارق الرابع: الموالاه للمسلمين دون الكافرين: ٢٥٩

الفارق الخامس: استباحه المحرّمات: ٢٦٢

القاعده الخامسه: ضروره تنقيح مصادر التراث الإسلامى: ٢٦٩

اسس نظام الوحده الاسلاميه وضماناتها: ٢٧٢

الأول: ضمان الوحده: ٢٧٣

الثانى: العدله والعدل: ٢٧٤

الثالث: تقديس جميع الأنبياء عليهم السلام: ٢٧٦

ص: ٥٠٥

الرابع: إنّ الوحده لا تتمّ إلاّ بالمحبّه والمودّه: ٢٧٧

الفصل الثّاني: فى نظام التقريب والحوار والاتحاد ٢٨١

أصّاله حقن الدم الإنسانى: ٢٨٧

هل الحوار يقاطع الوحده؟ ٢٨٨

أهداف التقريب: ٢٩١

أهمّ القواعد فى نظام التقريب: ٢٩٣

معالجه إلتباس: ٢٩٦

القاعده الخامسه: فى النظام السياسى والمواطنه: ٣٠٤

حديث الفرقه الناجيه والتعايش السلمى بين المسلمين: ٣١٠

الفصل الثالث: نظام التنسيق والتوافقات الوقتيه ٣١٥

غايات نظام التنسيق والانسجام والتوافق: ٣١٥

امتياز نظام التنسيق عن نظام الوحده ونظام التقريب: ٣١٥

علاقه نظام التنسيق مع نظام الوحده والتقريب: ٣١٦

نظام التنسيق يمثّل الحدّ الأدنى للوحده: ٣١٦

بعض ممارسات حكّام المسلمين سبب للفرقه: ٣١٩

قاعده فى بيان حقيقه المذهبيّه العقائديّه والفقهيّه: ٣٢٠

حقيقه المذهبيّه العقائديّه عند المسلمين: ٣٢١

ميزان المذهبيّه العقائديّه: ٣٢٢

حقيقه وموقعيّه عمليّه التّأصيل العقائديّ من الدين: ٣٢٣

الدليل الأوّل: بيان ثوابت الدين: ٣٢٤

الدليل الثالث: القيام بدور التفصيل فى القواعد الاعتقاديّه: ٣٢٧

حقيقه المذهبيّه الفقهيّه: ٣٢٨

السبب فى سدّ باب الاجتهاد لدى أهل السنّه: ٣٢٨

إجابات لا تخلو من تأمل: ٣٣٠

فتح باب الاجتهاد لدى مذهب الإماميّه: ٣٣٠

موقعيّه عمليّه استنباط أئمّه المذاهب الأربعه من الدين: ٣٣٠

الاستدلال القانوني على ضروره مرحله الوصايه فى الدين: ٣٣٢

الأدله على ضروره عصمه الوصي فى الدين: ٣٣٤

ص: ٥٠٤

القاعده العشرون: قاعده فى شرطيه الولايه فى صحه التوبه ٣٣٩

الدليل الأول: معطيات الشهاده الثانيه: ٣٤٠

الدليل الثاني: التوسل ضروره عقليه: ٣٤٢

بيان الملازمه: ٣٤٣

التوسل فى كل النشآت ولأصناف المخلوقات: ٣٤٥

الدليل الثالث: عموم طاعه الله ورسوله وأولى الأمر: ٣٤٦

فذلكه صناعيه لأخذ التوسل فى نيه القربه: ٣٤٩

الدليل الرابع: إقتران اسم النبى صلى الله عليه وآله وأهل بيته: ٣٥٦

بأعظم العبادات: ٣٥٦

الدليل الخامس: ابتغاء الوسيله ضروره قرآنيه: ٣٦٧

قرب الله وقرب العبد: ٣٦٩

الوسيله معنى الشفاعه: ٣٧٢

ترامى الوسائل وتعاقبها: ٣٧٣

الدليل السادس: شرطيه الاستجاره بالنبى صلى الله عليه وآله ٣٧٤

فى طلب المغفره: ٣٧٤

الدليل السابع: التوسل بالرسول صلى الله عليه وآله ميثاق الأنبياء: ٣٨٥

الأنبياء على دين النبى الأكرم صلى الله عليه وآله: ٣٨٥

أهل البيت عليهم السلام شركاء النبى صلى الله عليه وآله فى الميثاق: ٣٩١

الدليل الثامن: ٤١٠

الدليل العاشر: خضوع الملائكه لآدم عليه السلام ٤١٥

كلّ خليفه الله الباب الأعظم لملائكته ٤١٥

جحود التوسّل سنّه إبليس في الاستكبار: ٤١٨

الفصل الرابع: شبهات وردود ٤٢١

شبهات وردود: ٤٢١

شبهات المنكرين لجواز التوسّل: ٤٢٣

الشبهه الأولى: التوسّل عباده لغير الله تعالى: ٤٢٣

دفع الجوابين: جحود التوسّل يستند إلى التفويض: ٤٢٦

جحود التوسّل يستند إلى المذاهب الحسيّه الماديه: ٤٢٧

ص: ٥٠٧

تفصيل الجاحدين للتوسّل في الوسائط: ٤٢٨

الشبهه الثانيه: التوسّل خلاف كلمه التوحيد: ٤٣٠

الشبهه الثالثه: التوسّل مخالف للآيات القرآنيه: ٤٣٤

الجواب عن الشبهه الثالثه: ٤٣٧

الجواب الأول: حقيقه الأسماء الالهيه مستند للتوسّل: ٤٣٨

الجواب الثاني: الكلمه والآيه: ٤٣٩

الكلمات التامّات: ٤٤٦

الجواب الثالث: الآيات القرآنيه: ٤٥٣

وليست الأصنام إلّا الوسائل والوسائط المقترحه: ٤٥٥

الشبهه الرابعه: الأعمال الصالحه هي الوسيله ٤٥٦

التوسّل والوسيله حقيقه العقيده بالنبوّه والرساله: ٤٥٦

الجواب عن الشبهه الرابعه: ٤٥٦

النقطه الأولى: ما هو المراد من الوسيله؟ ٤٥٨

النقطه الثانيه: الرابطه بين الشفاعه والتوسّل: ٤٦١

النقطه الثالثه: عموم تشريع الشفاعه: ٤٦٢

الشبهه الخامسه: التوحيد الإبراهيميّ يابى التوسّل بغير الله: ٤٦٨

الجواب عن الشبهه الخامسه: ٤٦٩

الرّد الثالث: أنه ينقض عليهم بموارد: ٤٧١

الشبهه السادسه: التوسّل يعنى التفويض وعجز الله تعالى: ٤٧٢

في مقام رّد هذه الشبهه نجيب بعده أجوبه: ٤٧٢

الجاحدين للتوسل بنوا جحودهم على التفويض الأكبر: ٤٧٤

الجواب عن الشبهه السابعه: ٤٧٧

سبب جحود التوسل القصور ٤٧٩

فى معرفه كنه ذوات المسببات والاسباب: ٤٧٩

الاسناد الثالث: إسناد التوفى إلى ملك الموت: ٤٨٣

خلاصه البحث: ٥٠٠

فهرست إجمالى لكتاب بحوث فى القواعد الفقهيه ٥٠٩

فهرس الموضوعات ٥٠٣

ص: ٥٠٨

فهرست إجمالی لكتاب بحوث فی القواعد الفقهیه فی أجزاء الخمسه

الجزء الأول (١٨ قاعدة)، وهى:

- ١ - قاعدة سوق المسلمين.
- ٢ - قاعدة التقية.
- ٣ - قاعدة الإمكان فى الحيض.
- ٤ - قاعدة حرمة إهانة المقدسات.
- ٥ - قاعدة نجاسة كل مسكر.
- ٦ - قاعدة الأصل فى الأموال الاحتياط.
- ٧ - قاعدة إخبار ذى اليد.
- ٨ - قاعدة الإقرار بحق مشاع.
- ٩ - قاعدة حق الله وحق الناس.
- ١٠ - قاعدة فى الميتة.
- ١١ - قاعدة فى انفعال الماء القليل.
- ١٢ - قاعدة كل كافر نجس.
- ١٣ - قاعدة الإيمان والكفر.
- ١٤ - قاعدة تكليف الكفار بالفروع.
- ١٥ - قاعدة التبعية.
- ١٦ - قاعدة فى عبادة الكافر والمخالف.
- ١٧ - قاعدة عموم ولاية الأرحام.
- ١٨ - قاعدة أصله عدم التذكية.

الجزء الثاني: (٢٤ قاعدة) وهى:

١٩ - قاعدة (الفراش).

٢٠ - قاعدة (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب).

٢١ - قاعدة (المرأه مصدقه فى قولها على نفسها وشؤونها).

٢٢ - قاعدة (حرمه تلذذ غير الزوجين).

ص: ٥٠٩

- ٢٣ - قاعده (فى وحده ماهيه النكاح).
- ٢٤ - قاعده (فى تداخل العدد).
- ٢٥ - قاعده (عموم حرمه المس فى الأجنبيه).
- ٢٦ - قاعده (فى التبرج بالزينه).
- ٢٧ - قاعده (فى الفرق بين النكاح والسفاح).
- ٢٨ - قاعده (فى المال او الحق المأخوذ استماله أو اكرها).
- ٢٩ - قاعده فى لزوم الفحص الموضوعى قبل البيئه أو اليمين
- ٣٠ - قاعده: فى نظام التحكيم والصلح فى النزاعات.
- ٣١ - قاعده (حق المرأه العشره بالمعروف أو التسريح يا حسان).
- ٣٢ - قاعده (شرطيه الإسلام فى الولايه).
- ٣٣ - قاعده (فى عموم قاعده ولايه الأرحام).
- ٣٤ - قاعده (فى حرمه وقوع الفتنة الشهويه).
- ٣٥ - قاعده (بطلان الإحرام ببطلان النسك).
- ٣٦ - قاعده (فى تقوّم مشروعيه التمتع بالإحرام من بُعد).
- ٣٧ - قاعده (فى صحه النسك مع الخلل غير العمدى فى الطواف والسعى).
- ٣٨ - قاعده (بطلان إدخال نسك فى نسك).
- ٣٩ - قاعده (لزوم الحج من قابل بفساد الحج).
- ٤٠ - قاعده (تباين أو وحده أنواع الحج).
- ٤١ - قاعده (دفع الأفسد بالفاسد).
- ٤٢ - قاعده (المصلحه).

الجزء الثالث (١٦ قاعده) وهى:

٤٣ - قاعده العرض على الكتاب والسنة.

٤٤ - قاعده العقود تابعه للقصود.

٤٥ - قاعده لا تبع ما ليس عندك.

٤٦ - قاعده عمد الصبى خطأ.

٤٧ - قاعده لزوم العسر والخرج.

٤٨ - قاعده لا ضرر.

٤٩ - قاعده ان المتنجس ينجس.

ص: ٥١٠

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

٥١ - قاعده شرطيه اذن الاب فى اعمال الصبى.

٥٢ - قاعده من ادرك المشعر فقد ادرك الحج.

٥٣ - قاعده الشعائر الدينيه.

٥٤ - قاعده توسعه حريم مواسم الشعائر زمانا ومكانا.

٥٥ - قاعده المشى الى العباده عباده.

٥٦ - قاعده رجحان الشعائر ولو مع الخوف.

٥٧ - قاعده عماره مراقب الاثمه فريضه هامه.

٥٨ - قاعده تعدد طرق الحكايه والاخبار عن الواقع.

الجزء الرابع: (٢٠ قاعده) وهى:

٥٩ - قاعده الاقتصاص من السب او الإهانه.

٦٠ - قاعده فى ثبوت القصاص بالتسيب.

٦١ - قاعده فى تداخل القصاص والديات وعدمه.

٦٢ - قاعده فى القصاص بين الكفار بعضهم مع بعض.

٦٣ - قاعده فى القضاء بين الكفار وبين اهل الكتاب وبين اهل الخلاف.

٦٤ - قاعده فى اسلام او كفر ابن الزنا.

٦٥ - قاعده الجب.

٦٦ - قاعده فى ثبوت القصاص على كل جنايه عدوانيه فى النفس او الطرف.

٦٧ - قاعده لا تقيه فى الدماء.

٦٨ - قاعده فى حرمة دم المسلم وعرضه وماله.

٦٩ - قاعده فى ضروره التميز بين السيره فى صدر الإسلام

٧٠ - قاعده فى موّده أهل البيت عليهم السلام

٧١ - قاعده شورى الأئمه فى نظام الحكم.

٧٢ - قاعده فى بناء نظام القدره والقوّه فى الكيان والنظام الإسلامى

٧٣ - قاعده فى العدالة.

٧٤ - قاعده اشتراك الحد والقصاص فى ماهيه جامعه واحده.

٧٥ - قاعده القصاص يدرء بالشبهات.

٧٦ - قاعده فى صلاحيات المرأه.

ص: ٥١١

٧٧ - قاعده فى صلاه المسافر تماما فى كل مرقد ال البيت لا خصوص الاماكن الاربعه.

٧٨ - قاعده الاعواض المحرمه مسقطه للضمان.

الجزء الخامس: (٢٠ قاعده) وهى:

٧٩ - قاعده لا يبطل دم امرئ مسلم.

٨٠ - قاعده فى هدر دم من هتك او اعتدى على غيره دفعا او عقوبه.

٨١ - قاعده فى اللوث والتهمه واثارها القانونيه.

٨٢ - قاعده فى جواز التحرى والفحص من قبل القاضى للمتهم باللوث.

٨٣ - قاعده قضائيه: قبول الدعاوى لتعدد المتنازعين عرضا وطولا.

٨٤ - قاعده فى باب الجنايات: (تقديم الأسبق زما فى حق الجنايه).

٨٥ - قاعده باب الجنايات: (لا يجنى الجانى على اكثر من نفسه).

٨٦ - قاعده فى (تقديم حق جنايه العضو على حق قصاص النفس)

٨٧ - قاعده فى هدر دم المعتدى لا يحسب قصاصا.

٨٨ - قاعده فى القصاص العرفى.

٨٩ - قاعده المثليه فى الاطراف والاعضاء والجروح لوحده العنوان او المحل.

٩٠ - قاعده فى سقوط القصاص.

٩١ - قاعده فى غايه القصاص.

٩٢ - قاعده فى قصاص الاطراف وانها لمجرد ابانه العضو او للشين ايضا؟.

٩٣ - قاعده فى تبعض القصاص فى الاطراف والجراحات.

٩٤ - قاعده: ان الديه فى طول القصاص استيفاء وفى عرضه موضوعا وموجبا.

٩٥ - قاعده فى باب الصلاه: (فى اجزاء الاضطرارى بَعْض الوقت).

٩٦ - قاعده فى فقه العقيدة: (التوسل عباده توحيديه).

٩٧ - قاعده فى الفقه الاجتماعى والسياسى: قاعده التعايش السلمى (التقريب بين المذاهب).

٩٨ - قاعده فى (شرطيه الولاية فى صحة التوبه والعبادات وقبولها ونيه القربه).

ص: ٥١٢

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 الإخصائين 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

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 آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

