# رسائل فقهية

تأليف

آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني

الجزء الثالث

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

# رسائل فقهية

# رسائل فقهية




تأليف

سماحة آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني مدظله

الجزء الثالث

الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني، ١٣٤٧ ق ـ
رسائل فقهية / جعفر السبحاني . ـ قم : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٩ ق. = ١٣٨٧.
ISBN 978 - 964 - 357 - 306 - 5 (دوره)
ISBN 978 - 964 - 357 - 341 - 6 (ج٣)
أُنجزت هذه الفهرسة طبقاً لمعلومات فيبا.
١ . الفقه الجعفري المعاصر. الف. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. ب. العنوان.
٥ر ٢س/ ١٨٣/٥ BP ٢٩٧/ ٣٤٢

اسم الكتاب:..... رسائل فقهية
الجزء:..... الثالث
المؤلف:..... الفقيه المحقق جعفر السبحاني
الطبعة:..... الأُولى ـ ١٤٢٩ هـ. ق
عدد النسخ :..... ١٥٠٠نسخة
المطبعة:..... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
الناشر:..... مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام
التنضيد والإخراج الفني: مؤسسة الإمام صادق عليه السلام ـ السيد محسن البطاط

مركز التوزيع: قم المقدسة
ساحة الشهداء ؛ مكتبة التوحيد
☎ ٧٧٤٥٤٥٧؛ ٠٩١٢١٥١٩٢٧١
http://www.imamsadiq.org



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه وخاتم رسله وأنبيائه محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين، الهداة المهديّين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

إمّا بعد، فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بـ «**رسائل فقهية**» نقدّمه إلى القرّاء الكرام آملين منهم أن يتحفونا بآرائهم وأفكارهم.

لقد واجه المسلمون بعد رحيل النبيّ الأكرم ﷺ مسائل مستجدّة لم تُبيّن في الكتاب والسنّة، وكلّما ضرب الإسلام بجرانه اتّسعت هذه الظاهرة.

ولأجل سدّ هذا الفراغ قام فقهاء الأُمّة بالإجابة عنها على ضوء ما استنبطوه من الكتاب والسنّة، وبذلك اتّسع نطاق الفقه، فأُلّفت موسوعات وكتب تعرب عن كون التشريع الإسلامي ذا مادّة غريزة بحيث يقدر معها علماء الأُمّة والأخصّائيون منهم، على استنباط كل حكم يحتاج إليه المجتمع البشري في كل عصر من العصور.

وقد استعان فقهاء الشيعة في الإجابة عن هذه الأسئلة بالتمسّك بالثقلين اللّذين أُنيطت بهما الهداية في كلام الرسول ﷺ حيث قال : «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا» .

وهذه الرسائل المتنوعّة تعتمد في استنباط الأحكام على الكتاب والسنّة وما روي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في مختلف المجالات.

والسابر في أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام يقف على قواعد وضوابط فقهية مستنبطة من أنّ أحاديثهم حديث النبي وكلامهم كلامه، وقد صرّحوا بذلك كثيراً.

وإذا اختلفت كلمة المسلمين في مسألة الخلافة والولاية إلّا أنّهم لم يختلفوا في حجيّة الثقلين وأنّ النبي خلّفهما للأُمّة لئلّا يضلّوا، فلو رجعت الأُمّة إلى ما رسمه النبي صلى الله عليه وآله لضاق الاختلاف، وظهرت أعلام الوحدة بين الأُمّة، فتكون الأُمّة الإسلامية أُمّة واحدة متمسّكة بكتابها وسنّة نبيها التي اختزنتها عترته ونقلها عنه كابر عن كابر.

أرجو من الله سبحانه أن يوحّد كلمتهم ويرصّ صفوفهم، ويجعلهم يداً واحدة على الأعداء والكائدين المعاندين للإسلام وأهله.

**جعفر السبحاني**

**قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام**

**٢٥ شهر رمضان المبارك ـ ١٤٢٩ هـ**

# الرسالة السابعة والثلاثون

# في سفر المعصية

يشترط في وجوب التقصير كون السفر سائغاً، والمراد منه عدم كونه محرماً، سواء أكان واجباً أم مستحباً أم مباحاً أم مكروهاً، ويقابله السفر المحرم.

ثمّ إنّ المراد منه أحد الأُمور التالية:

١. أن يكون نفس السفر بعنوانه محرماً، كما إذا نهى المولىٰ عن السفر بما هوهو.

٢. أن يكون السفر محقّقاً لما هو المحرم كالفرار من الزحف، ونشوز الزوجة، وعقوق الوالد، والإضرار بالبدن، فإنّ هذه العناوين تتحقّق بنفس السفر، فإنّ المحرم في لسان الأدلّة شيء، والسفر شيء آخر، لكن السفر محقق لتلك العناوين حتى فيما إذا نذر عدم السفر إذا كان في تركه رجحان، فإنّ الواجب فيه هو الوفاء بالنذر والمحرم هو نقيضه وهو متحقّق بالسفر.

وبذلك يعلم الضعف في كثير من الكلمات حيث يمثلون لكون السفر حراماً بالفرار عن الزحف وإباق العبد، وسفر الزوجة بدون إذن الزوج، وسفر الولد مع نهي الوالدين، في غير الواجب والسفر المضر، مع أنّ المحرم بالذات ليس نفس السفر، غاية الأمر يكون السفر محققاً له.

٣. أو كانت غايته أمراً محرماً، كما إذا سافر لقتل نفس محترمة أو

للسرقة، أو للزنا، أو لإعانة ظالم، أو لأخذ مال الناس ظلماً ونحو ذلك.

٤. أو كانت غايته أمراً محللاً، كالتجارة، ولكن ربما يتفق في أثنائه أمر محرم كالغيبة، أو ترك الواجب، وهل الشرط هو خلوه من القسمين الأوّلين أو يعم الثالث أيضاً؟ احتمالات ولنذكر بعض الكلمات:

قال الشيخ الطوسي: ولا يجوز التقصير إلّا لمن كان سفره طاعة للّه أو في سفر مباح، وإن كان سفره معصية أو اتّباعاً لسلطان جائر لم يجز له التقصير، وكذلك إن كان سفره إلى صيد لهو أو بطر لم يجز له التقصير.[١]

وقال أيضاً: المسافر في معصية لا يجوز له أن يقصر، مثل أن يخرج لقطع طريق، أو لسعاية بمسلم، أو معاهد، أو قاصداً لفجور، أو عبد آبق من مولاه، أو زوجة هربت من زوجها، أو رجل هرب من غريمه مع القدرة على أداء حقّه، ولا يجوز له أن يفطر، ولا أن يأكل ميتة (إذا اضطرّ) . وبه قال الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق، وزادوا، المنع من الصلاة على الراحلة والمسح على الخفين ثلاثاً والجمع بين الصلاتين.

وقال قوم: سفر المعصية كسفر الطاعة في جواز التقصير سواء. ذهب إليه الأوزاعي والثوري وأبو حنيفة وأصحابه.[٢]

وقال ابن البراج: وأمّا المباح فهو مثل سفر التجارة وطلب الأرباح لذلك وطلب القوت لأنفسهم ولأهليهم، وأمّا القبيح فهو مثل سفر متبع السلطان الجائر مختاراً، ومن هو باغ، أو عاد، أو يسعى في قطع الطريق، وما

---

١. النهاية: ١٢٢.

٢. الخلاف: ٥٨٧/١ برقم ٣٤٩.

أشبه ذلك، ومن طلب الصيد للّهو والبطر.[١]

قال ابن إدريس: السفر على أربعة أقسام: ...والرابع سفر المعصية، مثل سفر الباغي والعادي، أو سعاية، أو قطع طريق، أو إباق عبد من مولاه، أو نشوز زوج من زوجها، أو اتّباع سلطان جائر في معونته وطاعته مختاراً، أو طلب صيداً للّهو والبطر، فإنّ جميع ذلك لا يجوز فيه التقصير لا في الصوم ولا في الصلاة.[٢]

وقال ابن سعيد: ويتم العاصي بسفره كاتّباع السلطان الجائر لطاعته، والصائد لهواً وبطراً.[٣]

وقال المحقّق: الشرط الرابع أن يكون السفر سائغاً واجباً، كان كحجّة الإسلام، أو مندوباً كزيارة النبيّ صلى الله عليه وآله، أو مباحاً كالأسفار للمتاجر. ولو كان معصية لم يقصر، كاتّباع الجائر، وصيد اللهو.[٤]

هذه كلمات الأصحاب وآراء المذاهب الفقهية.

لا إشكال في دخول القسم الثالث في مورد الروايات، فإنّ الأمثلة الواردة فيها من هذا القبيل، كالسارق في رواية حماد بن عثمان، والسعاية أو الضرر على المسلمين في رواية عمّار بن مروان، وقصد السلطان الجائر في رواية أبي سعيد الخراساني[٥]، إلّا أنّ الكلام في دخول القسمين الأوّلين

---

١. المهذب: ١/١٦٠.
٢. السرائر: ١/٣٢٧.
٣. الجامع للشرائع: ٩١.
٤. الشرائع: ١/١٠٢.
٥. ستوافيك الروايات فانتظر.

اللّذين عدهما المشهور قسماً واحداً وإن جعلناه قسمين، فيمكن الاستدلال علىٰ دخولها تحت الروايات بوجهين:

**الأوّل**: الأولوية فإذا وجب التمام فيما هو مباح ذاتاً، محرم غاية فأولىٰ أن يتم إذا كان بنفسه حراماً.

**الثاني**: شمول إطلاق قوله: «أو في معصية اللّٰه»في رواية عمّار بن مروان لهما.

و بذلك يعلم عدم تمامية ما ذكره الشهيد الثاني في روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، قال: وقد عدّ الأصحاب من العاصي بسفره مطلق الآبق، والناشز، وتارك الجمعة بعد وجوبها، ووقوف عرفة كذلك، والفارّ من الزحف، ومن سلك طريقاً مخوفاً يغلب معه ظنّ التلف على النفس، أو على ماله المُجحف، وإدخال هذه الأفراد يقتضي المنع من ترخص كلّ تارك للواجب بسفره لاشتراكهما في العلّة الموجبة لعدم الترخص، إذ الغاية مباحة فإنّه المفروض وإنّما عرض العصيان بسبب ترك الواجب، فلا فرق حينئذٍ بين استلزام سفر التجارة ترك صلاة الجمعة ونحوها وبين استلزامه ترك غيرها كتعلّم العلم الواجب عيناً أو كفاية، بل الأمر في هذا الوجوب أقوى.[1] وسيوافيك بيان الحال في هذه الموارد.

نعم، السفر المباح الذي ربما يترتب عليه العصيان، كالغيبة، والكذب وغيره فخارج عن مصب الروايات، وإلّا فلو قلنا بدخولها في الأدلّة، لم

---

١. روض الجنان: ٣٨٨.

يرخص إلّا للأوحدي إذ قلّما يتّفق لمكلّف عادي أن يخلو في السفر عن العصيان.

وعلىٰ أيّ حال فاللازم دراسة الأحاديث الواردة في ذلك المجال حتى نقف علىٰ ما هو الموضوع بحده:

١. روى ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال: «لا يفطر الرجل في شهر رمضان إلّا في سبيل حق».[١]

٢. وفي خبر حماد بن عثمان، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام في قول اللّٰه عزّوجلّ: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلاٰ عادٍ﴾ قال: «الباغي: باغي الصيد[٢]، والعادي: السارق، وليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا إليها، وهي عليهما حرام ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا في الصلاة».[٣]

٣. وفي صحيحة عمّار بن مروان، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، قال: سمعته يقول: «من سافر قصّر وأفطر إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد، أو في معصية اللّٰه، أو رسولاً[٤] لمن يعصي اللّٰه، أو في طلب عدو أو شحناء، أو سعاية، أو ضرر علىٰ قوم من المسلمين».

والرواية حسب نقل الصدوق ينتهي سندها إلى عمّار بن مروان، وعلىٰ

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

٢. و في الوسائل المطبوعة: «الباغي الصيد» و فيه سقط، و نقلنا الرواية عن نفس الكافي.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

٤. وفي الوسائل المطبوعة الحديث ٣ من الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر: «أو رسول» و هو مصحف.

نقل الكليني ينتهي سندها إلى محمد بن مروان، وعمار بن مروان ثقة ولكن محمد بن مروان لم يوثّق.

والظاهر صحّة ما في الفقيه، وانّ الخلط تسرب إلى الكافي المطبوع بشهادة انّالفيض نقله عن الكافي عن عمّار بن مروان.

كما نقله الشيخ في التهذيب عن عمّار بن مروان، ونقله في الحدائق عن الكافي عن عمّار بن مروان.[١]

٤. روى سماعة قال: سألته عن المسافر؟ قال: «ومن سافر فقصر الصلاة وأفطر إلّا أن يكون رجلاً مشيعاً لسلطان جائر أو خرج إلى صيد...».[٢]

٥. وعن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه، قال: «سبعة لا يقصرون الصلاة: ... والرجل يطلب الصيد يريد به لهو الدنيا، والمحارب الذي يقطع السبيل».[٣]

٦. وعن أبي سعيد الخراساني، قال: دخل رجلان علىٰ أبي الحسن الرضا عليه السلام بخراسان فسألاه عن التقصير؟ فقال لأحدهما: «وجب عليك التقصير لأنّك قصدتني، وقال للآخر: وجب عليك التمام لأنّك قصدت السلطان».[٤]

---

١. لاحظ المصادر التالية، الفقيه: ٢ / ٩٢، كتاب الصيام، برقم ٩٤؛ الكافي:١٢٩/٤، كتاب الصيام برقم ٣؛ الوافي:١٧٣/٧، الباب التاسع ، باب من كان سفره باطلاً؛ التهذيب:٢١٩/٤، برقم ٦٤٠؛ الحدائق:٣٨٠/١١.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

٤. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

لا شكّ في شمول الروايات للسفر الذي يكون ذا غاية محرمة، وقد ورد فيه نماذج من هذا القسم، أعني:

١. السارق، ٢. طلب العدوان، ٣. طلب الشحناء، ٤. السعاية، ٥. ضرر على قوم من المسلمين، ٦. المحارب الذي يقطع السبيل، ٧. قصد السلطان الجائر.

وأمّا القسمان الأوّلان فهما داخلان قطعاً لوجهين:

**الأوّل**: انّ مانعية القسم الثاني يوجب مانعية القسمين الأوّلين بطريق أولى.

**الثاني**: قوله: مشيّعاً لسلطان جائر، فإنّ المحرم هناك نفس السفر لا الغاية، فربما لا تلازم المشايعة مع الأمر الحرام، لكن نفس المشايعة حرام بنفسه، أو لكونه محقّقاً لعنوان الإعانة، أضف إلى ذلك: أنّ قوله «في معصية اللّه» يعم القسمين الأوّلين أيضاً.

وأمّا القسم الرابع، أي ما يكون محلّلاً غايةً، ولكن ربما يشتمل على الحرام، كما إذا سافر للتنزه أو الزيارة، ولكنّه يغتاب في أثناء السفر أو يكذب، فهذا القسم خارج عن مصبّ الروايات، لعدم انطباق أحد العناوين السابقة على هذا القسم، ولو كان مثل هذا مانعاً لاختص التقصير بالأوحدي من الناس.

بقي هنا بعض الأقسام:

## الأوّل: السفر للفرار من الدين وترك الواجبات

إذا سافر للفرار عن الدين أو لترك صلاة الجمعة بعد وجوبها، أو لترك الوقوف بعرفات ففيه وجوه واحتمالات:

١. يتم مطلقاً، وذلك لأحد وجهين:

**الأوّل**: انّ أحد الضدين مقدمة لترك الآخر، فيكون السفر مقدمة لترك أداء الدين المحرم، فيكون محرماً لأجل المقدّمية.

**يلاحظ عليه**: مضافاً إلى أنّ السفر، يلازم ترك الواجب وليس مقدمة ولا دليل على وحدة المتلازمين في الحكم، انّ المتبادر من قوله: «في معصية اللّه» أن يكون السفر محرماً نفسياً ولو لغاية محرّمة لا مقدمياً.

**الثاني**: انّه وإن لم يكن مقدمة واقعاً، لكنّه في نظر العرف مقدمة وإن لم يكن كذلك في الواقع فيصدق كون السفر في معصية اللّه حسب ما ورد في صحيحة عمّار بن مروان.

**يلاحظ عليه**: بما عرفت من ظهور الروايات في الحرمة النفسية وأقصى ما يترتب عليه أنّه يكون حراماً مقدّمياً.

٢. التفصيل بين كون السفر، مقدمة منحصرة للأمر المحرم بحيث لو كان في الوطن، لأدّى الدين ولو خوفاً على عرضه وأتى بالواجب؛ وعدمها، بحيث لو لم يسافر أيضاً لأخلّ بالواجب فيتم في الأوّل لكون السفر مقدمة محرمة دون الآخر، إذ عندئذٍ يكون، ملازماً للحرام ولا وجه لاتحاد المتلازمين في الحكم.

**يلاحظ عليه**: بأنّ المتبادر من الروايات هو كون السفر حراماً نفسياً، لا حراماً مقدمياً.

٣. التفصيل بين كون الغاية من السفر، هو الأمر المحرم كترك أداء الدين وعدمه، فيكون السفر في الأوّل حراماً نفسياً لا مقدّمياً، كما إذا أراد أن يتوصل بالسفر إلى ذلك الأمر المحرم فيكون المورد من مصاديق السفر لغاية محرمة، دون ما لم يرد بل يكفي نفس الالتفات بأنّه يترتب عليه ذلك، فما في العروة من التفصيل بين ما إذا كان لأجل التوصل إلى ترك الواجب أو لم يكن. ففي الأوّل يجب التمام دون الثاني، ناظر إلى إدخال السفر، تحت الأسفار ذات الغاية المحرّمة فذكر قصد التوصل، أو الالتفات للإشارة إلى القسمين وإلّا فالمعيار كون السفر، ذا غاية محرمة والتوصل والالتفات طريقان إلى العلم بكونه كذلك.

وعلى ذلك لا وجه للاحتياط بالجمع في الثاني، حيث لا يكون السفر عنده محرماً.

***

## الثاني: السفر بالدابة المغصوبة

إذا كان السفر مباحاً، لكن ركب دابة غصبية أو مشىٰ في أرض مغصوبة فهل هو يقصّر، أو يُتم؟ الظاهر التفصيل بين الأوّل فيقصر، والثاني فيتم.

**أمّا الأوّل**: فهو يقصر ولا تزاحمه غصبية الدابة، لأنّ المقياس في المنع عن التقصير كون نفس السفر محرماً ولو لأجل غاية محرمة، لا ما إذا اتحد مع عنوان محرم أو صار ملازماً معه كما في المقام، فإنّ نفس السفر ليس بحرام أي ليس من الأقسام الثلاثة الأُوَل، وإنّما الحرام هو الاستيلاء على الدابة وهو

متحد مع السفر أو ملازم معه، وهذا نظير ما إذا سافر مع لباس مغصوب.

**وأمّا الثاني**: فلأنّه لا يشترط في إيجاب التمام كون نفس السفر بعنوانه محرماً وإلّا لزم وجوب التقصير في القسم الثاني من الأقسام الأربعة، فإنّ المحرم بالذات فيها هو عبارة عن الفرار عن الزحف، أو عقوق الوالدين، أو نشوز الزوج، أو الإضرار بالبدن، لا السفر بل يكفي كون السفر محقّقاً وممثّلاً لما هو المحرم، ومثله المقام فإنّ الغصب والتصرف العدواني، يتحقّق بالسير على الأرض المغصوبة.

وبذلك يظهر الفرق بين هذا والسفر بلباس مغصوب، فإنّ الغصب في الثاني يتحقّق باللبس، سواء كان هناك سفر أو لا، وليس السفر دخيلاً في تحقّق ذلك العنوان بخلاف السير في الأرض المغصوبة فإنّه محقّق للغصب. والله العالم.

***

## الثالث: في بيان حكم التابع

واعلم أنّ التابع للجائر، تارة يسافر معه، وأُخرى يسافر وحده لكن بأمره، فهنا بحثان:

**الأوّل**: إذا سافر التابع مع الجائر، فإمّا أن يكون مجبوراً في التبعيّة بحيث لولاه لانهارت معيشته ولم يكن هناك ما يزيل به علّته، أو مكرهاً، أو قاصداً لدفع المظلمة عن المضطهدين بحيث تكون التبعيّة لأجل الأغراض

الصحيحة، ففي جميع تلك الصور يقصِّر لعدم حرمة السفر.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، بأن اختار التبعيّة طمعاً في مال الدنيا، قال السيد الطباطبائي: «و كانت تبعيته إعانة الجائر في جوره وجب عليه التمام» وكان عليه أن يعطف عليه أو كونه سبباً لعدّه من أعوان الظلمة، وإن كان نفس العمل حلالاً كالكتابة والمحاسبة، أو موجباً لتقوية شوكته، لكونه من ذوي الجاه، ففي جميع الصور يتم لكون السفر محرماً، وقد مرّقوله عليه السلام: «أو مشيّعاً لسلطان» في رواية عمّار بن مروان اليشكري.

و ربما يختلف حكم التابع عن المتبوع، فالثاني يقصر إذا كان سفره مباحاً لكونه قاصداً الزيارة فهو يقصر والتابع يتم، لكون سفره معصية لكونه إعانة للظالم.

**الثاني**: في حكم التابع إذا لم يسافر مع الجائر.

إذا كان التابع موظفاً في دائرة الجائر وإن كان للخدمة أو الكتابة والمحاسبة، فأمره بالسفر يأتي فيه التفصيل السالف الذكر في الأمر الأوّل. فإن كان سفره إعانة للظالم في ظلمه، كما إذا سافر لإبلاغ رسالته إلى بلد خاص وكانت الرسالة تحمل حكماً جائراً على خلاف الكتاب والسنّة فيتم بلا إشكال، لأنّ السفر محرَّم، بحرمة غايته، وما جاء في العروة الوثقى من أنّ الأحوط الجمع لا وجه له.

وأمّا إذا لم يعد سفره إعانة للظالم، كما إذا استأجره للحج عنه، أو لأمرٍ مباحٍ، فالواجب القصر.

***

## السفر للصيد

إذا سافر للصيد فله أقسام:

١. سافر لقوته وقوت عياله.

٢. سافر للتجارة.

٣. سافر لهواً وبطراً، والمراد من اللهو، لهو الاشتغال بما لا ينفع. والبطر هو العمل الحاكي عن الطغيان.

وهذه المسألة ممّا انفردت بها الإمامية، وأمّا المذاهب الأربعة، فقد اتّفقوا علىٰ جواز القصر في الصيد مطلقاً.

وإليك كلماتهم:

قال المفيد: ومن كان سفره في معصية اللّٰه جلّ‌وعزّ، أو صيد لهو وبطر، أو كان تابعاً لسلطان الجور في المعونة له عليه، فهو داخل في حكم المسافر في العصيان.[١]

قال الشيخ: أو طلب صيدٍ للّهو والبطر، فإنّ جميع ذلك لا يجوز فيه التقصير لا في الصوم ولا في الصلاة، فأمّا الصيد فإن كان لقوته أو قوت عياله فهو مباح، وإن كان للتجارة دون الحاجة روى أصحابنا أنّه يتم الصلاة ويفطر الصوم.[٢]

---

١. المقنعة: ٣٤٩، كتاب الصوم. ٢. المبسوط: ١/١٣٦.

وقال أيضاً: وكذلك إن كان سفره إلى صيد لهو أو بطر لم يجز له التقصير، وإن كان الصيد لقوته وقوت عياله وجب أيضاً التقصير، وإن كان صيده للتجارة وجب عليه التمام في الصلاة والتقصير في الصوم.[١]

وقال أيضاً: إذا سافر للصيد بطراً أو لهواً لا يجوز له التقصير، وخالف جميع الفقهاء في ذلك.[٢]

وقال الحلبي: وفرض التمام يختص المسافر في معصية، والمسافر للّعب والنزهة.[٣]

وقال ابن البراج: وأمّا السفر القبيح فهو مثل سفر متبع السلطان الجائر مختاراً ومن هو باغ أو عاد أو يسعىٰ في قطع الطريق، وما أشبه ذلك ومن طلب الصيد للّهو والبطر... ومن كان سفره في طلب صيد التجارة لا لقوته وقوت عياله وأهله.[٤]

وقال ابن إدريس: أو طلب صيد للّهو والبطر، فإنّ جميع ذلك لا يجوز فيه التقصير لا في الصوم ولا في الصلاة.

فأمّا الصيد الذي لقوته وقوت عياله، فإنّه يجب فيه التقصير في الصوم والصلاة.

فأمّا إن كان الصيد للتجارة دون الحاجة للقوت، روى أصحابنا بأجمعهم أنّه يتم الصلاة ويفطر الصوم.

---

١. النهاية: ١٢٢.
٢. الخلاف: ١/ ٥٨٨، المسألة ٣٥٠.
٣. الكافي: ١١٦.
٤. المهذب: ١/ ١٠٦.

وكلّ سفر أوجب التقصير في الصلاة أوجب التقصير في الصوم، وكلّ سفر أوجب التقصير في الصوم أوجب تقصير الصلاة إلّا هذه المسألة فحسب للإجماع عليها، فصار سفر الصيد علىٰ ثلاثة أضرب، وكلّ ضرب منها يخالف الآخر ويباينه.

فصيد اللّهو والبطر، يجب فيه تمام الصلاة والصوم؛ وصيد القوت للعيال والنفس، يجب فيه تقصير الصلاة والصوم، بالعكس من الأوّل؛ وصيد التجارة يجب فيه تمام الصلاة وتقصير الصوم.[١]

وقال ابن سعيد: التقصير في السفر فرض إذا كان طاعة أو مباحاً والصيد للقوت من ذلك، فإن صاد للتجارة أتم صلاته وقصّر صومه، ويتم العاصي بسفره كاتباع السلطان الجائر لطاعته والصائد لهواً وبطراً.[٢]

وقال المحقّق في «الشرائع»: لو كان السفر معصية لم يقصر كاتباع الجائر وصيد اللهو، ولو كان الصيد لقوته وقوت عياله قصر، ولو كان للتجارة قيل يقصر الصوم دون الصلاة، وفيه تردّد.[٣]

حاصل الأقوال:

١. انّه يقصر ويفطر إذا كان لقوته وقوت عياله.

٢. لا يقصر ولا يفطر إذا كان للّهو والبطر.

---

١. السرائر: ٣٢٨/١.

٢. الجامع للشرائع: ٩١.

٣. الشرائع: ١٠٢/١.

٣. وأمّا إذا كان للتجارة ففيه قولان:

ألف. يقصر ويفطر، وهو الظاهر من المحقّق وممن اقتصر بإخراج الصيد لغاية اللهو والبطر ولم يذكر الآخرين؛ كالمفيد في المقنعة، والشيخ في الخلاف، والحلبي في الكافي، وابن البراج في المهذب.

ب. يتم الصلاة ويفطر الصوم، وعليه الشيخ في المبسوط والنهاية، وابن إدريس في السرائر، وابن سعيد في جامعه، وماقيل من الملازمة بين الإفطار والقصر، صحيح لكنّه خرج المورد بدليل.

وهل السفر للصيد اللهوي والبطري حرام فيكون كلّ الإتمام والصوم موافقاً للقاعدة، أو السفر مانع، لأنّ مطلق اللهو ليس بحرام إلّا ما استثني من القمار والمزمار، وليس الصيد كذلك بحرام بشهادة كونه جائزاً في الوطن، فلا يكون السفر للصيد لأجل اللّهو حراماً فالحكم تعبديّ.

فلندرس الروايات الواردة في المقام لتنقيح الموضوع جليّاً.

## أقول: يقع الكلام في مقامين:

## المقام الأوّل: حكم الصلاة والصوم في الموارد الثلاثة:

فنقول: إنّ الروايات الواردة على طوائف ثلاث:

## الطائفة الأُولى: ما يدل على أنّ السفر للصيد لا يوجب القصر:

١. خبر حماد بن عثمان[١] في قوله اللّٰه عزّوجلّ: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلاٰ عادٍ﴾.[٢]

قال: الباغي: باغي الصيد، والعادي: السارق[٣] والمراد من الباغي، أي طالب الصيد، فلا يجوز له أكل الميتة إذا اضطرّ.

٢. صحيح عمار بن مروان، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: سمعته يقول: «من سافر قصّر وأفطر، إلّا أن يكون رجلاً سفره إلى صيد».[٤]

٣. ما رواه الصدوق في الخصال، عن أبي الحسن الأوّل، قال: «قال رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله: أربعة يفسدن القلب ويُنبتن النفاق في القلب كما ينبت الماء الشجر: اللهو، والبذاء، وإتيان باب السلطان، وطلب الصيد».[٥] ودلالته على عدم جواز القصر، لأجل كونه من مصاديق سفر المعصية فيتم للضابطة.

---

١. رواه الكليني عن شيخه «الحسين بن محمد»، وهو الحسين بن محمد بن عمران الأشعري الثقة، لكن في السند معلى بن محمد و هو لم يوثق، و أمّا الوشاء الّذي في السند، فهو الحسن بن علي بن زياد الوشاء من وجوه الطائفة.

٢. البقرة: ١٧٣.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

٤. الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

٥. المصدر نفسه: الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

## الطائفة الثانية: ما يدل على عدم الفرق بين سفر الصيد، وغيره:

١. روى الصدوق، عن العيص بن القاسم؛ والشيخ، عن عبد الله بن سنان، أنّهما سألا الصادق عليه السلام عن الرجل يتصيّد فقال: «إن كان يدور حوله فلا يقصر، وإن كان تجاوز الوقت فليقصر».[١]

ولعلّ الوقت كناية عن الحدّ، فالدائر حول البلد، لا يقصر، والمتجاوز عنه يقصر. وقال في الوسائل: «الفرض هنا اشتراط المسافة».

٢. صحيح الحسن بن محبوب، عن بعض أصحابنا، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس على صاحب الصيد تقصير ثلاثة أيام، وإذا جاوز الثلاثة لزمه».[٢]

والتفصيل بين الثلاثة وغيرها محمول على فتوى أبي حنيفة، حيث اشترط قطع مراحل ثلاث في ثلاثة أيّام.

## الطائفة الثالثة: الروايات المفصّلة بين اللهو وغيره

١. ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عمّن يخرج عن أهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزّه الليلة والليلتين والثلاثة هل يقصر من صلاته

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢، ٨.
٢. المصدر نفسه: الحديث ٣.

أم لا يقصّر؟. قال: «إنّما خرج في لهو لا يقصّر».[١]

٢. سألته عن الرجل يشيّع أخاه اليوم واليومين في شهر رمضان، قال: «يفطر ويقصّر، فإنّ ذلك حقّ عليه».[٢]

٣. موثقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج إلى الصيد أيقصّر أو يتم؟ قال: «يتم لأنّه ليس بمسير حق».[٣] والمراد بقرينة الرواية السابقة هو اللهو، لأنّ الصيد لطلب القوت ليس علىٰ خلاف الحقّ قطعاً.

٤. روى الشيخ باسناده، عن أحمد بن محمد، عن عمران بن محمد بن عمران القمي[٤]، عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يخرج إلى الصيد مسيرة يوم أو يومين أو ثلاثة يقصر أو يتم؟ فقال: «إن خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر، وإن خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة».[٥]

و هل المراد من طلب الفضول، فضول المال، فيعم الصيد للتجارة، أو يراد منه اللهو كناية؟ وعلىٰ كلّ تقدير، فلو عمّ التجارة، فقد أعرض عنها الأصحاب في مورد الصوم، لاتّفاقهم علىٰ كونه يفطر.

---

١. المصدر نفسه: الحديث ١.
٢. المصدر نفسه: الباب ١٠ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
٤. الأشعري، الثقة.
٥. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

و أمّا ما رواه الشيخ، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد السياري، عن بعض أهل العسكر، قال: خرج عن أبي الحسن أنّ صاحب الصيد يقصر مادام على الجادة، فإذا عدل عن الجادة أتم، فإذا رجع إليها قصر.[1] فالسياري ضعيف للغاية، فحديثه ساقط بلا حاجة لتأويله وإن أوّله صاحب الوسائل بوجه بعيد.

وعلى كلّ تقدير فبفضل الطائفة الثالثة، يعالج التعارض بينها بحمل كلّ من الروايات المانعة والمجوزة علىٰ موردهما من اللهو، وتحصيل القوت.

## بقي الكلام في سفر الصيد للتجارة به:

فهناك قولان ولكن الاحتمالات ثلاثة:

١. التقصير والإفطار، ٢. الإتمام والإفطار، ٣. الإتمام في الصلاة والصيام.

والظاهر هو الأوّل أي بقاؤه تحت عمومات القصر، ولم يدل دليل قطعي علىٰ خروجه عنها، لأنّما ورد في الطائفة الثانية عبارة عن العناوين التالية:

أ. خرج في لهو.

ب. ليس بمسير حق.

ج. خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة.

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

ومن المعلوم عدم شمول الأوّلين للصيد من أجل التجارة، وإنّما الكلام في قوله لطلب الفضول فهو بظاهره وإن كان شاملاً للتجارة بأن يكون المراد طلب الزيادة، ولكن الرواية مرسلة أوّلاً، وضعيفة الدلالة ثانياً، حيث قال: فلا، ولا كرامة؛ ولذلك لا يمكن تخصيصها بمثل هذه الرواية.

وأمّا الثاني فليس له مصدر سوى ما نقلناه عن الشيخ في المبسوط وابن إدريس في السرائر حيث قالا: روىٰ أصحابنا أنّه يتم الصلاة ويفطر الصوم، مع أنّه غير موجود في جوامعنا الحديثية وهناك احتمالان:

**الأوّل**: استنباط التفصيل باعتبارات عقلية ممّا بين أيدينا من الروايات.

**الثاني**: وجود رواية وصلت إليهم ولم تصل إلينا، وقد استقرب الثاني سيد مشايخنا البروجردي لحسن ظنه بالقدماء، ويؤيده ما في فقه الرضا عليه السلام قال: ومن خرج إلى صيد فعليه التمام إذا كان صيده بطراً وشرهاً، وإذا كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلاة والتقصير في الصوم، وإذا كان صيده اضطراراً ليعوده علىٰ عياله، فعليه التقصير في الصلاة والصوم.[1]

إنّ فقه الرضا ليس كتاباً روائياً، بل هو كتاب فتوى ألّفه عالم خبير بالروايات وجمع فيه لبّ ما جاء فيها بعد تقييد العام بخاصه، والمطلق بمقيده وهو يكشف عن وجود الرواية، ومع ذلك لا يمكن الاعتماد علىٰ مثله لعدم إحراز حجّيته.

وأمّا الثالث فهو احتمال، إذ لا قائل في الصلاة والصيام إذا كان الصيد

---

١. جامع الأحاديث:٧/٦١، برقم ٦٠٩١.

للتجارة لكنّه ورد في رواية زيد النرسي، وجاء فيها: وإن كان ممّن يطلبه للتجارة وليست له حرفة إلّا من طلب الصيد، فإنّ سعيه حقّ و عليه التمام في الصلاة والصيام، لأنّ ذلك تجارته فهو بمنزلة صاحب الدور الذي يدور الأسواق في طلب التجارة.[١]

والالتزام بكلّ من القول الثاني والاحتمال الثالث مشكل، أمّا ما في الفقه الرضوي، فإنّه يخالف الضابطة الواردة في صحيحة معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قصّرت أفطرت، وإذا أفطرت قصّرت».[٢]

وأمّا ما في رواية زيد النرسي منقولاً عن أصله فرفع اليد بها عن عمومات التقصير في الصلاة والصوم مع كون التجارة أمراً مرغوباً أمر مشكل، والأقوى كون الصيد لطلب التجارة حلالاً تكليفاً، والصائد يقصر ويفطر.

## المقام الثاني: في حكم السفر اللهوي تكليفاً

قد عرفت اتّفاق الروايات والفتاوىٰ على الإتمام والصيام في السفر للصيد اللهوي.

إنّما الكلام في كون العمل حلالاً تكليفاً وإنّ عدم جواز القصر والإفطار حكم تعبدي، أو هو فعل محرم وعدم الجواز علىٰ وفاق القاعدة لأنّه من أقسام سفر المعصية.

أمّا الفتاوىٰ فلا تظهر القول بالحرمة من القدماء، إلّا ابن البراج[٣] فإنّه

---

١. جامع الأحاديث: ٦١/٧، برقم ٦٠٩٠.
٢. الوسائل: ج ٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٧.
٣. المهذب: ١٠٦/١.

جعله من قبيل السفر القبيح كما تقدم، وأمّا الشيخ فقد جعل السفر للصيد اللهوي قسماً لسفر المعصية، قال: فإن كان سفره معصية، أو اتباعاً لسلطان جائر، لم يجز له التقصير، ولذلك (أي كونه سفر معصية) إن كان سفره إلىٰ صيد لهو وبطر لم يجز له التقصير.[١]

وأمّا الخلاف، فقد عقد الشيخ فيه مسألتين، خصّص إحداهما بمسألة سفر المعصية، والأُخرى بسفر الصيد.[٢]

وقال ابن إدريس: والمسافر في طاعة إذا مال إلى الصيد لهواً وبطراً، وجب عليه التمام.[٣]

وقال ابن سعيد: فإن عدل في طريقه إلىٰ صيد لهو وبطر أتمّ.[٤]

و أوّل من صرّح بالحرمة التكليفية هو المحقّق في الشرائع، وتبعه غيره؛إنّما المهم دراسة الأدلّة.

ويمكن استظهار الحرمة من رواية حماد بن عثمان، حيث قال في تفسير قوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لاٰ عادٍ﴾[٥]، الباغي باغي الصيد والعادي السارق، وليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا إليها، هي عليهما حرام ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا الصلاة.[٦]

---

١. النهاية: ١٢٢.

٢. الخلاف: ١ / ٥٨٧، كتاب صلاة المسافر، المسألة ٣٤٩ و ٣٥٠.

٣. السرائر: ١/٣٤٣.

٤. الجامع للشرائع: ١/ ٩٢.

٥. البقرة:١٧٣.

٦. الوسائل: ج ٥، الباب٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث٢.

وجه الدلالة، انّه جعله عِدْل السارق.

وأمّا النهي عن أكل الميتة بالنسبة إليهما، فهو راجع إلى بعض الحالات، كما إذا هجم عليهما الجوع، بحيث لو لم يأكلا لزم الحرج الشديد، ففي هذه الحالة لا يجوز لهما أكل الميتة كما يجوز لسائر المسلمين، وأمّا إذا كان هناك خوف على النفس بالموت جوعاً فهو جائز قطعاً، من غير فرق بين الصائد والسارق وغيرهما.

ويمكن استظهار الحرمة من قوله: «لأنّه ليس بمسير حق».[١] وقوله: «إنّ التصيّد مسير باطل».[٢] وقوله: «أربعة يفسدن القلب وينبتن النفاق في القلب كما ينبت الماء الشجر: اللهو، والبذاء، وإتيان باب السلطان، وطلب الصيد».[٣]

فإنّ المراد من الباطل في المقام ليس الباطل الوضعي، لأنّ المفروض أنّ الصائد يتملك إذاكان صيده للّهو، فيرجع البطلان إلى العمل ويساوق الحرمة.

نعم الذي يبعد الحرمة هو كثرة الابتلاء بالصيد اللهوي، مع عدم ورود رواية صريحة على حرمته، ولأجل ذلك فالأحوط تركه.

نعم لا فرق بين صيد البر والبحر، لإطلاق الأدلّة، وما ورد في رواية

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

زرارة «من الصقورة والبزاة والكلاب»[١] لا يدل على الاختصاص بعد إطلاق الأدلّة.

كما لا فرق بعد فرض كونه سفراً، بين كونه دائراً حول البلد، وبين ابتعاده عنه، لإطلاق الأدلّة.

كما لا فرق بين استمراره ثلاثة أيام وعدمه.

وما ورد في خبر أبي بصير لا مجال للعمل به.[٢]

## الرجوع عن سفر المعصية

إذا كان السفر سفر معصية لا يُقصر فيه الصلاة، فهل الرجوع عنه بحكم الذهاب أو لا، أو فيه تفصيل؟ فهناك صور:

١. إذا رجع عن سفره بعد ارتكاب المعصية وبعد تخلّل إحدى القواطع كالإقامة أو المرور على الموطن أو غيرهما، فلا شكّ أنّ الرجوع يكون موضوعاً مستقلاً يتّبع حكمُه واقعية السفر الثاني من كونه سفراً سائغاً أو غير سائغ، ولمّا كان المفروض أنّه سائغ يقصر.

٢. إذا تاب بعد ارتكاب المعصية وهو بصدد الرجوع، فالظاهر أنّ السفر الثاني موضوع مستقل لا يدخل تحت روايات الباب، كصحيحة عمّار بن مروان من قوله: «أو في معصية الله»، أو قوله: «لأنّه ليس بمسير حق»، أو قوله:

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

«مسير باطل» خصوصاً إذا كان الرجوع لأجل تحصيل القوت لنفسه ولعياله، وذلك لأنّ تخلل التوبة فَصَلَ الإيابَ عن الذهاب موضوعاً، فقد كان عاصياً حين الذهاب وأصبح طائعاً وتائباً حين الإياب.

٣. إذا لم يتب من عصيانه عند الإياب فهل يقصر أو لا؟ فيه وجوه:

أ. إنّ الإتمام والقصر يتبعان كون السفر سفرمعصية أو طاعة والمفروض أنّ الإياب ليس داخلاً في الأوّل وهو يكفي في القصر، لأنّ المقتضي وهو طيّ المسافة موجود، والمانع وهو العصيان مفقود، فيؤثّر المقتضي.

ب . إنّ الاياب يعدُّ من توابع الذهاب، فالعرف يعدّ كلّاً من الذهاب والإياب سفراً واحداً محكوماً بالحرمة دون جعل فاصل بينهما.

**يلاحظ عليه:** أنّ الموضوع ليس هو السفر الواحد حتى يقال بأنّ الإياب جزء من الذهاب بل هو السفر الواحد الذي ينطبق عليه ابتداءً وانتهاءً أنّه سفر معصية، والمفروض أنّه ينطبق على الذهاب فقط دون الإياب.

ج. التفصيل بين عدِّ الإياب جزءاً من السفر عرفاً أو سفراً مستقلاً وعليه أكثر المعلِّقين على العروة.

**يلاحظ عليه:** بما ذكرناه من الملاحظة السابقة، فإنّ الموضوع عبارة عن السفر الواحد المنطبق عليه عنوان المعصية، وهو غير حاصل في المقام والدليل عليه أنّ الغاية هي السبب لوصف السفر بالعصيان فمادامت الغاية المترتبة عليه غير حاصلة بعدُ يُوصف السفر بالعصيان والحرمة، فإذا حصلت الغاية وتمّ الأمر فلا يوصف الجزء الآتي بعدَ الغاية بالحرمة والعصيان، لأنّ

الغاية المحرمة المترتبة توجب كون السفر المترتبة عليه الغاية معصية لا الغاية المتحقّقة التي يعقبها سفر آخر.

فالأقوى أنّ الإياب موضوع للسفر المباح، فيقصر إذا كان مسافة شرعية.

## شرطية إباحة السفر ابتداء واستدامة

لا شكّ أنّه إذا كان تمام السفر لغاية مباحة، يُقصّر فيه الصلاة، كما أنّه إذا كان تمامه لغاية محرّمة يتم فيه الصلاة، إنّما الكلام إذا كان السفر مباحاً ابتداءً فقصد المعصية في الأثناء، أو كان سفره ابتداءً معصية فعدل في الأثناء إلى الطاعة، وقد خصّ السيد الطباطبائي المسألة الثالثة والثلاثين لبيان حكم هذين الفرعين مع بعض شقوقهما.

وقبل دراسة أحكام بعض الشقوق وأدلّة الباب، نذكر ما هو المحتمل في هاتين الصورتين، وإن كان التصديق الفقهي يتوقف على الإمعان في الأدلّة، فنقول: فيهما احتمالات ثلاثة:

١. الأخذ بإطلاق أدلّة الترخيص غاية الأمر خرج عنه ما إذا كان المجموع سفراً محرماً، لا بعضه.

٢. الأخذ بإطلاق أدلّة الباب، وأنّ وزانها بالنسبة إلى الأدلّة المرخصة وزان المخصّص أو المقيّد، فيكون موضوع أدلّة المرخصة، المسافر غير العاصي بسفره، والسفر الواحد إذا كان بعض أجزائه سفراً محرماً، يصدق

عليه أنّه عاص بسفره، أو أنّ سفره في غير مسير الحق أو في مسير الباطل.

٣. إنّ الحكم من حيث القصر والإتمام يختلف حسب اختلاف حالات المكلّف من حيث الطاعة والعصيان، ففي السفر الواحد سواء كان على حدّ المسافة الشرعية أو أزيد يُقصِّر في حالة الطاعة، ويتمّ في حالة العصيان، كما هو الحال عند اختلاف حال المكلّف بالنسبة إلى الحضر والسفر، فإن صلّى الظهر في أوّل الوقت في الحضر، أتم وإن سافر بعده، كما أنّه إن صلاها في السفر يُقصِّر وإن حضر بعد الصلاة وكان الوقت باقياً.

هذه هي المحتملات قبل دراسة الأدلّة، وإليك تحليل المسألة مع شقوقها الواردة في العروة بتقديم وتأخير.والمهمّ في المقام، هو تبيين أنّ المرجع هل هو الأدلّة المرخصة، أو روايات الباب فقط فنقول: إنّ العدول يتصور على وجهين:

## الأوّل: لو عدل في الأثناء إلى المعصية

لو كان في ابتداء سفره مطيعاً وصار في أثنائه عاصياً، فله صورتان:

**الأُولى**: لو سافر بنية سائغة ثمّ عدل إلى المعصية قبل قطع المسافة انقطع ترخّصه ووجب عليه الإتمام فيما بعد، وأمّا ما صلاه قصراً قبل العدول، فمقتضى القاعدة هو الصحّة نظير من صلّى وعدل عن السفر قبل قطعها حيث قلنا بأنّه لا تجب إعادتُها، فهنا دعويان:

**إحداهما**: أنّه يتم فيما بعد، لأنّ المرجع هو روايات الباب لا الأدلّة

المرخصة، لأنّ موردها ما إذا قطع مسافة بنيّة الطاعة، لا ما إذا قطعها ملفقة بنيّتين.

**ثانيهما**: صحّة ما صلّى قصراً لما عرفتَ أنّ الصحّة مقتضى القاعدة، سواء أكان هناك نصّ أم لا، لأنّه أتى ما أتى، بأمر الشارع وقد انطبق عليه عنوان الفريضة وقام الإجماع على عدم وجوب صلاتين من فريضة واحدة في يوم واحد، تكون النتيجة هي الإجزاء. غاية الأمر النص موجود في المسألة السابقة (عدل عن أصل السفر) دون المقام وهو غير مؤثّر.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي ﷺ استشكل على الصحّة وحاصل ما أفاده: انّ ظاهر الأدلّة كون الموضوع قطع البريدين عن قصد لا مجرّد القصد فقط وإن لم يقطع المسافة وليس المقام مثل الإقامة التي يكفي فيها مجرّد قصدها، وإن عدل بعد القصد عن الإقامة عشرة أيّام إذا صلّى بعد القصد وقبل العدول رباعية.

**يلاحظ عليه**: نحن نفترض أنّ الموضوع هو قطع المسافة عن قصد، فلا يكفي أحد الجزءين، لكن تجويز الشارع أداء الصلاة في حدّ الترخص قبل العدول عن القصد يدل بالدلالة الالتزامية على أنّه اقتنع في امتثال تكاليفه بما أتى لكونه وافياً بملاك الواجب الواقعي، وإلّا لما أمر.

أضف إلى ذلك أنّه من المحتمل أن يكون الموضوع لصحّة الصلاة قبل قطع المسافة هو نفس القصد وإن تعقبه العدول، نعم الموضوع بعد القطع هو البريدان عن قصد.

**الثانية:** إذا قطع مسافة شرعية بنيّة الطاعة ثمّ عدل إلى قصد المعصية لسفره وكان الباقي مسافة شرعية لكن لم يكن سفراًمستقلاً (كما إذا ابتدأ به بعد المرور على الوطن أو بعد الإقامة عشرة أيام وإلّا فالتمام متعيّن بلا إشكال) بل كان الباقي استمراراً لما ابتدأ به من السفر بنية سائغة، فهل العدول إلى المعصية يوجب التمام أو لا ؟فيه احتمالات ثلاثة ماضية. والأقرب إلى الاعتبار هو الإتمام لما علمت أنّ التقصير هدية إلهيّة وإرفاق منه سبحانه للمسافر، وهو يناسب المطيعَ في سفره، فإذا كان السفر مختوماً بالشر والعصيان، فالمناسبة المزبورة تقتضي كونه محكوماً بالإتمام، ولا يكفي وجوده (قصد السفر بنيّة الطاعة) الحدوثي، وكفايته في بعض الأحيان كما في مورد الإقامة على ما مرّ لا يكون دليلاً على المقام، نعم هو صحيح في مورد المحدود والسارق والقاتل، ومعنى ذلك كون الطاعة شرطاً ابتداء واستدامة.

والحاصل هل المرجع في المقام هو أدلّة الباب، أو الأدلة المرخّصة للتقصير؟ والظاهر هو الأوّل لأنّ المناسبة بين الموضوع والحكم تقتضي كون الطاعة شرطاً في الابتداء والاستدامة.

والظاهر من الشيخ الأعظم في تعليقته على نجاة العباد، هو التقصير.[1] والمرجع عنده هو إطلاق الأدلّة المرخّصة الشاملة للمقام، وقد خرج منها ما إذا كان مجموع السفر معصية للّه تبارك وتعالى.

---

١. قال صاحب الجواهر في نجاة العباد (ص ١٠٠): «فلو كان ابتداء سفره طاعة فقصد المعصية في الأثناء انقطع ترخصه و إن كان قد قطع مسافات» و علق عليه الشيخ بقوله:فيه تأمّل مع قطع المسافة الموجبة للقصر.

**توضيحه**: أنّ الأدلّة المرخّصة قبل انضمام روايات الباب (سفر المعصية) مطلقة تعم جميع أقسام السفر سائغه ومحرمه، وأمّا روايات الباب، فقد قيدت الموضوع وجعلته أمراً مركباً من قطع الثمانية بشرط أن لا يكون المسير باطلاً، أو يكون المسير حقّاً، أو في غير معصية اللّه من دون أن تتصرف في إطلاق الحكم، وكأنّه قال: «المسافر في سبيل الحقّ أو في غير سبيل الباطل يقصّر». والمفروض تحقّق الموضوع مع قطع الثمانية فراسخ بنيّة سائغة، وعند ذاك يكون محكوماً بالقصر على وجه الإطلاق مادام مسافراً وإن كان القطع بعدها في غير سبيل الحقّ. والحاصل أنّ روايات الباب لم تتصرف في إطلاق الحكم، وإنّما تصرفت في الموضوع، والمفروض تحقّق الموضوع في الفترة الأُولى وهو كاف في كونه محكوماً بالقصر على وجه الإطلاق مادام مسافراً.

**يلاحظ عليه أوّلاً**: أنّ الالتزام بذلك على إطلاقه مشكل، فلو افترضنا أنّه قصد مائة فرسخ، وقد قطع ثمانية فراسخ بنيّة الطاعة ثمّ عدل إلى نيّة المعصية، فالالتزام بالقصر في بقية المسافة بعيد جدّاً، وهل العاصي بسفره يستحقّ الإرفاق؟!

**ثانياً**: أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي كونه قيداً لجميع أجزاء السير لا بالمقدار المحصل للموضوع على الوجه الأقل لكونه إرفاقاً منه سبحانه للطائع لا للعاصي وتصور كونه مطيعاً في فترة من الزمن سبب للإرفاق دائماً وإن انقلب إلى ضدّه بعيد عن الأذهان.

**ثالثاً**: أنّ ما ذكره من الوجه، احتمال في مقابل احتمال آخر، فكما

يحتمل أن يكون قيداً للموضوع يحتمل أن يكون قيداً لإطلاق الحكم، نعم لو قصرت يد الاجتهاد عن الدليل الاجتهادي ولم يعلم كون المرجع هو روايات الباب أو الأدلّة المرخصة، فالمرجع هو الأصل العملي ومقتضاه هو القصر.

## تقريب للمحقّق الخوئي

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي ﷺ ذكر وجهاً آخر، للقول بالتقصير، وحاصله: أنّ السفر بنيّة سائغة مقتض للقصر مطلقاً مالم ينقطع بقاطع مقتض للتمام، وأمّا سفر المعصية فهو ليس بمقتض للتمام، فإنّه لا يقتضي القصر وليس هو كالمرور على الوطن المقتضي للتمام، وعلى ذلك فاللازم العمل بمقتضي القصر ما لم ينقطع بمقتضي التمام.[1]

إنّ الظاهر من الأدلّة، أنّ سفر المعصية من قبيل المانع لاقتضاء السفر للقصر، فلو تمّ الإطلاق في ناحية المانع، فلا يكون فرق بين الحدوث والبقاء، لا أقول إنّ سفر المعصية مقتض للتمام وإنّما هو مانع عن تأثير المقتضي للقصر، فالمرجع بعد ممنوعية المقتضي للقصر، هو أدلّة التمام فإنّه الأصل في الصلاة، وغيره يحتاج إلى الدليل.

***

١. مستند العروة:٨/١٢٨.

## الوجه الثاني: لو عدل في الأثناء إلى الطاعة

هذا هو الوجه الثاني الذي عقدت المسألة لبيانه وحاصله: أنّه لو سافر بنية المعصية فعدل عنها في الأثناء إلى الطاعة، فإن كان الباقي مسافة فلا إشكال في القصر سواء كانت المسافة امتدادية أو تلفيقية، وسواء كان الذهاب أربعة أو أقل على ما مرّ.

إنّما الكلام في مورد آخر وهو ما إذا لم يكن الباقي مسافة امتدادية ولا تلفيقية، فقد أفتى السيد الطباطبائي بالقصر وإن احتاط بالجمع بين القصر والتمام احتياطاً استحبابياً.

وجّه ما ذكره بقوله: فإنّ المدار على حال العصيان والطاعة، فمادام عاصياً يُتمّ، ومادام مطيعاً يقصر من غير نظر إلى كون البقية مسافة أو لا.

**توضيحه**: أنّ أدلّة الترخيص لها إطلاق أفرادي وإطلاق أحوالي، فما دلّ على الإتمام في سفر المعصية أخرجه عن تحت الإطلاق الأحوالي لا عن الإطلاق الافرادي، فعلى ذلك فالعاصي في سفره في الابتداء لم يخرج عن تحت عمومات القصر خروجاً موضوعياً، وإنّما خرج عن إطلاقه الأحوالي فقط بمعنى أنّ المسافر في حال الطاعة يقصر وفي حال العصيان يتم، فإذا كان كذلك فالمسافر بنية العصيان لم يخرج موضوعياً وإنّما خرج أحوالياً، فإذا زال العصيان وعادت الطاعة يشمله الدليل موضوعياً وأحوالياً.

وإن شئت قلت: إنّ الموضوع حَسَبَ الأدلّة هو من قصد الثمانية، سواء

كان بنية الطاعة أو بنية العصيان، وهذا هو مقتضى الإطلاق الأحوالي.

ثمّ إنّ أدلّة الباب خصصت الأدلّة المرخصة في جانب الإطلاق الأحوالي من دون أن تمس كرامة الموضوع فمن كان في ابتداء سفره عاصياً فقد بقي تحت الأدلّة المرخصة وإنّما خرج عن تحت إطلاقه الأحوالي، أعني قولنا: سواء كان بنية الطاعة أو بنية العصيان، فمادام كونه عاصياً لا يشمله إطلاق الحكم وإن كان باقياً تحت الموضوع، فإذا عاد إلى الطاعة يشمله الدليل المرخص موضوعاً وحكماً.

**يلاحظ عليه**: أنّ هذه الفروض، فروض ذهنية لا يمكن الاعتماد عليها والشاهد عليه انّه اسْتُظهِر[1] في مسألة واحدة تارة أنّ إباحة السفر مأخوذ في الموضوع وقيد له، وأُخرى أنّه قيد للحكم وتقييد لإطلاقه غير مأخوذ في الموضوع.

ففي الصورة الأُولى، أعني: ما إذا كان في ابتداء سفره مطيعاً وقد قطع ثمانية فراسخ بها ثمّ عاد إلى العصيان، جعل الشيخ الأعظم نيّة الإباحة قيداً للموضوع، ولأجل ذلك حكم بالقصر في حالة العصيان احتجاجاً بتحقّق الموضوع في فترة خاصة، وهو يكفي في بقاء الحكم حتى في حالة العصيان.

وفي الصورة الثانية، أي فيما إذا كان عاصياً في ابتداء السفر ومطيعاً في منتهاه، وكان المجموع بمقدار المسافة جعل السيد الطباطبائي نية الإباحة قيداً للحكم ومقيداً لإطلاقه لا قيداً للموضوع من دون أن يخرج العاصي في

---

١. و إن كان المستظهر شخصين، فالمستظهر الأوّل هو الشيخ الأعظم، و المستظهر الثاني هو السيّد الطباطبائي في هذا الفرع.

ابتداء السفر عن تحت الأدلّة المرخّصة، وإنّما خرج عن تحت إطلاق الحكم، فبما أنّ العاصي في أوّل سفره والمطيع في آخره باق تحت الأدلّة المرخّصة، فما دام عاصياً يتم، وإذا عدل إلى الطاعة يقصر.

كلّ ذلك يعرب عن أنّ تلك الاستظهارات لا تعتمد على أصل صالح للاحتجاج، وإنّما هي ذوقيات فوق مستوى الأفهام العرفية، فالذي يمكن أن يقال أنّ مناسبة الحكم والموضوع ومقتضى أنّه هدية إلهية إنّ نيّة الإباحة قيد لجميع أجزاء السفر الواحد.

وبما أنّ قسماً منه كان بنيّة المعصية لا تشمله الأدلّة المرخّصة ولو قصرت يد الاجتهاد عن الدليل الاجتهادي فمقتضى الأصل العملي هو التمام.

## مسألة: لو كانت غاية السفر ملفقة من الطاعة والمعصية

لو كانت غاية السفر ملفقة من الطاعة والمعصية فلها صور:

١. أن يكون كلّ من الداعيين مستقلين بحيث لو فُقد أحدهما كفى الآخر في البعث.

٢. أن يكون داعي المعصية مستقلاً بلا حاجة إلى ضميمة بخلاف داعي الطاعة.

٣. أن يكون داعي الطاعة مستقلاً بلا حاجة في بعثه إلىٰ ضميمة بخلاف داعي المعصية.

٤. أن يكون كلّ منهما جزءاً للباعث بحيث لو لم يكن الآخر لما حصل الانبعاث.

لا إشكال في وجوب الإتمام في الصورة الأُولىٰ والثانية، لأنّ المسير عندئذٍ ليس بمسير حق، وإنّما هو مسير باطل وسفر معصية.

و ربما يحتمل أنّ المستفاد من الأدلّة: أنّ السفر الذي يجب فيه التمام هو السفر الذي يتحقّق بداعي المعصية محضاً، ففي الصورة الأُولىٰ يجب القصر لعدم تحقّق السفر بداعيه لأنّه مستند إلى الداعيين وإن كان كلّ واحد كافياً في البعث إلّا أنّه لما اجتمعا يكون السفر مستنداً إلىٰ كليهما.[1]

**يلاحظ عليه**: أنّ ما ذكره مجرّد احتمال وليس عليه دليل في الروايات وإنّما الميزان كون السفر، سفر معصية والمسير باطلاً أو علىٰ خلاف الحقّ، وهذه العناوين صادقة على مثل هذا السفر.

أمّا الثالثة أعني: إذا كان قصد المعصية تبعاً بحيث لم يكن له أثر في إيجاد الداعي إلى السفر في نفس المسافر، فالظاهر أنّ التكليف هو القصر لعدم صدق عنوان «سفر المعصية»، فليس السفر بنفسه ولا بغايته محرماً.

و إن شئت قلت: إذا كان أحد الداعيين شديداً والآخر ضعيفاً، فالسفر في نظر العرف يستند إلى الداعي القوي وإن كان للضعيف أيضاً تأثير بحسب الدقة العقلية، ولأجل ذلك يكون الحكم في الصورة الثالثة علىٰ خلاف

---

١. الصلاة للحائري: ٤١٧.

الصورة الثانية. فالعرف يُسند السفر في الثانية إلىٰ قصد المعصية وفي الثالثة إلى قصد الطاعة.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي قد مثل لهذا القسم بما يقع في سفر المسافر من باب الصدفة والاتفاق كالكذب والسبِّ والغيبة والنميمة وشرب الخمر ونحوها ممّا يقع في الطريق أو المقصد.[1]

والظاهر خروج هذا النوع من المعاصي الصادرة في أثناء السفر من دون أن تكون مقصودة في بدء السفر وداعية إليه، بل المراد هو الداعي الموجود في نفس المسافر عند الحركة ولكن داعياً ضعيفاً بحيث لا تأثير له لا في حال الوحدة ولا في حال الجمع إلّابالدقة العقلية وأمّا ما يتّفق في أثناء السفر أو المقصد من المحرمات غير المقصودة عند إنشاء السفر، والمقصودة عند الفعل، فهو خارج عن محلّ النزاع، إلّا أن يكون داعياً من بدء الأمر وهو نادر فيما مثل به.

وأمّا الرابعة: وهو ما إذاكانت كلّ من الغايتين غير صالحتين للبعث وإنّما يتأتى البعث من كليهما معاً، ففيه وجهان:

أ. القصر لأنّ القدر المتيقن من أدلّة الباب ما إذا كان داعي المعصية صالحاً للبعث بالاستقلال وهو ليس كذلك، لأنّ المفروض أنّ كلاً من الداعيين لا يوجب البعث إلى المطلوب حلالاً كان أو حراماً.

ب. الإتمام وذلك لأنّ المراد من سفر المعصية ما يكون للحرام فيه

---

١. مستند العروة الوثقى: ٨ / ١٣٥.

دخل والمفروض أنّ له سهماً من التأثير.

والحقّ أن يقال إذا كان الملاك هو صدق سفر المعصية فهو يقصر، وإن كان الملاك كون السفر على مسير الحقّأو على عدم مسير الباطل، فالظاهر أنّه من مصاديق المسير الباطل.

وإن شئت قلت: إنّ كون المسير باطلاً وغير مرضي لا يتوقف على أن يكون الداعي إليه الغاية المحرمة محضاً بل قد يكون السير باطلاً مع عدم قصد غاية محرمة أصلاً، كما إذا علم أنّه إذا سافر ومشىٰ إلى محل خاص يضطر إلى ارتكاب الحرام، وعليه فهذا المسير باطل وإن لم يكن بداعي الحرام.

***

## مسألة: إذا شكّ في كون السفر معصية أو لا؟

إذا شكّ في كون السفر معصية أو لا؟

فإن كانت الشبهة حكمية، فاللازم هو الفحص والنظر في الأدلّة هذا إذا كان مجتهداً، وأمّا المقلّد فيرجع إلى مقلَّده أو يعمل بالاحتياط.

وأمّا إذا كانت موضوعية، فالمرجع أصالة الحل إلّا أن يكون هناك أصل موضوعي ينقح موضوع الدليل الاجتهادي الدال على الحرمة، كما إذا استأذن العبدُ المولىٰ في السفر أو الزوجة من الزوج، فلم يأذنا، ثمّ شكّ في بقاء المنع، فاستصحاب عدم الإذن ينقح الموضوع للدليل الاجتهادي الدال على

حرمة سفر العبد والزوجة بلا إذن المولىٰ والزوج.

## مسألة: ما هو المدار في حلية السفر وحرمته؟

ما هو المدار في وصف السفر بالحلية والحرمة، فهل المدار هو الواقع أو ما يقابله؟

ثمّ إنّ ما يقابل الواقع إمّا الاعتقاد بالخلاف (القطع المخالف للواقع) أو الأصل العملي المخالف، فيقع الكلام في مقامين:

**الأوّل**: ما هو المدار في الوصف بالحلية والحرمة، هل الواقع أو الاعتقاد المخالف للواقع؟ وتظهر الثمرة في الموردين التاليين:

أ. لو سافر لقتل إنسان معتقداً بأنّه محقون الدم فأتم صلاته فبانَ كونه مهدور الدم، فلو كان المدار هو الواقع، وجبت عليه إعادة صلاته لأنّه لم يكن سفر معصية في الواقع، فكان واجبُه هو القصر وقد أتم، ولو لم يصل وفاتته، يقضيها قصراً وهذا بخلاف ما لو كان الميزان هو الاعتقاد، فلا يُعيد ما صلّاها تماماً ويقضي ما فات تماماً، لا قصراً، لافتراض كونه معتقداً بكونه حراماً وأنّ وظيفة مثله هي التمام داخل الوقت وخارجه، وبما أنّه كان في الواقع سفر حلال وإنّما اعتقد حرمته يعدُّ عمله تجرياً فلو قلنا بعدم حرمته، تظهر الثمرة بين القولين كما بيناها.

وأمّا لو قلنا بحرمة التجرّي وأنّ من اعتقد كونَ فعلٍ حراماً ولم يكن في الواقع محكوماً بالحرمة، يكون الفعل ـ والحال هذه ـ محكوماً بالحرمة، فلا يظهر أثر بين القولين: الواقع والاعتقاد، لأنّ التجري موضوع وحكمه الواقعي

هو الحرمة، فيكون السفر حراماً واقعاً.

و بما أنّ التجري على القول بقبحه يشارك المعصية في استحقاق العقاب، لا في سريان الحرمة إلى المتجرى به، تترتب على القولين ثمرة.

ب. ينعكس الحكم في عكس الصورة، فإذا اعتقد أنّ رجلاً مهدور الدم وسافر لقتله فقصر وبان أنّه محقونه، فلو كان الميزان هو الواقع، يعيد ما صلاّها قصراً، تماماً، ولو لم يصلّ حتى خرج الوقت يقضيها تماماً، بخلاف ما لو كان الميزان هو الاعتقاد، فلا يعيد ما صلاها قصراً، وأمّا القضاء، فيقضي ما فات، قصراً، ولا موضوع للتجري لأنّه تحرك وفق علمه وقطعه هذا إذا كان مقابل الواقع هو الاعتقاد، وأمّا إذا كان مقابله هو الأصل العملي، فإليك بيانه في المورد الثاني.

**الثاني**: إذا كان مقتضى الأصل مخالفاً للواقع فهل المدار في الوصف هو الواقع أو مقتضى الأصل كما إذا كان مقتضى الأصل العملي الحرمة وكان الواقع خلافه، مثل ما إذا كانت الزوجة ممنوعة السفر من جانب زوجها فترة لكنّه عدل عن المنع من دون إعلام لها، فسافرت ومعها استصحاب المنع، فهل المدار هو الواقع أو مقتضى الأصل؟

فلو كان المقياس هو الواقع صحّت صلاتها قصراً لا تماماً، ولو كان المقياس هو الأصل فبما أنّ مقتضى الاستصحاب بقاء منع الزوج، صحّت صلاتها تماماً لا قصراً، ومنه يعلم حال من سافر لقتل إنسان.

فلنرجع إلى الكلام في المقامين:

## الأوّل: هل المدار الواقع أو الاعتقاد؟

فربما يقال انّ المدار هو الاعتقاد لا الواقع، لأنّ الموضوع للحرمة في رواية عمّار بن مروان هو «أو في معصية اللّٰه»، ومن المعلوم أنّ مخالفة الواقع بما هوهو، لا يُضفي على الفعل وصفَ العصيان مالم يتنجز بالعلم، والتنجز فرع العلم بالحرمة، فيكون هو المدار، لا الواقع.

**يلاحظ عليه**: أنّ هذا الشرط كسائر الشرائط من كون المسافة بريدين من الشرائط الواقعية. نعم ماهية الشرط على وجه يتوقف تنجزه على المكلّف على العلم، وعلى ذلك يكون الشرط هو الواقع المنجز فلا يكفي وجوده الواقعي من دون تنجزه على المكلّف، كما لا يكفي مجرّد الاعتقاد، وهذا بخلاف البريدين، فإنّه شرط تكويني لا دخل للعلم والجهل فيه.

وعلى ذلك يأتي التفصيل الآتي:

أ. إذا اعتقد حرمة الشيء أو حلّيته، وكان الواقع وِفْقَ اعتقاده. فيتم في الأوّل، ويقصر في الثاني.

ب. إذا كان السفر حراماً في الواقع، ولكنّه اعتقد حليته يقصر صلاته ويفطر صومه، وذلك لأنّ الأدلّة المرخصة تعمّ ذلك المورد، وأمّا روايات الباب فبما أنّ الواقع لم يكن منجزاً عليه فيبقى المورد تحت العمومات المرخِّصة فلا يتصف السفر بالباطل أو بكونه في معصية اللّٰه أو أنّه على مسير غير الحقّ.

ج. إذا كان السفر حلالاً في الواقع واعتقد حرمته كما لو سافر لقتل شخص بتخيل أنّه محقون الدم فبان كونه مهدور الدم، فيقصر صلاته ويفطر صومه (إذا لم نقل بحرمة التجري وأنّه معصية بالعنوان الثانوي) ، لأنّ الأدلّة المرخصة شاملة لهذا المورد وروايات الباب غير منطبقة عليه، لأنّه ليس في الواقع تحريم حتى يتنجّز عليه.

فالإتمام والصيام مختصان بصورة واحدة، وهو ما إذا كان سفره حراماً في الواقع وكان المكلّف عالماً به، وأمّا إذا كان حراماً في الواقع من دون علم فالواقع غير منجز لعدم العلم، كما أنّه إذا كان حلالاً في الواقع واعتقد حرمته، فليس هناك حرمة حتى يتنجز.

هذا كلّه حول المقام الأوّل.

## المقام الثاني: هل المدار هوالواقع أو الأمارة الشرعية والأُصول العملية؟

وفي هذا تأتي الصور السابقة:

١. إذا كان السفر حراماً في الواقع وقامت الأمارة والأصل على وفق الواقع، يتم ويصوم.

٢. إذا كان السفر حراماً في الواقع، وقامت الأمارة أو الأصل على حلّيته، يُقصر ويفطر لعدم تنجز الواقع بالجهل به وإن كان مستنداً إلى الأمارة والأصل العملي، فتشمله الروايات المرخصة، دون روايات الباب.

٣. إذا كان السفرحلالاً في الواقع وقامت الأمارة والأصل على حرمته، فهل المدار على الواقع، أو على الأمارة والأصل فقد عرفت أنّ المدار في مثل هذه الصورة من المقام الثاني على الواقع، إذ لا أمر شرعي في مورد العلم المخالف للواقع حتى يكون امتثاله موجباً للإجزاء، وأمّا المقام فيمكن أن يقال أنّ المدار على الأمارة والأُصول فلو تحرك على وفقهما يجزي مادام الموضوع (أي الجهل بالواقع) موجوداً، فلو صلّى تماماً أو صام يصحّ دون ما قصر وأفطر، نعم لو لم يصل حتى انكشف الواقع يقضيها قصراً.

**فإن قلت:** إنّ الحكم الظاهري المنكشف خلافه لا يغير الواقع، ولا يوجب قلبه عمّا هو عليه، هو سفر حقّ وإن جهل به المسافر.

**قلت:** الحكم بصحّة صلاته إذا صلّى تماماً أو صام، ليس لأجل كون الأمارة أو الأصل المخالف للواقع يغيّر الواقع، بل لأجل الملازمة بين الأمر بالأمارة أو الأصل، والاكتفاء في امتثال الأوامر بما أدّى إليه لكونه وافياً بالمصلحة الواقعية.

***

## مسألة: إذا كانت الغاية في أثناء الطريق

إذا كانت الغاية المحرمة في أثناء الطريق لكن كان السفر إليها مستلزماً لقطع مقدار آخر من المسافة، فقد أفتى السيد الطباطبائي بالتفصيل بين ما إذا كان بين السفرين استلزام، فيُعدّ المجموع سفر معصية، وما لم تكن ملازمة، فلا يكون جزءاً له.

مثلاً إذاكانت محطة القطار التي ينزل فيها الركاب أبعد بميل من الغاية المحرمة التي يرتكب فيها المعصية، فعليه بعد النزول في المحطة، الرجوعُ إلى الغاية بالسيارة، فلا شكّ أنّ المجموع يعد سفراً واحداً وجزءاً منه، بل مقدمة للغاية المحرّمة.

وهذا بخلاف ما إذا لم يكن السفر الثاني ملازماً للسفر الأوّل عقلاً، لكن يتبعه سفر آخر عادة، كما إذا سافر إلى نقطة خاصة لعمل محرم، ولكن العادة جرت أنّ من سافر إليها، ربما يسافر إلى مصايفها للتنزّه والتفرج، ومن المعلوم أنّ السفر الثاني، سفر مستقل، لا يعدّ جزءاً من السفر الأوّل.

## السفر بقصد التنزه ليس بحرام ولا يوجب التمام

إنّ إطلاقات الأدلّة المرخصة تعم السفر السائغ والحرام، خرج عنه الثاني وبقي السائغ بعامة أقسامه، والسفر لغاية التنزه، سفر لغاية محلّلة. قال الإمام علي عليه السلام: للمؤمن ثلاث ساعات: فساعة يناجي فيها ربّه، وساعة يرُمُّ معاشَه، وساعة يخلِّي بين نفسه وبين لَذَّتها.[1] والمسألة مورد اتّفاق.

## إذا نذر إتمام الصلاة في يوم

قال السيد الطباطبائي: إذا نذر أن يتمّ الصلاة في يوم معيّن أو يصوم يوماً معيّناً وجب عليه الإقامة، ولو سافر، وجب عليه القصر على ما مرّ من أنّ السفر المستلزم لترك واجب لا يوجب التمام إلّا إذا كان بقصد التوصل إلى

١. نهج البلاغة: ٤ / ٩٣، قسم الحكم، رقم ٣٩٠.

ترك الواجب، والأحوط الجمع.

**أقول:** يقع الكلام في أُمور:

١. هل يصحّ النذر المذكور أو لا؟

٢. إذا فرضنا صحّة النذر، هل تجب الإقامة أو لا؟

٣. إذا سافر فهل السفر، سفرُمعصية ليكون المرجع روايات الباب، أو ليس بسفر معصية، ليكون المرجع الأدلّة المرخِّصة، أو سفر معصية ولكن المرجع هو الأدلّة المرخصة أيضاً كما سيوافيك بيانه؟

٤. وعلى جميع التقادير، هل ورد نصّ على خلاف القواعد أو لا؟

وإليك البيان:

**أمّا الأوّل:** فصحّة نذر التمام غير واضح لعدم وجود رجحان في التمام على القصر، إذ كلاهما صلاتان تامتان، نعم يصحّ نذر الصوم في مقابل الإفطار، ففيه الرجحان على مقابله.

**أمّا الثاني:** فلو قلنا بوجوب المقدمة، تجب الإقامة إذا كان غير حاضر في البلد، وقد حُقِّق في محلِّه عدم وجوبها وجوباً شرعياً بل الوجوب عقلي.

**أمّا الثالث:** فيمكن تقريب حرمة السفر بوجوه:

أ. إنّ السفر حرام لكونه مقدمة لترك الواجب أي التمام والصيام، وترك الواجب حرام فتكون مقدمته حراماً أيضاً.

**يلاحظ عليه:** أنّ منصرف روايات الباب كون السفر حراماً نفسيّاً لا مقدمياً.

ب. إنّ السفر حرام، لأنّ نذر التمام ينحلّ إلى نذرين: نذر التمام ونذر ترك السفر، فإذا كان تركه واجباً يكون فعله حراماً نفسيّاً.

**يلاحظ عليه**: أنّ الناذر ربما يكون غافلاً عن النذر الثاني، أضف إلى ذلك أنّ النذر يتوقف على الإنشاء ولا تكفي الملازمة العقلية، والشاهد عليه عدم تعدد الكفّارة لو خالف وسافر.

ج. السفر حرام لا لكونه مقدمة للحرام (ترك الواجب) بل لوجود التضاد بينه وبين الواجب، نظير السفر مع مطالبة الديّان، وإمكان الأداء في الحضر دون السفر، فعند ذلك يأتي في التفصيل الماضي في المسألة السابعة والعشرين وهو أنّ الاستلزام إنّما يكون سبباً لحرمة الملازمة إذ أتىٰ به لغاية التوصل إلى ترك الواجب فيكون نفسُ السفر حراماً لكون الغاية محرمة دون ما لم يكن لتلك الغاية.

**فإن قلت**: ما ذكر من التفصيل يختصّ إذا كان بين السفر والواجب، تضاد ذاتي، كما في مورد السفر وأداء الدين، لا في المقام إذ ليس هنا تضاد بين السفر والتمام، إلّا كون ترك السفر مقدمة للواجب وقد حقّقنا في الأُصول بأنّها غير واجبة.

**قلت**: إن أُريد من نفي التضاد، هو التضاد التكويني فمسلّم، وإن أُريد الأعم منه ومن التشريعي فالتضاد بين السفر والتمام متحقق، وهو كاف في صيرورة السفر، سفرَ معصية إذا سافر، لغاية ترك الواجب، وهذا الوجه هو المتعيّن، وقد اعتمد عليه السيد الطباطبائي ﷺ.

ومع الاعتراف بحرمة السفر إذا كان لغاية الفرار عن الواجب، لكن شمول روايات الباب لهذا المورد غير واضح، بل المقام داخل تحت الأدلّة المرخِّصة، وذلك لأنّه يلزم من شمول روايات الباب للمقام، عدم شمولها ومن الحكم بالإتمام، عدم كونه عاصياً الملازم لارتفاع حكم الإتمام، وذلك لأنّا لو قلنا بأنّ السفر، سفر معصية ولو للفرار عن الواجب، فلو حكم بالقصر فلا يتوجه أيّ إشكال، غاية الأمر يلزم ورود تخصيص على روايات الباب، أي يتم العاصي بسفره إلّاهذا المورد.

وأمّا لو حكمنا عليه بالإتمام يترتب عليه:

إنّه بالإتمام يكون وافياً بنذره، فيخرج عن كونه عاصياً مع أنّه فرض عاصياً، ومع خروجه عن كونه عاصياً، ينتفي الحكم بالإتمام، فهذا هو الذي دعانا، للتفريق بين العصيان والإتمام، وقلنا إنّه يعصي بسفره، ولكنّه يقصر، هذا كلّه حسب القواعد.

هذا ولكن الظاهر من النصوص عدم وجوب الإقامة عند نذر الصوم وتُعْطَف عليه الصلاة، وأنّ الصوم المنذور ليس بآكد من شهر رمضان، حيث إنّه لا تجب الإقامة بل من شَهِدَ الشهرَ يصوم، دون من لم يشهد.

روى عبد الله بن جندب، قال: سمعت من زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سأله عن رجل جعل على نفسه نذر صومٍ يصوم فمضى فيه فحضرته نية في زيارة أبي عبد الله عليه السلام قال: «يخرج ولا يصوم في الطريق، فإذا رجع قضى ذلك».[1]

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥؛ ولاحظ روايات الباب.

و روى القاسم بن أبي القاسم الصيقل قال: كتبت إليه: يا سيدي رجل نذر أن يصوم كلّ يوم جمعة دائماً مابقي، فوافق ذلك اليوم يومَ عيد فطر أو أضحى أو أيّام تشريق، أو سفرٍ أو مرض هل عليه صوم ذلك اليوم أو قضاءه، أو كيف يصنع يا سيّدي؟ فكتب إليه: «قد وضع اللّٰه عنك الصيام في هذه الأيّام كلّها، ويصوم يوماً بَدَل يوم إن شاء اللّٰه تعالى».[١]

***

## في قصد الغاية المحرمة في خارج الجادة

إذا سافر لغرض مباح في المقصد، ولكنّه يقصد أيضاً الغاية المحرمة في حاشية الجادة كالسرقة من بستان، ونحوها فله صورتان:

**الأُولى**: أن يكون له من بدء السفر غرضان أحدهما في المقصد والآخر في أثناء السفر.

**الثانية**: أن يعرض له قصد ذلك في الأثناء وإنّما خرج عن البلد، لغاية مباحة.

**أمّا الأُولى**: فلا شكّ أنّه يُتم، لما عرفت من أنّ الغاية الملفقة من الطاعة والعصيان، توجب كونَ السفر سيراً في غير طريق الحقّ، فلو قام بما قصد، ثمّ رجع إلى الجادة يكون منشأ للسفر الجديد فلا يقصّر إلّا أن يكون الباقي على حدّ المسافة ولو ملفّقة، لما عرفت من أنّ من حكم عليه بالتمام، لا يحكم عليه بالقصر إلّا بإنشاء السفر الشرعي.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١٠ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢؛ ولاحظ روايات الباب.

**وأمّا الثانية**: فلو كان خروجه عن الجادة قليلاً بحيث لا يعدُّ جزء للسفر، كأن يدخل البستان الواقع على حاشية الجادة ويتصرف فيه عدواناً، ويخرج فيقصر لكون السفر سفراً مباحاً ولا يضرّ الخروج القليل المحرّم لوحدتها.

و لو خرج عن الجادة وسار مسافة كثيرة وعدّ سيره حاشيتها جزءاً من سفره، فيقع الكلام في حكم صلاته مادام خارجاً عن الجادة ذهاباً وإياباً، وفي حكمها بعد الرجوع إلى الجادة إلى وصول المقصد.

أمّا حكم صلاته في خارج الجادة فإن كان ما قطعه بنية سائغة أقلَّ من المسافة الشرعية فيتمُّ في الحاشية قطعاً، وأمّا إذا كان ما قطعه مسافة شرعية ثمّ عدل إلى النيّة الجديدة فقد عرفت أنّ الشيخ الأعظم تأمّل في الحكم بالتمام في حاشيته على «نجاة العباد»، بتصور أنّه تحقّق الموضوع الشرعي، بسير ثمانية فراسخ سائغة وصار المسافر محكوماً بالقصر مطلقاً وإن رجع بعده إلى المعصية، وبعبارة أنّ الطاعة قيد للموضوع لا للحكم والمفروض أنّه قد تحقّق، ولحوق السير بنيّة العصيان به لا يضرّ تحقّقه المقتضي للحكم بالقصر مطلقاً، سار على نيّة الطاعة أم على نيّة العصيان، نعم لو كان القيد، قيداً للحكم، يجب عليه التمام.

**يلاحظ عليه**: الظاهر أنّه قيد للسير سواء كان على حدّ المسافة أو أوسع منها، وذلك لأنّه هدية للمطيع بسيره لا للعاصي به، فلازم ذلك كونه معتبراً ابتداء واستدامة، فالأشبه هو ما في العروة من قوله: «فما دام خارجاً عن الجادة يتم».

وأمّا صلاته بعدما رجع إلى الجادة فبما أنّه حصل الانقطاع بين السفرين فإن كان الباقي مسافة يقصر فيها، وأمّا إذا لم يكن فهل يكفي ضمّ ما قبل العصيان إلى ما بعده؟ التحقيق لا، لما عرفت من انصراف الأدلّة المرخصة إلى ما لم يتخلل بينهما ـ سير بلا قصد أو سير مع قصد العصيان ـ فمعه يكون السير الثاني موضوعاً جديداً لا يقصر فيه إلّا إذا كان على حدّ المسافة ولو ملفقاً. وبالجملة من حكم عليه بالتمام لا ينقلب إلى القصر مالم يقصد مسافة جديدة.

***

## في قصد الغاية المحلّلة في أثناء الجادّة

هذا كلّه إذا عرض له قصد العصيان في الأثناء، وأمّا لو انعكس بأن كان سفره من بدء الأمر لغاية محرمة ثمّ خرج عن الجادة وقطع مسافة لغرض صحيح، فما هو حكم صلاته عند الخروج عن الجادة ذهاباً وإياباً؟

أمّا ذهاباً فقد أفتى السيد الطباطبائي بأنّه يقصر مادام خارجاً مطلقاً بلغ الذهاب حدّ المسافة أو لا، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فالأقوى فيه التمام لأنّه موضوع مستقل والمفروض كونه أقلّ من المسافة الشرعية.

***

## حكم الصلاة في المقصد بعد العصيان

إذا قصد الغاية المحرمة ووصل إلى المقصد، فيقع الكلام في حكم صلاته قبل الارتكاب وبعده مادام في المقصد وحكم صلاته عند الرجوع. لا كلام في أنّه يتم في الأوّل، ويقصر في الثالث إذا قلنا بأنّ الرجوع سفر مستقل لا صلة له بالسفر السابق ـ كما مرّ ـ إنّما الكلام في الثاني، فقال السيد الطباطبائي: حاله حال العود عن سفر المعصية في أنّه لو تاب يقصّر، ولو لم يتب يمكن القول بوجوب التمام بعدّ المجموع سفراً واحداً والأحوط الجمع هنا، وإن قلنا بوجوب القصر في العود بدعوى عدم عدّه مسافراً قبل أن يشرع في العود.

الظاهر أنّ المقام داخل تحت الضابطة الكلية في أنّ كلّ من حكم عليه بالتمام، لا يقصر مالم ينشأ للسفر والمقام كذلك مضافاً إلى عدّه من جزء السفر.

***

## إذا قطع بعض أجزاء المسافة بنيّة محرّمة

إذا كان السفر لغاية محللة، لكن عرض في أثناء الطريق قطع مقدار من المسافة لغرض محرم منضماً إلى الغرض الأوّل.

الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدّمة واضح، فإن قطع مقدار من

حاشية الجادة بنية العصيان كان خارجاً عن المسافة الامتدادية، ولم يكن جزءاً منها، بخلاف المقام، فإنّ المفروض قطع جزء من المسافة الامتدادية بنية محرمة وأمّا حكم هذا المقدار الذي يقطعه المسافر بغايتين فقد عرفت لزوم الإتمام في جميع الصور، إلّا إذا كان العصيان تبعاً محضاً، وبذلك يعلم عدم الوجه للاحتياط فيما إذا لم يكن الباقي مسافة كما في العروة، إذ لا خصوصية لكون الباقي مسافة أو عدم مسافة.

نعم إنّما ينفع الاحتياط في نفس المسافة الباقية غير البالغة حدّالمسافة، فإنّه على القول بضمها إلى القطعة السابقة، فالأقوى القصر إن كان مسافة، والأحوط الجمع إذا لم تكن بنفسها مسافة.

## إذا قصد العاصي الصوم ثمّ عدل إلى الطاعة

إذا كان السفر في الابتداء سفر معصية وقصد الصوم ثمّ عدل في الأثناء إلى الطاعة فله صورتان:

١. أن يكون العدول قبلَ الزوال.

٢. أن يكون العدول بعد الزوال.

والمسألة غير منصوصة فلابدّ من استنباط حكمها من إدخالها تحت أحد العناوين المنصوص حكمها، والذي يمكن أن يقال: هو أنّ الأُولى كالخروج من البلد بنيّة سائغة قبل الزوال فيفطر.

والثانية كالخروج من البلد بنيّة سائغة بعد الزوال فلا يفطر.

هذه هي روح المسألة ودليلها وإليك الشرح:

**أمّا الأُولى**: فقال السيد الطباطبائي: وجب الإفطار، لما حقّق في محلّه من لزوم الإفطار لمن سافر بنيّة سائغة قبل الزوال.

و ما ذكره صحيح بشرط أن يكون الباقي مسافة ولو ملفقة وإنّما لم يقيد لأنّه جعل الطاعة من قيود الحكم لا الموضوع، والمفروض تحقّق الموضوع حتى في صورة العصيان، وإنّما منع من شمول الحكم فقدان قيده، فإذا ارتفع المانع يشمله الحكم فلا يشترط كون الباقي مسافة، ولكنّك عرفت أنّ الإباحة قيد لإجزاء السير جميعاً وهو غير متحقّق، فلا محيص في الحكم بالإفطار من كون الباقي مسافة شرعية.

**وأمّا الثانية**: ففيها وجهان مبنيان على شمول النصّ لمثل المقام أو لا.

ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم؟ قال: فقال: «إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتم يومه».[1]

فإن قلنا بأنّ النصّ وإن ورد فيمن خرج عن البلد بعد الزوال لكن المناط ليس هو الخروج، بل من صحّ صومه إلى الزوال وإن كان وجه صحّته كونه عاصياً لا كونه في البلد، فيكون الحكم فيه الاستمرار على الصوم وعدم الإفطار.

وأمّا لو قلنا باختصاص روايات الباب لمن سافر ابتداءً بعد الزوال

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.

بحيث يكون سيره بعد الزوال فلا يشمل المقام، لأنّ السير هناك لم يكن بعد الزوال وإنّما كان السير في كلتا الصورتين قبل الزوال غير أنّ العدول ربما يكون قبله كما في أُولاهما أو بعده كما في الثانية.

و يمكن أن يقال: إنّ للوجهين منشأ آخر وهو أنّه مبني على الاختلاف بين مبنى الشيخ الأعظم والسيد الطباطبائي في كون الإباحة من قيود السفر الموجب للترخص أو من قيود الحكم.

فلو قلنا بالأوّل فلا يتحقّق الموضوع المرخص للسفر إلّا بعد الظهر، ومن المعلوم أنّ السفر بعده لا يوجب الإفطار، فيصدق في حقّه كأنّه خرج بعد الظهر، وأمّا خروجه قبل الظهر فهو كالعدم.

وهذا بخلاف ما قلناه بأنّه قيد للحكم فقد تحقّق الموضوع أي الخروج من البلد قبل الظهر غاية الأمر كان العصيان مانعاً عن شمول الحكم مع وجود الموضوع، فإذا ارتفع شمله الحكم ولأجل ذلك قال السيد: ففيه وجهان.

وبذلك يعلم أنّه لو قلنا بأنّ المقام من قبيل فقد الموضوع، يختص النزاع بما إذا كان هناك مسافة بعد العدول حتى يكون له شأنية الإفطار وإن لم يكن فعليته لكونه كالخروج بعد الزوال، وهذا بخلاف مالو قلنا بأنّه من قيود الحكم فلا يلزم إلّا أن يكون المجموع (قبل العدول وبعده) مسافة حتى يكون كالخارج قبل الزوال، ولكن الأقوىٰ هو الأوّل لما عرفت من أنّ الإباحة شرط لأجزاء السير جميعاً.

***

## إذا كان الصائم مطيعاً في البدء وعدل إلى المعصية في الأثناء

هذا هو الشقّ الثاني للمسألة السابقة، وحاصله: إذا كان الصائم مطيعاً في ابتداء السفر وعدل إلى المعصية في الأثناء، فهل يصحّ صومه؟

نقول: هنا أيضاً صورتان:

١. أن يكون العدول قبل الزوال.

٢. أن يكون العدول بعد الزوال.

ولقد كان مفتاح الحل في الفرع السابق هو إدخال الفرع بالخارج عن البلد قبل الظهر أو بعده، ولكن مفتاحه هنا هو جعله من قبيل من يدخل البلد قبل الظهر أو بعده ولم يفطر في كليهما. والأوّل يصوم دون الثاني وإنّما عليه الإمساك تأدّباً.

إذا علمت ذلك فلنرجع إلى حكم الصورتين:

فهل العدول إلى المعصية بعد قطع المسافة الشرعية قبل الزوال كالداخل إلى الوطن قبل الزوال أو ليس مثله فلا يصحّ صومه؟ والوجهان مبنيان بما ذكر في الفرع السابق من اختصاص النصّ بالمسافر الداخل إلى الوطن قبل الظهر، لا مطلق من صحّ صومه إلى ما قبل الزوال ولو بالعصيان.

والثاني أي العدول بعد قطع المسافة الشرعية بعد الزوال فهل هو كمن دخل بعد الزوال في البلد فيبطل صومه أو ليس كذلك؟ لأنّ النصّ يختص بمن يدخل البلد وهو غير مفطر لا من صحّ صومه إلى ما بعد الزوال وإن لم يدخل البلد، والأحوط في كلا الفرعين الجمع بين الصوم والقضاء.

# الرسالة الثامنة والثلاثون

# إذا أتم في موضع القصر وبالعكس

إذا أتم في المورد المستجمع لشرائط القصر، فله صور نشير إليها:

١. إذا أتم في موضع القصر عامداً عالماً بالحكم والموضوع وأنّ المسافة ثمانية فراسخ.

٢. إذا أتم في موضع القصر عامداً، لكن جاهلاً بالحكم وأنّ المسافر يقصّر صلاتَه.

٣. إذا أتم في موضع القصر عامداً، لكن لا جاهلاً بالحكم أو الموضوع بل ببعض الخصوصيات، مثلاً أنّ المسافة التلفيقية توجب القصر، والسفر إلى أربعة فراسخ مع قصد الرجوع يوجب القصر، أو أنّ كثير السفر إذا أقام في بلده أو غيره عشرة أيّام يقصر في السفر الأوّل، أو أنّ العاصي بسفر إذا عاد إلى الطاعة يقصّر، أو أنّ المسافة الشرعية هي ثمانية فراسخ، أو أنّ من عدل عن الإقامة يتم وإن لم يأت بالرباعية، ونحو ذلك.

٤. إذا أتم في موضع القصر عامداً لكن عالماً بالحكم وجاهلاً بالموضوع وأنّ المسافة ثمانية فراسخ.

٥. إذا أتم في موضع القصر عامداً ناسياً لحكم السفر أو موضوعه.

٦. إذا أتم في موضع القصر غافلاً.

***

## الصورة الأُولى: إذا أتم في موضع القصر عن عمد

إذا أتم في موضع القصر عن علم وعمد، أعاده على كلّ حال في الوقت وخارجه، والحكم اتّفاقي كما يظهر من مفتاح الكرامة[١] وصاحب الجواهر[٢] وغيرهما.

وقال الشيخ: ومن تمم في السفر، وقد تليت عليه آية التقصير، وعلم وجوبه، وجبت إعادة الصلاة، فإن لم يكن علم ذلك فليس عليه شيء.[٣]

وقال ابن زهرة: فإن تمم عن علم بذلك وقصد إليه لزمته الإعادة على كلّ حال.[٤]

وقال ابن إدريس: ومن تعمّد الإتمام في السفر بعد حصول العلم بوجوبه عليه وجبت عليه الإعادة لتغييره فرضه.[٥] إلى غير ذلك من الكلمات.

و يمكن الاستدلال عليه بوجوه مختلفة:

١. ما أشار إليه ابن إدريس من أنّه لم يأت ما أمر به، وما أتى به غير مأمور به، فالإجزاء يحتاج إلى الدليل.

٢. عدم تمشي القربة، فإنّه من أفعال أهل البدع والتشريع، مضافاً إلى

---

١. مفتاح الكرامة: ٦٠١/٤.
٢. الجواهر: ٣٤٢/١٤.
٣. النهاية:١٢٣.
٤. الغنية:٧٤.
٥. السرائر:٣٢٨/١.

اتصاف نفس العمل بالحرمة لأجل كونه مصداقاً للتشريع إذا قام به خفاء، والبدعة إذا قام به جهراً لدعوة الناس إليه.

٣. انّها زيادة في الفريضة كما جاء في رواية الأعمش، عن جعفر بن محمد عليهما السلام: «و من لم يقصر في السفر لم تجز صلاته، لأنّه قد زاد في فرض اللّه عزّوجلّ».[١] وفي رواية أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة».[٢]

٤. ورود النص في المورد كما في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه».[٣] ورواه العياشي في تفسيره كما في الوسائل[٤] والحديث دليل على أنّ وجوب التقصير واجب ذكري لا واقعي، والمراد من التفسير تبيين مفاد الآية وانّ قوله: «لا جناح» لا ينافي اللزوم كما أوضحناه في صدر الكتاب.

وأمّا صحيحة عبيد اللّه بن علي الحلبي قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: صليت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر؟ قال: «أعد».[٥]

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.
٢. الوسائل: ج ٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤. و ابن أبي نجران هو عبد الرحمن بن أبي نجران، قال النجاشي: ثقة ثقة.
٤. الوسائل: الجزء ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.
٥. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

فربما تحمل على العامد وتكون دليلاً على المقام، وربما يقال بأنّ جلالة الحلبي تصدّنا عن حملها عليه، إذ كيف يصح لمثله أن يتم عامداً في السفر وهو من أجلة أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ولأجله يحمل على الناسي أو عليه وعلى الجاهل.

**يلاحظ على الوجه الثاني:** بأنّ جلالته تمنع عن كونه مباشراً لما جاء في السؤال ولا تمنع عن فرض المسألة ليعرف حكمها وينقلها إلى الآخرين، وقد كان هذا هوالدارج بين أصحابهم عليهم السلام. فإنّقوله: «صلّيت» كناية عن وجود الحادثة في الخارج، وإنّما نَسَبَه إلى نفسه ليقف على الجواب، ومع ذلك كلّه فكونها ظاهرةً في خصوص العمد أو شاملةً له بعيد لندرة الموضوع ووضوح الحكم، فإنّه بمنزلة من لم يمتثل بل هو خاص بالناسي أو يعمه والجاهل.

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق صحيحة الفاضلين عدم الفرق بين الإعادة في الوقت والقضاء خارجه وربما يتوهم المعارضة بينها وصحيح العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى وهو مسافر فأتم الصلاة؟ قال: «إن كان في وقت فليعد وإن كان قد مضى فلا».

توضيح المعارضة: أنّ صحيح الفاضلين خاص لأجل اختصاصه بالعامد، مطلق من حيث عمومه للوقت وخارجه.

وذيل صحيح العيص ـ أعني قوله: «و إن كان الوقت قد مضى فلا» ـ خاص لأجل اختصاصه بخارج الوقت مطلق من حيث شموله للعالم

والجاهل، فيتعارضان في العالم إذا علم خارج الوقت، فعلى الأوّل يعيد وعلى الثاني لا يعيد.

والظاهر عدم عمومه بالعامد لأنّ معنى قوله: «و إن كان في وقت فليعد» أنّه لو انكشف الواقع له والوقت باق فليعد والانكشاف آية عدم شموله للعامد، إذ لا انكشاف في العامد أبداً، ولو حاولنا عمومه للعالم أيضاً فلابدّ أن تفسر الجملة بصورتين مختلفتين، فيقال في العالم إذا أراد أن يعيد فإن كان الوقت باقياً فليعد وإلّافلا، ويقال في غيره: إن انكشف في الوقت فليعده وإلّا فلا والجملة لاتحتمل ذينك المعنيين كما لا يخفى.

***

## الصورة الثانية: إذا أتم عن جهل بأصل الحكم

والأقوال فيه ثلاثة:

١. عدم الإعادة مطلقاً داخل الوقت وخارجه، وهو القول المشهور.

٢. التفصيل بين الوقت وخارجه فيعيد في الأوّل دون الثاني، وهو المنسوب إلى الإسكافي والحلبي.

٣. الإعادة مطلقاً في الوقت وخارجه. نسب إلى العماني.

أمّا الأوّل فيدل عليه صحيح زرارة حيث قال: وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها، فلا إعادة عليه.[١]

---

١. البدر الزاهر: ٣٤٤.

ولا ينافيه صحيح الحلبي: صليت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر قال: أعد لما تقدم من احتمال رجوعه إلى العامد وإن استبعدناه، وعلى فرض إطلاقه العامد والجاهل والناسي يخصص مورد الجاهل بصحيح زرارة.

استدل للقول الثاني من التفصيل بين الوقت وخارجه، فيعيد في الأوّل دون الثاني، بصحيح العيص قال: «إن كان في وقت فليعد وإن كان الوقت قد مضى فلا» وقد مضى أنّ معنى قوله: «إن كان في وقت» هو أنّه «إن كان انكشاف الواقع في وقت» وهو لا يشمل العامد قطعاً، ويشمل الجاهل والناسي فيُخصّص به إطلاق صحيح زرارة الدالّ على عدم الإعادة مطلقاً في وقت كان أو خارجه.

ربما يقال في رفع التنافي بأنّ ظاهر رواية زرارة كون الجهل بنحو الإطلاق تمام الموضوع لسقوط الإعادة، وظاهر رواية العيص كون مضيّ الوقت تمام الموضوع بحيث لا يحتاج في كونه معذوراً إلى ضمّ الآخر فيكون للعذر علّتان مستقلتان، غاية الأمر انّه تجتمع علتان في الجاهل بالنسبة إلى خارج الوقت.[1]

**يلاحظ عليه**: أنّه إنّما يصحّ إذا كان صحيح العيص ساكتاً عن الإعادة في الوقت ومقتصراً بأنّالعذر هو مضي الوقت فلا ينافي أن يكون هنا عذر آخر وهو الجهل، لكنّه متعرض للإعادة في داخل الوقت حيث يقول: «فإن كان في وقت فليعد» فيعارض، صحيح زرارة.

**والحاصل**: أنّ هنا تعارضاً بين الشقّ الثاني لصحيح الفاضلين ـ أعني

---

١. البدر الزاهر: ٢٧١.

قوله: «وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه» ـ والشق الأوّل لصحيح العيص ـ أعني قوله: «إن كان في وقت فليعد» ـ والنسبة بين المفادين عموم من وجه، فالأوّل خاص لاختصاصه بالجاهل، عامّ لشموله داخل الوقت وخارجه، والثاني خاصّ لاختصاص الحكم بالإعادة بداخل الوقت، عام لشموله الجاهل والناسي بل الغافل، فيتعارضان في الجاهل داخل الوقت، فيتساقطان، فيرجع إلى العمومات والمطلقات الدالة على عدم الإجزاء إذا لم يكن هناك أمر شرعي ظاهري.

و لكن يمكن القول بتقديم صحيح الفاضلين بوجوه ثلاثة:

١. إنّ النسبة بينهما وإن كان ما ذكره لكن مادة الاجتماع وهو الجاهل المتوجه إلى الحكم الشرعي في الوقت داخل في الصحيحة، لاتّفاق الأصحاب عدا الإسكافي والحلبي على عدم وجوب الإعادة على الجاهل مطلقاً. والتفريق بين الجاهل والناسي، فالأوّل لا يعيد مطلقاً، بخلاف الثاني فهو يعيد في الوقت دون خارجه.

٢. إنّ الحكم بعدم الإعادة في صحيح الفاضلين منصرف إلى داخل الوقت، ولو قلنا بعدمها خارج الوقت فمن باب الأولوية لا من باب الدلالة اللفظية، فتنقلب النسبة من العموم من وجه إلى الخصوص المطلق، فصحيح الفاضلين خاص لاختصاصه بالجاهل المتوجّه داخل الوقت، وصحيح العيص عام لشموله الجاهل والناسي والغافل المتوجّه في الوقت فيخصص بالأوّل.

٣. إنّ صحيح العيص محمول على خصوص الناسي، ولا صلة له بالجاهل أصلاً بقرينة رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينسى فيصلّي في السفر أربع ركعات قال: «إن ذكر في ذلك اليوم فليعد، وإن لم يذكر حتّى يمضي ذلك اليوم فلا إعادة عليه».[1] وسيوافيك الكلام فيه وإن كان السيّد المحقّق الخوئي عمّمه إلى الجاهل والناسي بكلا قسميهما.

***

## الصورة الثالثة: إذا أتمَّ عن جهل ببعض الخصوصيات

إذا جهل ببعض الخصوصيات مثل أنّ السفر إلى أربعة فراسخ مع قصد الرجوع يوجب القصر وقد مرت أمثلته، وجهان مبنيان على أنّ المراد من قوله: «إن قرئت عليه آية التقصير وفسّرت له» هو العالم بأصل الحكم، فيدخل في الشقّ الأوّل من صحيح الفاضلين، فتجب عليه الإعادة والقضاء، أو أنّه كناية عن العلم بالأحكام الشرعية الواردة في حقّ المسافر، والمفروض أنّ الجهل بالخصوصيات، جهل بأحكام صلاة المسافر في مختلف الصور.

وبعبارة أُخرى: هل الحديث بصدد التفريق بين العالم بالأحكام الشرعية في مورد القصر والإتمام والجاهل بها، أو أنّه بصدد التفريق بين العالم بأصل الحكم والجاهل به؟ وظاهر الحديث هو الثاني دون الأوّل، وجعله كناية عن المعنى الأوّل، مشكل جدّاً، وعلى ذلك فهو داخل تحت

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

العالم يعيد في الوقت ويقضي خارجه.

و مع ذلك كلّه فللمحقّق الأردبيلي في المقام كلام نأتي به قال: إنّ الظاهر أنّ الجاهل في وجوب القصر معذور سواء كان عن وجوب القصر رأساً، أو بوجه دون وجه، لصدق الجهل واشتراك العلّة بل أنّه أولى لكثرة الخفاء، بخلاف أصل القصر فإنّه قليلاً ما يخفى على الناس.[1] ولا يخلو عن وجه، فلو قيل بوجوب الإعادة فمن باب الاحتياط.

***

## الصورة الرابعة: إذا أتم عن جهل بالموضوع

إذا توهم أنّ المسافة ليست مسافة شرعية فأتمّ ثمّ تبيّن خلافه: فيه وجهان، فلو قلنا بأنّ المستفاد من صحيح الفاضلين انّ للاعتقاد موضوعيّة في المقام، فيلحقُ الجاهلُ بالموضوع بالجاهلِ بالحكم، وأمّا لو قلنا بأنّ المستفاد هو كون الجهل بالحكم الشرعي عذراً فقط، فيدخل الجاهل بالموضوع تحت الشقّ الأوّل لصحيح الفاضلين، وصحيح الحلبي، لو قلنا بعمومه للعامد والجاهل للحكم والموضوع، خرج منه الجاهل بالحكم وبقي الباقي تحته، ومن المعلوم أنّ استظهار الوجه الأوّل من الحديث مشكل كالاستظهار السابق.

نعم ما ذكر من إلحاق الجاهل بالموضوع بالعامد، هو الذي أفتى به السيد الطباطبائي في العروة، وقد عرفت وجهه، ولكن الظاهر من السيد

---

١. مجمع الفائدة: ٣ / ٤٣٥.

المحقق الخوئي ـ في محاضراته وتعليقته ـ وبعض آخر، هو التفصيل بين الوقت وخارجه، مستدلاً بصحيح العيص السابق، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى وهو مسافر فأتمّ الصلاة قال: «إن كان في وقت فليعده وإن كان الوقت قد مضى فلا»[1]. بناء على عمومه للجاهل بأصل الحكم وخصوصياته، والموضوع، والناسي، خرج منه الجاهل بأصل الحكم على وجه الإطلاق، كما عرفت وبقي الباقي تحته.

نعم صدر حديث الفاضلين وإن دلّ على لزوم الإعادة مطلقاً داخل الوقت وخارجه إذا كان المتمّ ممّن قرئت عليه آية التقصير والمفروض أنّ الجاهل بالموضوع ممّن قُرئت عليه آية التقصير، لكنّه يخصص بصحيح العيص، والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، لأنّصدر حديث الفاضلين يعمُّ العامد، والجاهل بالخصوصيات والموضوع والناسي، وصحيح العيص لا يعمّ الأوّل لقوله: «فإن كان في وقت فليعد» أي إن كان الانكشاف، والعامد ليس فيه انكشاف، وإنّما يعم الثلاثة الجاهلين بالحكم والموضوع، والناسي، فيخصص صدر حديثهما به.

والذي يمكن أن يقال: إنّ استظهار الإطلاق من صحيح العيص بالنسبة إلى الجاهل مشكل، بل لا يبعد انصرافه إلى الناسي، لموافقته لمضمون حديث أبي بصير الوارد في الناسي ـ كما سيوافيك ـ وغاية ما يمكن أن يقال: إنّ الإعادة والقضاء خارج الوقت هو الأحوط، لو لم يكن الأقوى.

***

١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧، من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

## الصورة الخامسة: إذا أتمّ عن نسيان بالموضوع

المشهور بين الأصحاب أنّه إن كان ناسياً أعاد في الوقت دون خارجه.

قال الشيخ: فإن كان قد علم، غير أنّه نَسي في حال الصلاة، فإن كان في الوقت أعاد الصلاة وإن كان قد مضى وقتها، فليس عليه شيء.[١]

وقال ابن زهرة: وإن كان إتمامه عن جهل أو سهو، أعاد إن كان الوقت باقياً، بدليل الإجماع المشار إليه[٢]. ولعلّه أراد من السهو، النسيان لا الغفلة، وقد عرفت أنّ الجاهل لا يعيد مطلقاً.

وقال ابن إدريس: من نسي في السفر فصلّى صلاة مقيم، لم تلزمه الإعادة، إلّا إذا كان الوقت باقياً.[٣]

وقال المحقّق: وإن كان ناسياً أعاد في الوقت، ولا يقضي إن خرج الوقت.[٤] ويدل عليه، صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينسى فيصلي في السفر أربع ركعات؟ قال: «إن ذكر في ذلك اليوم فليعد وإن لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا إعادة عليه».

وأمّا رجال السند: فقد اشتمل على عدّة ثقات:[٥]

١. علي بن النعمان النخعي، قال النجاشي: ثقة، وجه، ثبت، صحيح.

---

١. النهاية: ١٢٣.
٢. الغنية: ٧٤.
٣. السرائر: ١/٣٤٥.
٤. الشرائع: ١/١٣٥، طبعة دار الأضواء، بيروت.
٥. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

٢. سويد القلّاء، وهو سويد بن مسلم القلّاء، مولى شهاب بن عبد ربّه. قال النجاشي: ثقة، نقله عن شيخه أبي العباس السيرافي قال: وله كتاب.

٣. أبو أيّوب الخزاز، وهو إبراهيم بن عيسى بن أيّوب، وهو ثقة بلا كلام. وثّقه النجاشي والكشي.[١]

٤. أبو بصير وهو منصرف إلى يحيى بن القاسم الأسدي الذي عدّه الكشي من أصحاب الإجماع ووثّقه النجاشي، وإلى ليث بن البختري المرادي، و«المراد» قبيلة في اليمن وهو مراد بن مَذْحِجْ ذكره النجاشي ولم يذكر في حقّه شيئاً، وقال الكشي عند البحث في أصحاب الإجماع: «وقال بعضهم مكان «أبو بصير» الأسدي، «أبو بصير» المرادي، وهو ليث بن البختري»، ونقل العلّامة المامقاني في تنقيح المقال توثيق ابن الغضائري إيّاه، وعلى ذلك فالرواية صحيحة وإن عبر عنه في الجواهر بالخبر لمكان «أبو بصير» المردّد بين البختري والأسدي وكلاهما ثقة.

وظاهر الفتاوى والنص عدم الفرق بين نسيان الحكم والموضوع، واختاره السيد الطباطبائي في العروة، غير أنّ المتأخرين عنه خصّوا الناسي بناسي الموضوع دون الحكم، قال السيد الاصفهاني: ذهب السيد في العروة في أغلب المسائل إلى اتحاد حكم ناسي الموضوع والحكم، ثمّ اختار هو بأنّ ناسي الحكم داخل فيمن قرئت عليه آية التقصير ونسيها، فليس معذوراً،

---

١. كما في اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٦٦١ برقم ٦٧٩، ورجال النجاشي: ١ / ٩٧ برقم ٢٤ و رجال الشيخ: ١٦٧ برقم ٢٣٩، ولكن في فهرست الشيخ: إبراهيم بن عثمان برقم ١٣، و قد وثقه، فسواء أكانا رجلين أو رجلاً واحد، فكلاهما ثقة.

فيجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء خارجه فليس له حكم الجاهل البدوي ولا الناسي، بل هو قسم خاص من الجاهل بالحكم.[١] وقال السيد المحقّق البروجردي: الناسي للحكم يجب عليه القضاء كالعامد على الأقوى.

ومع ذلك كلّه فإطلاق النص في صحيح العيص وأبي بصير، وإطلاقات كلمات الأصحاب يقتضي عطف الناسي بالحكم على الموضوع، مع كثرة الأوّل وقلّة الثاني ولو كان هناك فرق لكان التنبيه عليه فيما ذكر من النصوص لازماً، والتفريق بين الناسيين بأنّ ناسي الموضوع يمتنع توجه الخطاب إليه لعجزه عن الامتثال، بخلاف ناسي الحكم فإنّ توجه التكليف إليه لا محذور فيه. غير تام، لأنّ امتناع الخطاب الشخصي لا يأبى عن شمول غيره كما أوضحناه في محلّه.

***

## الصورة السادسة: إذا أتم عن سهو

قال السيد: أمّا إذا لم يكن ناسياً للسفر ولا لحكمه، ومع ذلك أتم صلاته ناسياً، وجب عليه الإعادة والقضاء. والظاهر كان عليه أن يقول: «غافلاً» و«ساهياً» مكان «ناسياً» وكثيراً ما يدخل المسافر الصلاة بنيّة القصر مع العلم بحكمه، غير أنّه يسهو في أثناء الصلاة ويغفل عن حاله فيتم الصلاة. فلا وجه للإجزاء، لأنّه داخل في العالم، ومن قرئت عليه آية القصر، وليس بجاهل بالحكم أو الموضوع، ولا ناسي الموضوع ولا الحكم، وإنّما هو ساه.

---

١. كتاب الصلاة: ٢٢١.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ العالم بالحكم يعيد، والجاهل به يعيد، والجاهل بالخصوصيات يعيد على الأحوط، والناسي مطلقاً حكماً أو موضوعاً يعيد في الوقت دون خارجه، والمتم عن سهو يعيده، والله العالم.

## إكمال

قد يقال إنّ الجاهل بالحكم لو أتم، تصح صلاته، ولا يعيد داخلَ الوقت وخارجه، ولكنّه في الوقت نفسه معاقب، فيطرح هنا سؤالان:

١. أنّ العلم بالحكم من الحالات التي لا يمكن أخذها في موضوع الحكم فلا يصح أن يقال: العالم بوجوب القصر يتم، حتى يكون الواجب في حقّ الجاهل هو التمام، وذلك لأنّ فعلية الحكم تتوقف على وجود الموضوع، والمفروض أنّ جزء الموضوع ـ وهو العلم ـ يتوقف على تشريع الحكم أوّلاً حتى يتعلّق به العلم.

وقد أُجيب عنه بوجوه أوضحها ما أفاده المحقّق النائيني وحاصله: أنّ العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه التقييد لاستلزامه الدور، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة.

ومن جانب آخر أنّ الإهمال الثبوتي لا يعقل، بل لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، فانّ الملاك إمّا أن يكون محفوظاً في كلتا حالتي العلم والجهل فلابدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط فلابدّ من نتيجة التقييد، وحيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلي متكفلاً

لبيان ذلك، فلابد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق والتقييد، وهو المصطلح عليه بمتمّم الجعل، فاستكشاف كلّ من نتيجة الإطلاق والتقييد يكون بدليل آخر.

وقد دلت الأدلّة على اشتراك الأحكام في حقّ العالم والجاهل، كما دلّ الدليل في مورد على اختصاصها بالعالم كما في مورد الجهر والإخفات والقصر والإتمام.[1]

و يمكن أن يقال: إنّ الواجب في حقّ الجاهل أيضاً هو القصر، ولكن إجزاء ما أتى به من الرباعية لأجل اشتماله على الملاك، وعلى ذلك فالواجب في حقّ العالم والجاهل واحد. ولذلك لو قصر الجاهل بالحكم من باب الاتفاق صحّت صلاته.

**فإن قلت:** إنّه نوى امتثال الأمر المتعلق بالتمام دون المتعلق بالمقصورة فيكون من باب ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

**قلت:** إنّ هنا أمراً واحداً، وهو: **﴿أقمْ الصلاةَ لدلوك الشمسِ﴾** وإنّما الاختلاف في المصداق كصلاة القائم والجالس، فالمتم والمقصّر يقصدان أمراً واحداً.

٢. كيف يعاقب، مع أنّه لا تجب عليه الإعادة ولا القضاء، وهل هو أشبه بالأمر الخارج عن الطاعة؟

**أقول:** قد تخلص عنه كاشف الغطاء في كشفه وجعل المقام من

---

١. فوائد الأُصول: ٣ / ٦، ط. النجف الأشرف.

مصاديق الأمرين المترتبين لا بالمعنى المعروف في مبحث الضد، وحاصله: أنّ الحكم الواقعي أوّلاً هوالقصر، ولو قصر في التعلّم فحكمه الإتمام، وبذلك يصح الجمع بين الصحّة والعقاب.[١]

**يلاحظ عليه**: أنّه يلزم إذا ترك الجاهل الصلاة، أصلاً أن يعاقب بعقابين، أحدهما لترك التعلّم، والآخر لترك صلاة التمام.

والذي يمكن أن يقال: إنّ الصلاة صحيحة، ولا إعادة ولا قضاء ولم يثبت انّ هنا عقاباً.

**توضيحه**: الظاهر من الروايات اشتمال الرباعية على المصلحة التامة القائمة بنفس الصلاة المقصورة، وانّهما متساويتان في المصلحة، وإنّما أمر المسافر بالثنائية لأجل مصلحة خارجية وهي مسألة التخفيف. روى الصدوق باسناده عن الفضل بن شاذان في حديث العلل التي سمعها من الرضا عليه السلام قال: «إنّ الصلاة إنّما قُصّرت في السفر، لأنّ الصلاة المفروضة أوّلاً إنّما هي عشر ركعات، والسبع إنّما زيدت فيها بعد، فخفّف اللّه عزّ وجلّ عن العبد تلك الزيادة، لموضع سفره وتعبِه ونَصَبه، واشتغاله بأمر نفسه، وظعْنِه وإقامته، لئلّا يشتغل عمّا لابدّ له منه من معيشته، رحمة من اللّه عزّوجلّ وتعطفاً عليه، إلّا صلاة المغرب، فإنّها لم تقصّر لأنّها صلاة مقصّرة في الأصل» إلى آخر الحديث.[٢]

وعلى ذلك فالصلاة الرباعية لم تكن من حيث المصلحة القائمة بنفس

---

١. الرسائل: ٤٠٨ـ٤٠٩، مبحث الاشتغال، طبعة رحمة اللّه.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٥.

الصلاة بأقل من المصلحة القائمة بالثنائية ، ولكن أمر بالمقصورة لأجل مصلحة خارجية، وهي تخفيف الأمر على المسافر حتى يشتغل بأمر نفسه.

إذا وقفت على ذلك فالإشكال يندفع.

أمّا حديث الاكتفاء بالرباعية فلاشتمالها على المصلحة التامة فلا تنقص من المصلحة القائمة بالثنائية لو لم تكن بأزيد منها من حيث هي قائمة بنفس العمل.

أمّا عدم الأمر بالإعادة وإن كان الوقت باقياً، فلأنّه يستلزم نقضَ الغرض، لأنّ المطلوب للشارع هو التخفيف والأمر بالإعادة بالإتيان بالمقصورة، بعد الإتيان بالرباعية نقض له.

وأمّا عدم كفاية الرباعية للعالم بالحكم مع اشتمالها على نفس المصلحة التامة القائمة بالثنائية، فلأجل أنّ المطلوب للشارع هو تخفيف الأمر للمسافر، ورفضها والتوجه إلى الرباعية يناقض ذلك المطلوب أوّلاً، ويوجب ردّ هدية الشارع ثانياً، كما في بعض روايات الباب.[1]

وأمّا العقاب بعد الوقوف على الحكم، مع إمكان الإعادة والقضاء فلم نقف على دليل صالح، وإن ادّعي عليه الإجماع، وليس في الروايات منه عين ولا أثر، والأصل في ذلك صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟قال: «إن كان قرئت عليه آية

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣، ٤، ٨، ١١.

التقصير وفسرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه».[١]

***

## لو قصّر في موضع التمام

كان البحث في السابق مركّزاً على من أتمّ في موضع القصر، وقد عرفت التفصيل وبقي البحث فيمن عكس، وقصّر في موضع التمام، كما ربّما يتّفق للمسافر بعد نيّة الإقامة الموجبة للتمام، فلا شكّ في البطلان إذا كان عالماً، إنّما الإشكال في الجاهل بالحكم أو الموضوع، والمشهور هو البطلان، وإن ذهب ابن سعيد الحلي إلى الصحّة في جامعه قال: وإن نوى مقام عشرة، وقصّر لجهل فلا إعادة.[٢]

وهو خيرة صاحب العروة قال: إذا قصّر مَنْ وظيفته التمام بطلت صلاته في جميع الموارد إلّا في المقيم المقصِّر للجهل بأنّ حكمه التمام.[٣]

وقال المحقّق الأردبيلي: وأمّا القصر ممّن وجب عليه التمام... مع الجهل فلا يبعد الصحّة وكونه عذراً لبعض ما مرّ، ونقله الشارح عن يحيى بن سعيد ويدل عليه صحيحة منصور بن حازم... إلى أن قال: واحتط مهما أمكن فإنّ الأمر صعب ولا يمكن القول بكلّية شيء، بل تختلف الأحكام باعتبار

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
٢. الجامع للشرائع: ٩٣.
٣. العروة الوثقىٰ: ٢ / ١٦٢، أحكام صلاة المسافر، المسألة ٥.

الخصوصيات والأحوال والأزمان، والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء، شكر الله سعيهم ورفع درجتهم.[١]

قال المحدّث البحراني: ويدل عليه ما رواه الشيخ الحر في الصحيح عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا أتيت بلدة فأزمعت المقام عشرة أيّام، فأتمّ الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة».[٢]

وقد وصفه البحراني بالصحّة، مع أنّ في سنده موسى بن عمر، وهو مردد بين شخصين:

١. موسى بن عمر بن بزيع الثقة الذي هو من الطبقة السادسة.[٣]

٢. موسى بن عمر بن يزيد بن ذبيان الصيقل، الذي عنونه الشيخ في الفهرست، والنجاشي في الرجال[٤] ولم يذكرا في حقّه شيئاً. وهو من الطبقة السابعة. والمراد منه في السند هو الثاني لروايته في المقام عن علي بن النعمان، الذي هو من الطبقة السادسة.

نعم يمكن استظهار حسن حاله من بعض القرائن كما ذكره العلّامة المامقاني، ولعلّ المحدّث البحراني لم يميّز بين موسيين، فحكم عليها

---

١. مجمع الفائدة: ٣ / ٤٣٦، و ذيل كلامه جدير بالإمعان، فتدبر.
٢. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.
٣. الحدائق الناضرة: ١١ / ٤٣٦.
٤. رجال النجاشي: ٢ / ٣٣٦ برقم ١٠٧٦.

بالصحّة. وقد سبقه في الوصف المحقّق الأردبيلي ﷺ.

وأمّا تصحيح الرواية بكون موسى بن عمر من رواة كامل الزيارات كما عليه المحقّق الخوئي، فقد أوضحنا حاله في كتابنا «كليات في علم الرجال» فراجع.

إلّا أنّ الكلام في إعراض الأصحاب عنها، ووصفها السيد البروجردي بكونها معرضاً عنها، ولكن لم يثبت الإعراض غاية الأمر عدم التعرض للمسألة، فلو كان السند ممّا يعتمد عليه، فما ذهب إليه السيد الطباطبائي هو الأقوى، ومن هنا اجترى بعض المحقّقين وقال: إنّ الظاهر من الأخبار كون الجاهل معذوراً في هذا المقام مطلقاً، أعني: في جميع ما يتعلّق بالقصر والإتمام في السفر حتى القصر في مواضع التمام، والتمام في بعض مواضع القصر.[1]

نعم ليس كلّ من قصّر معذوراً حتى من قصر في صلاة المغرب التي لم يكتب عليها القصر ولا التمام، فما رواه محمد بن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا الحسن عن امرأة كانت معنا في السفر وكانت تصلّي المغرب ركعتين ذاهبة وجائية قال: «ليس عليها قضاء».[2] والرواية معرض عنها، وتأويله بما نقله الحرّ عن الشيخ في التهذيب لا يخلو عن بعد، فلاحظ.

---

١. الحدائق: ١١ / ٤٣٦، نقلاً عن بعض المحقّقين.

٢. الوسائل: ج ٥، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

# الرسالة التاسعة والثلاثون

# في صوم يوم الشك

المسألة تشتمل على فرعين:

١. يوم الشك في أنّه من شعبان أو رمضان، لا يجب صومه وإن صام فيصوم من شعبان ندباً أو قضاء ويجزيه صومه إن بان الخلاف، ولو بان قبل الغروب يجدد النية.

٢. لو صام من رمضان لم يصح و إن صادف الواقع.

وإليك الكلام في الفرعين:

## الفرع الأوّل:

قال الشيخ في «الخلاف»: صوم يوم الشكّ يستحب بنية شعبان، ويحرم صومه بنية رمضان،وصومه من غير نية أصلاً لا يجزي عن شيء.

وذهب الشافعي إلى أنّه يكره إفراده بصوم التطوع من شعبان، أو صيامه احتياطاً لرمضان، ولا يكره إذا كان متصلاً بما قبله من صيام الأيّام.

وكذلك لا يكره أن يصومه إذا وافق عادة له في مثل ذلك، أو يوم نذر أو غيره؛ وحكى أنّ به قال في الصحابة: علي عليه السلام، وعمر، وابن مسعود، و عمار بن ياسر؛ وفي التابعين: الشعبي، والنخعي؛ وفي الفقهاء: مالك، والأوزاعي.

وقالت عائشة وأُختها أسماء: لا يكره بحال.

وقال الحسن وابن سيرين: إن صام إمامه صام ، وإن لم يصم إمامه لم يصم.

وقال ابن عمر: إن كان صحواً كره، وإن كان غيماً لم يكره؛ وبه قال أحمد بن حنبل.

وقال أبو حنيفة: إن صامه تطوعاً لم يكره، وإن صامه على سبيل التحرز لرمضان حذراً أن يكون منه فهذا مكروه.[١]

والإمعان في الأقوال المنقولة عن الصحابة والتابعين والفقهاء يثبت أنّ الكراهة وترك الصيام عندهم أفضل.

قال ابن رشد: واختلفوا في تحرّي صيامه ـ يوم الشكّ ـ تطوعاً، فمنهم من كرهه على ظاهر حديث عمّار: «من صام يوم الشكّ فقد عصى أبا القاسم» ومن أجازه فلأنّه قد روي أنّه ﷺ صام شعبان كلّه، ولما قد روي من أنّه عليه الصلاة والسلام قال: «لا تتقدموا رمضان بيوم ولا بيومين إلّا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدُكم فليصمه». وكان الليث بن سعد يقول: إنّه إن صامه على أنّه من رمضان ثمّ جاء الثبت أنّه من رمضان أجزأه.[٢]

وعلى كلّ حال فجواز الصوم وكفايته عن رمضان عندنا اتفاقي.

قال المحدّث البحراني: الظاهر أنّه لا خلاف في أنّه لو صام يوم الشك

---

١. الخلاف: ٢/١٧٠، كتاب الصوم، المسألة ٩.

٢. بداية المجتهد: ١/٣١٠.

بنية الندب، ثمّ ظهر كونه من شهر رمضان فإنّه يجزي عنه ولا يجب عليه قضاؤه.[١]

وقال في الجواهر: بلا خلاف أجده، بل ربما ظهر من المحقّق والعلّامة نفي الخلاف بين المسلمين، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منهما مستفيض حدّ الاستفاضة إن لم يكن متواتراً كالنصوص.[٢]

وربما نسب إلى المفيد القول بالكراهة لكن كلامه في المقنعة ينادي بخلاف ذلك.[٣] وإليك بعض ما يدل عليه:

١. موثقة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صام يوماً ولا يدري أمن شهر رمضان هو أو من غيره، فجاء قوم فشهدوا أنّه كان من شهر رمضان، فقال: بعض الناس عندنا: لا يعتدّ به؟

فقال: «بلى».

فقلت: إنّهم قالوا: صُمْتَ وأنت لا تدري أمن شهر رمضان هذا أم من غيره؟ فقال: «بلى، فاعتدّ به، فإنّما هو شيء وفّقك الله له، إنّما يصام يوم الشك من شعبان ولا تصومه من شهر رمضان».[٤]

٢. ما رواه الكليني عن معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، فيكون كذلك؟ فقال:

---

١. الحدائق الناضرة:١٣/٣٩.　٢. جواهر الكلام:١٦/ ٢١١.
٣. المقنعة:٣٠٢.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٤.

«هو شيء وُفّق له».[١]

٣. ما رواه سعيد الأعرج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي صُمت اليوم الذي يشك فيه، فكان من شهر رمضان، أفأقضيه؟ قال: «لا، هو يوم وُفقتَ له».[٢]

٤. ما رواه محمد بن حكيم، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن اليوم الذي يشكُّ فيه، فإنّ الناس يزعمون أنّ من صامه بمنزلة من أفطر في شهر رمضان، فقال: «كذبوا، إن كان من شهر رمضان فهو يوم وفّق له، وإن كان من غيره، فهو بمنزلة ما مضى من الأيّام».[٣]

٥. ما رواه بشير النبّال، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن صوم يوم الشك؟ فقال: «صمه، فإن يك من شعبان، كان تطوّعاً، وإن يك من شهر رمضان فيوم وُفِّقْتَ له».[٤]

٦. ما رواه الكاهلي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم الذي يشك فيه من شعبان؟ قال: «لأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان».[٥]

وهذه الطائفة من الروايات تُعْرب عن جواز الصيام وكفايته عن شهر رمضان إذا بان الواقع.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٥.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٧.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٣.
٥. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١.

وأي لفظ أصرح من قوله في رواية سماعة «بلى، فاعتدّ به»؛ وقوله في رواية الأعرج: «فكان من شهر رمضان، أفأقضيه، فقال: لا».

وفي رواية أُخرى لسماعة: سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، لا يدري أهو من شعبان، أو من شهر رمضان، فصامه فكان من شهر رمضان؟ قال: «هو يوم وفّق له، لا قضاء عليه».[١]

نعم ورد في التهذيب مكان قوله: «فصامه فكان من شهر رمضان» قوله: «فصامه من شهر رمضان»، ولكن نسخة التهذيب مغلوطة والصحيح ما رواه الكليني.

وما ورد فيه قوله: «هو شيء وفق له» مجرداً عن نفي القضاء أُريد من التوفيق صحّة الصوم وعدم وجوب قضائه لو بان أنّه من شهر رمضان بقرينة الروايات التي قورن فيها التوفيق بعدم القضاء.

وهذه الروايات وغيرها تدل بوضوح على القول المشهور المتفق عليه.

نعم في مقابل هذه الروايات ما يعارضها، نقتصر منها على ما يلي:

١. ما رواه قتيبة الأعشى، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن صوم ستة أيّام: العيدين، وأيام التشريق، واليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان».[٢]

٢. عبد الكريم بن عمرو الملقّب بـ«كرّام»، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٦.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٢.

إنّي جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم فقال: «صم؛ ولا تصم في السفر، ولا العيدين، ولا أيّام التشريق، ولا اليوم الذي يشك فيه».[١]

٣. عن محمد بن الفضيل قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن اليوم الذي يُشكّ فيه ولا يُدرىٰ أهو من شهر رمضان أو من شعبان؟ فقال: «شهر رمضان، شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور من التمام والنقصان، فصوموا للرؤية وأفطروا للرؤية، ولا يعجبني أن يتقدمه أحد بصيام يوم...».[٢]

ولكن النهي محمول على الصوم بنيّة رمضان بشهادة حديث محمد بن شهاب الزهري قال: سمعت علي بن الحسين يقول: «وصوم يوم الشكّ أُمرنا به ونُهينا عنه، أُمرنا به أن نصومه مع صيام شعبان، ونُهينا عنه، أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشكّ فيه الناس». الحديث.[٣]

ويمكن حمل هذه الروايات على التقية لما عرفت من كتاب الخلاف، ذهاب بعضهم إلى كراهته إذا كان مفرداً، أو التفصيل بين الصحو والغيم كما عن ابن عمر أو غير ذلك.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٨.

## إذا صام قضاءً يجزي عن شهر رمضان

إذا صام ندباً، أو قضاء أو لغيرهما وبان أنّه من رمضان أجزأ عنه في جميع الصور، وربما يقال إنّ المنصرف من صومه على أنّه من شعبان، صومه بنية صوم شعبان المندوب لا غير...ويؤيد قوله عليه السلام في رواية بشير النبال:«صمه فإن يك من شعبان كان تطوعاً، وإن يك من رمضان فصوم وُفِّقْتَ له».[1]

**يلاحظ عليه:** أنّ مقتضى الإطلاقات هو الاجتزاء في جميع الصور ولو كانت الصحة مختصة بما إذا صام تطوعاً كان على الإمام البيان، وأمّا رواية بشير فليست بصدد التقييد، بل وردت بعنوان المثال.

## تجديد النية لو بان أثناء النهار

هل يجب تجديد النية إن بان في أثناء النهار ولو كان بعد الزوال أو لا؟ يظهر من صاحب الجواهر التردد في الوجوب قائلاً :ثمّ إنّ إطلاق النص والفتوى يقتضي الاجتزاء بذلك، وإن لم يجدّد النية إذا بان أنّه من رمضان في أثناء النهار.[2] لكن مصبّ الروايات هو الانكشاف بعد انقضاء النهار، فلا يصحّ التمسك بإطلاقها فلابدّ من الرجوع إلى القواعد فربما يقال: إنّ أمامه أحد الأُمور:

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٣.
٢. الجواهر:٢١١/١٦.

١. أن يتخلّى عن النية عند الانكشاف، بحيث لو نوى المفطر ساغ له ذلك.

٢. أن يستمر على النية السابقة: نية الصوم من شعبان ندباً.

٣. أن يجدّد النية.

والأوّل باطل جزماً، والصوم عبادة لا يصحّ بلا نية، والثاني أيضاً مثله لعدم الأمر بالصوم بنية شعبان فتعين الثالث.

**يلاحظ عليه**: أنّه يتخلّى عن النية السابقة، ويصوم بلا عنوان لما مرّ من أنّ الزمان لا يصلح إلّا لرمضان، وقد مرّ أنّ في مثله يكفي الصوم بلا نية العنوان، نعم تجديد النية هو الأحوط فربما تحصل بلا اختيار بعد الانكشاف، كما هو الأقوى، وعندئذٍ يكون البحث عن التجديد وعدمه أمراً لغواً.

**الفرع الثاني**: لو صام يوم الشكّ بنية أنّه من رمضان، وهذا الفرع أحد الفروع الأربعة الآتية في مسألة أقسام ووجوه صوم يوم الشك.

قال الشيخ في «الخلاف»: صوم يوم الشك يستحب بنية شعبان، ويحرم صومه بنية رمضان.[١]

وقال في مسألة أُخرى: إذا عقد النية ليلة الشكّ على أن يصوم من رمضان من غير أمارة من رؤية أو خبر من ظاهره العدالة، فوافق شهر رمضان أجزأه، وقد روي أنّه لا يجزئه.[٢]

---

١. الخلاف: ٢/١٧٠، كتاب الصوم، المسألة ٩.

٢. الخلاف: ٢/١٨٠، كتاب الصوم، المسألة ٢٣.

ولا يخفى وجود التهافت الاجتهادي بين المسألتين، فإذا كان صومه حراماً، فكيف يكون صحيحاً مع اقتضاء النهي في العبادات الفساد؟!

وكلّ من نسب إلى الشيخ الجواز، فإنّما هو بالنظر إلى كلامه في المسألة الأُخرى، وإلّا فمقتضى كلامه في مسألتنا هو الفساد.

قال العلّامة في «المختلف» بعد عنوان المسألة: قال ابن أبي عقيل: إنّه يجزئه؛ وهو اختيار ابن الجنيد، وبه أفتى الشيخ في الخلاف، قال فيه: وقد روي أنّه لا يجزئه.

وقال في المبسوط: وإن صام بنية الفرض روى أصحابنا أنّه لا يجزئه؛ وقال في النهاية، والجمل، والاقتصاد وكتابي الأخبار: لا يجزئه وهو حرام.

واختاره السيد المرتضى، وابنا بابويه، وأبو الصلاح، وسلّار، وابن البراج، وابن إدريس، وابن حمزة وهو الأقوى.[١]

وقال في «الحدائق الناضرة» بعد عنوان المسألة : المشهور أنّه يكون فاسداً ولا يجزئ عن أحدهما، لا عن شهر رمضان وإن ظهر كونه منه.[٢]

وقال في «الجواهر»: على المشهور بين الأصحاب، بل في الرياض نسبته إلى عامة من تأخّر، بل عن المبسوط نسبته إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه لبطلانه بالنهي عنه، المقتضي للفساد.[٣]

ويمكن الاستدلال على الصحّة بروايتين:

---

١. مختلف الشيعة: ٣/ ٣٨٠.
٢. الحدائق الناضرة: ١٣/ ٣٤.
٣. الجواهر: ١٦/ ٢٠٧.

**الأُولى**: موثقة سماعة، قال: سألته عن اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، لا يدري أهو من شعبان أو من شهر رمضان، فصامه من شهر رمضان؟ قال: «هو يوم وفّق له لا قضاء عليه».[1]

**يلاحظ عليه**: أنّ الاستدلال مبني على ما رواه الشيخ في التهذيب: «...فصامه من شهر رمضان» ولكن المروي في الكافي قوله: «فصامه [فكان] من شهر رمضان» بإضافة لفظة «فكان» فيكون دليلاً للفرع السابق، قال في الحدائق: وبذلك يظهر حصول الغلط في الخبر ونقصان «فكان» من رواية الشيخ كما هو معلوم من طريقته في الكتاب المذكور وما جرى له فيه من التحريف والتغيير والنقصان في متون الأخبار وأسانيدها.

**والثانية**: صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يصوم اليوم الذي يشك فيه من شهر رمضان، فيكون كذلك، فقال: «هو شيء وفّق له»، بناء على أنّ قوله: «من شهر رمضان» متعلّق بقوله: «يصوم».

**يلاحظ عليه**: أنّه خلاف الظاهر، لوضوح أنّ قوله: «من شهر رمضان» متعلّق بـ«يشك» لا بقوله: «يصوم» لأقربية الأوّل.

استدل القائلون بالفساد بروايات:

١. رواية هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: في يوم الشك من صامه قضاه، وإن كان كذلك، يعني من صامه على أنّه من شهر رمضان بغير رؤية، قضاه، وإن كان يوماً من شهر رمضان، لأنّ السنّة جاءت في صيامه على

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٦. وقد أشار المعلّق على الوسائل إلى اختلاف نسختي الكافي والتهذيب فلاحظ.

أنّه من شعبان، ومن خالفها كان عليه القضاء.[١]

والاستدلال مبني على أنّ التفسير، أعني قوله: «يعني الخ» من الإمام، وإلّا فقوله: «من صامه قضاه وإن كان كذلك» مجمل مردّد بين الصوم بنية شعبان الذي فرغنا عنه أو صومه بنية رمضان الذي نحن فيه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ المراد الصوم بنية رمضان بقرينة ما مضى من الروايات الدالة على الصحّة إذا كانت النية، نيةَ شعبان.

٢. صحيح محمد بن مسلم في الرجل يصوم اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، فقال: «عليه قضاؤه وإن كان كذلك».[٢]

والاستدلال مبني على تعلّق الظرف (من رمضان) بقوله: «يصوم» حتى يكون الصوم بنية رمضان.

**يلاحظ عليه**: الظاهر تعلّقه بالأقرب، أعني: يشك، و يكون عندئذ مخالفاً لما دل على الصحة من الروايات والإجماع.

ويمكن أن يكون متعلقاً بالبعيد بأن يكون المراد يصوم ـ يوم الشك ـ من رمضان وذلك جمعاً بينها و بين الروايات الدالة على الصحّة إذا صام بنية شعبان.

والأولى الاستدلال بالروايتين التاليتين:

٣. رواية الزهري عن علي بن الحسين عليه السلام في حديث طويل، قال: «وصوم يوم الشك أُمرنا به ونُهينا عنه، أُمرنا به أن نصومه مع صيام شعبان،

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١.

ونهينا عنه أن ينفرد الرجل بصيامه في اليوم الذي يشك فيه الناس».[١]

والاستدلال مبني على أنّ المراد من انفراد الرجل، انفراده بصيامه عن سائر الناس فيصوم بنية رمضان.

وفي بعض النسخ على ما في تعليقة الحدائق «أن ينوي» مكان «أن ينفرد».

٤. موثقة سماعة في جواب سؤال من قال: رجل صام يوماً ولا يدري أمن شهر رمضان هو أو من غيره؟ فقال عليه السلام :« بلى فاعتدّ به فإنّما هو شيء وفقك اللّه له، إنّما يصام يوم الشكّ من شعبان، ولا تصومه من شهر رمضان، لأنّه قد نهى أن ينفرد الإنسان بالصيام في يوم الشك».[٢]

ودلالة الرواية واضحة، والمقصود من قوله: «ولأنّه قد نهى أن ينفرد الإنسان» أي ينفرد بالصوم بنية رمضان.

هذه هي الروايات التي استدلّ بها على القول المشهور، وإن كانت دلالة بعضها ضعيفة، ولكن في المجموع كفاية.

مضافاً إلى أنّ الصوم بنيّة رمضان بدعة في الدين، لأنّه إذا لم يثبت الهلال لم يثبت كون اليوم من رمضان، فكيف يصوم بنية يوم دل الدليل على أنّه من شعبان؟

وبذلك يظهر مفاد النهي عن الصوم في يوم الشك ففي خبر محمد بن

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٨.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ٤.

الفضيل، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه ـ إلى أن قال: ـ «لا يعجبني أن يتقدم أحد بصيام يومه».[١]

وفي خبر سهل بن سعد قال: سمعت الرضا يقول: «الصوم للرؤية، والفطر للرؤية، وليس منّا من صام قبل الرؤية للرؤية، وأفطر قبل الرؤية للرؤية»، قال: قلت له: يابن رسول الله فما ترى في صوم يوم الشك؟ فقال: «حدثني أبي، عن جدّي ،عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لأن أصوم يوماً من شعبان أحبّ إليّ من أن أفطر يوماً من شهر رمضان».[٢]

ومرسل الصدوق قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «لئن أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن أصوم يوماً من شعبان، أزيده في شهر رمضان».[٣] فإنّ ذيل المرسلة قرينة على المراد من قوله: «لا يعجبني أن يتقدمه أحد بصيام يومه» هو أن يجعله من رمضان.

وبعد ملاحظة الفتاوى في الفرعين ودراسة الروايات وتفسير بعضها ببعض، يُتبيّن أنّ ما هو المشهور هو الحقّ وإن قال صاحب الجواهر:فالمسألة لا تخلو من إشكال.[٤]

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٧.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٩.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب وجوب الصوم ونيّته، الحديث ٨.
٤. الجواهر: ٢١١/١٦.

## أقسام ووجوه صوم يوم الشكّ

صوم يوم الشكّ يتصوّر على وجوه:

**الأوّل**: أن يصوم على أنّه من شعبان، وهذا لا إشكال فيه، سواء نـواه ندباً، أو بنيّة ما عليه من القضاء أو النذر، أو نحو ذلك، ولو انكشف بعد ذلك أنّه كان من رمضان أجزأ عنه وحسب كذلك.

**الثاني**: أن يصومه بنيّة أنّه من رمضان، والأقوى بـطلانه وإن صـادف الواقع.

**الثالث**: أن يصومه على أنّه إن كان من شعبان كان ندباً أو قضاءً مثلاً.وإن كان من رمضان كان واجباً. والأقوى بطلانه أيضاً.

**الرابع**: أن يصومه بنيّة القربة المطلقة، بقصد ما في الذمّة، وكان في ذهنه أنّه إمّا من رمضان أو غيره، بأن يكون الترديد في المنويّ لافي نيّته فالأقوى صحّته وإن كان الأحوط خلافه.

تقدم الكلام في الأوّلين إنّما الكلام في الأخيرين، والبحث تارة يقع في الفرق بينهما، وأُخرى في وجه اختلاف حكمهما من حيث عدم صحّة الأوّل وصحّة الثاني.

## وجه الفرق بين الصورتين

الظاهر من صاحب العروة أنّ الأوّل من قبيل الترديد في المنويّ حيث فسّر القسم الثاني بقوله: «بأن يكون الترديد في المنوي لا في النية» مشيراً بذلك إلى أنّ الترديد في الأوّل من قبيل الترديد في النية.

**يلاحظ عليه**: إذا كان المراد من النية هو قصد الصوم والعزم عليه، فهو قاصد وعازم قطعاً فهو غير متردد في نية الصوم وقصده.

وقد حاول المحقّق الخوئي أن يجعله من قبيل الترديد في النيّة بالبيان التالي: وهو أنّ مبنى الصورة الأُولى على الامتثال الاحتمالي، بمعنى أنّ الباعث له على الصيام إنّما هو احتمال رمضان، وأمّا الطرف الآخر، أعني: الصوم الندبي من شعبان، فلا يهتمّ به، بل قد يعلم ببطلانه لعدم كونه مأموراً به في حقّه، كما لو كان عبداً أو زوجة أو ولداً قد منعه المولى أو الزوج أو الوالد عن الصوم الندبي، بناءً على الافتقار إلى الإذن منهم، فيصوم يوم الشك برجاء أنّه من رمضان لا على سبيل البتّ والجزم ليكون من التشريع، فيتعلّق القصد بعنوان رمضان، لكن لا بنية جزمية بل ترديدية احتمالية ... .

وأمّا الصورة الثانية، فليس فيها رجاء أبداً، بل هو قاصد للأمر الفعلي الجزمي الجامع بين الوجوب والاستحباب للقطع بتعلّق الأمر بالصوم في هذا اليوم، غاية الأمر أنّ الخصوصية مجهولة، لأنّ صفة المنويّ مرددة بين الوجوب والاستحباب لتردّدها بين رمضان وشعبان.[1]

---

١. مستند العروة: ٧٥ـ٧٦.

**يلاحظ عليه**: أنّ ما ذكره في الصورة الثانية لا غبار عليه، وقد أصلح بما ذكره عبارة صاحب العروة حيث جعل المراد من التردّد في المنوي، هو التردّد في وصف المنويّ لا نفسه، خلافاً لظاهر عبارة صاحب العروة في كون التردّد في نفس المنويّ لا في وصفه، لكن كلامه في الصورة الأُولى غير تام، لأنّه ربما يهتم بكلا الطرفين، كما إذا كان عليه قضاء يريد أن يقضي ما فات لئلّا تتعلّق به كفارة التأخير، أو كان عليه صوم نذري أو غير ذلك من الدواعي، ومعه كيف يقول: إنّالداعي هو الاحتمال، للاهتمام بأحد الأمرين دون الآخر؟!

ويمكن أن يقال: إنّه جازم في النية، أي قاصد للصوم، وجازم لامتثال الأمر، المحقّق شرطه في الواقع وإن لم يكن عارفاً به؛ فكأنّه ينوي، إن كان من شعبان أصومه ندباً لا غير. وإن كان رمضان أصومه واجباً لا غير، وبما أنّ أحد الشرطين محقّق في الواقع، فهو قاصد للأمر المحقّق شرطه، فليس هذا ترديداً في النية ولا في المنويّ، وإنّما هو جهل لوصف الأمر المجزوم، المحقّق شرطه.

والفرق بينها وبين الصورة الثانية هو انّالمنويّ في الثانية هو الأمر الفعلي الماثل أمامه من دون تعليق واشتراط ،وهذا بخلاف المقام فيقصد كلّ أمر مشروطاً، وتكون النتيجة أنّه يقصد الأمر المشروط، المحقّق شرطه عند الله.

فليست هاتان الصورتان لا من قبيل الشكّ في النية ولا في المنويّ، والتفاوت بينهما هو كون المنويّ في الأُولى مشروط دون المنوي في الثانية.

نعم لو قال: أصوم إن كان من رمضان ولا أصوم لو كان من شعبان فهو ترديد في النية.

كما أنّه لو قال: أصوم إمّا من رمضان أو من شعبان، فهو ترديد في المنويّ، بلا تعليق على تقدير معين.

بقي هنا شيء:

وهو أنّ صاحب العروة قيّد القربة المطلقة بقصد ما في الذمة في الصورة الثانية، وكأنّه قيد زائد لا يتم فيما إذا لم يكن على ذمته صوم واجب من قضاء أو نذر أو كفارة، وأمّا الصوم الاستحبابي فليس على ذمة الإنسان، وعلى هذا، فالإتيان بهذا القيد أمر زائد لو لم يكن مخلاً.

إنّ هنا صورة خامسة، وهي أن يأتي بها تقرّباً إلى اللّٰه، بناء على كفايته في صحة العبادة وإن لم يلتفت إلى أمره، ولعلّ قول صاحب العروة: «بنية القربة المطلقة» إشارة إلى هذا القسم، دون ما ذكرناه وفسرناه من قصد الأمر الفعلي الماثل، هذا كلّه حول الأمر الأوّل، أي تبيين واقع النيّتين.

## ما هو وجه الفرق في الحكم؟

فلنذكر الأقوال ثمّ بيان الفرق:

قال الشيخ: إذا نوى أن يصوم غداً من شهر رمضان فرضة أو نفلة، فقال: إنّه إن كان من رمضان فهو فرض، وإن لم يكن من رمضان فهو نافلة: أجزأه ولا يلزمه القضاء. وقال الشافعي: لا يجزيه وعليه القضاء.

دليلنا: ما قدّمناه من أنّ شهر رمضان يجزي فيه نية القربة، ونية التعيين ليست شرطاً في صحّة الصوم، وهذا قد نوى القربة وإنّما لم يقطع على نية التعيين فكان صومه صحيحاً.[١]

وقال العلّامة في «المختلف»: للشيخ قولان: أحدهما: الإجزاء، ذكره في المبسوط والخلاف، والثاني: العدم، ذكره في باقي كتبه. واختاره ابن إدريس؛ واختار ابن حمزة الأوّل، وهو الأقوى، وهو مذهب ابن أبي عقيل.[٢]

وقال في الحدائق : والصحة ظاهر الدروس والبيان، وإليه يميل كلام المحقّق الأردبيلي، والمحدث الكاشاني؛ وأمّا البطلان، فقد ذهب إليه المحقّق ، وابن إدريس، والعلّامة في الإرشاد، واختاره في المدارك ونسبه إلى أكثر المتأخرين.[٣]

استدل القائل بالبطلان في الصورة الأُولى بوجوه:

**الأوّل**: ما نقله العلّامة عن الشيخ: انّه لم ينو أحد السببين(الأمرين) قطعاً، والنية فاصلة بين الوجهين ولم يحصل، والمراد أنّ النية قاطعة للترديد وموجبة لنية أحد السببين ولم يحصل.

وأجاب العلّامة: المنع من اشتراط القطع، لأنّه تكليف بما لا يطاق.[٤]

**توضيحه**: أنّه نوى أحد السببين لا بصورة مطلقة، بل بصورة مشروطة، وبما أنّ شرط أحد الأمرين متحقّق فقد نواه وإن لم يتعيّن ظاهراً، فنيّة كلّ من الوجوب والندب على تقدير، مرجعه إلى أنّه لو كان من شعبان فأصوم ندباً

---

١. الخلاف: ٢ / ١٧٩، كتاب الصوم، المسألة ٢١.
٢. مختلف الشيعة:٣/٣٨٣.
٣. الحدائق: ١٣/٤٤.
٤. مختلف الشيعة:٣/٣٨٤.

فقط ولو كان من رمضان فأصوم وجوباً فقط، فالمنوي في الواقع متعيّن و لا تعيّن عنده، والنيّة الفاصلة بين الوجهين أيضاً محقّقة.

**الثاني**: الظاهر من النصوص أنّه تتعيّن نيّته من شعبان، فنيّته بهذه الصورة على خلاف ذلك تشريع محرم فلا يتحقّق به الامتثال، وهو معتمد المدارك.[١]

**يلاحظ عليه**: أنّ النصوص المبيّنة لكيفية النيّة، بصدد المنع عن صومه بما أنّه من رمضان، روى عبد اللّه بن سنان أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل صام شعبان، فلمّا كان شهر رمضان أضمر يوماً من شهر رمضان فبان أنّه من شعبان، لأنّه وقع فيه الشكّ؟ فقال: «يعيد ذلك اليوم، و إن أضمر من شعبان فبان أنّه من رمضان فلا شيء عليه».[٢]

وهو صريح في أنّ الممنوع نيّة كونه من رمضان لا غير على وجه الجزم، وأمّا صورة الترديد وإيكال الأمر إلى الواقع، فهي خارجة عن حريم الروايات المجوِّزة والمانعة.

وممّا ذكرنا يعلم عدم تمامية ما ذكره المحقّق الخوئي حيث استقرب أن تكون الروايات ناظرة إلى نفس هذه الصورة، إذ من البعيد الاهتمام فيها بأمر إما لا يقع خارجاً أو نادر الوقوع جداً، وهو الصوم في يوم الشك بعنوان رمضان بنية جزمية تشريعية، وبالجملة فالروايات إمّا مختصة بالرجاء أو أنّها

---

١. مدارك الأحكام: ٣٤/٦.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب وجوب الصوم، الحديث ١٠.

مطلقة من هذه الجهة، وعلى التقديرين فتدل على البطلان في هذه الصورة.[١]

لأنّ ما ذكره مجرد احتمال لا تساعده ظواهر الروايات وليس فيها أية إشارة إلى أنّها ناظرة إلى تلك الصورة، ولو افترضنا شمولها بصورة الرجاء، فيشمل ما إذا صام رجاء كونه رمضانَ فقط وهو غير نية كلّ من الأمرين على صورة خاصة.

**الثالث**: انّ حقيقة صوم رمضان، تغاير الصوم المندوب، كما يكشف عن ذلك اختلاف أحكامهما، فإذا لم تُعيَّن حقيقة أحدهما، في النيّة، التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به، لم يقع عن أحدهما؛ وهو معتمد الشيخ الأعظم.[٢]

**يلاحظ عليه**: بما مرّ من أنّه لا تشترط نيّته عنوان رمضان في صحّة صومه، وذاك لأنّ اليوم المتعيّن شرعاً لصوم خاص لا يُقْبل فيه أي صوم، فتكفي فيه نية صوم الغد والفرض أنّه محقق، وما فسِّرت به النيّة، كأنّه تفسير فلسفي، واختلاف أحكام صوم رمضان يرجع إلى تعيّن اليوم للصوم، لا إلى اختلاف ماهية صومه مع صوم الأيام الأُخر، وعلى ذلك فنيّة صوم الغد، كاف في استحضار حقيقة الفعل المأمور به كما لا يخفى.

هذا كلّه حول الصورة الأُولى.

وأمّا صحة الصورة الثانية، فقد اتضحت ممّا ذكرناه للجزم بالنيّة،

---

١. مستند العروة: ١ / ٧٦، كتاب الصوم.

٢. كتاب الصوم للشيخ الأنصاري: ١٢١.

والإشارة إلى الأمر المعيّن، غاية الأمر لا يعلم وصفه، وهو غير مضرّ.

## لو أصبح يوم الشكّ ناوياً الإفطار

هنا فروع ثلاثة:

١. لو أصبح يوم الشكّ بنيّة الإفطار، ثمّ بان له أنّه من الشهر، فإن تناول المفطر وجب عليه القضاء، وأمسك بقيّة النهار وجوباً تأدّباً.

٢. وكذا لو لم يتناوله ولكن كان بعد الزوال.

٣. وإن كان قبل الزوال ولم يتناول المفطر جدّد النيّة وأجزأ عنه.

حكم بالبطلان في الأوّلين دون الثالث، فلنذكر بعض الكلمات:

قال الشيخ : إذا أصبح يوم الشك وهو يوم الثلاثين من شعبان، ويعتقد أنّه من شعبان بنية الإفطار، ثمّ بان أنّه من شهر رمضان لقيام بيّنة عليه قبل الزوال، جدّد النية وصام، وقد أجزأه. و إن بان بعد الزوال، أمسك بقية النهار وكان عليه القضاء. وبه قال أبو حنيفة .

وقال الشافعي: يمسك وعليه القضاء على كلّ حال. واختلفوا إذا أمسك هل يكون صائماً أم لا؟ قال الأكثر: إنّه يجب عليه الإمساك ولا يكون صائماً.

وقال أبو إسحاق: يكون صائماً من الوقت الذي أمسك صوماً شرعياً.[1] ولم يذكر ما إذا تناول المفطر.

وقال في «المختلف» بعد نقل كلام الشيخ عن الخلاف: ونحوه قال ابن

---

١. الخلاف:١٧٨/٢، المسألة ٢٠، كتاب الصوم.

أبي عقيل. وأطلق ابن الجنيد وقال: إن أصبح يوم الشك غير معتقد لصيام، فعلم فيه أنّه من رمضان، فصامه معتقداً لذلك، أجزأ عنه وبناه على أصله من جواز تجديد النية بعد الزوال.[١]

وقال في الحدائق: أمّا الحكم الأوّل (الصحّة قبل الزوال)فالظاهر أنّه لا خلاف فيه بينهم، وظاهر المحقّق في المعتبر و العلّامة في المنتهى والتذكرة أنّه موضع وفاق بين العلماء؛ وأمّا الحكم الثاني (البطلان فيما بعد الزوال) فهوالمشهور.[٢]

واستدل على الصحّة فيما إذا لم يتناول المفطر وعلم قبل الزوال بفحوى ما ورد على انعقاد الصوم من المريض والمسافر إذا زال عذرهما من قبل.[٣]

وما ورد من طريق أهل السنة أنّه ﷺ أمر رجلاً من «أسلم» ان أذّن في الناس أنّ من أكل فليصم بقية يومه، و من لم يكن أكل فليصم، فإنّ اليوم يوم عاشوراء.[٤] ونقله الشيخ في الخلاف كما مرّ.

واستدل في الجواهر بالإجماع وقال: وهو الحجّة بعد اعتضاده بما عرفت.[٥]

**أقول:** الظاهر أنّ الأصحاب انتزعوا ممّا ورد في أبواب مختلفة ضابطة

---

١. المختلف: ٣٧٩/٣. ٢. الحدائق: ٤٦/١٣.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٤، ٦، ٧.

٤. السنن الكبرى: ٢٨٨/٤.

٥. الجواهر: ٢١٤/١٦.

كلية، وهي بقاء وقت النية إلى الزوال.

١. ما ورد في حقّ المسافر في موردين:

أ. ما ورد في خروجه قبل الزوال وبعده، ففي صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سُئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم؟ قال: فقال: «إن خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وإن خرج بعد الزوال فليتم يومه».[١]

ب. ما ورد في قدومه قبل الزوال وبعده، فعن أبي بصير قال: سألته عن الرجل يقدم من سفر في شهر رمضان، فقال: «إن قدم قبل زوال الشمس فعليه صيام ذلك اليوم ويعتدّ به».[٢]

٢. ما ورد في الواجب غير المعين كالقضاء والنذر المطلق من بقاء وقت النية إلى الزوال إذا لم يفعل المنافي نهاراً، وهي روايات متضافرة؛ ففي صحيح عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يبدو له بعد ما يُصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان وإن لم يكن نوى ذلك من الليل؟ قال: «نعم ليصمه وليعتدّ به إذا لم يكن أحدث شيئاً».[٣]

٣. و ما دلّ من الأدلة على صحّة صوم الجاهل والناسي لرمضان إذا تذكر قبل الزوال إذا لم يأت بمفطر، وهو وإن لم يرد فيه نص بالخصوص

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢وغيره.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦ وغيره.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب وجوب الصوم ونيته ، الحديث ٢وغيره.

لكن عرفت أنّ الصحّة هو مقتضى القواعد.

٤. اتّفاق المشهور عليها، حيث ألحقوا المريض الذي برأ قبل الظهر بالمسافر مع عدم ورود نصّ فيه، كلّ ذلك ممّا يشرف الفقيه على بقاء زمان النية في الصوم الواجب إلى الزوال، من غير فرق بين صوم رمضان أو غيره، أداء كان أو قضاء.

وما عن السيد المحقّق الخوئي ﷺ من أنّ الاجتزاء على خلاف القاعدة، يقتصر على مورد قيام الدليل، وهو خاص بالمريض والمسافر دون غيرهما وإن لم يتناول المفطر، فلا وجه للتعدي[١] غير تام، لما عرفت من عدم ورود النصّ في المريض أوّلاً، وإمكان انتزاع القاعدة الكلية من روايات واردة في موارد مختلفة ثانياً.

بقي الكلام في أمرين:

١. فيما إذا تناول المفطر، وجب القضاء وأمسك بقية النهار وجوباً تأدّباً. أمّا القضاء، فعلى وفق القاعدة، إنّما الكلام في الإمساك بعد الإفطار تأدّباً، فقد ورد صوم التأديب في رواية الزهري عن علي بن الحسين عليهما السلام في مورد الصبي المراهق والمسافر إذا أكل من أوّل النهار، ثمّ قدم أهله، وكلّ من أفطر لعلة في أوّل النهار ثمّ قوى بعد ذلك، أُمر بالإمساك بقية يومه تأديباً، وليس بفرض.[٢] إنّما الكلام في الإمساك التأديبي فرضاً كما في المقام، فليس عليه دليل سوى ارتكاز المتشرعة، فإنّ المرتكز عندهم قبح تناوله بعد علمه.

---

١. مستند العروة: ١ / ٧٨ـ ٧٩، كتاب الصوم.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٣٣ من أبواب من يصح منه الصوم، الحديث ١.

٢. فيما لو لم يتناوله ولكن كان التبيّن بعد الزوال، وقد عرفت أنّ الميزان لتجديد النية، هو قبل الزوال، لا بعده، فلذلك يصوم تأدّباً ويقضي.

## تناول المفطر نسياناً في صوم يوم الشكّ بنية أنّه من شعبان

في المسألة فروع ثلاثة، والجامع بينها صوم يوم الشك بنية شعبان:

١. إذا تناول المفطر نسياناً قبل أن يتبيّن أنّه من رمضان.

٢. إذا تناول المفطر نسياناً ولم يتبيّن أنّه من رمضان.

٣. إذا تناول المفطر نسياناً، بعد أن تبيّن أنّه من رمضان.

وجه عدم القدح هو اختصاص المفطر، بالتناول العمدي، وأمّا غيره فليس بمفطر.

ويؤيده الاتفاق على الصحّة فيما إذا تناول في شهر رمضان نسياناً، فكيف إذا تناول ولم يثبت بعدُ أنّه من رمضان، أو لم يثبت إلى نهاية النهار؟

## لو صام بنيّة شعبان ثم أفسد صومه

وذلك لاختصاص الدليل بالصوم الصحيح، فيجدّد النيّة من الصوم الصحيح إلى صحيح آخر، لا من الصوم الباطل، وليس الصوم مجرّد إمساك، بل إمساك بنيّة التقرّب، والمفروض أنّه فاته ذلك القيد في بعض أجزاء النهار.

**فإن قلت:** ما الفرق بينه و بين ما إذا صام بنية شعبان، ثمّ نوى الإفطار

وتبيّن كونه من رمضان، مع أنّها كالرياء مفسدة للصوم، وسيأتي في المسألة التالية الحكم بالصحّة، ومثله: ما إذا صام يوم الشك بقصد واجب معين، ثمّ نوى الإفطار عصياناً، ثمّ تبيّن كونه من رمضان، فالمختار عندنا هو الصحّة وإن كان المختار عند صاحب العروة البطلان؟

قلت: سيوافيك الفرق بين المقام والآخرين هو أنّ نية الإفطار في الصورة الأُولى لم تكن محرمة، لأنّه لم يثبت عنده كون الزمان من رمضان، ومثله الصورة الثانية، فإنّ نية الإفطار ليست محرمة إلّا من باب التجرّي، لأنّ الزمان غير صالح لصوم اليوم المعين، وكونه من رمضان غير ثابت، فلا يكون حكمه منجزاً وتكون نيّة الإفطار تجرياً، وأمّا المقام فالصوم هنا منهي عنه، فكيف يصلح لأن يتقرَّب به ويضم إلى الصوم الصالح الذي يتقرّب به.

ومع ذلك ففي النفس ممّا ذكره شيء لما مرّ من أنّ المصحح هو تجديد النية بعد الوقوف على كونه من رمضان وتقبل الصوم الناقص مكان الكامل، فلا يزيد الرياء في الصوم على نية الإفطار، وسيوافيك أنّه غير مبطل.

## إذا صام يوم الشكّ ثم نوى الإفطار

إذا صام يوم الشك ثمّ نوى الإفطار، ولم يتناول شيئاً، ثمّ تبيّن كونه من رمضان قبل الزوال، فهل ينعقد صومه أو لا؟

الظاهر انعقاده، لأنّه يكون كمن أصبح يوم الشكّ بنية الإفطار ثمّ بان له أنّه من الشهر، فقد مضى أنّه يصحّ إذا جدّد النيّة قبل الزوال.

والتفصيل بين قبل الزوال وبعده مبنيّ على الضابطة الكلية المنتزعة

عن موارد مختلفة، بل الصحّة في المقام أولى، لأنّه إذا صحّ فيما إذا نوى الإفطار إلى قُبيل الزوال ثمّ نوى الصوم، فأولى أن يكون صحيحاً فيما إذا كان في جزء منه صائماً وفي جزء آخر ناوياً الإفطار.

## إذا نوى الإفطار في شهر رمضان عصياناً

إذا نوى الإفطار في يوم من شهر رمضان عصياناً، ثمّ تاب فجدّد النية قبل الزوال لم تنعقد نيّته.

قال الشيخ: إذا نوى في أثناء النهار أنّه قد ترك الصوم، أو عزم على أن يفعل ما ينافي الصوم لم يبطل صومه، وكذلك الصلاة إذا نوى أن يخرج منها، أو فكّر هل يخرج أم لا؟ لا تبطل صلاته، وإنّما يبطل الصوم والصلاة بفعل ما ينافيهما .وبه قال أبو حنيفة. واستدل على ذلك بأنّ نواقض الصوم والصلاة قد نُصّ لنا عليها، ولم يذكروا في جملتها هذه النية، فمن جعلها من جملة ذلك كان عليه الدلالة.[١]

وقال المحقّق: لو نوى الإفطار في يوم رمضان ثمّ جدّد قبل الزوال، قيل: لا ينعقد وعليه القضاء، ولو قيل بانعقاده كان أشبه.[٢]

وبذلك يعلم أنّ التشكيك في كون الصحّة قولاً للشيخ ليس بصحيح، لما عرفت من تصريحه في الخلاف، ونقله في المختلف عن المبسوط

---

١. الخلاف: ٢٢٢/٢، كتاب الصوم، المسألة ٨٩.

٢. الشرائع: ١٤٠/١، فروع ثلاثة.

أيضاً[١]، وذهب أبو الصلاح في الكافي[٢]، والعلّامة في المختلف[٣] إلى البطلان؛ ودليله واضح، لأنّ الإخلال بالنية في جزء من الصوم يقتضي فوات ذلك الجزء لفوت شرطه، ويلزم منه فساد الكلّ، لأنّ الصوم لا يتبعض فيجب قضاؤه.[٤]

وبذلك يعلم الفرق بين الصوم والصلاة، فانّ كلّ آن من الفجر إلى الليل، جزء من الصوم، فيجب أن يكون مقروناً بنية الصوم، فلو نوى الإتيان بالمُخلّ، فقد أخلى ذلك الجزء من النية، وفات منه الصوم الكامل ولا دليل على قيامه مقام الصوم الكامل.

استدل على الصحّة بوجوه:

١. صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يُصبح وهو يريد الصيام ثمّ يبدو له فيفطر؟ قال: هو بالخيار ما بينه و بين نصف النهار».[٥]

**وجه الاستدلال**: هو دلالتها على أنّه بالنيّة قبل الزوال، يُحسب اليوم.[٦]

**يلاحظ عليه**: ظهور الصحيحة في النافلة ، أو الواجب غير المعيّن ولا يعم المعيّن من الصوم خصوصاً شهر رمضان.

وقال الشهيد الثاني: القول بالصحّة مبني على الاجتزاء بنيّة واحدة مع

---

١. لاحظ المبسوط: ٢٧٨/١. ٢. الكافي: ١٨٢. ٣. المختلف:٣٨٥/٣.

٤. الحدائق: ٤٧/١٣؛ المختلف: ٣٨٥/٢.

٥. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب وجوب الصوم، الحديث١٣.

٦. الحدائق: ٤٨/١٣.

تقدّمها أو على القول بجواز تأخير النيّة قبل الزوال اختياراً، وانّ نيّة المنافي إنّما ينافي الاستدامة الحكمية لا نفس النيّة وشرطيّة الاستدامة أو توقف صحّة الصوم عليها غير معلوم. وإن ثبت ذلك في الصلاة.[١]

**يلاحظ عليه:** أنّ كلا المبنيين غير ثابت: أمّا الثاني، أي جواز تأخير النية، فهو على خلاف الآية الدالة على لزوم مقارنة نيّة الصوم من الفجر إلى الليل، قال سبحانه: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[٢]. وأمّا الأوّل أي كفاية النية المتقدمة، فلأنّ النيّة ليست إخطاراً بالبال حتى يكتفي بوجودها المتقدم، بل هي عبارة عن الداعي إلى الإمساك المقارن معه إلى نهاية اليوم والمفروض انتفاؤه في جزء من اليوم.

وأمّا القول بأنّ نيّة المنافي، لا ينافي نيّة الصوم فهو كما ترى.

## إذا صام يوم الشكّ بنية واجب معين

لو صام يوم الشكّ بقصد واجب معيّن ثمّ نوى الإفطار عصياناً، ثمّ تاب فجدّد النيّة بعد تبيّن كونه من رمضان قبل الزوال، فهل يصحّ من رمضان أو لا؟

وذلك كما إذا نذر أن يصوم آخر شهر شعبان، فصام بهذه النية، ثمّ نوى

---

١. المسالك: ١٤/٢.

٢. البقرة: ١٨٧.

الإفطار عصياناً ولم يتناول المفطر، ثمّ تبيّن كونه من رمضان، فجدّد النيّة ثانياً.

**وجه البطلان**: أنّه يشترط في الصوم الواجب المعيّن، اقتران الإمساك في جميع الوقت بنيّة الصوم، والمفروض عدمه في ظرف العصيان، وبما أنّ صومه هذا من الواجب المعيّن، تكون نيّة الإفطار مبطلة.

ويمكن تصحيحه بالبيان التالي: أنّ نيّة الإفطار إنّما تبطل إذا كان هناك أمر فعلي منجّز دونما إذا لم يكن كذلك، والمفروض أنّه قبل التبيّن لم يتنجّز عليه الأمر بالصوم، لجهله بكونه من رمضان، وأمّا الأمر بالصوم بنية الواجب المعين كالنذر، فقد كان أمراً تخيليّاً، أو ظاهرياً ـ حسب اصطلاح القوم ـ ومخالفته لا تكون مؤثّرة في بطلان الصوم، غاية الأمر تُعدّ مخالفة العلم تجرياً وله حكمه فعلاً وفاعلاً.

وأمّا بعد ما يتنجز الأمر وعلم أنّه من رمضان، فالمفروض أنّه عقد النية ولم ينو الإفطار، بل عقدها إلى الليل.

وإن شئت فنزّل المقام بما إذا أصبح ناوياً للإفطار ولكن لم يتناول المفطر، فتبيّن أنّه من شهر رمضان، فقد مضى أنّه يصحّ من رمضان، بل المقام أولى بالصحّة لكونه صائماً في فترة من اليوم.

# الرسالة الأربعون

# في قضاءِ الصوم عن الميت

هنا فروع:

١. يجب على الولي قضاء ما فات .

٢.اختصاص الوجوب بما إذا مات لعذر لا ما فاته عمداً أو جهلاً بالحكم.

٣. يشترط في وجوب القضاء على الولي، تمكن الميّت من القضاء وإهماله .

٤. لا فرق في الميّت بين الأب والأُمّ.

٥. لا فرق بين ما ترك الميّت مالاً، يُتصدق به عنه وعدمه.

٦. المراد من الولي، الولد الأكبر وإن كان طفلاً أو حملاً.

وإليك دراسة الفروع واحداً تلو الآخر.

## الفرع الأوّل: وجوب القضاء على الولي

المشهور عندنا هو وجوب القضاء عن الميت لا التصدّق عنه، قال الشيخ: فإن أخّر قضاءه لغير عذر ولم يصم ثمّ مات فإنّه يصام عندنا.

وقال الشافعي: يُطعم عنه و لا يصام عنه . و به قال مالك والثوري وأبو حنيفة وأصحابه.

وقال أحمد وإسحاق: إن كان صومه نذراً فإنّه يصوم عنه وليّه، وإن لم يكن نذراً أطعم عنه وليّه.

وقال أبو ثور: يصوم عنه نذراً كان أو غيره.

ثمّ استدلّ بحديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله : «من مات وعليه صيام، صام عنه وليّه». و روى سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول اللّه صلى الله عليه وآله :إنّ أُمّي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ قال: «لو كان على أُمّك دين أكنت قاضيه عنها؟» قال: نعم، قال: «فدين اللّه أحقّ أن يُقضى».[1]

وقال العلّامة في «المختلف»: ذهب إلى وجوب القضاء الشيخان، وابن بابويه والسيد المرتضى، وابن الجنيد، و ابن البراج، و ابن حمزة وابن إدريس.

وقال ابن أبي عقيل: وقد روي عنهم عليهم السلام في بعض الأحاديث أنّ من

---

١. الخلاف: ٢ / ٢٠٨، كتاب الصوم، المسألة ٦٥.

مات، وعليه قضاء من شهر رمضان، صام عنه أقرب الناس إليه من أوليائه... وقد روي أنّه من مات وعليه صوم من رمضان تصدّق عنه من كلّ يوم بمدّ من طعام، و بهذا تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام . والقول الأوّل مطروح، لأنّه شاذ.[١]

ويدل على القول المشهور أخبار:

١. صحيح حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام؟ قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه». قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة ؟ قال: «لا إلّا الرجال».[٢]

٢. و بهذا المضمون مرسلة حماد بن عثمان.[٣]

٣. مرسلة عبد الله بن بكير، عن أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «... فليس على وليّه أن يقضي عنه الصيام، فإن مرض فلم يصم شهر رمضان ثمّ صحّ بعد ذلك ولم يقضه ثمّ مرض فمات فعلى وليّه أن يقضي عنه، لأنّه قد صحّ فلم يقض ووجب عليه».[٤]

٤. موثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه؟ قال: «يقضيه أفضل أهل بيته».[٥] إلى

---

١. المختلف: ٣/٥٢٧ـ٥٢٨.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.
٥. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

غير ذلك من الروايات التي تمرّ عليك في الفروع الآتية.

احتج ابن أبي عقيل بروايتين :

١. صحيحة أبي مريم الأنصاري (عبد الغفار بن القاسم الثقة) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صام الرجل شيئاً من شهر رمضان ثمّ لم يزل مريضاً حتى مات فليس عليه شيء(قضاء) و إن صحّ ثمّ مرض ثمّ مات و كان له مال تصدّق عنه مكان كلّ يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال صام عنه وليّه». [على رواية الكليني و الصدوق[١] ] «وإن لم يكن له مال تصدّق عنه وليه». [على رواية الشيخ في التهذيب].[٢]

٢. ما رواه في الفقيه وقال: روي عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال: قلت له: رجل مات وعليه صوم ،يصام عنه أو يتصدق؟ قال: «يتصدق عنه أفضل».[٣]

وقد نبّه بهذه الرواية صاحب الحدائق.[٤] حيث لم ينقلها صاحب الوسائل في الباب المختص بالمسألة.

**أقول**: إنّ الرواية الأُولى على كلتا النسختين، لا تدلّ على مذهب ابن أبي عقيل، فإنّه أوجب التصدّق فقط ومنصرفه إذا كان للميّت مال، وأمّا الرواية فعلى نسخة الكليني والصدوق فالواجب هو التصدق أوّلاً إذا كان له مال، وإلّا

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.
٢. التهذيب: ٣١٧/٤ برقم ٩، باب «من أسلم في شهر رمضان».
٣. الفقيه: ٣/ ٢٣٦، باب النذور و الكفارات.
٤. الحدائق: ٣٢١/١٣.

فالصوم عنه ثانياً. وأين هو من القول بالتصدّق فقط؟!

وأمّا على ما رواه الشيخ فقد أوجب التصدّق من مال الميت إذا كان له مال، وإلّا فمن مال الوليّ، وهو غير مذهبه المقتصر على التصدّق من مال الميّت.

وربما يقال: بأنّ نسخة الشيخ لا تنافي المذهب المشهور من وجوب الصوم عنه، و ذلك لأنّ إيجاب الصدقة من مال الميت من جهة التأخير وإلّا فمن ماله، زيادة على القضاء، إذ لا دلالة في الرواية على نفي القضاء بوجه.[1]

**يلاحظ عليه بوجهين:**

١. انّ ظاهر المقابلة في الرواية بين الصورتين، أعني:

...لم يزل مريضاً حتى مات فليس عليه شيء(القضاء).

... وإن صحّ ثمّ مرض ثمّ مات و كان له مال تصدّق عنه....

هو انّ تمام الواجب في الصورة الثانية هو التصدّق من ماله أو مال وليّه فقط، وهو ينافي ما عليه المشهور من وجوب الصوم عنه.

٢. انّ الكفّارة التي أُشير إليها ليست إلّا كفّارة التأخير، وليس في الرواية ما يشعر بالتأخير لو لم يكن ظاهراً أنّه مات بين رمضانين، فليس لكفّارة التأخير موضوع.

وما ربما يقال من أنّ وجوب الكفّارة من جهة التواني، لأنّه صحّ ولم يقض اختياراً كما ترى، إذ ليست الصحة وترك الصوم موضوعاً لوجوب

---

١. مستند العروة الوثقى: ٢٠٥/٢.

الكفّارة، بل يحتاج إلى ضم جزء ثالث، وهو بقاؤه حياً إلى رمضان آخر، والمفروض أنّه توفّي قبله .

ثمّ إنّ صاحب الجواهر رجّح رواية الكليني والصدوق على نسخة الشيخ لكونهما أضبط منه.[١] وما ذكره و إن كان صحيحاً كبروياً، لكن المورد ليس من مصاديقها، لأنّ مورد القاعدة ما إذا كانت هناك رواية واحدة نقلت بصورتين مختلفتين فيرجح ما أثبته الكليني أو الصدوق على ما نقله الشيخ، وأمّا المقام فقد شاركهما الشيخ في نقل الرواية الأُولى، ثمّ اختص بنقل الثانية فليس المقام من موارد القاعدة.

وعلى كلّ تقدير فالرواية غير صالحة للاحتجاج، لتعارضها مع الروايات المتضافرة أوّلاً، وموافقتها لمذهب العامّة ثانياً، وعدم ثبوت النقل الصحيح ثالثاً.

وأمّا الرواية الثانية أعني: ما رواه الصدوق في الفقيه، فلا يصلح للاحتجاج لكونه خبر واحد في مقابل الروايات المتضافرة على أنّها موافقة للعامة كما عرفت.

## الفرع الثاني: اختصاص الوجوب بما إذا فات لعذر

هل يختص الوجوب بما إذا فات لعذر، أو يعمّ ما ترك عمداً أيضاً؟ ذهب المحقّق في جواب المسائل البغدادية التي طرحها جمال الدين حاتم المشغري، إلى الأوّل، وتبعه عميد الدين ابن أُخت العلّامة، وأيّده الشهيد في

---

١. الجواهر:١٧/٣٩.

الذكرى قائلاً: إنّ الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو ما يكون الترك على هذا الوجه.[١] وهو خيرة السيد صاحب المدارك، والفاضل الخراساني في «الذخيرة» وصاحب الحدائق.[٢]

ويظهر من صاحب الجواهر، الميل إلى القول الثاني من دون أن يستدل بشيء، و ليس الدليل إلّا ذكر أسباب الفوت في بعض الروايات من المرض والسفر والحيض[٣]، ومن المعلوم أنّ المورد لا يكون مخصصاً للحكم.

والذي يمكن أن يقال: إنّ مورد الروايات في المسلم الذي لا يفوت منه الصلاة إلّا لعذر والتفويت عن عمد أو جهل لا يعذر، خلاف مقتضى حال المسلم، وعلى ذلك فمنصرف الروايات مع ملاحظة حال المسلم هو غير تينك الصورتين(الترك عمداً أو فساد الصلاة للجهل بالحكم الشرعي) فيكون المحكَّم في موردهما هو البراءة.

نعم الأحوط هو قضاء جميع ما فات.

## الفرع الثالث: اشتراط وجوب القضاء باستقراره عليه وعدمه

هل يجب على الولي قضاء كلّ ما فات عن الميت سواء تمكن من القضاء أو لا؟

لا شكّ أنّه إذا كان السبب هو المرض يشترط فيه التمكّن من القضاء

---

١. الذكرى: ٢ / ٤٤٨، مواقيت القضاء.

٢. الحدائق: ٣٢٨/١٣.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣، من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٢، ٤، ١١، ١٣، ١٦.

لصحيح محمد بن مسلم:«ولكن يُقضىٰ عن الذي يبرأ، ثمّ يموت قبل أن يقضي».[١] وصحيح أبي بصير المشعرين بعدم شرعية القضاء.[٢]

وهل هو كذلك في عامة الأسباب حتى السفر أو يختص بالمرض، وأمّا السفر فيقضىٰ عنه مطلقاً وإن لم يتمكّن؟ فيه قولان:

**الأوّل:** يقضي مطلقاً وهو خيرة الصدوق في المقنع[٣]، و الشيخ في التهذيب[٤] و ابن سعيد في الجامع[٥]، ونسبه المحقّق[٦] إلى رواية، وقال: ولا يقضي الولي إلّا ما تمكّن الميّت من قضائه وأهمله إلّاما يفوت بالسفر فإنّه يقضىٰ ولو مات مسافراً على رواية.

**الثاني:** يقضي بشرط التمكّن من القضاء. وهو خيرة الشيخ في النهاية،[٧] وخيرة العلّامة في المختلف.[٨]

**أقول:** إنّ مقتضى القاعدة هو شرطية التمكّن من القضاء، وذلك لما استظهرناه من الآية أنّ المكتوب على المريض والمسافر هو الصوم في غير شهر رمضان فإذا مات في السفر أو في الحضر مع عدم التمكّن من القضاء فلم يفت منه شيء حتى يقضي عنه الولي.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٢.
٣. المقنع: ٢٠١، باب قضاء شهر رمضان.
٤. التهذيب: ٢٤٩/٤، ذيل حديث ٧٣٩.
٥. الجامع للشرائع: ١٦٣.
٦. المسالك: ٣٦/٢، قسم المتن.
٧. النهاية:١٥٧.
٨. المختلف:٥٣٥/٣.

نعم لو دلّ الدليل على لزوم القضاء إذا مات في السفر مع عدم التمكّن من القضاء، فلابدّ من القول بأنّ إيجاب القضاء لأجل تدارك فوت مصلحة ملزمة كما هو الحال في إيجاب قضاء الصلاة للنائم.

إنّما الكلام في الأحاديث التي استدل بها صاحب الحدائق على عدم الاشتراط، وإليك سردها:

١. صحيحة أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضى عنها؟ قال:« أمّا الطمث والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم».[١]

٢. موثّقة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أو سافرت فماتت قبل أن يخرج رمضان، هل يقضى عنها؟ فقال: «أمّا الطمث والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم».[٢]

٣. ما رواه منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت، قال:« يُقضى عنه».[٣]

٤. صحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في شهر رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه؟ قال: «يقضيه أفضل أهل بيته».[٤]

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٦.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٥.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

ولكن الاستدلال بهذه الأحاديث ضعيف إلّا الأخير، لأنّ الإمعان فيها يثبت أنّ مورد السؤال هو جواز القضاء وعدمه، فأُجيب بالجواز لمن أراد أن يقضي عنه سواء أكان ولياً أم لا، وأين هو من وجوب القضاء على الولي؟!

والباعث على السؤال هو ما قرع سمع الراوي من أنّه سبحانه لم يجعله عليه، فكيف يُقضى عنه، كما ورد نظيره في مورد المريض في رواية أبي بصير.[١]

وهذا صار سبباً للسؤال عن شرعية القضاء. وانّ هناك فرقاً بين المريض فلا يُقضى عنه بل هو بدعة، و المسافر فيُقضى عنه. وقد ذكرنا أنّ إيجاب القضاء للمسافر لأجل تدارك فوت مصلحة ملزمة لا تتدارك إلّا بالقضاء.

نعم، موثقة أبي بصير ظاهرة في جوازه على الولي، بل وجوبه عليه حيث قال: «يقضيه أفضل أهل بيته».[٢]

ولكنّه ليس ظاهراً في عدم التمكّن من القضاء فإنّ قوله: «فأدركه الموت قبل أن يقضيه» يعمّ المتمكّن وغيره وليس ظاهراً في الثاني.

مضافاً إلى أنّ الحكم على خلاف القاعدة فإثباته بحديث واحد أمر مشكل، وحمله على ما يدلّ على الاستحباب أفضل من حمله على الوجوب.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٢.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

## الفرع الرابع: في اختصاص الحكم بما فات عن الوالد وعدمه

ذهب الشيخ في «النهاية»[١] و «المبسوط»[٢] إلى عموم الحكم للرجل و المرأة، وتبعه ابن البراج في «المهذب»[٣]، و تردّد المحقّق حيث قال: وهل يُقضىٰ عن المرأة ما فاتها؟ فيه تردد.[٤] واختاره العلّامة في «المختلف».[٥]

وذهب ابن إدريس إلى اختصاص الحكم بالوالد، لأنّ إلحاق المرأة في هذا الحكم بالرجال يحتاج إلى دليل، وإنّما انعقد الإجماع على الوالد حيث يتحمّل ولده الأكبر ما فرّط فيه من الصيام و يصير ذلك تكليفاً للولد، وليس العموم مذهباً لأحد من أصحابنا و إنّما أورده الشيخ إيراداً لا اعتقاداً.[٦]

ثمّ استدل بأنّ الغالب تساوي الذكور و الإناث في الأحكام الشرعية.

**يلاحظ عليه أوّلاً**: بأنّ سعة الحكم لا يختص بالشيخ، بل هو مذهب جماعة كما عرفت.

**وثانياً**: أنّ مورد القاعدة عبارة عمّا إذا اتّخذ الرجل موضوعاً لحكم شرعي كما إذا قيل رجل شكّ بين الثلاث والأربع، فحينئذٍ يحكم بسعة الجواب وعدم اختصاصه بالرجل؛ و أمّا إذا كان الرجل بنفسه موضوعاً لحكم متعلّق بشخص آخر، كما إذا قيل يجوز الاقتداء بالرجل الثقة، فإنّه لا وجه

---

١. النهاية و نكتها: ٤٠١/١.
٢. المبسوط: ٢٨٦/١.
٣. المهذّب: ١٩٦/١.
٤. المسالك: ٦٥/٢، قسم المتن.
٥. المختلف: ٥٣٦/٣.
٦. السرائر: ٣٩٩/١.

للتعدّي، وتعميم الحكم، والمقام من هذا القبيل، فإنّ مقتضى ظواهر النصوص أنّ الفوت من الرجل موضوع لوجوب القضاء على الولي فلا يمكن التعدي من هذا الموضوع إلى موضوع آخر، مضافاً إلى أنّ أكثر الروايات تشتمل على لفظ «الرجل» فلا وجه للتعدّي عنه إلى المرأة.

نعم يمكن الاحتجاج في بادئ النظر على سعة الحكم بصحيحة وموثقة.

أمّا الأُولى فهي صحيحة أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان أو طمثت أوسافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان، هل يقضىٰ عنها؟ قال:« أمّا الطمث والمرض فلا، وأمّا السفر فنعم».[١]

وأمّا الموثّقة فهي موثّقة محمد بن مسلم[٢] التي هي بنفس مضمون الصحيحة.

ولكنّك عرفت عدم صحة الاستدلال بهما في الفرع السابق على عدم شرطية التمكّن، و منه يظهر عدم صحة التمسّك بهما في هذا الفرع أيضاً أي عموم الحكم للمرأة، وذلك لأنّ وجه السؤال هو شرعية القضاء وعدمه حيث إنّ المغروس في ذهن الراوي هو عدم وجوبه على المنوب عنها، لافتراض أنّها ماتت قبل خروج شهر رمضان، فإذا لم يكن مكتوباً عليها فأولى أن لا يجوز القضاء عنها، فوافاه الجواب بالفرق بين المرض و الطمث وبين السفر،

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٦.

فلا يقضىٰ في الأوّلين دون الثالث، وهذه هي مهمة الرواية، وأمّا وجوبه على الولي إذا ماتت المرأة فليس مطروحاً في الرواية.

## الفرع الخامس: لا فرق بين ترك الميت مالاً وعدمه

لا فرق في وجوب القضاء عن الميت بين أن يترك مالاً يُتصدق به أو لا، خلافاً للسيد المرتضى حيث اعتبر في وجوب القضاء على الوليّ أن لا يُخلف الميت ما يتصدّق به عنه عن كلّ يوم بمدّ.[١] وقد عرفت أيضاً مذهب ابن أبي عقيل حيث ذهب إلى وجوب التصدّق فقط دون القضاء.

ولكن المشهور هو وجوب القضاء مطلقاً سواء ترك الميّت مالاً يُتصدّق به أو لا . ويدلّ على قول المشهور إطلاق الروايات من دون تقييد القضاء بعدم مال يتصدق عنه.

نعم يدلّ على قول المرتضى، رواية أبي مريم الأنصاري الماضية وقد جاء فيها:

«وكان له مال تصدّق عنه مكان كلّ يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال صام عنه وليّه».[٢]

والحديث ينطبق على نظر المرتضى تماماً.

**يلاحظ عليه أوّلاً:** أنّ تقييد الإطلاقات المتضافرة بالحديث الذي نقل على وجهين كما تقدّم أمر مشكل، وقد عرفت أنّ الشيخ نقل هذا المتن أيضاً

---

١. الانتصار: ٧١.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.

كما نقل متناً آخر و هو: «وكان له مال، تصدّق عنه مكان كل يوم بمدّ، وإن لم يكن له مال، تصدّق عنه وليّه».

**وثانياً**: أنّ تقييد الإطلاقات بعدم مال للميت يستلزم حملها على الفرد النادر، إذ قلّما يتفق عدم مال للميت يتصدّق به.

ولأجل ذلك ذهب المشهور إلى الأخذ بالإطلاقات دون تقييدها بهذه الرواية.

**فإن قلت**: إنّ الرواية على كلا النقلين اتّفقت على وجوب التصدّق، غير أنّهما يختلفان في الشق الثاني، أعني : إذا لم يكن له مال، فعلى النقل الأوّل يصوم الولي ، وعلى النقل الثاني يتصدّق الولي، والاختلاف في الذيل لا يضر الاتفاق على الصدر، فعلى ذلك يجب أن تقيّد الإطلاقات بالصدقة،بمعنى الالتزام بوجوب الأمرين معاً لعدم التنافي بينهما من هذه الجهة، فيلتزم بوجوب القضاء عنه، ووجوب التصدّق بماله عملاً بالإطلاقات والرواية على كلتا النسختين.

**قلت**: إنّ حديث الإطلاق والتقييد إنّما يجري فيما إذا كان المطلق على نحو «لا بشرط» والمقيد «بشرط شيء» كما في قولك: أعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، ومن الواضح أنّ الثاني يقدّم على الأوّل لدلالته على مالا يدلّ عليه الأوّل.

وأمّا إذا كانت النسبة بينهما بشكل آخر بأن يكون المقيد «بشرط لا» والمطلق «لا بشرط» كما في المقام، فإنّ رواية أبي مريم تدلّ على أنّ الواجب

عند مَن كان له مال، هو التصدّق فقط لا غير على نحو ينفي القضاء، فكيف يمكن الجمع بينه و بين ما يوجب القضاء ولو بنحو لا بشرط؟!

ولأجل ذلك ترك المشهور العمل بالرواية بكلا النقلين خصوصاً أنّه تستشم منه موافقة العامّة على ما عرفت من أقوالهم.

## الفرع السادس: المراد من الوليّ هو الولد الأكبر

المشهور عند الأصحاب أنّ المراد من الولي هو الولد الأكبر.

### أ: أكبر أولاده الذكور

وقد خصّصه جماعة بأكبر الأولاد الذكور.

١. قال الشيخ : هو أكبر أولاده الذكور ، فإن كانوا جماعة في سنّ واحد وجب القضاء بالحصص، أو يقوم به بعض فيسقط عن الباقين، وإن كانوا إناثاً لم يلزمهن القضاء وكان الواجب الفدية.[١]

٢. وقال ابن حمزة: يلزم وليّه القضاء عنه وجوباً، والولي هو أكبر أولاده الذكور، فإن كان له جماعة أولاد في سن واحد قضوا عنه بالحصص، وإن خلف البنت وترك مالاً فدت عنه بما ذكرنا.[٢]

٣. قال ابن إدريس : وإنّما إجماعنا منعقد على الوالد يتحمّل ولده الأكبر ما فرّط فيه من الصيام، ويصير ذلك تكليفاً لذلك، وكذلك ما يفوته من

---

١. المبسوط:١/٢٨٦.
٢. الوسيلة: ١٥٠.

صلاة مرضته التي توفّي فيها يجب على الولد الأكبر قضاء ذلك.[١]

٤. وقال المحقّق :والولي هو أكبر أولاده الذكور، ولو كان الأكبر أُنثى لم يجب عليها القضاء، ولو كان له وليّان أو أولياء متساوون تساووا في القضاء وفيه تردد، ولو تبرّع بالقضاء بعض، سقط.[٢]

٥. واستقربه العلّامة في المختلف.[٣]

## ب: أكبر أولاده وإلّا أكبر أوليائه

٦. قال المفيد: ... فإنّه ينبغي للأكبر من ولده من الرجال أن يقضي عنه بقية الصيام، فإن لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه أكبر أوليائه من أهله وأولاهم به، وإن لم يكن له إلّا من النساء.[٤]

وقد فسر العلّامة كلام المفيد وقال: وفي هذا الكلام حكمان: الأوّل: انّ الولاية لا تختص بالأولاد، الثاني: انّ مع فقد الرجال يكون الولي هو الأكبر من النساء.[٥]

٧. وقال علي بن بابويه: من مات وعليه صوم شهر رمضان، فعلى وليّه أن يقضي عنه، فإن كان للميت وليان فعلى أكبرهما من الرجال، فإن لم يكن له وليّ من الرجال قضى عنه وليّه من النساء.[٦]

٨. وقال بمثله ولده الصدوق في المقنع.[٧]

---

١. السرائر: ٣٩٩/١.
٢. المسالك: ٢ / ٦٣، قسم المتن.
٣. المختلف: ٥٣٢/٣.
٤. المقنعة:٣٥٣.
٥. المختلف: ٥٣١/٣ ـ ٥٣٢.
٦. المختلف: ٥٣٢/٣.
٧. المقنع: ٦٣.

وهؤلاء المشايخ الثلاثة ، لا يُحصرون الولاية بالأولاد الذكور، وأنّه مع فقد الرجال يكون الولي هو الأكبر من النساء.

## ج: الولد الأكبر وإلّا فالأولى من النساء

قال ابن البراج: على ولده الأكبر من الذكور أن يقضي عنه ما فاته من ذلك ومن الصلاة أيضاً، فإن لم يكن له ذكر فالأولى به من النساء.[١]

وهو يتفق مع قول الشيخ المفيد في الحكم الثاني، دون الأوّل.

هذا ما وقفت عليه من الأقوال بعد الفحص عن مظانّها، وقد استقر رأي المشايخ في الأعصار المتأخرة كالمصنّف والمعلّقين عليها على القول الأوّل والمهم في المقام هو دراسة الروايات التي تفسر الوليّ فنقول:

إنّ العناوين الواردة في الروايات عبارة عن:

١. روى حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:«... يقضي عنه أولى الناس بميراثه». قلت: إن كان أولى الناس به امرأة؟ فقال: «لا، إلّا الرجال».[٢]

٢. روى حماد بن عثمان مرسلاًعن أبي عبد الله عليه السلام في حديث... من يقضي عنه؟ قال: «أولى الناس به»، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ قال: «لا، إلّا الرجال».[٣]

---

١. المهذّب:١٩٥/١.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

٣. ما رواه محمد بن أبي عمير مرسلاً عن الصادق عليه السلام : في الرجل يموت وعليه صلاة أو صوم؟ قال: «يقضيه أولى الناس به».[١]

٤. روى أبو بصير في حديث عن أبي عبد الله عليه السلام ... قال: «يقضيه أفضل أهل بيته».[٢]

٥. وفي مكاتبة الصفار، وقع عليه السلام : «يقضي عنه أكبر وليّيه،عشرة أيام ولاءً» كما سيوافيك نصّه.[٣]

فالمهم من هذه العناوين ما يلي:

أ. أولى الناس بميراثه.

ب.أفضل أهل بيته.

والكلام فيما هو المراد في «أولى الناس بالميراث» و قد فسّره في المستند بالأولوية على ترتيب الطبقات في الإرث، فمع الأب والابن لا وليّ غيرهما، ومع فقدهما تنتقل الولاية إلى الطبقة الثانية، وهكذا إلّا النساء فلا تنتقل إليهنّ أبداً.[٤]

**يلاحظ عليه**: أنّ لازم ما ذكره من التفسير هو وجوب القضاء على الأولاد والأبوين أوّلاً، والإخوة و الأجداد ثانياً، والأعمام والأخوال ثالثاً؛ وعلى المتقرّبين بالولاء، كولاء العتق، ثمّ ولاء ضمان الجريرة، ثمّ ولاء ضمان الإمام

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث٦.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.
٤. مستند الشيعة: ٤٦٢/١٠.

ثالثاً. وهذا ممّا لم يلتزم به أحد. ولا أظن أن يلتزم به قائله.

والظاهر اختصاصه بالأولاد، ويدلّ عليه قوله في موثّقة أبي بصير: «يقضيه أفضل أهل بيته»، ومن المعلوم انّ الوالد لا يعد من أهل بيت الولد، بل الولد من أهل بيت الوالد. فإذا خرج الوالد، تخرج الطبقات المتأخّرة من الأجداد والإخوة بطريق أولى. ويختص القضاء بالأولاد.

هذا من جانب، ومن جانب آخر دلّت صحيحة حفص بن البختري[١] على خروج النساء. ومثلها مرسلة حماد بن عثمان.[٢]

فبفضل هذه الروايات ظهر أنّ المحكوم بالقضاء عبارة عن أولاده الذكور، وأمّا تقدّم الأكبر على غيره، فلما في مكاتبة الصفار، قال: كتبت إليه: رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيّام، وله وليّان، هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً خمسة أيّام أحد الوليّين، وخمسة أيام الآخر؟ فوقع عليه السلام: «يقضي عنه أكبر وليّيه عشرة أيّام ولاءً إن شاء الله».[٣]

قال الصدوق: هذا التوقيع عندي مع توقيعاته إلى محمد بن الحسن الصفار بخطه عليه السلام.

فتلخّص بذلك انّ المسألة وإن كانت من حيث الأقوال متشتتة ولسان الروايات غير واضح، ولكن يمكن من ضم بعض إلى بعض كشف الحقيقة، وحل المشكل يكمن في الإمعان في قوله: «يقضيه أفضل أهل بيته» حيث

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.

يخرج بذلك كلّ من يرث منه على ترتيب الطبقات إلّا الأولاد والزوجة.

كما أنّ بفضل بعض الروايات خرجت الزوجة فانحصر الموضوع في الأولاد، وقد علمت أنّ المكاتبة تقدّم الأكبر على غيره.

وأمّا قوله : أولى الناس بميراثه، فلا يخلو من إجمال، وربّما يفسر بالنحو التالي: المراد هو الأولىٰ من جميع الناس بالميراث بقول مطلق و على نحو القضية الحقيقية أي من كلّ من يفرض في الوجود، سواء أكان موجوداً بالفعل أم معدوماً. وهذا ينحصر مصداقه في الولد الأكبر فإنّه الأولى بميراث الميت من جميع البشر، حتى ممّن هو في طبقته في الإرث كالأبوين، فإنّ لكلّ واحد منهما السدس، وكالبنات لأنّ للذكر مثل حظّ الأُنثيين، وكسائر الأولاد الذكور لمكان اختصاص الأكبر بالحبوة، بناء على ما هو الصحيح من عدم احتسابها من الإرث، فهو الأوفر نصيباً من الكلّ ولأجله كان هو الأولى بالميراث من جميع الناس بتمام معنى الكلمة.

**يلاحظ عليه أوّلاً**: أنّ التفسير المزبور مبني على أنّ المراد من الأولوية، هو الأكثرية، وعلى ذلك يقدّم أكبر أولاده الذكور على غيره، لكن الوارد هو الأولى لا الأكثر.

**ثانياً**: أنّ الظاهر انّ المراد هو أولى الناس بالميراث بالفعل، فلو كان هناك أولاد فهم أولى الناس به، وأمّا مع فقده فالأولى غيره، وعلى ذلك لا ينحصر الوليّ بأكبر الذكور بل يتعدّى إلى من هو الأكثر فالأكثر، وما ذكره من التفسير لا يخلو من دقة عقليّة، والظاهر انّ ما سلكناه في تفسير الوليّ أوضح ممّا بيّنه.

## لو لم يكن للميت ولد أو تعدّد الولي

لو لم يكن للميّت ولد لم يجب القضاء على أحد من الورثة وإن كان الأحوط قضاء أكبر الذكور من الأقارب عنه. لما عرفت من تعلّق الوجوب بأكبر أولاده الذكور.

لو تعدّد الوليّ اشتركا وإن تحمّل أحدهما كفىٰ عن الآخر كما أنّه لو تبرّع أجنبيّ سقط عن الوليّ.

هذا كما إذا كان له ولدان ولدا في ساعة واحدة من زوجتين، فيصدق على كلّ واحد أفضل أهل بيته، فيُخاطَب كلّ بالقضاء، فيُشبه أن يكون من قبيل الواجب الكفائي، فلو قام واحد بالجميع لسقط الوجوب عن الآخر.

كما أنّه لو تبرّع أجنبي سقط عنهما شأن كلّ واجب كفائي.

## جواز الاستئجار للولي

لما تقدّم في الفرع السابق من أنّ خطاب الوليّين بالقضاء آية أنّه واجب كفائي، أضف إلى ذلك انّ الغاية من الإيجاب هو تفريغ ذمّة الميّت من الدين وأولى الناس بميراثه أولى بأن يقضيه، ويتحمّل جهد القضاء، والمتبادر من مثله، هو عدم اعتبار المباشرة كما مرّ.

ويظهر ذلك ممّا رواه الشيخ في الخلاف عن ابن عباس ، قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول اللّٰه ﷺ : إنّ أُمّي ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها؟ قال: «لو كان على أُمّك دين أكنت قاضيه عنها؟»، قال:

نعم. قال :« فدَيْنُ اللّٰه أحق أن يُقضىٰ».[١]

فـإذا كـان المـقام مـن مـقولة الديـن فـيسقط بـفعل الولي، والأجـير والمتبرع.هذا كلّه على القول بصحّة الإجارة فـي المـقام، وأمّـا عـلى القـول ببطلانها فيه فالأمر في الإجارة مشكل، نعم لو أتى به سقط عن الوليّ.

وأمّا التمسّك في سقوطه بعمل الأجير، بعموم أدلّة الإجارة بعد كـون متعلّقها في المقام عملاً مشروعاً سائغاً حسب الفرض.[٢] فهو كماترى لما قلنا في محله: من أنّ أدلّة المعاملات كلّها، أدلة إمضائيّة لما بيد العرف وليس في الشرع معاملة تأسيسيّة، شرّعها الشارع وأمر بتنفيذها فإذاً تجب ملاحظه ما بيد العقلاء، فهل عندهم عقد إجارة على عمل قربي، لا يترتب عليه الأثر إلّا إذا قام به الإنسان تقرباً إلى اللّٰه وطلباً لرضاه أو لا، الظاهر هو الثـاني لأنّـهم بفطرتهم يرون التنافي بين أخذ الأُجرة للعمل، وكونه مأتياً به اللّٰه سـبحانه، وهذا كاف في انصراف الأدلّة عن مورد العبادات. مثل قوله في حديث تحف العقول: «أو يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع».[٣]

وما ذكر من المحاولات لأخذ الأجرة لو صحت، لا يكون سبباً لشمول أدلّتها للمقام بعد وجود التنافي بين الإجارة وموردها.

وأمّا النيابة في مورد الحجّ، فهوخارج عن التأجير للعبادات، لأنّ الحج

---

١. الخلاف: ٢٠٩/٢، المسألة ٦٥، كتاب الصوم.

٢. مستندالعروة:٢١٤/٢.

٣. الوسائل: ج ١٣، الباب ١ من كتاب الإجارة، الحديث ١.

عبادة يتوقف على الزاد والراحلة، فمن يريد الحجّ عن والده، فعليه أن يبذلهما ليتمكن المتبرّع عن النيابة ولا يقاس عليه سائر العبادات ولذلك، صار الاستئجار عندنا للأُمور العباديّة أمراً مشكلاً إلّا إذا كان مماثلاً للنيابة في الحج، و قد أوضحنا حاله في محاضراتنا.[١]

هذا و ممّا يقضى منه العجب ما ذكره المحقّق النراقي ﷺ في المقام من عدم سقوطه عن الولي، بعد قيام المتبرع أو الأجير به قال: الحقّ عدم السقوط عن الولي بتبرع الغير ولا باستئجاره أو وصية الميت بالاستئجار للأصل.

فإن قيل بفعل الغير تُبرأ ذمّة الميت ولا صوم عليه فلا معنى لقضاء الولي عنه.

قلت: ما أرى مانعاً من قضاء متعدد من واحد، ولا ضير في أن تشتغل ذمة أحد بشيء يجوز لمائة أداؤه عنه ولو بالتعاقب.[٢]

**أقول:** إنّ معنى ذلك اشتراط المباشرة في القضاء عن الميّت، وقد عرفت أنّ المتبادر من أمثال المقام هو أداء ما على الميّت وليس على الميت إلّا صوم واحد فيسقط بفعل واحد منهم فلا يبقى موضوع للآخر.

## عدم سقوط الصوم عن الولي إذا لم يأت به الأجير

إنّ الواجب هو تفريغ ذمة الميت عن الصوم والاستئجار طريق إليه والمفروض أنّه لم يحصل، نعم لو كان الواجب عليه أحد الأمرين:الإتيان

---

١. المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٧٤٠، الوجه الثامن.
٢. مستندالشيعة: ١٠/ ٤٦٦.

بالصوم مباشرة، أو الاستئجار، فبما أنّه قام بأحد الشقين من الواجب التخييري، سقط الوجوب، لكنّه خلاف الفرض.

## إذا شكّ الولي في اشتغال ذمّة الميت

ربما يحتمل الاشتغال بجريان أصالة عدم إتيان الميّت بالواجب .

يلاحظ عليه بما ذكرناه سابقاً من عدم جريانه إلّا فيما إذا كان ظرف الوجوب أوسع من ظرف الفعل كصلاة الظهر عند دلوك الشمس، و أمّا إذا كانا متساويين، فالمتيقن هو عدم الإتيان بالنفي التام قبل دخول ظرف الواجب، والموضوع للقضاء، هو عدم الإتيان بالمعنى الناقص وبعد دخول ظرفه واستصحاب الأول، لغاية إثبات الثاني من أوضح مصاديق الأُصول المثبتة فلاحظ وقد بيّناه في محاضراتنا الأُصولية.

والأولى: التمسك بأصل البراءة ، للشك في الاشتغال، و منه يظهر الحال فيما إذا تردّد بين الأقل والأكثر ومعه لا حاجة إلى استصحاب البراءة لكونه حاكماً عليه، لأنّ الأول يكفي فيه مجرّد الشكّ بخلاف الثاني فهو رهن لحاظ الحالة السابقة وجرّها، والأقل مؤونة يقدّم على الأكثر.

## إذا أوصى الميت باستيجار ما عليه من الصوم أو الصلاة

قد عرفت أنّ الواجب هو تفريغ ذمّة الميّت، فلو أوصى وأدّى الأجير حصلت الغاية المتوخّاة، فلم يبق موضوع للقضاء ، نعم لو لم يؤدِّ أو أدَّى غيرَ صحيح فلا يسقط عن الوليّ، لأنّ وجوب القضاء على الولي حكم شرعي لا

يسقط بالإيصاء وليس من الحقوق القابلة له، وسقوطه عن ذمّة الولي بعد قيام الأجير به، لأجل عدم الموضوع لا لكون الإيصاء مسقطاً للحكم الشرعي.

## وجوب القضاء على الولي إذا علم اشتغال ذمة الميت

يجب القضاء على الولي إذا علم اشتغال ذمّة الميّت، أو قيام البيّنة عليه، أو أقرّ به الميّت.

فلا إشكال في ثبوته بالأوّلين وإنّما الإشكال في ثبوته بـالإقرار، لأنّـه ليس إقراراً على نفسه إذ ليس له أثر بالإضافة إلى المقرّ بل إلى الغير أي الولد الأكبر، ومن المعلوم أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، لا على غيرهم، ولا يقاس الإقرار بالصوم، بالإقرار بالدين فإنّه مستلزم حرمان الورثة، أوّلاً، و مؤثر في نفسه ثانياً إذ بعد الإقرار يُطالب .

لكن للتأمّل فيه مجال: وذلك لأنّه إذا كان الموضوع ممّا لا يعلم إلّا من قبل المقرّ فلابدّ من قبوله لانسداد الطريق كما هو الحال في الإقرار بما في الأرحام، فإذا كان الإقرار واجباً يكون السماع مثله وإلّا يلزم اللغوية غالباً.

## إذا علم الولي باشتغال ذمة الميت بعد مرور زمان

إذا علم الولي اشتغال ذمته بالقضاء ولكن شكّ في إتيان الميّت به حال حياته أو بقاء شغل ذمّته، والفرق بين هذا الفرع والفرع الآتي بعد اشتراكهما في العلم بالاشتغال والشك في البقاء وتفريغ الذمّة، هو انّه تارة يكون اليقين والشك من الولي، من دون العلم بحال الميّت وانّه هل مات متيقّناً بالاشتغال،

أو بالبراءة ، أو شاكاً وهذا هوالفرع الذي نحن فيه وأُخرى يكون الشكّ من نفس الميّت حال حياته فيشك في أنّه هل أتى ما كان عليه أو لا؟ وهذا هو الفرع الآتي، فإليك الكلام في الأوّل.

إذا علم الولي باشتغال ذمة الوالد بالصوم وشكّ في إتيانه حال حياته، فقد استظهر المصنف عدم الوجوب عليه، وخالفه غالب المعلّقين عليه فاستظهروا خلافه وصحةَ التمسك باستصحاب البقاء.

وجه عدم الوجوب، هو انّ المرجع أصالة البراءة النافية لوجوب القضاء، وأمّا استصحاب بقاء الاشتغال فليس بحجّة، وذلك لأنّه ليس بأقوى من قيام البيّنة على الميّت حيث لا تكون حجّة في إثبات الدعوى عليه مالم تقترن باليمين، فإنّ استصحاب بقاء الاشتغال نوع ادّعاءعلى الميّت فلا يكون كافياً في المقام.

قال المحقّق: ولا يستحلف المدّعي مع البيّنة إلّا أن تكون الشهادة على ميّت فيُستحلف على بقاء الحقّ في ذمته استظهاراً.[١]

ويدل عليه، خبر عبدالرحمن البصري:«وإن كان المطلوب بالحق قد مات، فأُقيمت عليه البيّنة، فعلى المدّعي، اليمين باللّه الذي لا إله إلّا هو، لقد مات فلان وانّ حقه لعليه، فإن حلف وإلّا فلا حقّ له، لأنّا لا ندري لعله قد أوفاه ببيّنةلا نعلم موضعها أو غير بيّنة قبل الموت».[٢]

و مكاتبة محمد بن الحسن الصفار،إلى أبي محمد الحسن بن

---

١. الشرائع:٨٥/٤.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.

علي عليه السلام: هل تُقبل شهادة الوصي للميت بدين له على رجل مع شاهد آخر عدل؟ فوقّع عليه السلام: «إذا أشهد معه آخر عدل، فعلى المدّعي اليمين».[١]

**يلاحظ عليه:** أنّ مورد الروايتين هو ما إذا أُقيمت الدعوى على الميّت، بحيث لو ثبتت لتضرّر الوراث، وأين هو من استصحاب الولي الذي لو صحّ لكان عليه القيام بالقضاء لا غير؟!

والحاصل: انّه لا مانع من جريان الاستصحاب الذي تمّ أركانه عند الولي حيث أيقن وشكّ وأمر الشارع بعدم نقض يقينه بالشك فصار كالمتيقن «بأنّ الميت مات وعليه صيام» فيكون الاستصحاب منقحاً لموضوع الدليل الاجتهادي.

## لو شكّ الميت بين براءة الذمّة والإتيان

إذا كان الميّت نفسه هو المتيقّن بالاشتغال والشاك في فراغ ذمّته فقط، فاستظهر المصنّف وجوب القضاء على الوليّ والمفروض اختصاص الميّت باليقين والشك، لا الولي، وإلّا فلو كان هو أيضاً في حال حياته، متيقّناً وشاكّاً، يدخل في الفرع الأوّل.

وذهب السيد الحكيم إلى عدم جريانه، لأنّ المدار في الوجوب على الوليّ قيام الحجّة عنده على فوات الواجب،لا قيامها عند الميت.

**يلاحظ عليه:** أنّه إذا كان قيام الحجة عند الميّت مبدأ لقيام الحجّة على الوليّ، يكون داخلاً في المدار المزبور، وذلك لأنّ الميت بإجراء

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٨ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

الاستصحاب في حياته صار محكوماً بالقضاء وانّ عليه صياماً، فإذا مات يصدق عليه قوله:«في الرجل يموت وعليه صلاة وصيام؟ قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه» . وعلى ما ذكرنا يجب القضاء في جميع الصور بلا إشكال والله العالم.

## في قضاء الصوم الواجب

هل يختص وجوب القضاء على الولي بشهر رمضان، أو يعمّ كل صوم واجب؟ اختار الثاني جماعة، منهم:

قال المفيد في مقنعته : يجب على وليّه أن يقضي عنه كلّ صيام فرّط فيه من نذر أو كفّارة أو قضاء رمضان.[١]

قال الشيخ: والمريض إذا قد وجب عليه شهران متتابعان ثمّ مات، تصدق عن شهر ويقضي عنه وليّه شهراً آخر.[٢] وتبعه ابن البراج.[٣]

وكلامه هذا يدلّ على أنّ الولي يتحمّل كلّ صوم واجب غير أنّ تبديل أحد الشهرين بالتصدّق لأجل الرواية الواردة فيه كما سيوافيك.[٤]

وقال ابن إدريس: الشهران إذا كانا نذراً وفرط فيهما وجب على وليّه ـ وهو أكبر أولاده الذكور ـ الصيام للشهرين.[٥] واستقربه العلّامة في «المختلف».[٦]

---

١. المقنعة: ٣٥٣ ـ ٣٥٤. ٢. النهاية: ١٥٨. ٣. المهذب: ١٩٦/١.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.
٥. السرائر: ٣٩٨/١. ٦. المختلف: ٥٣٩/٣.

ولكن الظاهر من الصدوق في «المقنع» هو الاختصاص بقضاء رمضان حيث خصّه بالذكر وقال: وإذا مات رجل وعليه صوم شهر رمضان فعلى وليّه أن يقضي عنه. ونقله العلّامة في المختلف عن العمّاني.[١] وهذا هو الأقرب، وذلك لأنّ السؤال في أغلب الروايات عمّن مات وعليه قضاء شهر رمضان.

وهذا قرينة على أنّ المركوز في أذهان الرواة، هو لزوم الخروج عن قضاء شهر رمضان، دون غيره ولو كان الحكم عامّاً كان على الإمام الإشارة أو التصريح به مع كثرة الأسئلة.

وثانياً لو قلنا به، لزم القول بلزوم قضاء كلّ ما اشتغلت ذمّته ولو بالانتقال من ذمّة أبيه إلى ذمّته، وهذا كما ترى حكم حرجيّ، لا يلزم به أحد.

استدلّ القائل بالعموم بروايتين:

١. صحيحة حفص، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام قال: «يَقضي عنه أولى الناس بميراثه» قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة فقال: «لا إلّا الرجال».[٢] وجه الاستدلال هو إطلاق قول السائل «وعليه صلاة أو صيام» وعدم تقييده برمضان.

**يلاحظ عليه**: أنّ جواب الإمام بأنّه يقضيه أولى الناس بميراثه، يكشف عن واقع السؤال، وانّ حيثية السؤال كانت راجعة إلى تعيين من يقضي، من دون نظر إلى سبب اشتغاله من رمضان أو نذر أو كفّارة حتى يؤخذ بإطلاق السؤال والجواب.

---

١. المقنع: ٢٠١؛ المختلف: ٣ / ٥٣٢.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٥.

٢. خبر الحسن بن عليٍّ الوشاء ،عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا مات رجل وعليه صيام شهرين متتابعين من علّة فعليه أن يتصدّق عن الشهر الأوّل ويقضي الشهر الثاني».[١]

**يلاحظ عليه أوّلاً**: أنّ الحديث لا يثبت تمام المدّعى، لأنّ مفاده جوازالتصدّق عن الشهر الأوّل، دون الشهر الثاني، وهو غير المدّعى.

**وثانياً**: أنّ مرجع الضمير في «فعليه» غير معلوم ولا دليل في ظاهر الحديث أنّه يرجع إلى الولي وإن نقله صاحب الوسائل في ذلك الباب، وعلى القول به يمكن حمل الحديث على من استمرّ مرضه إلى شهر رمضان الثاني، ثمّ صحّ ولم يصم ومات، فيجب على الولي التصدّق عن الأوّل، لعدم برئه و القضاء عن الثاني لبرئه وموته بعده. ويدلّ على ذلك قوله من علّة، الظاهر في المرض. وما ذكرناه وإن كان غير قطعي لكنّه أولى من حمله على ظاهره.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

# الرسالة الحادية والأربعون

# في زكاة النقدين

كلّما أطلق النقدان يراد بهما الذهب والفضة المسكوكان، والأصل في تعلّق الزكاة بهما، قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الأَحْبَارِ وَ الرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1].

والضمير في قوله: ﴿وَ لاَ يُنْفِقُونَهَا﴾ وإن كان يرجع إلى خصوص الفضة، لكن المراد هو الأعم منها ومن الذهب بقرينة الصدر، وإلّا كان ذكر الذهب فيه بلا وجه، وتقدير الآية ﴿وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ﴾ (ولا ينفقونه في سبيل الله) وَ الْفِضَّةَ وَ لاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ﴾ فحذف المعطوف (ولا ينفقونه) الّذي عطف على ﴿يَكْنِزُونَ﴾لدلالة الثاني ﴿وَ لاَ يُنْفِقُونَهَا﴾عليه.

ثمّ إنّ المشهور انّ الواو في قوله: ﴿وَ الَّذِينَ﴾ للاستئناف لا للعطف على الجملة المتقدمة عليه، أعني: ﴿وَ يَصُدُّونَ﴾، فيعمّ كلّ مكتنز كتابياً كان أو مسلماً.

نعم هناك من يجعل الواو للعطف، فيختص حينئذٍ مفاد الآية بأهل

---

١. التوبة: ٣٤.

الكتاب، ولعلّ الغاية ـ من غير وعي ـ تبرير عمل المكتنزين من الخلفاء وغيرهم.

روى السيوطي في «الدر المنثور» انّ الخليفة عثمان ـ الّذي اكتنز هو وبطانته أموالاً طائلة ـ اختلف مع أُبيّ بن كعب عند جمع القرآن على لهجة واحدة، وكان الخليفة يصرّ على أنّ النازل «الذين» بدون الواو، على خلاف ما كان عليه أُبي بن كعب، فلمّا أحسّ الصحابي إصرار الخليفة على حذف الواو هدّده، وقال: سمعت من النبي يقرأ الآية مع الواو، ولابدّ أن تُكتب، وإلّا لأضع سيفي على عاتقي.[١]

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الكنز مطلق ما يدفن في الأرض أو في مكان مستور أُدّيت زكاته أم لا، ولكن المروي عن النبي صلى الله عليه وآله انّ كلّ مال لم تؤدّ زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً، وكلّ مال أُدّيت زكاته فليس بكنز وإن كان دفيناً.

وروي عن علي عليه السلام: أنّ ما زاد على أربعة آلاف فهو كنز أدّى زكاته أم لم يؤدّ، وما دونها نفقة.[٢]

فعلى ذلك فالأقوال في الكنز، ثلاثة:

أ. مطلق الدفين تحت الأرض، قليلاً كان أو كثيراً، أُدّيت زكاته أو لم تؤدّ.

ب. كلّ مال لم تؤدّ زكاته فهو كنز وإن كان ظاهراً.

---

١. الدر المنثور: ٢ / ٢٢٣.

٢. مجمع البيان: ٣ / ٢٦.

ج. التفريق بين أربعة آلاف وأنقص منه، فالأوّل كنز دون الثاني.

والتفصيل موكول إلى محله في كتاب الخمس.

## في نصاب الذهب

وفيه نصابان :

## النصاب الأوّل: هو عشرون ديناراً

المشهور أنّ النصاب الأوّل هو عشرون ديناراً، قال الشيخ في «الخلاف»: لا زكاة في الذهب حتّى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال، فإن نقص من العشرين ولو قيراطاً لا تجب فيه الزكاة.

وما زاد عليه، ففي كلّ أربعة دنانير عُشْر دينار، وبه قال أبو حنيفة ـ إلى أن قال : ـ وقال الحسن البصري: لا زكاة في الذهب حتّى يبلغ أربعين مثقالاً، فإذا بلغها ففيه دينار، وذهب إليه قوم من أصحابنا.[1]

وقال العلّامة في «المختلف»: المشهور بين علمائنا أجمع أنّ أوّل نصاب الذهب عشرون مثقالاً، وفيه نصف مثقال.

وقال الشيخ علي بن بابويه: ليس فيه شيء حتّى يبلغ أربعين مثقالاً وفيه مثقال واحد.

والنصاب الثاني من الذهب أربعة دنانير. ذهب إليه علماؤنا أجمع، إلّا

---

١. الخلاف: ٢ / ٨٣، كتاب الزكاة، المسألة ٩٩.

الشيخ علي بن بابويه فإنّه جعله أربعين مثقالاً، فقال: وليس في النيف شيء حتّى يبلغ أربعين.[١]

والمراد من النيف هو ما بعد الأربعين حتّى يبلغ أربعيناً ثانياً، ويحتمل أن يكون المراد هو ما قبله.

هذا ولكن الظاهر من ولد الشيخ، أعني: الصدوق، هو نسبة الأربعين إلى الرواية، حيث إنّه بعد ما ذكر النصاب المشهور، قال: وقد روي أنّه ليس في الذهب حتّى يبلغ أربعين مثقالاً، فإذا بلغ ففيه مثقال.[٢]

فظهر من ذلك أنّ النصاب الأوّل المشهور بين الفريقين هوالعشرون، وأنّ القول بالأربعين قول شاذ.

وقد روت العامّة عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ليس فيما دون عشرين مثقالاً من الذهب صدقة، فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال»[٣].

وروى ابن عمر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يأخذ من كلّ عشرين ديناراً نصفَ دينار، ومن كلّ أربعين ديناراً ديناراً.[٤]

وقال العلّامة في «التذكرة»: فأوّل نصاب الذهب عشرون مثقالاً. وعليه

---

١. المختلف: ٣ / ١٨٣ ـ ١٨٤.  ٢. المقنع: ١٦٢.

٣. نقل الحديث بلفظه الإمام أحمد بن يحيى في كتابه البحر الزخار: ٣ / ١٤٨ ـ ١٤٩ عن كتاب أُصول الأحكام فلاحظ.

٤. أخرج الحديث ابن ماجة في سننه: ١ / ٥٧١، حديث ١٧٩١؛ والدارقطني في سننه: ٢ / ٩٢؛ حديث ١، عن عائشة مثله.

إجماع العلماء ـ إلّا ما حكي عن الحسن البصري، وشيخنا علي بن بابويه، فانّهما قالا: لا شيء في الذهب حتّى يبلغ أربعين مثقالاً ـ لقول النبي صلى الله عليه وآله: ليس في أقل من عشرين مثقالاً من الذهب، ولا في أقلّ من مائتي درهم صدقة.[١]

وهو يدلّ بمفهومه على وجوبه في العشرين، خصوصاً مع اقترانه بالمائتين وقول علي عليه السلام: على كلّ أربعين ديناراً ديناراً، وفي كلّ عشرين نصف دينار.[٢]

ثمّ إنّ الروايات الواردة في المقام على طوائف:

**الطائفة الأُولى: ما يؤيد موقف المشهور**، وإليك قسماً منها:

١. صحيحة الحسين بن بشّار، عن أبي الحسن عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «في الذهب في كلّ عشرين ديناراً، نصف دينار، فإن نقص فلا زكاة فيه».[٣]

٢. موثّقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ومن الذهب من كلّ عشرين ديناراً، نصف دينار».[٤]

٣. موثّقة علي بن عُقْبة وعدة من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام: قالا: «ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء، فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال».[٥]

---

١. الأموال لأبي عبيد: ٤٤٩ ونقله عنه ابن قدامة في المغني: ٢ / ٥٩٩.
٢. التذكرة: ٥ / ١١٩ ـ ١٢٠، المسألة ٦٣؛ ولاحظ المغني لابن قدامة: ٢ / ٥٩٩.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.
٤. المصدر السابق: الحديث ٤. ٥. المصدر السابق: الحديث ٥.

٤. صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في الذهب إذا بلغ عشرين ديناراً ففيه نصف دينار، وليس فيما دون العشرين شيء».[١]

٥. معتبرة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: ليس في الذهب زكاة حتّى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال.[٢]

٦. موثّقة زرارة وبكير بن أعين، أنّهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول في الزكاة: «أمّا في الذهب فليس في أقلّ من عشرين ديناراً شيء، فإذا بلغت عشرين ديناراً، ففيه نصف دينار».[٣]

٧. روى علي بن جعفر، عن أخيه قال: «لا تكون زكاة في أقلّ من مائتيّ درهم، والذهب عشرون ديناراً، فما سوى ذلك فليس عليه زكاة».[٤]

٨. صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عمّا أخرج المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال: «ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة، عشرين ديناراً».[٥]

إلى غير ذلك من الروايات الّتي يضيق بنقلها المقام، مضافاً إلى الشهرة المحقّقة الّتي تكاد تصل إلى حدّ الإجماع.

**الطائفة الثانية: ما يدلّ على أنّ النصاب هو الأربعون ديناراً**، ويدلّ عليه روايتان:

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٩.
٢. المصدر نفسه: الحديث ١٠.
٣. المصدر نفسه: الحديث ١١.
٤. المصدر نفسه: الحديث ١٥.
٥. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

١. موثّقة الفضلاء الأربعة عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام أنّهما قالا: «في الذهب في كلّ أربعين مثقالاً مثقال... وليس في أقلّ من أربعين مثقالاً شيء».[١]

ويمكن حمل الرواية على أنّ المراد من «شيء» هو المثقال، والمعنى أو ليس في أقل، من أربعين مثقالاً، مثقالٌ، لأنّ المثقال زكاة الأربعين، وأمّا دون ذلك ففيه أقل، ففي العشرين نصف المثقال، وفي أربعة وعشرين نصف المثقال مع ربع العشر، وهكذا.

كما يحتمل الحمل على التقية لما عرفت من ذهاب الحسن البصري إليه، ولكن هذا الاحتمال ضعيف للغاية للشهرة المحقّقة بين الفريقين على أنّ النصاب الأوّل هو عشرون ديناراً.

٢. صحيحة زرارة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل عنده مائة درهم وتسعة وتسعون درهماً وتسعة وثلاثون ديناراً أيزكّيها؟ فقال: «لا، ليس عليه شيء من الزكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتّى يتم أربعون ديناراً والدراهم مائتا درهم».[٢]

ولكن الظاهر تطرق التصحيف إلى نسخة الشيخ في «التهذيب» بشهادة أنّ الصدوق رواها بنحو آخر، قال: عن زرارة، أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً، أيزكّيها؟ فقال: «لا، ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتّى يتم».[٣]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضّة، الحديث ١٣.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١٤.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

وبذلك يضعف الاعتماد على رواية الشيخ للخبر المذكور، وقد نقل المحدّث الكاشاني في كتاب «الوافي» الخبر برواية الصدوق ثمّ نبّه على رواية الشيخ، وقال: إنّ ما في الفقيه هو الصواب.[١]

فلم يبق في المقام إلّا الفقه الرضوي، حيث جاء فيه:

وليس في ما دون عشرين ديناراً زكاة حتّى بلغ عشرين ديناراً ففيها نصف دينار، وكلّ مازاد بعد العشرين إلى أن يبلغ أربعة دنانير فلا زكاة فيه فإذا بلغ أربعة دنانير ففيه عشر دينار ثمّ على هذا الحساب ـ إلى أن قال بعد ذكر أحكام عديدة : ـ وروي أنّه ليس على الذهب زكاة حتّى يبلغ أربعين مثقالاً، فإذا بلغ أربعين مثقالاً ففيه مثقال، وليس في النيف شيء حتّى يبلغ أربعين.[٢]

والمتبادر من عبارته أنّ المختار عنده، هو العشرون، حيث نسب الأربعين، إلى الرواية، كما عليه «المقنع» على ما عرفت، وعلى هذا فليس في الشيعة أي مخالف في النصاب الأوّل.

**الطائفة الثالثة: ما يستظهر منها انّه ليس للذهب نصاب خاص، وإنّما** يجب فيه الزكاة إذا كان معادلاً لنصاب الفضة، أعني: مائتي درهم.

صحيحة الحلبي قال: سئل أبوعبدالله عليه السلام عن الذهب والفضّة، ما أقلّ ما تكون فيه الزكاة؟ قال: «مائتا درهم وعدلها من الذهب».[٣]

---

١. الوافي: ١٠ / ٦٩.
٢. الفقه الرضوي: ٢٢.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب الذهب والفضة، الحديث ١.

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم.[١]

والروايتان محمولتان على الرائج في تلك الأعصار من معادلة قيمة نصاب الفضة مع نصاب الدينار.

بقيت هنا رواية وهي موثّقة إسحاق بن عمّار [٢] عن أبي إبراهيم عليه السلام قال:

قلت له: تسعون ومائة درهم، وتسعة عشر ديناراً، أعليها من الزكاة شيء؟ فقال: «إذا اجتمع الذهب والفضة فبلغ ذلك مائتي درهم ففيها الزكاة، لأنّ عين المال، الدراهم، وكلّ ما خلا الدراهم من ذهب أو متع فهو عرض مردود ذلك إلى الدراهم من الزكاة والديات».

والرواية ناظرة إلى مسألة أُخرى وهي ضمّ أحدهما إلى الآخر، وسيوافيك البحث فيها. وليس بصدد عدم استقلال الذهب بالنصاب.

ثمّ إنّ الروايات كما حدّدت النصاب بعشرين ديناراً كما هو الأكثر، عبرت بعشرين مثقالاً أيضاً، كما هو الحال من موثّقة علي بن عقبة [٣]، وموثّقة زرارة [٤] فيعلم من ذلك، وحدتهما وزناً ومقداراً، وهذا صار سبباً للانتقال إلى الأمر الثاني، أعني:

---

١. المصدر نفسه: الحديث ٢.
٢. المصدر نفسه: الحديث ٧.
٣. المصدر نفسه: الحديث ٥.
٤. المصدر نفسه: الحديث ١٠.

## الدينار مثقال شرعي

نصّ علماء اللغة على أنّ الدينار هو المثقال.

قال ابن الأثير في مادة «ثقل»: إنّ المثقال في الأصل مقدار من الوزن، سواء أكان قليلاً أم كثيراً. والناس يطلقونه في العرف على الدينار.

هذا و«المثقال» على المعنى الأوّل يرادف لفظة «سنگينى»، وعليه قوله سبحانه: ﴿يَا بُنَيِ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾[١]، وقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[٢].

ولكن المقصود في المقام هو المعنى الثاني الّذي هو مقدار خاص.

وقال الطريحي في مادة «دنر»: تكرر ذكر الدينار، وهو واحد الدنانير الّذي هو مثقال من الذهب.

ويشهد على ما ذكره اللغويون موثّقة زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «ليس في الذهب زكاة حتّى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغ عشرين مثقالاً، ففيه نصف مثقال، ثمّ على حساب ذلك، إذا زاد المال في كلّ أربعين ديناراً، دينار»[٣]. ونظيره رواية علي بن عقبة.[٤]

ويظهر من القاموس أنّ الكلمة غير عربية، وانّ أصلها «دنّار» فبدّلت

---

١. لقمان: ١٦. ٢. الزلزلة: ٧.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١٠.

٤. المصدر نفسه: الحديث ٥.

إحدى النونين ياءً لئلّا يلتبس بالمصادر مثل كذّاب.

## كلّ مثقال شرعي يعادل ثلاثة أرباع الصيرفي

إنّ عشرين مثقالاً يعادل خمسة عشر مثقالاً صيرفياً، نصّ بذلك الفيض في «الوافي»، والمجلسي في رسالة الأوزان، ووالده في «روضة المتّقين». [١] والطريحي في مادة «ثقل»، وعلى ذلك فالتفاوت بينهما بالربع، وربع العشرين هو الخمس، فيكون خمسة عشر مثقالاً صيرفياً مساوياً لعشرين مثقالاً شرعياً، ويكون النصاب الأوّل حسب المثقال الصيرفي هو الخمسة عشر مثقالاً صيرفياً.

## زكاته رُبع المثقال وثمنه

أمّا كون مقدار زكاته ربع المثقال وثمنه فبيانه:

إنّ كلّ مثقال صيرفي يعادل ٢٤ حبّة، فإذا ضرب في الخمس عشر تكون النتيجة كالتالي:

٢٤ × ١٥ = ٣٦٠ حبّة.

وأمّا زكاته، أعني: ربع العشر (نسبة نصف الدينار إلى عشرين ديناراً هو ربع العشر) فهو يساوي ربع المثقال وثمنه، وذلك لأنّ عُشْر (٣٠٠) حبة هو (٣٠) حبة، وعُشر (٦٠) هو (٦)، فإذا جمعناهما يكون ٣٦ جزءاً.

وأمّا ربعه، أي ربع العشر فإنّ ربع (٣٢) جزءاً هو ثمانية أجزاء، وربع

---

١. مستند الشيعة: ٩ / ١٤٥.

الباقي جزء واحد، فيكون المجموع تسعة أجزاء ٨ + ١ = ٩.

ونسبة (٩) إلى (٢٤) هو ربع المثقال وثمنه، لأنّ ربع (٢٤) هو (٦) وثمنه (٣) فيكون المجموع ٦ + ٣ = ٩، وهو ربع المثقال وثمنه.

## النصاب الثاني: أربعة دنانير

اتّفق عليه الأصحاب ولم يخالف فيه أحد، وإن نسبه العلّامة في «المختلف» إلى علي بن بابويه حيث قال:

والنصاب الثاني من الذهب أربعة دنانير، ذهب إليه علماؤنا أجمع إلّا الشيخ علي بن بابويه فإنّه جعله أربعين مثقالاً، فقال: وليس في النيف شيء حتّى يبلغ أربعين.[١]

ونقله عنه أيضاً في السرائر.[٢] ومراده من النيف ما بعد النصاب الأوّل أي بعد العشرين.

وأمّا السنّة فقد وافقنا أبو حنيفة وخالفنا غيره، قال في «الخلاف»: فإن نقص من العشرين ولو قيراط لا تجب فيه الزكاة، وما زاد عليه ففي كلّ أربعة دنانير عُشر دينار. وبه قال أبو حنيفة، وقال الشافعي: ما زاد على العشرين فبحسابه ولو نقص شيء ولو حبة فلا زكاة.[٣]

وقال الخرقي في متن المغني: «وفي زيادتها وإن قلّت» والضمير في زيادتها يرجع إلى العشرين.

---

١. المختلف: ٣ / ١٨٤.
٢. السرائر: ١ / ٤٤٧.
٣. الخلاف: ٢ / ٨٣، كتاب الزكاة، المسألة ٩٩.

وقال ابن قدامة في شرحه: روي هذا عن علي وابن عمر؛ وبه قال: عمر بن عبدالعزيز، والنخعي، ومالك، والثوري، وابن أبي ليلى، والشافعي، وأبو يوسف، ومحمد، وأبو عبيد، وأبو ثور، وابن المنذر.

وقال سعيد بن المسيب وعطاء، وطاووس، والحسن، والشعبي، ومكحول، والزهري، وعمرو بن دينار، وأبو حنيفة: لا شيء في زيادة الدنانير حتّى تبلغ أربعة دنانير.[١]

ويدلّ على القول المشهور صحيحة علي بن عقبة، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالا: «... فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين، فإذا كملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية وعشرين، فعلى هذا الحساب كلّما زاد أربعة».[٢]

فما جاء في الرواية من كون الواجب ثلاثة أخماس الدينار فإنّما هو للمجموع، أي أربعة وعشرين ديناراً، وهو موافق لما سيوافيك في الرواية الثانية من أنّ الواجب في أربعة دنانير هو عُشر دينار، وذلك لأنّ ثلاثة أخماس تشتمل على $\frac{٦}{١٠}$، والأعشار الخمسة يعادل نصف دينار وهو زكاة العشرين، ويبقى العشر الواحد وهو زكاة الأربعة دنانير الباقية، وإليك الشكل الرياضي لهذه المسألة:

$$\frac{٦}{١٠} = \frac{٣}{٥} \qquad \frac{١}{١٠} = \frac{٥}{١٠} - \frac{٦}{١٠}$$

---

١. المغني: ٣/ ٧ـ٨.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٥.

هذه العشر المتبقية هي زكاة الدنانير الأربعة.

ورواية ابن عتيبة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا جازت الزكاة العشرين ديناراً، ففي كلّ أربعة دنانير، عُشْر دينار».[١]

وبما أنّ المسألة مورد اتّفاق نقتصر على هذا المقدار.

## أربعة دنانير تعادل ثلاثة مثاقيل صيرفية

ووجهه واضح، لما عرفت من أنّ التفاوت بينهما بالربع، فإذا نقصت من الأربعة، ربعها تكون النتيجة ثلاثة.

$$١ - \frac{٣}{٤} = \frac{١}{٤}، \quad \frac{١}{٤} \times ٤ = ١، \quad ٤ - ١ = ٣$$

## الواجب فيه بعنوان الزكاة ربع العشر وهو قيراطان

وهو ما أشار إليه بقوله: وفيه ربع العشر، والضمير يرجع إلى أربعة دنانير، أي في أربعة دنانير ربع العشر، وهو عبارة أُخرى عمّا في الرواية من أنّ في أربعة دنانير هو عشر دينار.

فسواء قلت: في أربعة دنانير عُشْر دينار.

أو قلت: في أربعة دنانير رُبع العُشر.

فكلاهما يشيران إلى أمر واحد، وذلك:

لأنّ كل دينار يشتمل على ٢٠ قيراطاً، فعشره، قيراطان.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٦.

$$٢٠ \times \frac{١}{١٠} = ٢$$

فعلى ضوء هذا أربعة دنانير تشتمل على ٨٠ قيراطاً، فعشره ٨ أقراط، وربعه قيراطان.

فصارت النتيجة: انّ عشر دينار يعادل ربع العشر من أربعة دنانير.

$$٤ \times ٢٠ = ٨٠$$

$$٨٠ \times \frac{١}{١٠} = ٨$$

$$٨ \times \frac{١}{٤} = ٢$$

## في زيادة النصاب

إذا كان الواجب في الأربعة الأُولى بعد العشرين، قيراطين، فيكون الواجب هو نفس ذلك الشيء في كلّ أربعة إلى أن يصل إلى الأربعين، فيكون الواجب فيه دينار للجميع.

مثلاً إذا زاد أربعة وصار ٢٨ ديناراً، تكون فيه أربعة قيراطات (وراء نصف الدينار للعشرين).

ثمّ إذا زاد وصار ٣٢ قيراطاً، تكون فيه ستة قيراطات؛ فإذا زاد وصار ٣٦ ديناراً، ففيه ثمانية قيراطات؛ فإذا بلغ الأربعين، ففيه عشر قيراطات الّذي هو نصف الدينار.

فإذن يصحّ أن يقال: إنّ في كلّ أربعين ديناراً، دينار واحد، نصفه للعشرين الأوّل، والنصف الآخر للعشرين الثاني. فإذا أخرج بعد البلوغ إلى

عشرين فما زاد في كلّ أربعين، واحداً، فقد أدّى ما هوالواجب، وفي بعض الأوقات زاد الواجب بقليل، أعني: ما إذا تجاوز عن النصاب ولم يصل إلى النصاب الآخر.

وفي مجمع البحرين: المثقال الشرعي على ما هو المشهور المعول عليه في الحكم، عبارة عن عشرين قيراطاً، والقيراط ثلاث حبات من شعير، كلّ حبة عبارة عن ثلاث حبات من الارز.[1]

## في نصاب الفضة

وفيه أُمور:

### الأمر الأوّل: انّ في الفضة نصابين:

الأوّل: مائتا درهم.

الثاني: أربعون درهماً.

وهذا ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب، قال الشيخ في «الخلاف»: لا زكاة فيما زاد على المائتين حتّى يبلغ أربعين درهماً، وعلى هذا بالغاً ما بلغ، في كلّ أربعين درهماً درهم، وما نقص عنه لا شيء فيه.

وقال الشافعي: فيما زاد على المائتين وعلى العشرين ديناراً ربع العشر، ولو كان قيراطاً بالغاً ما بلغ، وبه قال ابن عمر ورووه عن علي عليه السلام، وقال: ابن

---

١. مجمع البحرين: ١ / ٣١٦، مادة «ثقل».

أبي ليلى، والثوري، وأبو يوسف، ومحمد، ومالك.[١]

وقال الخرقي في متن المغني: لا زكاة فيما دون المائتين، فإذا تمت ففيها ربع العشر، وفي زيادتها وإن قلّت.[٢]

ويدلّ على القول المشهور من الروايات ما نقله الشيخ الحرّ العاملي في الباب الثاني من أبواب زكاة الذهب والفضة، منها:

١. صحيحة الحلبي قال: سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن الذهب والفضة، ما أقلّ ما تكون فيه الزكاة؟ قال: «مائتا درهم وعدلها من الذهب»، قال: وسألته عن النيف الخمسة والعشرة؟ قال: «ليس عليه شيء حتّى يبلغ أربعين فيعطي من كلّ أربعين درهماً درهم».[٣]

٢. صحيحة رفاعة النخّاس قال: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام فقال: إنّي رجل صائغ أعمل بيدي، وانّه يجتمع عندي الخمسة والعشرة، ففيها زكاة؟ فقال: «إذا اجتمع مائتا درهم فحال عليها الحول فإنّ عليها الزكاة».[٤]

٣. صحيحة الحسين بن بشار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام في كم وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الزكاة؟ فقال: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم، وإن نقصت فلا زكاة فيها».[٥]

---

١. الخلاف: ٢ / ٨١، كتاب الزكاة، المسألة ٩٧.
٢. المغني: ٢ / ٥٩٦ ـ ٦٠١.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.
٤. المصدر نفسه: الحديث ٢.
٥. المصدر نفسه: الحديث ٣.

٤. موثّقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم من الفضة، وإن نقصت فليس عليك زكاة».[١]

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في الباب الأوّل والثاني من أبواب زكاة الذهب والفضة، فبعضها يشير إلى النصاب الأوّل، والبعض الآخر إلى النصاب الثاني، وقسم منها يشير إلى كلا النصابين.

## الأمر الثاني: انّ الدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشره

والهدف من تبديل الدرهم إلى المثقال الصيرفي هو الإشارة إلى مسألة فقهية معنونة في كتاب الزكاة، وهو انّ الميزان في تعلّق الزكاة هو الوزن لا العدد، فيجب أن يبلغ وزن مائتي درهم إلى مائة وخمسة مثاقيل صيرفية.

قال الشيخ في «الخلاف»: المعتبر في الفضة الّتي تجب فيها الزكاة الوزن، وهو أن يكون كلّ درهم ستة دوانيق، وكلّ عشرة سبعة مثاقيل، ولا اعتبار بالعدد. وبه قال جميع الفقهاء.[٢]

وقال ابن قدامة: ويعتبر في النصاب في الحُليّ الّذي تجب فيه الزكاة الوزن، فلو ملك حلياً قيمته مائتا درهم ووزنه دون المائتين لم يكن عليه زكاة، وإن بلغ مائتين وزناً ففيه الزكاة، وإن نقص في القيمة.[٣]

وقال المحقّق في «المعتبر»: والمعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث

---

١. المصدر نفسه: الحديث ٤.

٢. الخلاف: ٢ / ٧٩، كتاب الزكاة، المسألة ٩٥.

٣. المغني: ٣ / ١٢ ـ ١٣.

يكون كلّ عشرة منها سبعة مثاقيل وهو الوزن المعدّل، فانّه يقال: إنّ السود كانت ثمانية دوانيق والطبرية أربعة دوانيق فجمعا وجعلا درهمين، وذلك موافق لسنّة النبي. ولا عبرة بالعدد، وقال المغربي: يعتبر العدد، لكن الإجماع على خلافه، فلاعبرة بقوله.[١]

والظاهر أنّ التعديل بين الدرهمين حدث في عصر عبدالملك بن مروان.

وقال العلّامة في «التذكرة»: المعتبر في نصاب الفضة الوزن، وهو أن يكون كلّ عشرة دراهم سبعة مثاقيل، وكلّ درهم ستة دوانيق، ولا اعتبار بالعدد، وبه قال عامة فقهاء الإسلام.[٢]

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الدرهم الشرعي هو ستة دوانيق، وذلك لأنّ السود من الدراهم كانت ثمانية دوانيق، والطبرية أربعة فجمعت وصارت ١٢ دانقاً، وجعل كلّ درهم يعادل ٦ دوانيق، و ١٢ دانق يعادل درهمين.

إذا عرفت ذلك فاعلم:

إنّ الدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشره، وذلك انّ المثقال الصيرفي يعادل واحداً وتسعين وثلاثة أسباع حبة من حبات الشعير المتوسطات، والدرهم يعادل تقريباً ستة دوانق كما عرفت، والدانق يساوي ثمانية حبات من أوسط حبات الشعير.

فلو ضربنا ٦ دوانيق × ٨ حبات، تصير النتيجة ٤٨ حبة.

---

١. المعتبر: ٢ / ٥٢٩.

٢. تذكرة الفقهاء: ٥ / ١٢٣، المسألة ٦٦.

ونسبة ٤٨ إلى $٩١\frac{٣}{٧}$ نسبة النصف مع إضافة ربع العشر، وعلى ذلك فيصحّ قوله: إنّ نسبة الدرهم إلى المثقال الصيرفي يعادل نصف مثقال وربع العشر.(١)

## الأمر الثالث: النصاب الأوّل حسب المثقال الصيرفي ١٠٥ مثاقيل والنصاب الثاني حسبها أحد وعشرون مثقالاً

وبعبارة أُخرى: أنّ ٢٠٠ درهم الّذي هو النصاب في لسان الأدلّة يعادل ١٠٥ مثاقيل، وأنّ أربعين درهماً الّذي هو النصاب الثاني في لسان الأدلّة يعادل ٢١ مثقالاً.

وذلك لماعرفت من أنّ الدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشره، فيجب علينا أن نأخذ من ٢٠٠ درهم، نصفها وربع عشرها، فنصف ٢٠٠ درهم هو ١٠٠، وعشر المائتين هو ٢٠ درهماً، وربعه هو ٥، فيكون المجموع

---

١. والدليل على ذلك أنّ المثقال الصيرفي يعادل مثقالاً شرعياً وثلثه والمثقال الشرعي يعادل درهماً وثلاثة أسباعه، لأنّ عشرة دراهم تساوي سبعة مثاقيل شرعية وكلّ درهم شرعي يعادل ستة دوانق وكلّ دانقة تساوي ثمانية حبات من أوسط حبّات الشعير، فإذا ضربنا ثمانية حبات في ستة دوانق ثمّ في درهم وثلاثة أسباعه ثمّ في مثقال شرعي وثلثه، فالنتيجة هي واحد وتسعون وثلاثة أسباعه.

وإليك العملية الحسابية:

المثقال الصيرفي $=\frac{٤}{٣}$ (من المثقال الشرعي) $=\frac{٤}{٣}$ $١\frac{٣}{٧}$ (الدرهم الشرعي) $=\frac{١٠}{٧}\times\frac{٤}{٣}\times ٤٨$ (حبّة)

فالمثقال الصيرفي $=\frac{٤}{٣}\times\frac{١٠}{٧}\times ٤٨=\frac{٦٤٠}{٧}=٩١\frac{٣}{٧}$ (حبّة)

$$\frac{\text{الدرهم الشرعي}}{\text{المثقال الصيرفي}}=\frac{٤٨}{٩١\frac{٣}{٧}}=\frac{٤٨}{\frac{٦٤٠}{٧}}=\frac{٤٨\times٧}{٦٤٠}=\frac{٢١}{٤٠}=\frac{٢٠}{٤٠}+\frac{١}{٤٠}=\frac{١}{٢}+\frac{١}{٤٠}=\text{نصف وربع العشر}$$

١٠٠ + ٥ = ١٠٥ .

وأمّا كون النصاب الثاني، أي أربعين درهماً يساوي ٢١ مثقالاً صيرفياً، وذلك كالشكل التالي: ٢٠ + ١ = ٢١ .

## أن يكون الذهب والفضة مسكوكين بسكة المعاملة

ممّا انفردت به الإمامية تخصيص وجوب إخراج الزكاة عن الذهب والفضة بالمسكوكين منهما، فتخرج الحُليّ والظروف والذرات المخلوطة بالتراب، وقد عدّه المرتضى في «الانتصار» ممّا انفردت به الإمامية.[١]

وقال الشيخ في «الخلاف»: لا زكاة في سبائك الذهب والفضة، ومتى اجتمع معه دراهم أو دنانير ومعه سبائك أو نقار، أخرج الزكاة من الدراهم والدنانير إذا بلغا النصاب، ولم يُضمّ السبائك والنقار إليها: وقال جميع الفقهاء: يضم بعضها إلى بعض.[٢]

وقال الخرقي في متن المغني: وليس في حليّ المرأة زكاة إذا كان ممّا تلبسه أو تعيره والمتخذ آنية الذهب والفضة عاص وفيها الزكاة.[٣] وقد استثنوا خصوص الحلية.

ويدلّ على القول المشهور عندنا، صحيحة علي بن يقطين، عن أبي إبراهيم عليه السلام في حديث قال: «وكلّ ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيء»

---

١. الانتصار: ٢١٤، المسألة ١٠٢.

٢. الخلاف: ٢ / ٧٧، كتاب الزكاة، المسألة ٩٠.

٣. المغني: ٣ / ١٠ و ١٥.

قال: قلت: وما الركاز؟ قال: «الصامت المنقوش، ثمّ قال: إذا أردت فاسبكه فإنّه ليس في سبائك الذهب ولا نقار الفضة شيء من الزكاة».[١]

والرواية صحيحة، لا حسنة لأجل إبراهيم بن هاشم، وهو عندنا فوق الثقة.

و «الصامت» بمعنى الساكت، والصامت من المال: الذهب والفضة، في مقابل المال الناطق الّذي هو الحيوان، يقال: ما له، ناطق ولا صامت، أي لا شيء له؛ والمراد من المنقوش: المسكوك بشهادة تفسيره في المرسلة الآتية بالدراهم والدنانير، كما سيوافيك.

٢. ومرسلة جميل، عن بعض أصحابنا أنّه قال: ليس في التبر، إنّما هي على الدنانير والدراهم.[٢]

و «التبر»: ما كان من الذهب غير مضروب، أو غير مصوغ، أو في تراب معدنه، الواحدة «تبرة».

٣. وخبر جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام أنّه قال: «ليس في التبر زكاة إنّما هي على الدنانير والدراهم».[٣] وفي سند الرواية: جعفر بن محمد بن حُكيم، وهو لم يوثّق، ويحتمل اتحاده مع ما قبله بسقوط لفظة: «عن بعض أصحابنا» عن الثالث.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.
٢. المصدر السابق: الحديث ٣.
٣. المصدر السابق: الحديث ٥.

والروايتان دليلان على أنّ المراد من المنقوش، هو المسكوك لا مطلق النقش.

ويؤيد ذلك ما دلّ من الأخبار على نفي الزكاة عن السبائك والحليّ والنقار والتبر، كلّ ذلك يؤيد أنّ المراد من المنقوش ليس مطلق النقش لعدم خلو الحلي والظروف عن النقش، بل المراد سكة المعاملة، ولذا فسّره في صحيح ابن يقطين بالدراهم والدنانير.

## لا فرق بين سكة دار الإسلام ودار الكفر.

فلا فرق بين السكّتين، لأنّ الموضوع هو الدرهم والدينار المطلقين، مضافاً إلى تداول النقود الرومية والكسروية بين المسلمين، وأوّل من ضرب السكة في الإسلام هو عبدالملك بن مروان، وقد نقل قصته مفصلاً الدميري في كتاب «حياة الحيوان»، وأنّه قد قام بذلك بإشارة الإمام محمد الباقر عليه السلام.[1]

وعلى كلّ حال، فالموضوع التعامل بهذه النقود وهو صادق على كلا القسمين.

## السكة الممسوحة بالعرض

ربما يقال بأنّ وجوب الزكاة دائر مدار صدق الدرهم والدينار عملاً بالنصّ. والأولى أن يقال: إنّ وجوب الزكاة رهن التعامل بهما وعدمه، ولا

---

١. حياة الحيوان: ١ / ٥٩. والقصة جديرة بالمطالعة حيث تكشف عن علم الإمام الواسع.

يبعد أن يقال: انّ الدرهم والدينار في النص منصرفان إلى صورة التعامل بهما، وذلك لما في صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «لا تجب الزكاة فيما سبك فراراً به من الزكاة، ألاترى أنّ المنفعة قد ذهبت فلذلك لا تجب الزكاة».[1]

والمراد من المنفعة، كون الدرهم والدينار ثمناً رائجاً يسهل بهما التعامل في عامة الأمكنة والأزمنة، وهذه مزية لهما لا توجد في مطلق الذهب والفضة.

وعلى ذلك فيكون المدار وجود المنفعة المزبورة لا صدق الدرهم والدينار وإن خلا عن تلك المنفعة بأن لا يتعامل بهما لأجل مسح نقشهما.

**فإن قلت:** إنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي هو وجوب الزكاة فيهما وإن لم يتعامل بهما، وذلك لأنّ الدرهم والدينار الممسوحين إذا كانا منقوشين يتعلّق بهما الزكاة بعد حولان الحول، فهكذا إذا أُزيل نقشهما بكثرة الاستعمال.

**قلت:** الأصل محكوم بالدليل الاجتهادي الّذي يفرق بين السبائك والدرهم والدينار بفقدان الأوّل المنفعة الخاصة بخلافهما، ولذلك يجب فيهما الزكاة، ومعنى ذلك عدم وجوبها إذا خليا عن تلك المنفعة، ومع هذا لا تصل النوبة إلى الاستصحاب التعليقي.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

## السكة الممسوحة بالأصالة

المراد ما لم ينقش عليهما عند الضرب، فالحكم فيه مثل الحكم السابق، فلا يعبأ بإطلاق الدرهم والدينار وإن صدقا عليهما، لما عرفت من انصراف الدليل إلى التعامل بهما كما لا يعبأ بالأصل التعليقي.

## ما ضرب ولكن لم يتعامل بهما

أو تعومل بهما لكن لم يصل رواجها إلى حد تعدّ دراهم أو دنانير، أو ضرب وكان رائجاً ثمّ سقطت السكة عن الاعتبار لسبب من الأسباب، فالحكم في هذه الفروع كالحكم في الصورتين السابقتين، فالمدار على الرواج وعدمه، والتعامل وعدمه، لا إطلاق الدرهم والدينار ولا الاستصحاب.

## إذا اتّخذ الدرهم والدينار للزينة

فصّل صاحب العروة بين رواج المعاملة وعدمه، فيجب في الأوّل دون الثاني، وليس في المسألة جذور في كتب القدماء، وقد عنونه الشهيد في «الروضة» وتبعه شارحها الاصفهاني، وللفرع صورتان:

**الأُولى**: إذا تغيّر الدرهم والدينار باتّخاذهما حلياً بثقب أو نحوه بحيث لا يتعامل بهما، وفي هذه الصورة اتجه عدم وجوب الزكاة فيهما لانتفاء المنفعة الواردة في صحيحة علي بن يقطين، إنّما الكلام فيما إذا بقيا بحالهما

ولم يحدث فيهما تغير يوجب سقوطهما، فهل يجب فيهما الزكاة أو لا؟

مقتضى إطلاق أدلّة وجوب الزكاة في الدرهم والدينار هو وجوب الزكاة فيهما، كما أنّ مقتضى ما دلّ على عدم وجوب الزكاة في الحُليّ عدمه، وبين الإطلاقين عموم وخصوص من وجه، فيفارق الأوّل فيما إذا لم يتخذا حليّاً، كما يفارق الثاني في الحليّ بغير الدرهم والدينار ويتصادقان فيما إذا اتخذ المضروب بالسكة زينة، فما هو الدليل على ترجيح أحد الإطلاقين على الآخر؟

ثمّ إنّ صاحب الجواهر [١] ذكر لتقديم إطلاق الوجوب في الدرهم والدنانير على إطلاق عدمه في الحُليّ وجهين:

١. الإطلاق مؤيَّد بالاستصحاب.

٢. المفهوم من نصوص الحلي ما كان معدّاً لذلك أصالة بخلاف المورد.

**يلاحظ على الأوّل**: أنّه لا موضوع للأصل مع الدليل، وعلى الثاني بمنعه، لظهور بعض الروايات في جعلهما بأنفسهما زينة.

١. صحيحة عمر بن يزيد: قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل فرّ بماله من الزكاة فاشترى به أرضاً أو داراً أعليه شيء؟ فقال: «لا، ولو جعله حُليّاً أو نقراً فلا شيء عليه». [٢] فانّ الظاهر ـ بشهادة استعمال الشراء في الأوّل،

---

١. الجواهر: ١٥ / ١٨٢.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

والجعل في الثاني ـ أنّه جعلهما بأنفسهما زينة لا أنّه اشتراها بالمال.

٢. خبر هارون بن خارجة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: إنّ أخي يوسف وليَ لهؤلاء القوم، أعمالاً أصاب فيها أموالاً كثيرة، وإنّه جعل ذلك المال حليّاً أراد به أن يفرّ من الزكاة أعليه الزكاة؟ قال: «ليس على الحلي زكاة».[١]

كما ذكر صاحب الجواهر أيضاً لتقديم إطلاق اخبار الحُليّ على الآخر وجهاً وهو التعليل الوارد في الحُليّ الظاهر باختصاص تشريع الزكاة بالمال الّذي لا ينفد بإخراج الزكاة كما في النقود، حيث يقوم مقام ما أخرج، غيره بخلاف الحُليّ فإذا أُخرج لا يقوم مقامه شيء، ففي خبر يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحُليّ أيزكّى؟ فقال: «إذاً لا يبقى منه شيء».[٢] ونحوه غيره.[٣]

وذهب المحقّق الخوئي إلى تقديم إطلاق عدم الوجوب في الحُليّ على إطلاق وجوبه في الدرهم والدنانير قائلاً: إنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه إلّا أنّ المتعيّن ترجيح الأوّل، إذ لا محذور فيه عدا تقييد الثاني وحمله على الدرهم والدينار غير المستعملين في الحُليّ، وهذا بخلاف العكس، إذ لو قدمنا الثاني وقيّدنا أدلّة الحُلي بغير الدرهم والدينار لم يبق حينئذٍ خصوصية بعنوان الحُليّ في الحكم بعدم الزكاة ضرورة أنّ غير الحُليّ

---

١. المصدر السابق: الحديث ٤.

٢. الوسائل: ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

٣. المصدر السابق: الحديث ٩.

أيضاً في غير الدرهم والدينار لا زكاة فيه، فالحُلي وغير الحُلي سيان في هذه الجهة ـ بعد فرض كون الموضوع غير الدرهم والدينار كما هو مقتضى التقييد المزبور ـ فيلزم إلغاء هذا العنوان مع أنّ ظاهر الدليل لزوم رعايته وأنّ له دخلاً في تعلّق الحكم ومعه لا مناص من ترجيح أدلّة الحُلي، وتقييد أدلّة الزكاة من الدرهم والدينار بغير المتخذ للحلية.[١]

**يلاحظ عليه**: أنّه إنّما يتم إذا وقع الحُلي موضوعاً للحكم في كلام الإمام من دون تقدّم السؤال بأن يقول ابتداء: «ليس في الحُلي زكاة» فهو عندئذٍ يصلح لئن يكون مانعاً عن تعلّق الزكاة إذا كان المقتضي موجوداً كما في التزيّن بالدرهم والدينار.

وأمّا إذا ورد الحُلي في كلام الإمام، لأجل تقدّم السؤال عنه،كما هو الحال في عامّة الروايات [٢]، فمثله لايكون شاهداً على الموضوعية، بشهادة أنّه لو تقدّمه السؤال عن التبر والسبائك والظروف، لحكم عليها بمثل ما حكم على الحُلي مع أنّ المفروض أنّها ليست موضوعة للحكم.

وعلى هذا فكلّ ما ورد في هذا المجال من عدم الزكاة في الحُلي والتبر والسبائك وغيرها عنوان مشير إلى أنّه لا زكاة في غير الدرهم والدينار، من دون أن يكون لواحد منها مدخلية وموضوعية.

والأولى تقديم إطلاق أدلّة الدرهم والدينار لاشتراك المورد، مع غيره

---

١. مستند العروة، قسم الزكاة: ١ / ٢٨٠.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

في المنفعة الّتي يدور عليها وجوبها وعدمها، إذ ليس بين ما اتّخذ زينة وما اكتنز في الصندوق أيُّ فرق ويترتب عليهما، ما يترتب على غيرهما من تبادل شيوع الأجناس بهما دون غيرهما.

## تعلّق الوجوب مشروط بمضي الحول

فقد اتّفقت عليه كلمة الفقهاء إلّا ما نقل عن ابن عباس وابن مسعود.

قال المحقّق: وحول الحول حتّى يكون النصاب موجوداً فيه أجمع.[١]

وقال العلّامة: «والحول شرط في الأنعام الثلاث، والذهب والفضة وهو قول أهل العلم كافة إلّا ما حكي عن ابن عباس وابن مسعود... لنا: من طريق الجمهور أنّ النبيّ قال: «لا زكاة في مال حتّى يحول عليه الحول».[٢]

وفي الجواهر ـ بعد قول المحقّق : ـ بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه.[٣]

وبما أنّ الركاز عند أهل الحجاز هو: الكنز المدفون، وعند أهل العراق: المعدن، فلعلّ كلامه ناظر إلى الخمس فيه الّذي يعتبره فقهاء السنّة زكاة.

وقد تضافرت الروايات من طرقنا على لزوم مضي الحول على النصاب، الّتي نقلها صاحب الوسائل في الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة ويظهر من الجميع أنّ شرط مضي الحول كان أمراً مسلماً، ولذلك ركّز السؤال على جعلها حُلياً، أو سبائك وغيرهما بعد الحول.

---

١. الجواهر: ١٥ / ١٨٢، قسم المتن.

٢. المنتهى: ٨ / ١٢٢، كتاب الزكاة، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ـ ١٤٢٣ هـ.

٣. الجواهر: ١٥ / ١٨٢، قسم المتن.

ويدلّ على الشرط بالدلالة المطابقية روايات.

١. صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّما الزكاة فيه إذا كان ركازاً أو كنزاً موضوعاً، فإذا حال عليه الحول ففيه الزكاة».[١]

٢. صحيحة أُخرى له، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «الزكاة على المال الصامت الّذي يحول عليه الحول ولم يحركه».[٢]

٣. عن زرارة وبكير ابني أعين أنّهما سمعا أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّما الزكاة على الذهب والفضة الموضوع، إذا حال عليه الحول ففيه الزكاة، ومالم يحل عليه الحول فليس فيه شيء».[٣]

وأمّا كفاية مضي أحد عشر شهراً فقد مضى الكلام فيه عند البحث في زكاة الأنعام، ومرّ هناك أنّ الشهر الثاني عشر، لا يحسب لا من السنة الأُولى ولا من السنة الثانية.

## عدم طروء النقص في أثناء السنة على النصاب

قال الشيخ: «إذا نقص من المائتي درهم حبة أو حبّتان في جميع الموازين، أو بعض الموازين، فلا زكاة فيه. وبه قال أبو حنيفة والشافعي.

وقال مالك: إن نقص الحبة والحبتين في جميع الموازين ففيها الزكاة. هذا هو المعروف من مذهب مالك.[٤]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٤ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ١.
٢. المصدر السابق: الحديث ٣.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٥.
٤. الخلاف: ٢ / ٧٥، كتاب الزكاة، المسألة ٨٨.

ولا شكّ في عدم التعلّق عند عدم مضيّ الحول على النصاب الّذي حدّده الشارع بمائتي درهم، أو عشرين ديناراً، فلو طرأ النقص لا تجب الزكاة كما إذا لم يبلغ من أوّل الأمر إلى حدّ النصاب.

## عدم تبديله بغيره أو سبكه

إذا بدّله وسبكه لغاية من الغايات دون الفرار عن الزكاة، فقد مرّ حكمه عند البحث عن زكاة الأنعام، غير أنّ الشيخ قال بوجوبها إذا بدل بجنسه دون غيره زاعماً أنّ الزكاة تتعلّق على الكلّي من الذهب وإن تبدّلت أفراده، وقد استوفينا الكلام فيه، فراجع.

## السبك والتبديل بعد الحول

التبديل والسبك بعد الحول، فلايؤثر بعد استقرار الوجوب، وقد شبّه هذا العمل في الروايات بمن أفطر، ثمّ سافر.[1] ويترتب عليه أنّه لو نقصت قيمة الدرهم والدينار بالسبك ضمن قيمة النقص .

## في ما لا تجب فيه الزكاة

في المسألة فروع:

١. لا زكاة في الحُلي.

٢. لا زكاة في الدرهم والدينار فيما إذا خرجا عن رواج المعاملة بهما.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.

٣. زكاة الحُلي إعارتها.

**أمّا الأوّل**: فالمسألة مورد اتّفاق بيننا سواء كان حلالاً أم حراماً. أمّا الحلال فواضح ؛ وأمّا الحرام، كالسوار والخلخال للرجل، والمنطقة وحلية السيف للمرأة فقد تضافرت الأخبار عنهم [١] أنّه لا زكاة في الحُلي وإطلاق الروايات يشمل كلا النوعين.

وقد فصل بعض منّا والعامة بين الحلال والحرام. قال الشيخ في «الخلاف»: الحُلي على ضربين: مباح، وغير مباح.

فغير المباح أن يتخذ الرجل لنفسه حُليّ النساء كالسوار والخلخال، والطوق؛ وأن تتخذ المرأة لنفسها حُليّ الرجال كالمنطقة، وحلية السيف وغيره، فهذا عندنا لا زكاة فيه. لأنّه مصاغ، لا من حيث كان حلياً، وقد بيّنا انّ السبائك ليس فيها زكاة، وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا: فيه زكاة.

وأمّا المباح، فهوأن تتخذ المرأة لنفسها حُليّ النساء، ويتخذ الرجل لنفسه حُلي الرجال كالسكين والمنطقة، فهذا المباح عندنا لا زكاة فيه. وللشافعي فيه قولان...[٢]

وقال المحقّق في «الشرائع»: لا تجب الزكاة في الحُلي محلّلاً كان كالسوار للمرأة وحلية السيف للرجل؛ أو محرماً، كالخلخال للرجل والمنطقة للمرأة، وكالأواني المتّخذة من الذهب والفضة، وآلات اللهو لو عملت منهما.[٣]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

٢. الخلاف: ٢ / ٨٧، كتاب الزكاة، المسألة ١٠٢.

٣. الجواهر: ١٥ / ١٨٣، قسم المتن.

وقال صاحب الجواهر: بلا خلاف أجده في شيء من ذلك من بيننا إذا لم يكن بقصد الفرار، بل الإجماع بقسميه.[١] وقد تضافرت الروايات في ذلك.[٢]

**وأمّا الفرع الثاني** فقد مرّ الكلام فيه في الشرط السابق.

**كما أنّ الفرع الثالث**، أعني: زكاتها إعارتها، فقد وردت في مرسلة ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «زكاة الحُليّ عاريته».[٣]

والرواية محمولة على الاستحباب، لأنّ العارية بنفسها عقد جائز، وربما تصلح لأن تكون قرينة على الاستحباب، بشرط الاطمئنان من عدم الإفساد والكسر، كما هو المروي.[٤]

## حكم إخراج الزكاة من الجيد والرديء

في المسألة فروع:

١. وجوب الزكاة في الجيد والرديء.

٢. إخراج الرديء إذا كان تمام النصاب جيداً.

٣. إخراج الرديء إذا كان النصاب مؤلفاً من الرديء والجيد.

---

١. المصدر السابق.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ و ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١٠ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ١٠ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

٤. دفع الجيد عن الرديء بالتقويم.

٥. دفع الدينار الرديء عن النصف الجيد إذا كان الواجب النصف.

**أمّا الفرع الأوّل**، فلاكلام فيه، لإطلاق الأدلّة الشامل للجيد والرديء مع شيوعهما بين الناس، ثمّ إنّ رداءة الذهب أو الفضة لا تستند إلى جوهرهما، وإنّما تستند إلى قلّة الخليط وكثرته.

**وبعبارة أُخرى**: يستند إلى اختلاف العيار، فكلّما كان الخليط من النحاس والرصاص وغيره أقل فهو جيد وأجود.

**وأمّا الفرع الثاني** ـ أي إخراج الرديء إذا كان تمام النصاب جيداً ـ ففي المسألة قولان:

**أحدهما**: التخيير وهو خيرة صاحب العروة، حيث قال: ويجوز الإخراج من الرديء وإن كان تمام النصاب من الجيد.

**الثاني**: الاقتصار على إخراج الجيد.

والأقوى هو القول الثاني إلّا أن تقع المعاملة عليه مثل الجيّد، فالأقوى جواز الدفع.

أمّا على القول بالإشاعة، فالفريضة عليه جزء من أربعين جزءاً من كلّ دينار، فيجب أن يكون المخرج مساوياً لما يستحقه.

كما هو كذلك على القول بأنّه من قبيل الكلّي في المعيّن، فالواجب واحد من هذا النصاب الّذي كلّه جيد.

وأمّا على المختار من أنّ متعلّقها المالية السيّالة، فالواجب عليه، دفع كسر خاص من قيمة النصاب، ودفع الرديء لا يساوي ذلك الكسر، والتمسّك بإطلاق ما دلّ على إخراج الزكاة من خارج النصاب منصرف إلى ما إذا كان مساوياً في القيمة لما يستحقه بالأصالة، كما ذكرنا مثله في باب الأنعام، إلّا إذا كان الرديء والجيّد سواسية في وقوع المعاملة. هذا كلّه إذا كان الجميع جيداً، وأمّا إذا كان مؤلّفاً من الجيد والرديء فهذا هوالفرع الثالث.

**وأمّا الفرع الثالث** ـ أي إذا كان النصاب مؤلفاً من الجيد والرديء ـ فهل يجوز الإخراج من الرديء، أو يجب التقسيط؟ قولان:

اختار الشيخ الوجه الأوّل، فقال: إذا كان معه دراهم جيدة الثمن مثل الروضيّة والراضية ودراهم دونها في القيمة ومثلها في العيار، ضم بعضها إلى بعض وأخرج منها الزكاة، والأفضل أن يخرج من كلّ جنس ما يخصه وإن اقتصر على الإخراج من جنس واحد لم يكن به بأس، لأنّه ﷺ قال: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم ولم يفرق وكذلك حكم الدنانير سواء».[1]

**وحاصل الدليل**: التمسّك بإطلاق قوله: «في كلّ مائتي درهم خمسة دراهم»، وهو يشمل في كلّ من الجانبين «المائتين» و «خمسة دراهم» الرديء.

واختار المحقّق في «الشرائع» القول الثاني، فقال: لا اعتبار باختلاف الرغبة مع تساوي الجوهرين، بل يضم بعضها إلى بعض، وفي الإخراج إن

---

١. المبسوط: ١ / ٢٠٩، فصل في زكاة الذهب والفضة.

تطوّع (المالك) بالأرغب، وإلّا كان له الإخراج من كلّ جنس بقسطه.[١]

وعلّله في الجواهر بأنّه مقتضى قاعدة الشركة ولا يجزيه الدفع من الأردأ لما فاته لقاعدة الشركة.

ثمّ إنّه اختار القول الأوّل متمسّكاً بإطلاق أدلّة الفرائض الّتي لا فرق فيها بين أفراد النصاب.

ومقتضى ما ذكرنا في الفرع السابق عدم الفرق بينه وبين الثاني، لما عرفت من حديث الشركة في المالية، وأمّا الإطلاق فمنصرف إلى ما إذا تساويا في العيار، أو اختلفا اختلافاً بشيء يسير.

**وأمّا الفرع الرابع** ـ أي دفع الجيد عن الرديء بالتقويم ـ فلو كان عنده أربعون ديناراً رديّاً الّتي فيها دينار، فهل يجوز له أن يدفع نصف دينار جيد إذا كان قيمته مساوية مع قيمة الدينار الواحد من الرديء؟

فقال السيد الطباطبائي اليزدي: لا يجوز دفع الجيد عن الرديء بالتقويم، إلّا إذا صالح الفقيرَ بقيمته في ذمته ثمّ احتسب تلك القيمة عمّا عليه من الزكاة.

ولعلّ وجه عدم الجواز منصرف الأدلّة وهو إخراج كمية معينة من النصاب ودفع نصف دينار جيد وإن كان يعادل ديناراً رديّاً في القيمة لكنّه لا يعادله في الكمية.

وقال العلّامة في «التذكرة»: ولو نقص قدراً مثل أن يخرج عن نصف

---

١. الجواهر: ١٥ / ١٩٣، قسم المتن.

دينار ثلث دينار جيد، احتمل الإجزاء اعتباراً بالقيمة واحتمل عدمه، لأنّ النبي ﷺ نص على نصف دينار فلم يجز النقص منه.[١]

وقال في «الحدائق»: ولو أخرج من الأعلى بقدر الأدون مثل أن يخرج نصف دينار جيد عن دينار أدون، فالمشهور عدم الجواز من حيث إنّ الواجب عليه دينار فلا يجزي ما نقص عنه، واحتمل العلّامة في «التذكرة» الإجزاء، وردّه جملة من أفاضل متأخّري المتأخّرين بأنّه ضعيف.[٢]

والمسألة مبنية على أنّ المراد من دفع ربع العشر هو دفعه عيناً وقيمة أو تكفي القيمة.

فعلى الأوّل لا يجوز بخلاف ما إذا قلنا بالثاني، ولكنّ الأقوى الجواز، لما عرفت من أنّ الشركة في المالية السيّالة فلو دفع نصف دينار جيد فقد أخرج ما هو الواجب من حيث القيمة.

والّذي يؤيد ذلك انّه لو دفع نصف دينار جيد بعنوان القيمة أوّل الأمر يكفي بالاتّفاق.

**وأمّا الفرع الخامس**، أي دفع الدينار الرديء عن نصف دينار جيد، فجائز على جميع الأقوال، لأنّه لو كان الميزان هو الكمية فقد دفع أكثر ممّا يجب، ولو كان المقياس هو القيمة فقد أخرج القيمة، ولو كان الواجب كلاهما فقد أخرجهما.

---

١. التذكرة: ٥ / ١٢٩، كتاب الزكاة، المسألة ٦٩.

٢. الحدائق الناضرة: ١٢ / ٩٤.

## حكم الزكاة في النقدين المغشوشين

في المسألة فروع:

١. تعلّق الزكاة بالدراهم والدنانير المغشوشة.

٢. لو شكّ في بلوغ المغشوش حدّ النصاب ولا طريق للعلم به.

٣. وجوب التصفية للاختبار.

وإليك التفصيل:

**أمّا الفرع الأوّل**: فالواجب علينا تفسير الدينار والدرهم المغشوشين، فليس المراد من المغشوش، مطلق المزيج بغيره من النحاس والرصاص ونحوهما من الفلزّات، وذلك لأنّ الذهب الخالص حسب ما نقل عن أهل الخبرة، ليّن لا يقبل النقش ولا الطبع ما لم يخلط بشيء من الفلزات، والأقل اللازم في كلّ مثقال صيرفي هو حمصة ونصف من غير الذهب حتّى تتماسك أجزاؤه وتقبل النقش والطبع.

وعلى ذلك فليس المراد من المغشوش اختلاط الذهب بغيره، لما عرفت من ضرورة الاختلاط، بل المراد كون الخليط أزيد ممّا هو رائج في البلد الّذي ضرب وطبع فيه، مثلاً: إذا كان الرائج في كلّ مثقال، خلط الذهب بحمصتين أو ثلاث حمصات من النحاس، فإذا زاد الخليط عن هذا المقدار يعدّ مغشوشاً.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الشيخ ممّن ذهب إلى وجوب الزكاة في

المغشوشة، وقال: إذا كان عنده دراهم محمول عليها، لا زكاة فيها حتّى تبلغ ما فيها من الفضة مائتي درهم، سواء كان الغش النصف أو أكثر مثل ما قلناه، وإن كان الغش دون النصف سقط حكم الغش، وكانت كالفضة الخالصة الّتي لا غش فيها. فإن كان مائتي درهم فضة خالصة، فأخرج منهاخمسة مغشوشة أجزأه، ولو كان عليه دين مائتا درهم فضة خالصة، فأعطى مائتين من هذه أجزأه.

وكلّ هذا لا يجوز عندنا، ولا عند الشافعي.[١]

وقال في «المبسوط»: ولا يجب فيها (المغشوشة) الزكاة حتّى يبلغ ما فيها من الفضة نصاباً، فإذا بلغ ذلك فلا يجوز أن يخرج دراهم مغشوشة، وكذلك إن كان عليه دين دراهم فضة لا يجوز أن يعطي مغشوشة، وإن أعطى لم تبرأ ذمّته بها وكان عليها تمامها.[٢]

وقال العلّامة في «التذكرة»: لا تجب الزكاة في المغشوشة حتّى يبلغ الصافي نصاباً، وكذا المختلط بغيره عند علمائنا، وبه قال الشافعي وأحمد.[٣]

لقوله ﷺ: ليس فيما دون خمس أوراق من الورق صدقة.

ولأنّ المناط كونه ذهباً وفضة، والغش ليس أحدهما.

وقال أبو حنيفة: إن كان الغش النصف أو أكثر كانت كالعروض تعتبر بالقيمة، وإن كان الغش دون النصف سقط حكم الغش وكانت كالفضة

---

١. الخلاف: ٢ / ٧٦، كتاب الزكاة، المسألة ٨٩.

٢. المبسوط: ١ / ٢٠٩ ـ ٢١٠، كتاب الزكاة.

٣. التذكرة: ٥ / ١٢٦، كتاب الزكاة، المسألة ٦٩.

الخالصة الّتي لا غش فيها، لأنّ الفضة لا تنطبع إلّا بالغش وليس حجّة.[١]

وعلى كلّ تقدير فقد استدلّ على وجوب إخراج الزكاة عن الدينار والفضة المغشوشين بوجوه ثلاثة:

**الأوّل**: الإجماع على وجوب الإخراج. قال صاحب الجواهر في شرح قول المحقّق: «الدراهم المغشوشة لا زكاة فيها حتّى يبلغ خالصها نصاباً»: بلا خلاف أجده فيما قبل الغاية ولا بعدها، بل الأوّل من الواضحات.[٢]

**الثاني**: التمسّك بإطلاق ما دلّ على الزكاة في الدراهم، مثلاً متى وقعت السكة عليها ولو في ضمن غيرها كما في المقام حيث إنّ الفضة في ضمن سائر الفلزات.

**الثالث**: خبر زيد الصائغ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي كنت في قرية من قرى خراسان، يقال لها: بخارى، فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة، وثلث مساً، وثلث رصاصاً، وكانت تجوز عندهم وكنت أعملها وأنفقها، قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام: «لا بأس بذلك إذا كان تجوز عندهم».

فقلت: أرأيت إن حال عليها الحول وهي عندي وفيها ما يجب عليّ فيه الزكاة، أُزكّيها؟

قال: «نعم، إنّما هو مالك».

قلت: فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتّى حال عليها الحول أُزكّيها؟

---

١. المصدر السابق. ٢. الجواهر: ١٥ / ١٩٥.

قال: «إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة فزكّ ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة ودع ما سوى ذلك من الخبيث».

قلت: وإن كنت لا أعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلّا أنّي أعلم أنّ فيها ما يجب فيه الزكاة؟

قال: «فاسبكها حتّى تخلص الفضة ويحترق الخبيث ثمّ تزكّي ما خلص من الفضة لسنة واحدة».[1]

وموضع الاستدلال هو الجواب عن السؤال الثالث.

هذه هي أدلّة القول بوجوب إخراج الزكاة من المغشوش إذا بلغ الخالص من الذهب أو الفضة إلى حدّ النصاب.

**يلاحظ عليها أوّلاً**: بأنّ المتبادر من قولهم: «إذا بلغ خالصهما النصاب» هو بلوغ الذهب الخالص في الدينار المغشوش إلى عشرين مثقالاً شرعياً مع أنّ موضوع الزكاة في غير المغشوش كونه عشرين ديناراً لا عشرين مثقالاً شرعياً ذهباً خالصاً، وقد علمت أنّ كلّ دينار ينقص على الأقل بحمصة ونصف من الذهب الخالص. فيكون الخليط في عشرين ديناراً، دينار ونصف وأظن انّ مرادهم غير ما يعطي ظاهر عباراتهم.

**وثانياً**: أنّ المسألة غير معنونة في كتب القدماء الّتي كتبت لتنظيم الفتاوى على وفق النصوص حتّى نستكشف عن وجود النص، وإنّما ذكرها

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

الشيخ في كتابيه اللّذين ألّفا لغير تلك الغاية.

وأمّا الدليل الثاني من وجوب الزكاة في الدرهم ولو في ضمن غيره فلا بأس به لكن على التفصيل التالي: وهو أنّ الدنانير والدراهم على الإطلاق على أقسام:

**الأوّل**: الدينار والدرهم غير المغشوشين، وإن شئت قلت: الخالصين من الغش لا الخالصين من غير جنسهما، لما عرفت من أنّ الخالص ليّن لا يقبل الطبع والنقش.

**الثاني**: الدينار والدرهم المغشوشان لكن يصدق عليهما العنوانان ويترتب عليهما الفائدة الخاصة بالدراهم والدنانير الواردة في رواية علي بن يقطين حيث قال فيما سبك من الدرهم والدينار: ألا ترى أنّ المنفعة قد ذهبت فلذلك لا تجب الزكاة.[1]

والمفروض في المقام وجود المنفعة، لكون الغش معلوماً ولكن يتسامح الناس فيه، وفي مثل ذلك يخرج زكاته مثل إخراج الزكاة عن غير المغشوش، أي في أربعين ديناراً ديناراً واحد، وفي مائتي درهم خمسة دراهم من غير ملاحظة بلوغ خالصهما النصاب أو لا.

ولعلّ ما نقله الشيخ في «الخلاف» والعلّامة في «التذكرة» عن أبي حنيفة من أنّه يتعامل مع المغشوش، معاملة الفضة الخالصة إذا كان الغشّ دون النصف ناظر إلى هذه الصورة.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

فعلى ضوء ذلك فلو كان عنده أربعون ديناراً مغشوشة فحسب يجب واحد من نفس المغشوشة، بخلاف ما إذا قلنا بالقول المعروف، أي اشتراط بلوغها حد النصاب فلا يجب فيها الزكاة إلّا إذا ملك أكثر من أربعين ديناراً حتّى يبلغ خالصها حدّ النصاب، وبذلك نفارق المشهور في هذه الصورة.

**الثالث**: ما إذا كان الغش واضحاً كثيراً لا يطلق عليه الدرهم والدينار، ولكن مع ذلك يتعامل بهما في بيئة خاصة لغرض من الأغراض، كتدهور الوضع الاقتصادي أو غيره، وهذا هو الّذي جاء في رواية زيد الصائغ، حيث نقل أنّه كان في بخارى ورأى فيها دراهم ثلثها فضة وثلثاها من غير الفضة ولكن كانت جائزة.

فقد حكم الإمام في الإجابة عن السؤال الثاني بإخراج الزكاة، كإخراجه من غير المغشوش، أي من مائتي درهم، خمسة دراهم؛ أو من أربعين ديناراً، دينار واحد؛ فإنّ ظاهر العبارة أنّ إخراج الزكاة في هذه الصورة على غرار إخراجها في القسمين الأوّلين. والدليل على وجوب الزكاة، إطلاق الدرهم والدينار، ويصلح خبر زيد الصائغ للتأييد، لعدم كونه حجّة كما سيوافيك.

وهنا أيضاً نفارق المشهور حيث قالوا باشتراط بلوغ الخالص منهما حد النصاب، بخلاف ما قلناه فالكمية المعتبرة في النصاب كافية لإخراج الزكاة من نفس العين بلا رعاية بلوغ خالص المغشوش حدّ النصاب.

**الرابع**: ما لا يطلق عليه الدرهم والدينار ولا يتعامل به بل يعد ثمناً ممنوعاً في البلد، وهذا ما أشار إليه زيد الصائغ في سؤاله الثالث من قوله:

«فإن أخرجتها إلى بلدة لا ينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتّى حال عليها الحول، أُزكّيها؟ قال: «إن كنت تعرف أنّ فيها من الفضة الخالصة ما يجب عليك فيه الزكاة»، وهذا يطابق فتوى المشهور، غير أنّ خبر زيد الصائغ ليس بحجة لورود محمد بن عبدالله ابن هلال في سنده، وهو لم يوثق.

وأمّا نفس زيد الصائغ فهو مجهول ليس له إلّا هذا الخبر في الكتب الأربعة، فلا يعمل به في هذه الصورة، ومقتضى القاعدة عدم وجوب الزكاة مطلقاً وإن بلغ خالصهما حدّ النصاب كما إذا ملك ستين ديناراً ممّا يكون ثلثه ذهباً، لما عرفت من أنّ موضوع الوجوب هو الدرهم والدينار، لا مطلق الذهب والفضة، ولا المنقوش منهما إذا لم يحمل الفائدة المذكورة في رواية ابن يقطين كما عرفت.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا وجوب الزكاة في الصور الثلاث الأُول على النحو المعروف من إخراج واحد من أربعين، أو خمسة دراهم من مائتي درهم دون الصورة الرابعة. والمعتمد هو إطلاق الدليل لا خبر زيد الصائغ، نعم هو مؤيد لما قلناه في الصورة الثالثة.

وبذلك لم يبق موضوع للبحث عن الفرعين المذكورين في المتن ولكن نبحث فيهما على غرار مختار المشهور فنقول:

**وأمّا الفرع الثاني**: لو شكّ في بلوغ المغشوش حد النصاب ولا طريق للعلم به، فهل يجب الفحص أو لا؟ ولو قلنا بالوجوب هل يجب فيما لو استلزم الضرر؟

والمسألة مبنية على المذكور في علم الأُصول من وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية الوجوبية وعدمه.

وقد ذهب الشيخ وغيره إلى جريان البراءة العقلية، والشرعية.

وقد أورد عليه المحقّق البروجردي ﷺ في درسه: بأنّ وظيفة الشارع بيان الكبريات لا الصغريات، فالفحص عن الصغريات وظيفة المكلف ولا شأن للشارع فيها، فلامورد لحكم العقل «قبح العقاب بلا بيان» لا قبل الفحص ولا بعد الفحص.

وقد أجاب عنه سيدنا الأُستاذ ﷺ بأنّ موضوع حكم العقل هو قبح العقاب بلا حجة، والحجة متشكلة من كبرى وصغرى، والكبرى وإن كانت محرزة لكن الصغرى غير محرزة، فعلى ذلك فتجري البراءة بلا فحص.

**يلاحظ عليه:** أنّ الموضوع لحكم العقل وإن كان هو قبح العقاب بلاحجة، ولكن الحجّة إذا كانت في متناول الشاك بحيث لو فتش عنها في مظانّها لعثر عليها لا يصدق عليه أنّه عقاب بلا حجّة، وليس المتعارف جعل الحجّة بجميع أجزائها في متناول المكلّف على نحو لو فتح عينه لرآها، بل ربما يتوقف على الفحص والتفتيش، ولذلك ذهبت الإمامية إلى لزوم سماع دعوى مدّعي النبوة، لاحتمال صدقه ولزوم النظر إلى معجزته، وما ذلك إلّا لأنّ الاحتمال منجز قبل الفحص.

وعلى ما ذكرنا فتجري البراءة خلافاً للسيد البروجردي، بعد وجوب الفحص خلافاً لسيدنا الأُستاذ، ولذلك جرت السيرة على الفحص عن مقدار

النصاب في الزكاة ووجود الاستطاعة في الحج وعن الماء للطهارة.

نعم قام الإجماع على عدم وجوب الفحص في مورد النجاسات، لأنّ الفحص فيها ربما يوجب حرجاً.

هذا كلّه حول الشق الأوّل، أي وجوب الفحص.

وأمّا الشق الثاني، أي لو افترضنا انّ الفحص يوجب الضرر، فظاهر كلام السيد عدم وجوبه لقاعدة لا ضرر.

**يلاحظ عليه**: أنّ قاعدة لا ضرر إنّما تجري في الأحكام النفسية لا المقدمية، فإذا كان الواقع منجزاً وكانت المقدمة ضررية يجب الاحتياط أيضاً.

**وأمّا الفرع الثالث** وهو إذا توقف الاختبار على وجوب التصفية، فقد علم حكمه ممّا ذكر حيث إنّها تجب وإن كانت ضررية لما عرفت من أنّ القاعدة لا ترفع الحكم المقدمي إذا كان الواقع منجزاً، فعندئذٍ يجب عليه الاحتياط إمّا بالتصفية، أو بإخراج المقدار المحتمل بدونها.

ولكن الفرعين على فرض وجوب إخراج الزكاة وقد علمت عدم وجوبه في الصورة الرابعة. وأمّا الصور الثلاثة الأُول فيخرج منها الزكاة على غرار الصحيح.

## في حكم إخراج المغشوش عن الجيد

قد مرّ في المسألة الثانية أنّه إذا كان تمام النصاب جيداً يجوز إخراج زكاة النصاب الجيد بالرديء.

وأمّا المقام فهو يشارك تلك المسألة في أنّ النصاب كلّه جيد، غير أنّ الزكاة تخرج من المغشوش دون الرديء. وبهذا تفترق المسألتان.

قال في «الجواهر»: ثمّ اعلم أنّه لايجوز له أن يخرج المغشوشة عن الجياد بلا خلاف ولا إشكال، إلّا إذا علم اشتمالها على ما يساوي الجياد.[١]

ثمّ إنّ السيد الطباطبائي اليزدي ﷺ ذكر هنا أُموراً:

١. لا يجوز دفع المغشوش بعنوان الفريضة مطلقاً، سواء أكانت قيمة المغشوش مساوية مع قيمة الجيد ـ إمّا لأنّ للخليط قيمة أو لكون السكة راقية عتيقة ـ أو لا.

٢. يجوز دفعه من باب الفريضة في مورد واحد، وهو ما ذكره المصنّف بقوله: «إلّا إذا علم اشتماله على ما يكون عليه من الخالص».

والمراد من الخالص اشتمال المغشوش من الذهب على ما يشتمل عليه الدينار الخالص كما إذا زادت المغشوشة في العدد.

٣. نعم، يجوز دفع المغشوش من باب القيمة إذا ساوى مع ما هو الواجب في القيمة، هذا توضيح ما في العبارة.

**أقول:** أمّا الأمر الأوّل فالأقوى ـ كما مرّ في إخراج الرديء عن الجيد ـ هو التفصيل بين صدق الدينار على المغشوش ووقوع المعاملة عليه، وبين ما لا يكون. فعلى الأوّل يكفي الإخراج سواء اشتمل على ما يشتمل عليه الدينار الخالص وعدمه، لعدم الفرق بين الرديء، والمغشوش بعد صدق

---

١. الجواهر: ١٥ / ١٩٦.

الدرهم والدينار عليهما وترتّب المنفعة عليهما مثل غيرهما. وقد علمت أنّ الذهب على قسم واحد، وإنّما تتطرّق الرداءة عليه من خلال كثرة الخليط وقلّته.

وعلى الثاني، لا يجوز إخراجه عن الجيّد حتّى وإن اشتمل على ما يشتمل عليه الدينار الخالص، لأنّ النصوص في الإخراج منصرفة إلى الدينار والدرهم الرائجين اللّذين يترتب عليهما المنفعة الخاصة الواردة في رواية علي بن يقطين، فلا يجوز دفع المغشوش عن النصاب الرائج، وإن اشتمل على ما يشمل عليه غيره.

وأمّا الأمر الثاني، فعلى مبنى صاحب العروة يجوز الدفع من باب الفريضة إذا اشتمل على المقدار الخالص، وأمّا على المختار فلا يجوز إلّا إذا كان مثل غيره في وقوع المعاملة عليه.

وأمّا الأمر الثالث، أي دفعه من باب القيمة، فلا مانع منه، لأنّه يجوز إخراج الزكاة من غير جنس الفريضة.

## إذا كان عنده نصاب من المغشوش

فرض المسألة فيما إذا ملك أربعين ديناراً مغشوشة رائجة تقع عليها المعاملة، (وإلّا فلا تتعلّق بها الزكاة حتّى يُخرج زكاتها من المغشوشة) ويريد أن يخرج زكاتها من خارج النصاب وهو أيضاً مغشوش، ويشترط فيه ما اشترط في المسألة الرابعة من اشتمال ذلك المغشوش بما تشتمل عليه

الدنانير المغشوشة من الخالص عند السيد الطباطبائي اليزدي، وأمّا عندنا فيكفي وقوع المعاملية عليه.

وإلى هذه المسألة أشار صاحب الجواهر بقوله: «وكذا لو أدّى المغشوشة عن المغشوشة».[١]

## لو ملك دراهم بحد النصاب وشكّ بكونه خالصاً أو مغشوشاً

قال العلّامة في «التذكرة»: لو ملك النصاب ولم يعلم هل فيه غش أو لا؟ وجبت الزكاة لأصالة الصحة والسلامة.[٢]

والأقوى حسب ما ذكرنا أنّه إذا صدق عليه الدرهم والدينار وترتبت عليه المنفعة المذكورة في رواية علي بن يقطين، وجبت فيها الزكاة، وإلّا فلا.

## حكم ما لو كان أحد النقدين مغشوشاً بالآخر

كان البحث في السابق في الدراهم والدنانير المغشوشة بغير الذهب والفضة من سائر الفلزات كالنحاس، والكلام في المقام خلط كلّ منهما بالآخر بأن تكون الدراهم مغشوشة بالذهب، والدنانير مغشوشة بالفضة، والمعروف بين الصاغة أنّ الذهب إن كان يميل إلى الحُمْرة فهو مغشوش بالنحاس، وإن كان يميل إلى الصفرة فهو مغشوش بالفضة.[٣]

---

١. الجواهر: ١٥ / ١٩٦.

٢. التذكرة: ٥ / ١٢٧.

٣. مستند العروة: كتاب الزكاة: ١ / ٣٠١.

وقال في الجواهر: لو كان الغش بأحدهما كالدراهم بالذهب أو بالعكس وبلغ كلّ من الغش والمغشوش نصاباً، وجبت الزكاة فيهما أو في البالغ، ويجب الإخراج من كلّ جنس بحسابه، فإن علمه وإلّا توصل إليه بالسبك ونحوه.[١]

**أقول:** إنّ الدراهم المغشوشة بالذهب أو الدينار المغشوش بالفضة، لو كان الخليط قليلاً مستهلكاً في الآخر على نحو لا يصدق عليه انّه مغشوش إلّا بالدقّة العقلية غير المطروحة للعرف، ففيها الزكاة كغرار الصحيح. فلو كان عشرين سكة ذهباً، ففيها نصف دينار، ولو بلغ إلى مائتي درهم، ففيها خمسة دراهم، سواء بلغ الغش أو المغشوش النصاب أم لا.

إنّما الكلام إذا كان الخليط كثيراً على نحو لا يصدق على السكة أنّها ذهب أو فضة، فقد ذكر صاحب العروة له صوراً ثلاثاً:

الأُولى: أن يبلغ إلى نصاب الذهب.

الثانية: أن يبلغ إلى نصاب الفضة.

الثالثة: أن يبلغ إلى كلا النصابين.

**أمّا الأُولى:** كما إذا كان له أربعون سكة نصفها ذهب ونصفها فضة، فهذا يشتمل على نصاب الذهب دون الفضة، فيجب إخراج نصف دينار.

**وأمّا الثانية:** فكما إذا ملك ٢١٩ سكة، فالخليط من الذهب فيهابمقدار

---

١. الجواهر: ١٥ / ١٩٦.

١٩ سكة والباقي يبلغ حدّ نصاب الفضة، فيجب فيه خمسة دراهم.

**وأمّا الثالثة**: كما إذا ملك ٢٢٠ سكة فالذهب فيها بمقدار عشرين والباقي فضة، فتجب عليه زكاة الدرهم والدينار كلا النصابين.

وأمّا وجوب الإخراج في هذه الصور فقد أوضحه السيد المحقّق الخوئي ﷺ بقوله: إنّ الأدلّة وإن لم تشمله بمدلولها اللفظي لعدم كون المورد لا من الذهب ولا من الفضة حسب الفرض ولازكاة إلّا فيما صدق عليه أحد العنوانين، إلّا أنّ المستفاد منها بمعونة الفهم العرفي، شمول الحكم لذلك، فإنّهم لا يشكّون في أنّه لو تألّف مركب من عدّة أجزاء مشاركة في الحكم، فذاك الحكم يثبت للمركب أيضاً وإن لم يكن في حدّ نفسه مندرجاً في شيء من عناوين أجزائه.

فلو صنعنا معجوناً مؤلّفاً من الطحال والدم المتخلّف في الذبيحة ودم ميتة السمك وسائر ما في الذبيحة من الأجزاء الطاهرة المحرم أكلها كالقضيب والأُنثيين والفرث والنخاع والمرارة ونحو ذلك، فإنّه لا يرتاب العرف في استفادة تحريم المركب من أدلّة تحريم الأجزاء وإن لم [1] يستهلك بعضها في بعض ولم يكن المركب معنوناً بشيء منها.[2]

**يلاحظ عليه**: بوجود الفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإنّ الحرمة في المقيس عليه لذات الأجزاء، سواء صدق عليه أسماؤها، أم لا. فالقضيب والانثيين أو النخاع والمرارة بأعيانها الخارجية محرمة وإن اندكت بعضها في

---

١. كذا في المطبوع، ولعلّ الصحيح «وإن استهلك».

٢. مستند العروة: ١ / ٣٠١ ـ ٣٠٣، كتاب الزكاة.

بعض وذهبت أسماؤها، وأمّا المقام فالحكم مترتب على عنوان الدرهم والدينار، وعلى المنفعة الموجودة فيها، والمفروض عدم صدقها وذهاب المنفعة فكيف يجب فيها الزكاة؟!

وعلى ما ذكرنا لا زكاة في الأقسام الثلاثة.

والحاصل: أنّه على مختارنا من أنّ الحكم مترتب على عنوان الدرهم والدينار تختلف أحكام أكثر هذه المسائل المعنونة في المقام.

## لو علم أكثرية أحدهما مردّداً

ثمّ إنّ السيد الطباطبائي اليزدي بعد ما اختار وجوب الزكاة طرح فرعاً آخر، وهو أنّه يعلم أكثرية أحد الأمرين من الذهب والفضة ولكن لا يعلم ما هو الأكثر، مثلاً: إذا كان عنده ألف سكة وتردّد بين أن يكون مقدار الفضة فيها أربعمائة والذهب ستمائة وبين العكس، فلا شكّ أنّه يُخرج تارة عن أربعمائة، زكاةَ الذهب، وعن أربعمائة أُخرى زكاةَ الفضة وبذلك تكون ثمانمائة سكة مزكّاة، ولكن يبقى الكلام في مائتي سكة، فبما أنّ الأكثر مردّد بين الذهب والفضة فيدور الأمر بين المتباينين، فالواجب إمّا إخراج خمسة سكك إذا كان الأكثر فيها ذهباً، أو عشرة دراهم إذا كان الأكثر فيها فضة، فيجب عليه إخراج خمسة دنانير مع عشرة دراهم، لأنّ الاشتغال اليقيني يستلزم البراءة العقلية ولا يحصل إلّا بامتثال كلا التكليفين المحتملين.

هذا إذا حاول أن يخرج الفريضة من عين النصاب، وأمّا إذا أراد أن يخرج من النصاب لكن بعنوان القيمة فيكفي إخراج خمسة دنانير بعنوان

القيمة، إذ كان الواجب هو الذهب فهو، وإن كان الواجب هو الفضة فهو يعادله أو يفوق عليها.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي أفاد بأنّه يكفي قيمة الأقل أيضاً لانحلال العلم الإجمالي حينئذٍ، وذلك لأنّ للمالك ولاية التبديل والإخراج من غير العين بعنوان القيمة، فهو مخير بين الأمرين، أي دفع العين والقيمة، فالواجب هو الجامع بين الأمرين، وبما أنّ القيمة الّتي هي عدل الواجب التخييري مرددة بين الأقل والأكثر، فتعلّق التكليف به مشكوك من أوّل الأمر، فيرجع في نفيه إلى أصالة البراءة.[1]

هذا كلّه على القول بوجوب الزكاة في هذه الصور الثلاث، وقد عرفت أنّ المختار غيره.

## كيفية إخراج الزكاة عن الدراهم المغشوشة؟

أمّا الصورة الأُولى، فلأنّ الخالص فيها يبلغ مائتي درهم، فلو حاول الإخراج من خارج النصاب، فعليه أن يخرج خمسة دراهم من الخالص، لأنّ النصاب الأوّل للدرهم هو المائتان؛ ولو أراد الإخراج من نفس النصاب، فيجب عليه أن يخرج سبعة ونصف من المغشوش الّتي ثلثها نحاس أو رصاص.

وأمّا الصورة الثانية، فبما أنّه يعلم أنّ السكوك مغشوشة بمقدار الثلث ولكن لا يعلم نسبتها إلى كلّ واحد من الدراهم فربما تكون بعض الدراهم

---

١. مستند العروة: ١ / ٣٠٤ ـ ٣٠٥، كتاب الزكاة.

أكثر غشاً من الآخر، فليس له الاقتصار بسبعة ونصف من المغشوش لعدم العلم باشتماله على خمسة دراهم خالصة، فيجب عليه أحد الأمرين:

أ. إمّا الإخراج بالخالص.

ب. وإمّا الاختبار والدفع من النصاب.

## إذا ترك لأهله نفقة ممّا يتعلّق بها الزكاة

والمسألة منقولة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ولذا ذكرها الشيخ في «النهاية» وقال: وإذا خلّف الرجل دراهم أو دنانير نفقة لعياله، لسنة أو سنتين أو أكثر من ذلك، مقدارَ ماتجب فيه الزكاة، وكان الرجل غائباً [١]، لم تجب فيها الزكاة، فإن كان حاضراً وجبت عليه الزكاة.[٢]

وقال المحقّق في «الشرائع»: إذا ترك نفقة لأهله فهي معرّضة للإتلاف تسقط الزكاة عنها مع غيبة المالك، وتجب لو كان حاضراً.[٣]

وقال العلّامة في «التذكرة»: من ترك لأهله نفقة بلغت النصاب فصاعداً، وحال عليه الحول؛ فإن كان حاضراً وجبت عليه الزكاة، لأنّه مالك متمكّن لم يخرج عنه ملكه؛ وإن كان غائباً فلا زكاة فيه، أمّا على أهله فلعدم الملك في حقّهم، وأمّا عليه فلأنّها في معرض الإتلاف.[٤]

---

١. في النسخة المطبوعة: غالباً، والصحيح ما أثبتناه.

٢. النهاية: ١٧٨، باب المقادير الّتي تجب فيها الزكاة.

٣. الجواهر: ١٥ / ٢٠٢، قسم المتن.

٤. التذكرة: ٥ / ٣١، المسألة ١٩.

وظاهر هذه العبارات أنّ المقياس في الوجوب وعدمه كون المالك حاضراً أو غائباً، سواء أكان متمكّناً من التصرف أم لا، ويعضدها ظهور الروايات.

١. موثّقة إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: قلت له: رجل خلّف عند أهله نفقة ألفين لسنتين، عليها زكاة؟ قال: «إن كان شاهداً فعليه زكاة، وإن كان غائباً فليس عليه زكاة».[١]

٢. مرسلة ابن أبي عمير، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل وضع لعياله ألف درهم نفقة فحال عليها الحول، قال: «إن كان مقيماً زكّاه، وإن كان غائباً لم يزكّ».[٢]

٣. خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يُخلّف لأهله ثلاثة آلاف درهم نفقة سنتين، عليه زكاة؟ قال: «إن كان شاهداً فعليه زكاة وإن كان غائباً فليس فيها شيء».[٣]

وظاهر الروايات يوافق ما نقلناه من الكلمات. غير أنّ ابن إدريس لم يعمل بالروايات لأجل أنّها آحاد، وجعل المسألة من صغريات الشروط العامة لوجوب الزكاة الّتي منها تمام التمكّن من التصرف، فلا تجب في المال الّذي لا يتمكّن المالك من التصرف فيه. وعلى ذلك فلو كان متمكّناً يجب عليه الزكاة وإن كان غائباً، وإلّا فلا يجب وإن كان شاهداً. حيث قال:

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٣.

ذكر ذلك (الفرق بين الشاهد والغائب) شيخنا أبوجعفر الطوسي ﷺ في نهايته، وهذا غير واضح، بل حكمه حكم المال الغائب إن قدر على أخذه متى أراده، بحيث متى رامه أخذه، فإنّه يجب عليه فيه الزكاة، سواء أكان نفقة أو مودعاً، أو كنزه في كنز، فإنّه ليس بكونه نفقة، خرج من ملكه، ولا فرق بينه وبين المال الّذي له في يد وكيله، ومودعه وخزانته، وإنّما أورده في نهايته إيراداً لا اعتقاداً، فإنّه خبر من أخبار الآحاد لا يلتفت إليه.[1]

والظاهر أنّ الحقّ مع ابن إدريس ولكن ليست الروايات مخالفة لما اختاره، فإنّ الغيبة في تلك الأزمنة غالباً كانت مساوقة لعدم التمكّن من التصرف، كما كان الحضور مساوقاً مع التمكّن منه.

وعلى ذلك فالروايات ليست مخصصة لما دلّ على اشتراط التمكّن، بل هي بصدد بيان صغرى ذلك الشرط، ولذلك نرى أنّ صاحب العروة فصّل بين التمكّن وعدمه.

## عدم جبر الناقص من الأموال الزكوية بغير جنسه

اتّفقت الإمامية على أنّه لا تجب الزكاة حتّى يبلغ كلّ جنس نصاباً، ولو قصر كلّ جنس أو بعضها عن النصاب لم يُجبر بالجنس الآخر، ووصفه صاحب الجواهر بقوله: إجماعاً بقسميه ونصوصاً.

قال الشيخ في «الخلاف»: إذا كان معه ذهب وفضة، ينقص كلّ واحد منهما عن النصاب، لم يضم أحدهما إلى الآخر، مثل أن يكون معه مائة درهم

---

١. السرائر: ١ / ٤٤٧.

وعشرة دنانير لا بالقيمة ولا بالأجزاء، وبه قال الشافعي وأكثر أهل الكوفة: ابن أبي ليلىٰ، وشريك، والحسن بن صالح بن حي، وأحمد بن حنبل، وأبو عبيد القاسم بن سلام.

وذهبت طائفة إلى أنّهما متى قصرا عن نصاب ضممنا أحدهما إلى الآخر وأخذنا الزكاة منهما. ذهب إليه مالك، والأوزاعي، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد.[١]

ويدلّ على مختار المشهور غير واحد من الروايات:

١. صحيحة زرارة أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: رجل عنده مائة وتسعة وتسعون درهماً وتسعة عشر ديناراً أيزكّيها؟ فقال: «لا، ليس عليه زكاة في الدراهم ولا في الدنانير حتّى يتم».[٢]

٢. موثّقة إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل له مائة درهم وعشرة دنانير، أعليه زكاة؟ فقال: «إن كان فرّ بها من الزكاة فعليه الزكاة».

قلت: لم يفرّ بها ورث مائة درهم وعشرة دنانير، قال: «ليس عليه زكاة»، قلت: فلا تُكسر الدراهم على الدنانير ولاالدنانير على الدراهم؟ قال: «لا».[٣]

نعم لإسحاق بن عمّار رواية أُخرى تعارضها محمولة على التقية متروكة.[٤].

---

١. الخلاف: ٢ / ٨٥، كتاب الزكاة، المسألة ١٠٠.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ١.

٣. المصدر السابق: الحديث ٣.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث ٧.

# الرسالة الثانية والأربعون

# الخمس في الأموال

الخمس بجميع أقسامه متعلّق بالعين، ويتخيّر المالك بين دفع خمس العين أو دفع قيمته من مال آخر نقداً أو جنساً ولا يجوز له التصرّف في العين قبل أداء الخمس وإن ضمنه في ذمّته ، ولو أتلفه بعد استقراره ضمنه، و لو اتّجر به قبل إخراج الخمس كانت المعاملة فضوليّة بالنسبة إلى مقدار الخمس فإن أمضاه الحاكم الشرعيّ أخذ العوض و إلّا رجع بالعين بمقدار الخمس إن كانت موجودة، و بقيمته إن كانت تالفة، ويتخيّر في أخذ القيمة بين الرجوع على المالك أو على الطرف المقابل الّذي أخذها و أتلفها هذا إذا كانت المعاملة بعين الربح، وأمّا إذا كانت في الذمّة و دفعها عوضاً فهي صحيحة و لكن لم تبرأ ذمّته بمقدار الخمس ويرجع الحاكم به إن كانت العين موجودة، و بقيمته إن كانت تالفة مخيّراً حينئذٍ بين الرجوع على المالك أو الآخذ أيضاً.

تحقيق حال هذه الفروع مبني على بيان كيفية تعلّق الخمس بالأموال، فنقول هناك احتمالات:

## ١. وجوب الخمس وجوب تكليفي

أن يكون التكليف بدفع خمس المال حكماً تكليفياً محضاً من دون أن يستعقب حكماً وضعياً في المقام، ويكون وجوبه كوجوب ردّ السلام.

## ٢. وجوب تكليفي يستتبع اشتغال الذمة به

أن يكون هناك حكم تكليفي بدفع الخمس مستعقب لحكم وضعي وهو اشتغال ذمّة المالك بالخمس، نظير ما إذا استدانه وصرفه، فالذمة مشغولة من دون أن تكون أمواله متعلّقةً بالحقّ.

هذان الوجهان لا يساعدهما لسان الأدلّة كما سيوافيك.

وقد ردّه الشيخ في الخلاف وقال:إنّ كلّ خبر روي في وجوب الزكاة تضمّن «أنّ الإبل إذا بلغت خمساً ففيها شاة» ـ و إلى قوله: ـ «فإذا بلغت ستة وعشرين ففيها بنت مخاض» وكذلك فيما بعد.

وقالوا في البقر «إذا بلغ ثلاثين ففيها تبيع أو تبيعة» إلى أن قال: وهذه الأخبار صريحة بأنّ الفريضة تتعلّق بالأعيان لا بالذمة.[1]

**يلاحظ عليه:** أنّ بعض ما ذكره وإن كان صحيحاً، لكن الاستدلال بقوله ﷺ : «إذا بلغ الإبل خمساً ففيها شاة» غير صحيح، بل يمكن أن يكون دليلاً على الخلاف لعدم وجود شاة بين الإبل، لأنّهما من نوعين، ولعلّه يصلح أن يقع شاهداً لبعض المحتملات من القول بالشركة في المالية .

---

١. الخلاف: ٢ / ٣٠، كتاب الزكاة، المسألة ٢٩.

## ٣. تعلّق الخمس بالعين على نحو الإشاعة

هذا هو الاحتمال الثالث، واختاره أكثر المشايخ، واستدل عليه بالأُمور التالية:

١. التعبير بالنصيب في بعض الروايات مثل قوله في رواية أبي بصير:«ولا يحلّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا نصيبنا».[١]

٢. التعبير بأنّ لنا الخمس ممّا أخرج اللّه منها، ففي رواية مسمع بن عبد الملك فقال: «وما لنا من الأرض و ما أخرج اللّه منها إلّا الخمس».[٢]

٣. التعبير عن نفس الفريضة بالخمس الظاهر في الإشاعة.

٤. إضافة الخمس في عدّة من الروايات[٣] إلى المال، مضافاً إلى نفس الآية.

٥. التعبير بالظرفيّة، نظير «ففيه الخمس» كما في رواية زرارة[٤] والبزنطي[٥] ومرسلة الصدوق[٦] ورواية سماعة.[٧]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٩. ولاحظ الحديث ٢٠؛ من الباب ٤ من الأنفال.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١، ٢، ٣، ٤.

٤. لاحظ الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

٥. لاحظ الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

٦. لاحظ الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

٧. لاحظ الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

هذه التعابير ظاهرة في كون التعلّق بنحو الشركة والإشاعة.

وأشكل السيّد الحكيم على الاستدلال بالظرفية بقوله:إنّ الخمس وإن كان معناه الكسر المشاع، لكن جعله مظروفاً للعين يناسب جدّاً ـ بقرينة ظهور تباين الظرف والمظروف ـ أن يكون المراد به مقداراً من المال يساوي الخمس قائماً في العين نحو قيام الحقّ بموضوعه. فلا يدل على أنّ التعلّق بنحو الإشاعة بل يمكن أن يكون بوجه من الوجوه الآتية. [1]

**يلاحظ عليه:** أنّ موضوع تباين الظرف والمظروف إنّما يناسب بما ذكر إذا كان الكلام من قبيل الماء في الكوز والدينار في الصندوق، لا في مثل الجزء كما في المقام، فالمال الكثير ظرف اعتباري يحتوي الجزء القليل منه، وبما أنّهما من نوع واحد يكون قرينة على وجوده فيه، كوجود الكسر في المكسور.

نعم يبعّد ذلك الوجه أمران:

١. إنّ المرتكز عرفاً في الضرائب الحكومية تعلّقه بالذمّة، غاية الأمر ربّما يكون المال موضوعاً للحقّ، بحيث لو امتنع من أداء الضريبة، يحلّ للحاكم استيفاء حقّه من المال، وأمّا كون الحاكم شريكاً مع صاحب المال فممّا لا يخطر ببال العرف، والزكاة والخمس، ضرائب إسلامية، فرضت لغايات صحيحة معلومة، فإذا خوطب العرف مع ما عرفت من الارتكاز، تبادر إلى ذهنه، الشركة والإشاعة.

---

١. المستمسك:٩/٥٥٩.

٢. اختلاف التعبير، فقد جاء التعبير في بعض الروايات بحرف الاستعلاء مثل «على»، وأُخرى بحرف الابتداء.

**أمّا الأُولى**: ففي مرسلة الصدوق عن ابن أبي عمير: أنّ الخمس على خمسة أشياء.[١] وفي رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال: «عليه الخمس».[٢]

**أمّا الثانية**: فعن العبد الصالح عليه السلام قال: «الخمس من خمسة أشياء».[٣]

ومرسلة أحمد بن محمد: «الخمس من خمسة أشياء».[٤]

التعبير الأوّل يناسب كونه حقّاً قائماً بالعين، والثاني يناسب أكثر الاحتمالات.

## ٤. تعلّقه بالعين على نحو الكلي في المعيّن

وهذا الوجه أحد الاحتمالات في تعلّق الخمس بالعين، وحاصل تصويره: بعد التمثيل به بقولهم: بعتك صاعاً من صبرة، هو أنّ المبيع تارة يقيّد بالمشخصات الفردية، مثل قولك: بعتك هذا الفرس، وأُخرى يكون المبيع أمراً مقيّداً بالمشخصات النوعية والصنفيّة، من دون تقيد بالفردية، وهذا كالمثال السابق، فالمبيع هو صاع من هذه الصبرة، لا من صبرة أُخرى،

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.
٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٩.

فالخصوصية النوعية والصنفية ملحوظتان ولو قبل المشتري صاعاً من صبرة أُخرى، فقد رضي بشيء مغاير عوضاً عن المبيع، ولكنّها تشمل على أُصوع متوفرة، فالخصوصية الفردية ملغاة، فأيّ فرد دفعه إلى المشتري فقد دفع المبيع الواقعي. والحاصل إذا كانت العناية متوجهة إلى جنس الشيء ونوعه وصنفه، دون خصوصية الفرد، فهو من قبيل الكلي في المعين، سواء وقع مورد البيع، أو صار متعلّقاً للحقّ كما في المقام.

فالواجب على المالك، دفع خمس ما من الأخماس، من غير فرق بين هذا الفرد وذاك، ويجوز له التصرف فيه مادام الحقّ باقياً فيه حتى بعد انتهاء السنة، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالشركة والإشاعة فليس له التصرّف فيه.

وهذا وجه لا دليل على تعيّنه ـ مضافاً إلى كونه خلاف الارتكاز العرفي في مورد الضريبة، إذ لا يرى الحاكم شريكاً مع المالك و لو بهذا النحو ـ و ما دلّ على أنّ الأئمّة جعلوا شيعتهم في حلّ لتطيب ولادتهم[1] يوافق كلا القولين، من غير فرق بين هذا القول وغيره.

## ٥. تعلّقه بالعين نحو تعلّق الحقّ بها

هناك احتمال خامس وهو أن يكون تعلّق الخمس بالعين من قبيل تعلّق الحق بالعين، وهذا الوجه يتصور على أنحاء:

أ. أن يكون الخمس في ذمّة المالك لكن العين كالرهن فهي متعلّقة لحقوقهم بشخصها، فكما أنّه لا يجوز للراهن التصرّف في العين المرهونة إلّا

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٩ وغيره.

بعد فك الرهن فهكذا لا يجوز التصرّف إلّا بعد أدائه. فتكون التصرّفات الناقلة فضولية قبل الأداء، ويتّحد هذا الوجه، مع الوجهين السابقين: الإشاعة والكلي في المعيّن في النتيجة وهو كون العقد فضولياً، ولو أجاز الحاكم ينتقل الخمس إلى الذمة لا إلى البدل.

ب. أن يكون الحقّ قائماً بشخص العين دون ذمّة المالك، فسواء بقي المالك أو مات، بقي في ملكه أو انتقل، فالحقّ قائم بالعين الشخصية فقط، والفرق بين هذا وما تقدّم، هو: الإذن في التصرّف يوجب انتقال الحقّ إلى الذمّة بخلاف المقام فالحقّ قائم بالعين ولو باعه، فالعين متعلّق للحقّ، وهذا هو الرائج في الضرائب المضروبة على الأبنية والبقاع حيث يأخذ الحاكم حقّه عمّن كان البناء بيده وإن كان حين التعلّق ملكاً لغيره.

نظيره حقّ غرماء الميت في التركة، فهي متعلّقة حقوقهم، وليس للشخص فيه دور، أمّا الميّت فقد هلك،وأمّا الورثة فهم كالغرماء مجتمعون حول هذه التركة يطلبون حقوقهم وليسوا ضامنين لحقوق الغرماء.

وإن كان هناك فرق بين الموردين، حيث إنّه لو تلف شيء من التركة، فلا تتوجّه الخسارة إلى الغرماء بل يستنقذون حقوقهم ممّا بقي منها إذا كانت وافية لها، بخلاف المقام حيث إنّ الخسارة تتوجه على المالك وأصحاب الخمس بالنسبة كما لا يخفى.

ج. تلك الصورة ولكن الحقّ قائم بمالية العين لا بشخصه، وهذا نظير إرث الزوجة من أعيان الدار الموروثة فليست شريكة للورثة فيها، ولكنّها

متعلّقة لحقها بماليتها فلو باعها الورثة ينتقل حقّها إلى بدلها .

**وإن شئت قلت**: المتعلّق هو العين بماليتها القائمة بالعين أو البدل أو بماليتها السيّالة، وعلى ذلك تجوز المعاملة عليها مالم ينته إلى إعدام الموضوع كالهبة والإتلاف.

ولعلّ هذا الوجه هو الأقرب إلى الأذهان، وهي خالية عن الإشكالات المتوجهة إلى سائر الأقوال خصوصاً القول بالإشاعة أو الكلي في المعيّن.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنرجع إلى الفروع المذكورة في المسألة فنقول هنا فروع:

**الأوّل**: يتخير المالك بين دفع خمس العين أو دفع قيمته من مال آخر نقداً أو جنساً.

**أقول**: تكلّم الأصحاب حول المسألة في كتاب الزكاة بصورة مبسطة، ولكن اقتصروا القول في المقام، ولعلّه لعطف أحدهما على الآخر . قال الشيخ الأنصاري ـ بعد اختيار تعلّق الخمس بالعين ـ: لكن الظاهر عدم وجوب أن يخرج من كلّ عين خمسها، لصدق إخراج خمس الفائدة، بل الظاهر أنّ الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن إذا اشتملت على أجناس مختلفة، وهل يجوز دفع النقد في هذه الأشياء؟ الظاهر ذلك، كما صرّح به بعض، بل يظهر من حاشية المدقق الخوانساري في مسألة وجوب بسط نصف الخمس على الأصناف أنّ جواز أداء القيمة مذهب الأصحاب ـ إلى أن قال: ـ فالظاهر من الروايات منضمة إلى ملاحظة سيرة الناس هو جواز

التصرّف في الأعيان الخمسيّة مع ضمان الجنس.[١] ويدل على ذلك الأُمور التالية:

١. إنّ المشهور في مورد الزكاة هو جواز الدفع من القيمة، قال السيد الطباطبائي في باب الزكاة: بل يجوز للمالك أن يخرج من غير جنس الفريضة بالقيمة السوقية من النقدين أو غيرهما، وإن كان الإخراج من العين أفضل.[٢] والظاهر اتّفاق حكمهم في الغلّات والنقدين، ولو كان هناك خلاف فإنّما هو في الأنعام، ففي صحيح محمد بن خالد البرقي، قال: «كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام : هل يجوز أن أخرج عمّا يجب في الحرث من الحنطة والشعير، وما يجب في الذهب، دراهم بقيمة ما يسوي، أم لا يجوز إلّا أن يخرج من كلّ شيء ما فيه؟ فأجاب عليه السلام : «أيّما تيسّر يخرج».[٣] وإذا جاز في الزكاة جاز في الخمس، لأنّهما ضريبتان يستفيد من كل، طائفة خاصة.

٢. ما ورد في زكاة الفطرة من أولوية دفع القيمة، فعن إسحاق بن عمّار الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ما تقول في الفطرة يجوز أن أُؤدّيها فضة بقيمة هذه الأشياء التي سميّتها؟ قال: «نعم، إنّ ذلك أنفع له، يشتري ما يريد».[٤]

والتعليل وإن جاء في مورد زكاة الفطرة لكن العرف يساعد على إلغاء الخصوصية في كلّ ضريبة على النفس والنفيس لأجل مصالح الفقراء فلا يرد

---

١. الخمس: ٢٧٨ـ ٢٧٩، المسألة ٢٥.

٢. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٢٧٧ ، فصل «زكاة الأنعام الثلاثة»، المسألة ٥.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١٤ من أبواب زكاة الذهب و الفضة، الحديث ١.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب الفطرة، الحديث ٦.

على الاستدلال أنّه من باب القياس.

٣. السيرة المستمرة بين الشيعة خصوصاً في عصر الجوادين، أو العسكريين حيث كانوا يرسلون النقود إليهم لا نفس الأعيان، وذلك واضح لمن قرأ تاريخ حياتهم.

## عدّة من الروايات في باب الخمس

أ. صحيحة الريّان بن الصلت قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام ما الذي يجب عليّ يا مولاي في غلّة رحى أرض في قطيعة لي، وفي ثمن سمك وبُرديّ وقصبٍ ، أبيعه من أجمة هذه القطيعة؟ فكتب:« يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله».[١] وقد تلقّى الراوي كفاية دفع الثمن في الموارد الثلاثة وإنّما سأل الإمام عن مقداره فأجاب بتعيين المقدار وقال: «الخمس».

ب. خبر أبي بصير : في الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال إنّما يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهماً هل عليه الخمس؟ فكتب:« أمّا ما أكل فلا، وأمّا البيع فنعم هو كسائر الضياع».[٢]

ج. ما ورد فيمن وجد ركازاً فباعه بثلاثمائة درهم ومائة شاة متبع. فحكم الإمام علي عليه السلام بوجوب أداء خمس ما أخذ وأنّ الخمس عليه، لأنّه الذي وجد الركاز.[٣]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٩.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١٠.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٦ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

وقد أورد السيد الحكيم على الاستدلال بالروايات بوجهين:

**الأوّل**: إنّ مفادها جواز إيقاع المعاملة على المال الذي فيه الخمس فينتقل إلى الثمن، ولا تدل على جواز دفع القيمة إلّا أن تكون نوعاً من المعاوضة ولا يخلو من تأمّل.[1]

**يلاحظ عليه**: بأنّ العرف يلغي الخصوصية، فإذا جاز البيع من الغير لغاية التبديل، فلماذا لا يجوز التبديل بلا بيع، فإنّ التفريق بين بيعه من الغير، أو حفظه لنفسه وأداء الخمس من ماله الآخر لا يساعده الذوق الفقهي.

**الثاني**: إنّ هذه الروايات ليست في مقام البيان، فالقدر المتيقن هو جواز التبديل أثناء السنة، لا بعد انتهائها الذي هو محلّ البحث اللّهمّ إلّا أن يتعدّى إليه باستصحاب الولاية الثابتة في أثناء الحول.

**يلاحظ عليه**: بأنّ ما ذكره على فرض صحته إنّما يتمّ في الحديثين الأوّلين حيث إنّ موردهما الأرباح، دون حديث الركاز فإنّ الخمس يجب فيه بعد الاستخراج، فقد عرفت أنّ الإمام فرض على بائعه أداء خمس قيمة الركاز ولا يعتبر في تعلّق الخمس به، مرور السنة.

وأمّا الدفع من الجنس فيجوز إذا كان منه أمراً ميسراً لأصحاب السادة أخذاً بالغرض من إيجاب الخمس دون ما إذا لم يكن كذلك، بل يتعين عندئذٍ تبديله كما إذا كانت مهنته انتاج الدواء أو المواد الكيمياوية المخطورة، فإنّ دفع العين ليس لصالح أصحاب الخمس .

---

١. المستمسك: ٥٥٤/٩.

نعم لو استلزم التبديل صرف شيء منه في طريقه، فالظاهر أنّه على عهدة المالك فإنّه مقدمة للقيام بالواجب.

وأمّا الأداء بجنس آخر، فيجوز لما عرفت من تعلّقه بالمالية القائمة بالعين، فإذا كان الجنس الآخر، مساوياً معه فيها، فالأداء به، أداء لخمس المالية.

## الفرع الثاني

لا يجوز له التصرّف في العين قبل أداء الخمس وإن ضمنه في ذمّته.

ما ذكره مبني على الأقوال الأربعة: الإشاعة، والكلي في المعين، وكون العين كالرهن، والمالية القائمة بالعين الشخصيّة، وأمّا على القول بأنّ العين متعلّق بالخمس بماليته فيجوز التبديل فيتعلّق ببدله.

ثمّ على الآراء الأربعة، هل يجوز التصرف إذا ضمنه وجعل في ذمّته مطلقاً، أو بشرط الملاءة، أو الاطمئنان من نفسه بالأداء؟ الظاهر لا، لعدم الدليل على صحّة ضمانه بوجه من الوجوه:

هذا على حسب القاعدة، وأمّا حسب النصوص فمقتضى الروايات الثلاث السابقة جوازالتصرف، ولكن مقتضى بعضها عدمه، نظير:

١. خبر أبي بصير: «كلّ شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلّا اللّه وأنّ محمّداً رسول اللّه، فإنّ لنا خمسه، ولا يحلّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقّنا».[1]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

٢. مرسل العياشي عن إسحاق بن عمّار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يعذر عبد اشترى من الخمس شيئاً أن يقول يا ربّ اشتريته بمالي حتى يأذن له أهل الخمس».[١]

وقد ذُكر في الجمع بين الطائفتين وجوه:

١. حمل الطائفة الأُولى على ما إذا تصرّف مع نيّة الأداء بمال آخر، على خلاف الطائفة الثانية حيث تحمل على ما إذا تصرّف بلا نيّة الأداء.

٢. حمل الأُولى على صورة الأداء، والثانية على صورة عدمه.

٣. حمل الأُولى على صورة الانضاض للتمكن من أداء الخمس، والثانية على صورة استمرار التجارة لأداء الخمس.

ولعلّ الأولى هو الجمع الأوّل، وهو أنّ التصرّف في الطائفة الأُولى لا ينتهي إلى حرمان أهل الخمس بل يؤدي بعد فترة، بخلاف الطائفة الثانية فإنّه سينتهي إليه، والشاهد هو قوله في رواية إسحاق بن عمّار«لا يعذر عبد اشترى من الخمس شيئاً أن يقول يا ربّ اشتريته بمالي حتى يأذن له أهل الخمس»، حيث يدل على أنّ البائع لم يكن بصدد أداء الخمس، والمشتري أيضاً كان يعتذر بأنّه اشترى بماله.

والذي يقرب ذلك أنّ القدر المتيقن من مورد هذه الروايات هو الغنائم التي كانت تقسم بين السلطة والمجاهدين ، من دون دفع أي سهم لأصحاب الخمس حيث إنّ الخلفاء أسقطوا سهم ذوي القربى من الغنائم ، كما هو مقرر في محلّه .

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ١٠.

## الفرع الثالث:

ولو أتلفه بعد استقراره ضمنه.

سواء صرفه في مؤونته، أووهبه، وجه الضمان أنّه أتلف ما ليس له.

## الفرع الرابع:

ولو اتّجر به قبل إخراج الخمس، كانت المعاملة فضولية بالنسبة إلى مقدار الخمس، فإن أمضاها الحاكم أخذ العوض ورجع بالعين بمقدار الخمس إن كانت موجودة، وبقيمتها إن كانت تالفة، ويتخيّر في أخذ القيمة بين الرجوع على المالك أو الطرف المقابل الذي أخذها وأتلفها.

**أقول:** قوله: «فإن أمضاها الحاكم الشرعي أخذ العوض» إنّما يتم على غير القول بأنّ التعلّق أشبه بكون العين رهناً، إذ عليه ينتقل الحقّ إلى الذمة، لعدم وجود الشركة بين المالك وأصحاب الخمس، غاية الأمر كان ممنوع البيع، فإذا رضى به يملك العوض من كان يملك المبيع.

وأمّا على المختار فليست المعاملة فضولية مطلقاً، غاية الأمر ينتقل الحقّ إلى البدل.

## الفرع الخامس:

ويتخير في أخذ القيمة بين رجوعه على المالك أو الطرف المقابل الذي أخذها وأتلفها.

ولا يبعد تعين الرجوع إلى البائع لكون استناد التلف إليه أقوى من استناده إلى المشتري خصوصاً إذا كان جاهلاً.

وحصيلة الكلام أنّه يترتب على المختار أُمور:

١. يجوز التصرّف في المبيع بعد انتهاء السنة مالم ينجرّ الأمر إلى إعدام المالية.

٢. إنّ المعاملات الواقعة على الأعيان ليست فضولية محتاجة إلى إذن الحاكم إذا كانت المالية محفوظة.

٣. عدم وجوب العزل، أو المصالحة مع الحاكم، أو دفعه إليه ثمّ الاستقراض منه على ما هو الرائج في هذه الأزمنة، بل أصحاب الخمس شركاء المالك في المالية السيّالة لا المالية القائمة بخصوص العين، ويجب على المالك تكليفاً الخروج عن عهدة التكليف ولا يجوز التأخير المنجرّ إلى التسويف. والله العالم.

## جواز التصرف ببعض الربح ما دام مقدار الخمس منه باق

يجوز له أن يتصرّف في بعض الربح مادام مقدار الخمس منه باق في يده مع قصده إخراجه من البقيّة، إذ شركة أرباب الخمس مع المالك إنّما هي على وجه الكلّي في المعيّن كما أنّ الأمر في الزكاة أيضاً كذلك، وقد مرّ في بابها.

## إذا حصل الربح في ابتداء السنة أو في أثنائها

إذا حصل الربح في ابتداء السنة أو في أثنائها فلا مانع من التصرّف فيه بالاتّجار، و إن حصل منه ربح لا يكون ما يقابل خمس الربح الأوّل منه لأرباب الخمس بخلاف ما إذا اتّجر به بعد تمام الحول فإنّه إن حصل ربح كان ما يقابل الخمس من الربح لأربابه مضافاً إلى أصل الخمس فيخرجهما أوّلاً، ثمّ يخرج خمس بقيّته إن زادت على مؤونة السنة.

الظاهر من الروايات كما تقدّم أنّ الخمس في أرباح المكاسب ضريبة ماليّة سنوية يُخرج مرّة واحدة في السنة كما يدل عليه قوله عليه السلام: «فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال اللّه تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ...﴾ والغنائم والفوائد يرحمك اللّه فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها».[1]

وعلى ذلك فيلاحظ مجموع الفوائد والعوائد سواء كانت متدرجة أو غير متدرجة، دفعة واحدة، فيخرج في كلّ عام مرّة واحدة، ونتيجته عدم كون كلّ ربح موضوعاً مستقلاً، بل المجموع ربح واحد يتعلّق به الخمس بعد المؤونة في كلّ سنة مرّة واحدة.

وأمّا إذا قلنا بأنّ كلّ ربح موضوع مستقل فلازمه أنّه لو اتّجر وربح ثانياً وثالثاً قبل انتهاء السنة بحيث حصل من الأصل والربح ربح آخر، أن يختص

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

الربح المستند إلى خمس الربح الأوّل بأرباب الخمس.

مثلاً لو اتّجر وربح ستمائة وكانت المؤونة بين الربحين مائة فاتّجر بخمسمائة، التي خُمسها لأربابه وربح مثله، فعلى القول بملاحظة المجموع أمراً واحداً يكون مقدار الخمس الواجب مائتين، وأمّا إذا لوحظ كلّ ربح على وجه الاستقلال فخمس الربح الأوّل عبارة عن مائة، فإذا اتّجر بخمسمائة فقد اتّجر بشيء خمسه مال لأصحاب الخمس، ولو ربح بخمسمائة، فنماء المائة(وهو أيضاً مائة) لهم، فيبلغ سهمهم من خمس الربح الأوّل ونمائه إلى مائتين، وإذا أُضيف إليه خمس الأربعمائة وهو ثمانون، يكون سهمهم عندئذٍ مائتين وثمانين، وإلى ذلك أشار صاحب الجواهر ناقلاً عن بعضهم ـ ولم يُسمّه ـ: بل قد يقال، إنّ المتّجه وجوب خمس تلك الزيادة وإن لم يكن قد أخرج الخمس مثلاً انتظاراً به تمام الحول ـ إلى أن قال: ـ فلو ربح ستمائة وكانت مؤونته مائة وقد أخذها فاتّجر بالباقي مثلاً من غير فصل معتدّ به فربح خمسمائة كان تمام الخمس مائتين وثمانين، مائة من الربح الأوّل ويتبعها نماؤها من الربح الثاني وهو مائة فيكون الباقي من الربح الثاني أربعمائة وخمسها ثمانون فيكون المجموع مائتين وثمانين.[1]

**يلاحظ عليه:** أنّه مبني على احتساب كلّ ربح على حدة وكونه بنفسه موضوع الحكم، وكان الاتّجار به من قبيل المضاربة ،لكن الملحوظ عدم احتساب كلّ ربح بنفسه موضوعاً للحكم، بل يلحظ الجميع بالنسبة إلى رأس المال كربح واحد. ويرد على الاحتمال الثاني أمران:

---

١. الجواهر:١٦/٥٥.

١. يستلزم الحرج، ولا يرتفع إلّا باستخدام محاسب ليس له شغل إلّا محاسبة الأرباح.

٢. إنّ المراد من المؤونة المستثناة هي مؤونة السنة فلحاظ المؤونة، بصورة أمر واحد، دليل على لحاظ جميع ما يستفاد ممّا فضل من المؤونة أمراً واحداً.

قال الشيخ الأنصاري :إنّ وحدة المؤونة الموضوعة من التجارة والصناعة مع حصول الأرباح المتدرجة، تدل على أنّ المستثنى من الجميع مؤونة واحدة ولا يكون إلّا بأن يكون لها سنة واحدة.[١]

وهنا وجه ثالث يستفاد من كلام المحقّق الخوئي وهو أنّ المؤونة المستثناة ليس هو المقدّر، بل ما يصرف خارجاً، قال: دلّت على أنّ الخمس إنّما يجب في الربح بعد استثناء ما صرفه من مؤونة سنته من مجموع الأرباح لا من بعضها ليجب دفع تمام البعض الآخر خمساً باعتبار كونه ربح الربح.[٢]

ولا يخفى أنّ ما أفاده هو المفتى به قولاً وعملاً، لكنّه مخالف لما اختاروه من القول بالإشاعة، والكلي في المعيّن، فإنّ لازم هذا القول كون الاتّجار أثناء السنة كالاتّجار بالربح غير المخمّس بعد انتهاء الحول، اللّهمّ إلّا أن يقال بعدم تعلّقه إلّا بعد مضيّ الحول، وهو كما ترى، وبالجملة عدم صحّة النتيجة دليل على عدم صحّة المبنى.

نعم لو قلنا بأنّ تعلّق الخمس على العين من قبيل تعلّق الحقوق عليها

---

١. كتاب الخمس: ٢١٨.

٢. مستند العروة الوثقى : ٢٩٣، كتاب الخمس.

أو كون الاشتراك في المالية السيالة لا المالية القائمة بالعين فقط كان لما ذكر وجه، وعدم تمامية النتيجة دليل على عدم صحّة المبنى، أي: مالكية أصحاب الخمس جزء من المال سواء كانت بنحو الإشاعة، أو الكلي في المعيّن، أو المالية القائمة بالعين، ممّا يوجب تبعيّة ربح الخمس له، ولعلّ الاتفاق والسيرة في هذه المسألة كاشف عن بطلان هذه الفروض.

## هل يجوز الاتّجار بالربح بعد تمام السنة؟

كان محور البحث في المسألة السابقة الاتجار في أثناء السنة، ولكن المحور في هذه المسألة هو الاتجار بعد تمام السنة. فنقول: قد عرفت أنّ الخمس يتعلّق بالعين على المباني الأربعة، فلا ولاية للمالك لأن ينقله إلى الذمّة سواء كان من باب الإشاعة أو الكلي في المعيّن أو من قبيل تعلّق الحقوق عليها، أو الاشتراك في المالية القائمة بالعين، وأمّا الحاكم فله الولاية إذا رأى في الصلح مصلحة وحينئذٍ تختص العين بالمالك وينتقل الخمس إلى الذمة ويكون الربح له إذا اتّجر به.

وبما أنّ مورد المسألة هو التصرّف بعد تمام السنة يظهر عدم صلة ذيل المسألة بموضوعها، أعني قوله: «ولو فرض تجدّد مؤن له في أثناء الحول على وجه لا يقوم بها الربح انكشف فساد الصلح» وذلك لأنّ البحث في الصلح بعد السنة وبعد الفراغ عن المؤونة، وعندئذٍ فلا معنى لتجدّد المؤن. وإن كان البحث عن التصالح في أثناء السنة فهو أمر غير محتاج إليه، لجواز التأخير إلى آخر السنة، وجواز التصرّف في الأصل والربح، وعدم تعلّق

الخمس على خمس الربح، إلى غير ذلك من الأحكام التي قدّمها في الفرع السابق.

## جواز إخراج خمس الربح إذا حصل في أثناء السنة

المسألة مبنية على قول المشهور من تعلّق الخمس على الربح بمجرّد ظهور الربح وأنّ التأخير من باب الإرفاق لأجل احتمال تجدّد مؤن غير مترقّبة.

وعلى ذلك فلو رفض الإرفاق وقدم الخمس بعد تقدير المؤونة بما يظن فبان عدم كفاية المقدَّر لها، فحكم السيد الطباطبائي بجواز الرجوع مع بقاء عينه لامع تلفها في يده إلّا إذا كان عالماً بالحال، وسنشرح المراد من العلم بالحال.

وظاهر «الجواهر» عدم جواز الرجوع مطلقاً، قال في شرح قول المحقّق الحلي: «ولكن يؤخر ما يجب في أرباح التجارات احتياطاً للمكتسب»: و المنع له من الرجوع مع تلف العين وعدم علم المستحق لأنّه هو الذي سلّط عليه باختياره، بل و مع العلم أيضاً وبقاء العين في وجه قوي كما استوجهه المسالك، فضلاً عن أحدهما، لاحتمال كون المعتبر عند إرادة التعجيل تخمين المؤونة وظنّها وإن لم يصادف الواقع.[1] و الخمس يتعلّق بما عدا المؤونة المظنونة، فإذا أخرج ماعداها ودفعه إلى صاحبه فقد أدّى الخمس الواقعي.

ولكنّ الحقّ خلافه، لأنّ الخمس بعد ظهور الربح يتعلّق بما عدا

---

١. الجواهر:١٦/٨٠.

المؤونة الواقعية لا بما عدا المؤونة المظنونة، والظنّ في المقام إنّما أخذ طريقاً إلى الواقع وليست له موضوعية حتى يكون الحكم دائراً مدار الظن وافق الواقع أم خالفه، وعلى ذلك فيكون ما دفعه إلى أصحاب الخمس كلّه أو بعضه ملكاً شخصياً له سلّطهم عليه جهلاً بالواقع ويرجع في مثله إلى قواعد الضمان، فلو كان باقياً فهو أولى بملكه من الغير، وتسليط الغير عليه لا يخرجه عن ملكه إذا كان دافعاً بعنوان استحقاق الغير له، مع عدم كونه مستحقاً له وإن كان تالفاً والآخذ جاهلاً لا يكون ضامناً لضابطة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» وملاكه تسليط الغير على ملك بعنوان أنّه له ويجوز فيه التصرف بلا عوض وإن كان الآخذ عالماً بالحال بمعنى أنّ المدفوع خمس وأنّ المؤونة أخرجت تخميناً لا تحقيقاً وأنّه يمكن زيادة المؤونة على المقدار المظنون، فالحقّ ضمانه لأنّ رضا الدافع بالتصرّف فيه على أساس أنّه يجب دفعه إلى مستحقه، والآخذ بما أنّه يحتمل استحقاقه له وعدم استحقاقه فلا يصحّ له الإتلاف إلّا على وجه الضمان.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ تسليط الدافع للغير على ماله قبل انتهاء السنة مع احتمال أنّ المؤونة يمكن أن تكون زائدة على ما ظن، يوجب جعل ماله معرضاً للإتلاف ويكون هو الهاتك لحرمة ماله فنسبة الإتلاف هنا إلى السبب أقوى من نسبته إلى المباشر، فالقول بعدم الضمان في صورة العلم بالحال أقوى فتأمّل.

## لو اشترى بالربح قبل إخراج الخمس

قد عرفت أنّ مختار صاحب العروة تعلّق الخمس بالعين على نحو الكلي في المعين، وعليه يجوز التصرف في العين مادام مقدار الخمس باقياً سواء قصد إخراجه من الباقي أو لا، ولكنّه ﷺ قيّد جواز التصرف في ذيل المسألة بشرطين:

١. بقاء مقدار الخمس.

٢. كونه قاصداً الإخراج منه.

لكن الظاهر الغناء عن هذا الشرط لجواز التصرّف مادام مقدار الخمس باقياً، إذ ليس تصرّفه عندئذٍ تصرّفاً في مال الغير سواء أقصد الإخراج أم لا.

وإنّما الكلام فيما إذا تصرّف في جميع المال واشترى به جارية أو ثوباً أو ماء الغسل، فهل يجوز التصرّف فيه أو لا؟

فيقع الكلام في صحّة المعاملة أوّلاً، وجواز التصرّف في المشتراة على فرض صحّة المعاملة ثانياً.

**أمّا الأوّل**: فالظاهر كون المعاملة فضولية على القول بكون التعلّق على الإشاعة، أو الكلي في المعين، أو كون العين بشخصها موضوعاً لتعلّق الحقّ، أو كون أصحاب الخمس شركاء في المالية القائمة بشخص العين، فيحتاج التنجّز وحصول الملكيّة القطعيّة إلى إجازة ولي الخمس.

وأمّا على القول بكون تعلّقه من قبيل تعلّق الحقّ بالمالية القائمة بعينها

أو ببدلها، فالمعاملة صحيحة لانتقال الحقّ إلى المالية القائمة بالبدل هذا كلّه حول الأمر الأوّل.

**وأمّا الثاني**، أي التصرّف فيما اشترى: فعلى غير المبنى الأخير لا يجوز التصرّف لعدم حصول الملكية، وأمّا على الأخير فلا تجوز التصرفات المفوّتة للمالية كالأكل والشرب والوطء للاستيلاد والاستعمال الموجب لفوت بدلها.

هذا كلّه إذا وقعت المعاملة على الشراء بنفس العين، وأمّا الشراء بما في الذمّة، والأداء من غير المخمس، فالمعاملة صحيحة والتصرّف نافذ في تمام ما اشترى وإن كانت ذمّته مشغولة للخمس لتفويته.

غير أنّ في النفس شيئاً من سالف الأيّام فيما إذا اشترى بنفس العين غير المخمّس حتى على المباني الأربعة: الإشاعة والكلي في المعيّن و...، وذلك لأنّه لو اشترى بالربح غير المخمّس ولكن يعلم المشتري أنّ البائع راض بالتصرّف في المبيع في مقابل الثمن الذي يحلّ له التصرف في الظاهر وإن لم يكن حلالاً في الواقع، فعندئذٍ يجوز التصرف في الماء المشترىٰ ويصحّ الوضوء والغسل لتمشي قصد القربة مع إحراز الرضا لإباحة التصرف، ويجوز الوطء لحصول الملكية بإنشائه البيع في مقابل الثمن الذي يأخذه من المشتري إذا حلّ له التصرّف في الظاهر.

وبذلك يمكن تصحيح صلوات كثير من الناس الذين لا يخرجون الفريضة من أموالهم ويتعاملون بها.

ومثله ما إذا كان باع غير المخمّس فيجوز له التصرف في ثمنه إذا أحرز أنّ المشتري راض بالتصرّف في الثمن إذا دفع إليه ما يجوز له التصرف في الظاهر وإن لم يكن حلالاً في الواقع.

نعم لو كانا واقفين على الحال فلا يجوز التصرّف.

وأمّا ما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «لا يحلّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتّى يصل إلينا حقّنا».[1] وما رواه أيضاً قال: سمعته يقول: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله، اشترى ما لا يحلّ له».[2] فقد مضى تفسيرها، وهو: أنّ القدر المتيقن ما إذا انتهى التصرّف إلى إبطال حقوقهم، وحرمانهم منها رأساً، ويؤيد ذلك احتمال ورودها في الغنائم التي أسقط الخلفاء حقوق ذوي القربى منها، كما هو محرّر في محلّه.

## في مصارف الحج الواجب والمندوب والزيارات

قد مضى فيما سبق أنّ مصارف الحجّ من مؤونة عام الإتيان، فلو استطاع ولم يذهب قصوراً أو تقصيراً يجب عليه الخمس، وليس أمر الشارع بالحجّ إذا لم يذهب موجباً لاحتسابه مؤونة، ولذلك قيّد صاحب العروة كونها من مؤونة عام الربح إذا تمكّن من المسير في تلك السنة، والأولى أن يضيف «وسار».

ثمّ إنّه قدس سره جعل المدار في محاسبة شيء من مؤونة عام الربح، حصوله في عام الربح وإن تأخّر صرف بعض المؤونة في خارج ذاك العام، كما إذا

---

١ و ٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤ و ٥.

تمّت سنة الربح وهو بعدُ في سفر الحجّ ولم يرجع إلى موطنه فيحسب كلّ ما يصرفه من مأكل ومشرب ومسكن من مؤونة سنة الربح المتجددة مع سنة الإتيان به.

وعلى ذلك فما يشتريه من الألبسة وغيرها ممّا يحتاج إليه في سفر الحجّ حتّى السيارة إذا قصد الحجّ بها، لا يتعلّق بها الخمس وإن بقيت أعيانها بعد الفراغ عن الحجّ وهي كاشتراء الظروف والفُرش لمؤونة السنة وإن بقيت أعيانها بعدها.

ومثله ما راج بعد قيام الثورة الإسلامية من عقد اتّفاقية مع إدارة الحجّ والزيارة على مبلغ تتكفل جميع مخارجه إياباً وذهاباً سواء ذهب عام الربح أو تأخّر إلى العام اللاحق لعدم إصابة القرعة به، فمثل ذلك يعدّ من مؤونة عام الربح وإن لم يكن هناك إياب وذهاب.

وأمّا إذا ذهب إلى الحجّ على نفقته الشخصية وطال السفر فتمّ عام الربح ودخل العام الجديد فقد اختار المصنّف: بأنّ ما يصرفه يحسب من مؤونة السنة السابقة فلا يجب إخراج خمسه سواء صرفه في الأكل والشرب والمسكن أو في الذهاب والإياب ، سواء كان من شأنها البقاء أو لا، إذا عدّت من توابع مؤونة الحجّ.

## لو جعل الغوص أو المعدن مكسباً له

وجه التعدّد، أنّ كلاً من الغوص والربح الحاصل من المكاسب موضوع مستقلّ في الأدلّة الشرعية، فإذا اجتمع العنوانان في مورد واحد

يثبت فيه كلا الحكمين، كما إذا قال: أعط كلّ هاشمي درهماً ثمّ قال: أعط كلّ عالم درهماً، ففيما اجتمعا العنوانان يجب إعطاء الدرهمين وبما أنّ الحكمين مثبتان، لا يحمل أحدهما على الآخر ولا يقيّد إطلاق كلّ بالآخر.

ولكنّه غير تام جدّاً، أمّا أوّلاً فلأنّ الظاهر من النصوص أنّ هنا موضوعاً واحداً يتعلّق به الخمس وهو عنوان الغنيمة الصادقة على الغوص والمعدن وأرباح المكاسب، ومن المعلوم أنّه لا خمس في الغنيمة بالمعنى العام إلّا خمس واحد قال: فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم كلّ عام قال اللّه تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾.[1]

وقال في رواية حكيم مؤذن بني عيس، عن أبي عبد اللّه عليه السلام: قلت له: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُول﴾ قال: «هي واللّه الإفادة يوماً فيوم، إلّا أنّ أبي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا».[2]

كل ذلك يعطي أنّ هنا عنواناً واحداً لإيجاب الخمس وهو الاغتنام، وليس هنا عناوين مختلفة، وإن كانت المصاديق مختلفة من حيث الشرائط، فعندئذٍ يبطل قياسه باجتماع العنوانين المستقلين في تعلّق الحكم.

أضف إليه: أنّه لو كان الواجب هو التعدد، كان التنبيه عليه لازماً في الأحاديث كما لا يخفى.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

## المرأة الّتي تكتسب في بيت زوجها

المرأة الّتي تكتسب في بيت زوجها و يتحمّل زوجها مؤونتها يجب عليها خمس ما حصل لها من غير اعتبار إخراج المؤونة، إذ هي على زوجها إلّا أن لا يتحمّل. لأنّ المراد من المؤونة المستثناة، هي المؤونة المصروفة، والمفروض عدمها، نعم لولم ينفق زوجها، وأنفقت هي على نفسها، يتعلّق الخمس بغير ما صرفت.

## في اشتراط التكليف والحرية وعدمه

اتّفقت كلمتهم على شرطية البلوغ في تعلّق الزكاة تبعاً للنصوص وقد كتب الإمام الرضا عليه السلام إلى محمد بن القاسم بن الفضيل: «لا زكاة على يتيم».[1] إنّما الكلام في شرطيته لوجوب الخمس، والمسألة غير معنونة في كتب الفقهاء، قبل العلّامة، فقد أفتى بعدم شرطيته في المنتهى[2]، وتبعه المحقّق القمي في الغنائم، وفصّل السيد الطباطبائي اليزدي بين الأرباح وغيرها، فأفتى بعدمها في الثاني، واستشكل في الأوّل ثمّ احتاط بالحكم بالإخراج بعد البلوغ وسيوافيك وجهه.

قال الشيخ في رسالته: الظاهر أنّه لا خلاف في عدم اشتراط البلوغ والعقل في تعلّق الخمس بالمعادن، والكنوز، والغوص، ويدل عليه إطلاق

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب مَن تجب عليه الزكاة، الحديث ٤.

٢. المنتهى: ٨ / ٥٣٣، كتاب الخمس، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد ـ ١٤٢٣ هـ.

الأخبار، وأمّا الغنيمة فالظاهر أنّه كذلك لما ذكروا في الجهاد من إخراج الخمس من الغنيمة أوّلاً، ثمّ تقسيمه بين من حضر القتال حتى الطفل ودلّ على الإطلاق في الأربعة المذكورة وفي الحلال المختلط، إطلاق رواية عمّار بن مروان: «فيما يخرج عن المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام ـ إذا لم يعرف صاحبه ـ والكنوز، الخمس».[١]

وحاصل دليلهم هو أنّ الخمس ضريبة على نفس المال، وأنّ العناوين السبعة أسباب لتعلّق الخمس بها، كان المالك بالغاً، أو غير بالغ، وتعلّقه بها سنخ تعلّق الحكم الوضعي نظير تعلّق الجمرك بالأموال المستوردة فلا يعتبر فيه شرائط التكليف وذلك كضمان التالف، وهو على المتلف، كان واجداً لشرائط التكليف أو لا.

مثلاً قوله في صحيحة زرارة: سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس».[٢] وقوله في صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام، قال: سألته عمّا يخرج من البحر... قال: «إذا بلغ قيمته ديناراً ففيه الخمس».[٣] إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة في تعلّقه بهذه العناوين بما هي هي.

**فإن قلت**: فعلى هذا، يلزم التفريق بين قوله: «ففيه الخمس» و«عليه الخمس» كما في تعلّقه بالأرض المشتراة حيث قال: أيّما ذمي اشترى من

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦؛ لاحظ كتاب الخمس للشيخ الأنصاري: ٢٧٣ـ٢٧٤.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

مسلم أرضاً فإنّ عليه الخمس.[١] فإنّ الثاني ظاهر في كونه على ذمّة المكلّف المختص بالبالغ.

**قلت**: لا نسلّم ظهوره في التكليف، إذ ربّما يستعمل في الوضعي أيضاً كما في قوله: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدي» ، أو يقال: «عليه دين».

**يلاحظ على الاستدلال أوّلاً**: أنّه لا يتم في الحلال المختلط بالحرام، فقد عرفت أنّ المتبادر من رواياته عدم تعلّق الخمس بالعين من أوّل الأمر وإنّما التخميس طريق لتطهيره وإخراج الحرام منه ولا يصحّ ذلك إلّا من المكلّف.

نعم لو حاول الوليّ تطهير ماله من الحرام، يخرج منه الخمس، وهذا غير القول بوجود الخمس فيه من أوّل الأمر.

**وثانياً**: أنّ التمسّك بهذه التعبيرات دقائق عقلية، لا يلتفت إليه، ولأجله ترى التعابير مختلفة، بين قوله: «ففيه الخمس»، أو «عليه الخمس» **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْء فَانَّ للّٰهِ خُمُسهُ وَللرَّسُول﴾** ، كلّ ذلك تفنن في التعبير، وليس هنا عناية خاصة بكلّ تعبير، بشهادة أنّ المخاطبين بهذه الروايات لم يكونوا ملتفتين لهذه الدقائق، وهذا يعرب عن عدم الدلالة العرفية التي هي الملاك في الحجّية.

**وثالثاً**: أنّ هذه الروايات ليست في مقام بيان الشرائط حتّى يتمسك بإطلاقها، وليس عدم ذكر شرط التكليف فيه دليلاً على عدمه.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

رابعاً: أنّ إطلاق قوله :«رفع القلم عن ثلاثة» يسوّي بين التكليف والوضع، ولا يمكن تقييده بهذه الإشعارات الضعيفة، فإطلاق الحديث محكم إلّا أن يدل دليل على الوضع كما في باب الغرامات حيث إنّ رفعها خلاف الامتنان للآخرين، ومثلها، التعزير الذي دلّ دليل خاص عليه، فعدم وجوب الخمس على غير المكلّف هو الأقوى.

# الرسالة الثالثة والأربعون

# الخمس في ما يفضل من مؤونة السنة ومؤونة العيال

هذا القسم من أقسام ما يتعلّق به الخمس هو المهم في هذه الأيام، لأنّ بعض هذه الأقسام يتوقف على وجود الحكومة الإسلامية المقتدرة المجرية لأحكام الإسلام، والأُمّة الإسلامية تفقدها منذ قرون، ولأجل ذلك صار خمس الغنائم وخمس الأرض المشتراة كأحلام النائم ليس منهما عين ولا أثر، وأمّا المعادن الكبيرة كالنفط والغاز والنحاس فقد وضعت الحكومات يدها عليها تستخرجها وتبيعها ممّن تشاء، وقد تقدّم عدم تعلّق الخمس بمثلها لأنّها تصرف في المصالح العامة، وأدلّة الخمس منصرفة عنها، ولم يبق إلّا الصغار التي يستخرجها الشعب برخصة من الحكومة فيتعلّق بها الخمس وليست لها أهمية كثيرة ، وأمّا غير هذه الثلاثة، كالكنز، والغوص، والعنبر، فالأوّل نادر، والأخيران على فرض شيوعهما قليلا النفع، فصار العامل المهم في تمويل الحوزات الإسلامية الشيعية هو أرباح المكاسب والعوائد.

ولأجل ذلك وقعت فروعها ومسائلها مورداً للنظر والدقة، ربّما لا تجد مثلها في غير هذا النوع، والمسائل الرئيسية فيه عبارة عن الأُمور التالية:

١. ما هو الرأي العام بين فقهاء الشيعة في هذا النوع؟

٢. أدلّة وجوب الخمس في هذا النوع كتاباً وسنة.

٣. في سعة متعلّق هذا النوع وضيقه.

٤. ما هو المفهوم من أدلّة تحليل الخمس للشيعة؟

فهذه هي المسائل الرئيسية التي بحث عنها صاحب العروة في المقام إلّا الأخير، ونحن نقتفي أثره فيها من دون أن نعقد لكلّ منها فصلاً.

## الأوّل: الرأي العام بين فقهاء الشيعة في هذا النوع

لو تفحّصت الكتب الفقهية من أقدم العصور إلى العصر الحاضر، ترى اتّفاق كلمتهم على ثبوت وجوب الخمس في أرباح المكاسب أو مطلق الفوائد، على ما سيأتي. نعم اختلفوا في تحليله في زمان الغيبة، وهو لا ينافي ثبوته بل هو دليل على ثبوته وتشريعه، نعم نسب إلى القديمين ـ ابن أبي عقيل، و ابن الجنيد ـ عدم الوجوب، لكن العبارة المنقولة عنهما لا تدل على ذلك، بل ظاهر الأوّل، هو التوقّف، وظاهر الثاني، الموافقة مع المشهور احتياطاً. حكى المحقّق: عن الأوّل العبارة التالية: قال ابن أبي عقيل: وقد قيل الخمس في الأموال كلّها حتى على الخياطة والنجارة وغلّة الدار والبستان والصانع في كسب يده، لأنّ ذلك إفادة من اللّه وغنيمة.[1]

ونقل العلّامة في المختلف، عن ابن الجنيد، أنّه قال: فأمّا ما استفيد من ميراث أو كدّ بدن أو صلة أخ أو ربح تجارة أو نحو ذلك، فالأحوط إخراجه لاختلاف الرواية في ذلك، ولو لم يخرجه الإنسان لم يكن كتارك الزكاة التي لا خلاف فيها، إلّا أن يوجب ذلك من لا يسع خلافه ممّا لا يحتمل تأويلاً، ولا يرد عليه ورخصة في ترك إخراجه.[2]

---

١. المعتبر: ٢٩٣/١.

٢. المختلف:٣١٣/٣، المقصد السادس في الخمس.

والعجب أنّ جامع فتاوى القديمين من الكتب الفقهية غفل عمّا نقله المحقّق عن ابن أبي عقيل، في معتبره بل اكتفى بما في مختلف الشيعة، وبما أنّ نقل فتاوى العلماء طيلة القرون يوجب الإطناب فلنطوي الكلام عن ذكرها والوقوف عليها سهل لمن حاول، وإنّما الكلام في إقامة الدليل على وجوبه في هذا النوع وهو المقام الثاني.

## الثاني: ما يدل على وجوب دفع الخمس في الفوائد والأرباح

يدلّ الكتاب والسنة وأحاديث العترة الطاهرة الحاكية للسنّة النبوية على وجوب الخمس في الفوائد والأرباح.

أمّا الكتاب فقوله سبحانه:﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلّٰهِ خُمسهُ وَلِلرَّسُول وَلِذي الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِين وَابْن السَّبيل...﴾.[1]

وقد أوضحنا دلالة الآية على وجوب الخمس في كلّ ما يفوز به الإنسان، وقد اعترف بما ذكرنا القرطبي[2] إلّا أنّه خصص مضمون الآية بالمعروف عند المتشرعة على عدم وجوبه في غيرالغنائم الحربيّة، وعلى ما ذكرنا فمفاد الآية أنّ كلّما يصدق عليه الغنم ففيه الخمس.

نعم هناك فرق بين الزكاة والخمس، فالأُولى للفقراء ومصالح المسلمين، والنبي الأكرم ﷺ كان مأموراً بالأخذ . قال سبحانه:﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ

١. الأنفال:٤١.
٢. الجامع لأحكام القرآن:١/٨.

لَهُمْ﴾.[١] فلأجل ذلك كان يبعث العمّال لأخذ الزكوات، وهذا بخلاف الخمس فإنّه حقّ له ولأقربائه ـ وإن لم يكن ملكاً شخصياً له ـ فلم يؤمر بالأخذ، بل أمر الناس بالدفع حيث خوطبوا بقوله سبحانه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ ولأجل ذلك تطلب الزكاة من الناس، دون الخمس الذي هو حقّ له وقد أُمر الناس بالدفع.

هذا كلّه حول دلالة الآية، وإليك الكلام في شرعية الخمس في عهود النبي ﷺ ومكاتيبه.

تضافرت الروايات على أنّ الرسول الأكرم ﷺ كان يطلب في رسائله إلى قبائل مسلمة نائية عن المدينة دفع الخمس، كما تضافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت على تعلّق الخمس بأرباح المكاسب والفوائد، فلنذكر شيئاً ممّا ورد في السنّة النبوية وشيئاً ممّا ورد في أحاديث العترة الطاهرة.

## الخمس في رسائل النبي ﷺ وعهوده

١. لما قدم وفد عبد القيس على رسول الله ﷺ وقالوا: إنّ بيننا وبينك المشركين، وأنّا لا نصل إليك إلّا في أشهر الحرم، فمرنا بجمل من الأمر، إن عملنا به دخلنا الجنّة وندعوا إليها من وراءنا. فقال ﷺ: «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع: آمركم بالإيمان بالله وهل تدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلّا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتعطوا الخمس من المغنم».[٢]

---

١. التوبة:١٠٣.

٢. صحيح البخاري: ١٦٠/٩، باب والله خلقكم و ما تعملون من كتاب التوحيد و ١٣/١ و١٩ و

ومن المعلوم أنّ النبي ﷺ لم يطلب من بني عبد القيس أن يدفعوا غنائم الحرب، كيف، وهم لا يستطيعون الخروج من حيّهم في غير الأشهر الحرم خوفاً من المشركين؟! وعلى هذا يكون المراد المغنم بمعناه الحقيقي وهو ما يفوزون به فعليهم أن يعطوا خمس ما يربحون أو يستفيدون.

٢. كتب لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن:

«بسم اللّه الرّحمن الرّحيم... هذا... عهد من النبي رسول اللّه لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن، أمره بتقوى اللّه في أمره كلّه وأن يأخذ من المغانم خمس اللّه وما كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار عُشْر ما سقي البعل، وسقت السماء ونصف العشر ممّا سقي الغرب».[١]

والبعْل ما سُقي بعروقه، والغرب الدلو العظيمة.

٣. كتب إلى شرحبيل بن كلال ونعيم بن كلال وحارث بن كلال رؤساء قبيلة ذي رعين ومعافر وهمدان:

«أمّا بعد فقد رجع رسولكم وأعطيتم من المغانم خمس اللّه».[٢]

٤. كتب إلى سعد هذيم من قضاعة، وإلى جذام، كتاباً واحداً يعلّمهم فيه فرائض الصدقة وأمرهم أن يدفعوا الصدقة والخمس إلى رسوليه أُبيّ وعنبسة.[٣]

---

☜ ج ٥٣/٣؛ صحيح مسلم: ٣٥/١ و٣٦، باب الأمر بالإيمان؛ سنن النسائي: ٣٣٣/٢؛ مسند أحمد: ٣١٨/٣؛ والأموال: ١٢ وغيرها.

١. فتوح البلدان: ٨١؛ سيرة ابن هشام: ٢٦٥/٤.

٢. تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك: ١٥٧/١.

٣. طبقات ابن سعد: ٢٧٠/١.

إنّ النبي ﷺ حينما طلب دفع الخمس على أيدي رسوليه، لم يطلب خمس غنائم الحرب التي خاضوها مع الكفّار، وإنّما قصد ما استحق عليهما من الصدقة وخمس الأرباح.

٥. كتب للفجيع ومن تبعه:

«من محمّد النبي للفجيع ومن تبعه وأسلم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وأطاع الله وأعطى من المغانم خمس الله».[١]

٦. كتب لجنادة الأزدي وقومه ومن تبعه:

«ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطاعوا الله ورسوله وأعطوا من المغانم خمس الله».[٢]

٧. كتب لجهينة بن زيد فيما كتب:

«وتشربوا ماءها على أن تؤدّوا الخمس».[٣]

٨ كتب لملوك حمير فيما كتب:

«وآتيتم الزكاة ومن المغانم خمس الله وسهم النبي وصفيه وما كتب الله على المؤمنين من الصدقة».[٤]

٩. كتب لبني ثعلبة بن عامر:

---

١. طبقات ابن سعد: ١/٣٠٤ـ٣٠٥.

٢. طبقات ابن سعد: ١/٢٧٠.

٣. الوثائق السياسية: ١٤٢.

٤. فتوح البلدان: ١/٨٥؛ سيرة ابن هشام: ٤/٢٥٨.

«من أسلم منهم وأقام الصلاة وآتى الزكاة وخمس المغنم وسهم النبي والصفيّ».[١]

١٠. كتب إلى بعض أفخاذ جهينة:

«من أسلم منهم... وأعطى من الغنائم الخمس».[٢]

ويتبيّن ـ بجلاء ـ من هذه الرسائل أنّ النبي ﷺ لم يكن يطلب منهم أن يدفعوا خمس غنائم الحرب التي خاضوا فيها بل كان يطلب ما استحق في أموالهم من خمس وصدقة.

ثمّ إنّه كان يطلب منهم الخمس دون أن يشترط ـ في ذلك ـ خوض حرب واكتساب الغنائم.

هذا مضافاً إلى أنّ الحاكم الإسلامي أو نائبه هما اللّذان يليان بعد الفتح قبض جميع غنائم الحرب وتقسيمها بالنحو الذي يجب بعد أن يستخرج منها الخمس ولا يملك أحدٌ من الغزاة عدا سلب القتيل(على قول) شيئاً ممّا سلب وإلّا كان سارقاً مغلاً.

فإذا كان إعلان الحرب وإخراج خمس الغنائم على عهد النبي ﷺ من شؤون النبي ﷺ، فماذا يعني طلبه الخمس من الناس وتأكيده في كتاب بعد كتاب وفي عهد بعد عهد؟ فيتبيّن أنّ ما كان يطلبه لم يكن له صلة بغنائم الحرب.

---

١. الإصابة: ١٨٩/٢؛ أُسد الغابة:٣٤/٣.

٢. سنن أبي داود: ٥٥/٢، الباب ٢٠؛سنن النسائي:١٧٩/٢.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا يمكن أن يقال: إنّ المراد بالغنيمة في هذه الرسائل هو ما كان يحصل الناس عليه في الجاهلية عن طريق النهب، كيف وقد نهى النبي ﷺ عن النهبة بشدة ففي كتاب الفتن باب النهي عن النهبة عنه ﷺ : «من انتهب نهبةً مشهورة فليس منّا».[١]

وقال: «إنّ النهبة لا تحلّ».[٢]

وفي صحيح البخاري و مسند أحمد عن عبادة بن الصامت: بايعنا النبي ﷺ أن لا ننتهب.[٣]

وفي سنن أبي داود، باب النهي عن النهبى، عن رجل من الأنصار قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ فأصاب الناس حاجة شديدة وجهدوا وأصابوا غنماً فانتهبوها، فإنّ قدورنا لتغلي إذ جاء رسول الله يمشي متكئاً على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه ثمّ جعل يرمل اللحم بالتراب ثمّ قال: «إنّ النهبة ليست بأحلّ من الميتة».[٤]

وعن عبدالله بن زيد: نهى النبي ﷺ عن النهبى والمثلة.[٥]

إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في كتاب الجهاد .

وقد كانت النهيبة والنهبى عند العرب تساوق الغنيمة والمغنم ـ في

---

١. سنن ابن ماجة: ٢ / ١٢٩٨ ح ٣٩٣٥.

٢. سنن ابن ماجة: ٢/ ١٢٩٩، ح ٣٩٣٨.

٣. صحيح البخاري: ٤٨/٢، باب النهبى بغير إذن صاحبه.

٤. سنن أبي داود: ٦٦/٣ برقم ٢٧٠٥.

٥. رواه البخاري في الصيد، راجع التاج: ٣٣٤/٤.

مصطلح يومنا هذا ـ الذي يستعمل في أخذ مال العدو.

فإذا لم يكن النهب مسموحاً به في الدين وإذا لم تكن الحروب التي يقوم بها أحد بغير إذن النبي جائزة، لم تكن الغنيمة تعني دائماً ما يؤخذ في القتال، بل كان معنى الغنيمة الواردة في كتب النبي هو ما يفوز به الناس من غير طريق القتال، بل من طريق الكسب وما شابهه، ولا محيص حينئذٍ من أن يقال: إنّ المراد بالخمس الذي كان يطلبه النبي ﷺ هو خمس أرباح الكسب والفوائد الحاصلة للإنسان من غير طريق القتال أو النهب الممنوع في الدين.

وعلى الجملة: إنّ الغنائم المطلوبة في هذه الرسائل النبوية، أداء خمسها إمّا أن يراد ما يستولى عليه أحد من طريق النهب والإغارة، أو ما يستولى عليه من طريق محاربة بصورة الجهاد، أو ما يستولى من طريق الكسب والكدّ.

والأوّل ممنوع بنص الأحاديث السابقة فلا معنى أن يطلب النبي ﷺ خمس النهيبة.

وعلى الثاني يكون أمر الغنائم بيد النبي ﷺ مباشرة، فهو الذي يأخذ كلّ الغنائم، ويضرب لكلّ من الفارس والراجل ما له من الأسهم بعد أن يستخرج الخمس بنفسه من تلك الغنائم، فلا معنى لأن يطلب النبي الخمس من الغزاة، فيكون الثالث هو المتعين.

وقد ورد فرض الخمس في غير غنائم الحرب في أحاديث منقولة عن

النبي ﷺ ، ففي سنن البيهقي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «في الركاز الخمس» قيل: وما الركاز يا رسول الله ؟ فقال: «الذهب والفضة الذي خلقه الله في الأرضين يوم خلقت».[١] وقد تقدم الكلام فيه.

## خمس الأرباح والفوائد في أحاديث العترة الطاهرة عليهم السلام

لقد تضافرت الروايات عن العترة الطاهرة عليهم السلام على وجوبه فيها وننقل منها ما يلي:

### ١. معتبرة سماعة

سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير».[٢] والرواية موثقة لوجود سماعة في آخر السند، وغيره كلّهم إماميون ثقات.

والرواية معتبرة رواها علي بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم، عن شيخه ابن أبي عمير، عن شيخه الحسين بن عثمان الأحمسيّ البجلي (عرّفه النجاشي بقوله: كوفي ثقة، كتابه: رواية ابن أبي عمير ثمّ ذكر سنده إلى كتابه وقال: عن ابن أبي عمير عن الحسين)[٣] عن سماعة الذي عرفه النجاشي بقوله: ثقة ثقة.[٤]

---

١. سنن البيهقي: ١٥٢/٤ و ١٥٥.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.
٣. رجال النجاشي: ١٦٥/١ برقم ١٢١.
٤. رجال النجاشي: ٤٣١/١ برقم ٥١٥.

والرواية صحيحة، لولا أنّ سماعة رُمي بالوقف وإن كان غير ثابت، ومن كان واقفياً، لا يصفه خرّيت الفن النجاشي، بما عرفت من تكرير «الثقة».

## ٢. صحيح أبي علي بن راشد

روى الشيخ بإسناده إلى علي بن مهزيار قال: قال لي أبو علي بن راشد قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك فاعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: وأيّ شيء حقّه؟ فلم أدر ما أُجيبه فقال: «يجب عليهم الخمس» فقلت: ففي أيّ شيء؟ فقال: «في أمتعتهم وضياعهم»[١] قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم».[٢]

وسند الشيخ إلى علي بن مهزيار في التهذيب صحيح، وأمّا أبو علي بن راشد فهو الحسن بن راشد مولى آل المهلب أبوعلي البغدادي من أصحاب الجواد والهادي عليهما السلام كما يظهر من رجال الشيخ.[٣]

قال في المدارك: إنّ أبا علي بن راشد لم يوثق صريحاً.[٤]

## ٣. مرسلة الشيخ عن الريان بن الصلت

روى الشيخ في التهذيب وقال: «وروى الريان بن الصلت قال: كتبت

---

١. كذا في التهذيب: ٤ / ١٢٣، باب الخمس رقم ١٠. و ربّما يذكر: «صنائعهم» وهو مصحّف بقرينة قوله فيما بعد:« والصانع بيده»، وقد تكرر لفظة الصنائع في روايات الخمس مكان الضياع.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

٣. رجال الشيخ: ٤٠٠.

٤. مدارك الأحكام: ٥ / ٣٨٢.

إلى أبي محمد عليه السلام : ما الذي يجب علي يا مولاي في غلّة رحى أرض في قطيعة لي وفي ثمن سمك وبرديّ وقصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة؟ فكتب:« يجب عليك فيه الخمس إن شاء اللّه تعالى».[١]

و«الغلّة»: الدخل من كراء دار وفائدة أرض.

و«البَردي» :بالفتح، نبات كالقصب كان قدماء المصريين يستخدمون قشره للكتابة، والبردي بالضم من أجود الثمرة.

و«الأجمّة» الشجر الكثير الملتف.

وعبّرنا عنها بالمرسلة، لأنّ الشيخ نقلها على نحو ما ذكرت، ولم يذكر سنده إلى كتابه في المشيخة، وبذلك صارت الرواية مرسلة، وما في الوسائل «وبإسناده عن الريان بن الصلت» ناظر إلى إسناده إلى كتابه في الفهرست وسنده إليه صحيح، فبذلك تُصبح الرواية صحيحة، والريان بن الصلت ثقة بلا كلام.

وأورد عليه في المدارك بقوله: إنّها قاصرة من حيث المتن لاختصاصها بالأرض القطيعة، وهي أرض الخراج أو محالّ ببغداد أقطعها المنصور (العباسي) أُناساً من أعيان دولته ليعمروها ويسكنوها ،كما ذكره في القاموس، ومستحق الخمس فيها غير مذكور فجاز أن يكون غير مستحق الغنائم.[٢]

---

١. التهذيب:٤/١٨٤، رقم ١٦ من باب الخمس؛ الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٩.

٢. المدارك: ٥/٣٨٣.

**يلاحظ عليه:** أنّ السؤال غير مختص بالأرض الخراجية، بل يعمّ دخل الرحى الواقعة فيها، فهل يحتمل أن يكون للأرض مدخلية في تعلّق الخمس به؟

وما ذكره من أنّه لم يذكر فيها مصرف الخمس، غير تام، لأنّه لا يتبادر من مصرفه سوى ما جاء في الآية المباركة، ولا يتبادر إلى ذهن أحد أنّ مصرفه غير ما جاء فيها، فالرواية صالحة للاحتجاج.

## ٤. خبر أبي عمارة عن الحارث بن المغيرة النصري

روى الشيخ عن أبي عمارة، عن الحارث بن المغيرة النصري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إنّ لنا أموالاً من غلّات و تجارات ونحو ذلك، وقد علمت أنّ لك فيها حقّاً، قال: «فلم أحللنا إذاً لشيعتنا إلّا لتطيب ولادتُهم، وكلّ من والىٰ آبائي فهو في حلّ ممّا في أيديهم من حقّنا، ليبلغ الشاهد الغائب».[١]

والسند لا غبار عليه إلّا أنّ أبا عمّارة وهو عمران بن عطيّة لم يوثق، ووصفها في المدارك بالصحّة لأجل نهاية السند حيث قال: يمكن أن يستدل على ثبوت الخمس في هذا النوع في الجملة بصحيحة الحارث بن المغيرة النصري.[٢] وقد عرفت أنّ الراوي عنه لم يوثق، إلّا أن تستظهر وثاقته من رواية البزنطي عنه، لأنّه لا ينقل إلّا عن ثقة كما أوضحناه في البحوث في علم الرجال.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٩.
٢. المدارك: ٣٨٤/٥.

## ٥. خبر محمّد بن علي بن شجاع

روى الشيخ في التهذيب، عن أحمد بن محمد، عن علي بن مهزيار، عن محمّد بن علي بن شجاع النيسابوري أنّه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكىٰ، فأخذ منه العُشر عشرة أكرار، وذهبَ منه بسبب عِمارة الضيعة ثلاثون كُرّاً وبقي في يده ستون كرّاً ما الذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء؟ فوقع عليه السلام : «لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته».[١]

والسند لا غبار عليه إلّا نهاية الحديث فإنّه مهمل في الرجال غير معنون، والمذكور في التهذيب والاستبصار[٢] هو ما ذكرناه محمّد بن علي بن شجاع، لكن نسب المامقاني هذا إلى التهذيب، وعلي بن محمّد إلى الاستبصار ولكن الوارد في المطبوع منهما هو الأوّل، نعم رجح المحقّق التستري كون الصحيح هو علي بن محمد، لوروده في الكشي في ترجمة سلمان ففيه: طاهر، عن أبي سعيد السمرقندي، عن علي بن محمد بن شجاع، عن أبي العباس المروزي عن الصادق عليه السلام قال في الحديث الذي روي فيه أنّ سلمان محدّثاً: إنّه كان محدّثاً عن إمامه لا عن ربّه»[٣].

وفيه تأمّل إذ لو كان المروزي ناقلاً عن الصادق بلا واسطة، فكيف

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.
٢. التهذيب: ١٦/٤؛ الاستبصار: ١٧/٢.
٣. قاموس الرجال: ٥٥٨/٧.

يروي صحابي الإمام الهادي عن صحابي الإمام الصادق؟ إلّا إذا كانت الرواية مرسلة.

وعلى كلّ تقدير فالرواية مؤيدة وكاشفة عن اشتهار الحكم عند أصحاب الأئمّة، لكن الكلام كان في تعلّق الخمس على المؤونة وعدمه فأوضحه الإمام.

٦. ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد وعبد الله بن محمد جميعاً، عن علي بن مهزيار، قال: كتب إليه أبو جعفر عليه السلام وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكّة قال: «إنّ الذي أوجبت في سنتي هذه وهي سنة عشرين ومائتين فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار وسأفسر لك بعضه إن شاء الله إنّ موالي ـ أسأل الله صلاحهم ـ أو بعضهم قصّروا فيما يجب عليهم فعلمت ذلك، فأحببت أن أطهّرهم وأُزكيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس. قال الله تعالى: **﴿خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقة تُطَهِّرهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِها وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللّهُ سَميعٌ عَلِيمٌ * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ هُوَ يقبلُ التَوبَة عَنْ عِبادِهِ وَيَأْخُذُ الصَدقاتِ وَأَنَّ اللّهَ هُوَ التَّوّاب الرَّحيم * وَقُل اعْمَلُوا فَسَيَرى اللّه عَمَلكُمْ وَرَسُولهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلىٰ عالِمِ الغَيْبِ وَالشَّهادة فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**.[1]

ولم أوجب ذلك عليهم في كلّ عام ولا أوجب عليهم إلّا الزكاة التي

١. التوبة: ١٠٣ ـ ١٠٥.

فرضها اللّه عليهم، وإنّما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه من الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول، ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلّا في ضيعة سأفسر لك أمرها تخفيفاً منّي عن موالي ومنّاً منّي عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم، فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام ، قال اللّه تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُول وَلِذي القُربىٰ وَالْيَتامىٰ وَالمَساكِين وَابْن السَّبيل إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّهِ وَما أَنْزَلْنا عَلى عَبْدِنا يَوْمَ الفُرقان يَومَ التقى الجَمْعان وَاللّهُ عَلى كُلّ شيءٍ قَدير﴾[1]، والغنائم والفوائد يرحمك اللّه فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يُحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله، ومثلُ مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب، وما صار إلى مواليّ من أموال الخرّمية الفسقة فقد علمت أنّ أموالاً عظاماً صارت إلى قوم من موالي، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصله إلى وكيلي، ومن كان نائياً بعيد الشقة فليتعمّد لإيصاله، ولو بعد حين فإنّ نيّة المؤمن خير من عمله، فأمّا الذي أوجب من الضياع والغلّات في كلّ عام فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعتُه تقوم بمؤونته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤونته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك».[2]

---

١. الأنفال: ٤١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

والحديث صحيح، لأنّ سند الشيخ إلى الصفّار صحيح في التهذيب والفهرست، والمراد من أحمد بن محمد وأخيه، هما: أحمد بن محمد بن عيسى (شيخ القميين) وعبد الله بن محمد الملقّب بـ«بتان» قوله: قال: أي كلّ من أحمد وعبد الله، قوله: كتب إليه أبوجعفر، أي كتب إلىٰ عليّ بن مهزيار الإمام الجواد عليه السلام.

قوله: «وقرأت أنا» أي كلّ من الأخوين، فالسند معتبر، لكن في ظاهر الحديث إشكالات ثلاثة ذكرها صاحب المدارك وقال:

١. أمّا رواية علي بن مهزيار فهي معتبرة، لكنّها متروكة الظاهر من حيث اقتضائها وجوب الخمس فيما حال الحول عليه من الذهب والفضّة.

٢. ومع ذلك فمقتضاها اندراج الجائزة الخطيرة والميراث ممّن لا يحتسب، والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحلّ تناوله من مال العدوّ في اسم الغنائم، فيكون مصرف الخمس فيهما مصرف الغنائم.

٣. وأمّا مصرف السهم المذكور في آخر الرواية وهو نصف السدس في الضياع والغلّات فغير مذكور صريحاً، مع أنّا لا نعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلاً.[1]

وقد ذكرها صاحب المدارك، كما تعرّض لبعضها ابن خاله صاحب المعالم في «منتقى الجمان»، وأضاف شيئاً آخر لم يذكره الأوّل، والفضل يرجع إلى الأوّل لسبقه عليه، لأنّه فرغ من قسم الصيام والاعتكاف من كتاب

---

١. مدارك الأحكام: ٣٨٣/٥.

المدارك عام ٩٩٥هـ وقد فرغ ابن خاله عن قسم الصلاة من «منتقى الجمان» عام ١٠٠٤هـ وعلى كلّ تقدير فهما غصنان من شجرة واحدة تتلمذا على يدي المحقّق الأردبيلي وعاشا معاً، فلا بأس بتحليل ما استشكلا على الرواية.

## الإشكال الأوّل

إنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام خزنة العلم وحفظة الشرع لا يغيّرون الأحكام بعد انقطاع الوحي، فكيف يستقيم قوله في هذا الحديث: «أوجبت في سنتي هذه ولم أوجب ذلك عليهم في كلّ عام» ؟إلى غير ذلك من العبارات الدالّة على أنّه عليه السلام يحكم في هذا الحقّ بما شاء واختار.[1]

وحاصل الإشكال: أنّ الإمام تصرّف في حكم الخمس من حيث الزمان بسنة خاصة، كما تصرّف في متعلّق الخمس حيث خصّه ببعض الأشياء دون بعض.

والجواب أنّ الوجه في إيجابه في سنة ٢٢٠ هـ، دون غيرها، لأنّه كان يعلم أنّها السنة الأخيرة من عمره الشريف لانتقال الإمامة بعده إلى ولده أبي الحسن الثالث عليه السلام.

وأمّا التصرّف الثاني ـ أي التصرف في متعلّق الخمس ـ حيث أوجب في الذهب والفضة وأسقطه عن المتاع والآنية والدواب والربح والضيعة إلّا في ضيعة خاصّة التي ذكرها في الحديث (من التفصيل بين ضيعة تقوم بمؤونة صاحبها ففيها نصف السدس دون ما لا تقوم) فمرجعه إلى إسقاط

---

١. منتقى الجمان: ٢/٤٣٨ـ٤٣٩.

حقّه لمصلحة فيه، ولا يعدّ مثل هذا تصرّفاً في الحكم، أو تبديلاً له، وأمّا المصلحة فغير معلومة، وقد أشار الإمام إليها بقوله: «لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، وسأفسّر لك بعضه إن شاء اللّٰه».

وبالجملة هذا المقدار من التصرّف مع ما أعطوا من الولاية على الأموال والنفوس ممّا لا إشكال فيه، فقد كان الرسول يتصرّف في الغنائم وبما يخص المهاجرين بها وأُخرى يخص الأنصار وربّما يشاركهم وكأنّه المعني بقوله سبحانه: ﴿هٰذا عَطاؤُنا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِساب﴾.[1]

## الإشكال الثاني

إنّ قوله: «ولا أوجب عليهم إلّا الزكاة التي فرضها اللّٰه عليهم» ينافيه قوله: بعد ذلك: «فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام».[2]

والجواب عنه واضح وهو أنّ الحصر يرجع إلى عام الوفاة وهي سنة ٢٢٠هـ.

وأمّا الثاني: فهو لبيان قاعدة كلية راجعة إلى غيرها. والحاصل أنّ الإمام لمصالح غير معلومة ولعلّ عدم بسط يده في نفس السنة، أسقط حقّه في بعض ما يتعلّق به الخمس من غير تصرّف فيما يرجع إلى الباقي غير هذه السنة.

---

١. ص:٣٩.

٢. منتقى الجمان:٢/٤٣٩.

## الإشكال الثالث

إنّ قوله: «وإنّما أوجب عليهم الخمس في سنتي هذه من الذهب والفضّة التي قد حال عليهما الحول» خلاف المعهود إذ الحول يعتبر في وجوب الزكاة في الذهب والفضّة لا في تعلّق الخمس بهما.

**أقول:** إنّ الذهب والفضة كما يقعان مورداً للزكاة مثل ما لو ترك المورث ما بلغ حدّ النصاب وحال عليهما الحول فيجب إخراج زكاتهما كذلك يقعان مورداً للخمس إذا كانا من الأرباح كما هو الحال في الصائغ فلا مانع من تعلّق الخمس بهما بعد ما حال عليهما الحول كسائر المنافع.وأي إشكال في ذلك؟ وأمّا إثبات الخمس فيهما وإسقاطه عن غيرهما من متاع وآنية ودواب وخدم وربح ربحه في تجارة فلمصلحة اقتضت ذلك.

## الإشكال الرابع

اندراج الجائزة الخطيرة والميراث ممّن لا يحتسب، والمال الذي لا يعرف صاحبه وما يحلّ تناوله من مال العدو في اسم الغنائم فيكون تصرّفه مصرف الخمس.

**يلاحظ عليه:** أيّ مانع من دخول الجميع تحت عنوان الغنائم؟ وقد علمت أنّ معنى الغنيمة كلّ ما يفوز به الإنسان بسهولة أو بمشقّة. مع أنّ الإمام أردف الغنائم بلفظ الفوائد وقال: «والغنائم والفوائد رحمك اللّٰه».

ويحتمل أن يكون المراد من قوله:«والمال الذي لا يعرف له صاحب» المباحات العامّة لا اللقطة، وإلّا كان عليه أن يعبّر عنه بما «لا يعرف صاحبه».

## الإشكال الخامس

إنّ مصرف السهم المذكور في آخر الرواية، أعني: «ونصف السدس في الضياع والغلّات» غير مذكور صريحاً.

ولا يخفى ضعف الإشكال، لأنّ الرواية بصدد بيان أحكام الخمس فقط، فيكون مصرف نصف السدس هو مصرف الخمس أيضاً وإلّا كان عليه التنبيه على تعدد الصرف.

## الإشكال السادس

إنّ وجوب نصف السدس في الضياع لم يقل به أحد .

**يلاحظ عليه:** أنّه صحيح لكن الإمام ليس بصدد بيان الحكم الشرعي، بل بصدد بيان ما أسقط وما أثبت من باب الولاية، فيكون حكماً ولائيّاً مؤقتاً، ويشهد لذلك قوله: «تخفيفاً منّي عن مواليّ و منّاً منّي عليهم لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في ذاتهم».

إلى هنا تبيّن اندفاع الإشكالات وأنّ الرواية صالحة للاستدلال على وجوب الخمس في الغنائم والفوائد.

## إكمال

ثمّ إنّ الكتاب الذي كتبه الإمام الجواد عليه السلام ، إلى علي بن مهزيار، وقرأه الأخوان ـ أعني: أحمد و عبد الله ابني محمّد بن عيسى ـ هو الكتاب الذي قرأه إبراهيم بن محمد الهمداني أيضاً، روى الشيخ: كتب إليه (إلى الإمام الهادي عليه السلام ) إبراهيم بن محمد الهمداني: واقرأني علي (بن مهزيار) كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنّه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤونة وأنّه ليس على من لم يقم ضيعته بمؤونته نصف السدس ولا غير ذلك فاختلف من قِبَلِنا في ذلك فقالوا: يجب على الضياع، الخمس بعد المؤونة مؤونة الضيعة وخراجها لا مؤونة الرجل وعياله: فكتب (الإمام الهادي إلى إبراهيم بن محمد الهمداني) وقرأه علي بن مهزيار (أيضاً): «عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان».[١]

ولا يخفى ما في تعبير الشيخ من الإجمال حيث قال: «وكتب إليه أبوجعفر» من دون تعيين المرجع، ومثله في الحديث المتقدّم قال: قال لي أبو علي قلت له. غير أنّ المرجع كان في كتاب علي بن مهزيار معيّناً، حيث صدر الباب بأحاديث الإمام الهادي فجاء بعده بالضمير والشيخ أخذ الحديث من الكتاب، بنصّه غافلاً من أنّ النقل بهذا النحو يوجب الإجمال.[٢]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٤.
٢. منتقى الجمان: ٤٤٢/٢.

## الثالث: في متعلّق الخمس من هذا القسم

أقول: إنّ الفوائد التي يحوزها الإنسان على أقسام، إمّا أن تحصل بالاكتساب كالتجارة والصناعة والزراعة والإجارة، وإمّا أن تحصل بشرط القبول فقط كالجوائز والهدايا، وإمّا أن تدخل في ملك الإنسان بلا اختيار كالإرث، وإمّا أن تحصل في ملكه من دونه كالتوالد وارتفاع القيمة السوقية.

وكان سيّدنا المحقّق البروجردي يقسّمها بشكل آخر: إنّ الفوائد إمّا أن تحصل بتبادل شيء بشيء كالتجارات و الإجارات، وإمّا أن تحصل بتغيّر المادة وتصويرها بصورة كالصناعة ،وإمّا أن تحصل بالتزايد والنمو كالثمار والزراعات، وإمّا أن تحصل بلا عمل إلّا القبول كالجوائز، وإمّا أن تحصل بلا اختيار كالإرث.

ولك أن تقول: إنّ مدار المعيشة إمّا على الإنتاج بالإنماء كالزراعة والرعي، أو على تبديل المواد الأوّلية إلى أُمور صناعية وهذه هي الصناعة، أو بالاقتناء والتوزيع في أزمنة وأمكنة مختلفة كالتجارة أو بالأعمال اليدوية كالنجارة، والكلّ لا يخلو عن تعب؛ وأمّا ما لا تعب فيه فإمّا لا يحصل إلّا بالقبول كالهبة والجائزة والصداق وعوض الخلع والمال الموصىٰ به ونحوها، أو يحصل بلا حاجة إلى القبول كالميراث وهو إمّا ميراث محتسب أو غير محتسب، ولا يخفى أنّ رحى المعيشة على الأُمور الأربعة الأُول، وأمّا الباقية فأُمور اتفاقية.

وعلى كلّ تقدير فقد اختلفت آراؤهم فيما هو متعلّق الخمس في هذا القسم على أربعة أقوال:

١. اعتبار التكسب مطلقاً فتخرج غير الأربعة.

٢. تقييد الكسب باتخاذه مهنة وشغلاً مستمرّاً نسب إلى جمال المحقّقين في حاشيته على اللمعة.

٣. عموم الحكم لكلّ فائدة، اختيارية أو غير اختيارية فيشمل الهبة والهدية والخلع والمواريث، ولو غمضنا النظر عن القول الثاني يدور الأمر بين قولين:

١. تعلّق الخمس بمطلق ما يملكه الإنسان ولو بإرث ونحوه.

٢. تعلّقه بمطلق فائدة يحصل من طريق التكسب وإن لم يطلق في بعضها على فاعلها الكاسب، دون ما يدخل في ملكه بغير هذه الأسباب كالإرث والصدقة والصداق، والعطية ونحوها، فمال شيخنا الأنصاري إلى الأوّل، وجزم المحقّق الهمداني بالثاني.

وأمّا كلمات الأصحاب فيظهر من الشيخ في النهاية، وأبي الصلاح في الكافي، وابن زهرة في الغنية، العموم لوجود كلمة «غير ذلك» في عبارتي النهاية والغنية، بل عبارة الكافي صريحة في الموضوع.

وإليك ما يستفاد منه العموم من العبارات.

قال الشيخ في «النهاية»: ويجب الخمس أيضاً في جميع ما يغنمه الإنسان من أرباح التجارات والزراعات وغير ذلك بعد إخراج مؤونته ومؤونة عياله.[1]

---

١. النهاية: ١٩٦ـ١٩٧.

ويحتمل أن يكون «غير ذلك» إشارة إلى الصناعات والإجارات، كما يحتمل أن يكون إشارة إليهما وإلى غيرهما.

وقال أبو الصلاح الحلبي: وما فضل عن مؤونة الحول على الاقتصاد من كلّ مستفاد بتجارة أو صناعة أو زراعة أو إجارة أو هبة أو صدقة أو ميراث أو غير ذلك.[١]

وقال في الغنية: ويجب الخمس أيضاً في الفاضل عن مؤونة الحول على الاقتصاد من كلّ مستفاد بتجارة أو زراعة أو صناعة أو غير ذلك من وجوه الاستفادة بأيّ وجه كان بدليل الإجماع المشار إليه وطريقه الاحتياط.[٢]

هذا ما وقفنا عليه من الكلمات التي تُعبِّر عن عموم الحكم، ومع ذلك ففي دلالة غير عبارة الحلبي على العموم تأمّل، لاحتمال أن يراد من قولهما «أو غير ذلك» ما يشبه التكسب، كالإجارات والاحتطاب والاحتشاش وجمع العسل من الجبال، وبالجملة كلّ عمل يدوي يورث نفعاً.

وفي مقابلها ما يستظهر منه الخصوص أو هي نص فيه.

فمن الأوّل عبارة الشيخ في «الخلاف»، قال: يجب الخمس في جميع المستفاد من أرباح التجارات والغلّات والثمار على اختلاف أجناسها بعد إخراج حقوقها ومؤنها وإخراج مؤونة الرجل لنفسه ومؤونة عياله سنة.[٣]

---

١. الكافي: ١٧٠.
٢. الغنية: ١٢٩.
٣. الخلاف: ١١٨/٢، كتاب الزكاة، المسألة ١٣٩.

ومن الثاني: عبارة «السرائر»: ويجب الخمس أيضاً في أرباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلّات والزراعات على اختلاف أجناسها عن مؤونة السنة له ولعياله.[١]

وقال بعد صفحة : والعسل الذي يؤخذ من الجبال، وكذلك المنّ، يؤخذ منه الخمس وجميع الاستفادات من الصيود والاحتطاب و الاحتشاش والاستقاء والإجارات، والمجتنيات والاكتسابات، يخرج منه الخمس.[٢]

ثمّ نقل عبارة الكافي لأبي الصلاح ـ حيث ذهب إلى تعلّق الخمس بالميراث والهدية والهبة ـ وقال: ولم يذكره أحد من أصحابنا إلّا المشار إليه ، ولو كان صحيحاً لنقل أمثاله متواتراً.[٣]

والظاهر من المفيد في المقنعة، والسيد المرتضى في الانتصار، وسلّار في المراسم، وابن حمزة في الوسيلة، والمحقّق في المعتبر،الاختصاص.

وأمّا المتأخرون المتقاربون لعصرنا فقد قوّى الشيخ الأعظم، سعة الحكم، وقال في رسالته: الوجوب لا يخلو عن قوّة وفاقاً للمحكي عن الحلبي وعن المعتبر، و اختاره في اللمعة، ومال إليه في شرحها، وهو ظاهر الإسكافي، لكن من حيث الاحتياط.[٤]

وقال المحقّق الهمداني: إنّه يمتنع عادة إرادة ثبوت الخمس من مثل الإرث والهبة مع عموم الابتلاء بهما وكونهما من أشيع ما يملكه الإنسان، من غير تصريح به ـ إلى أن قال ـ: ولو كان هذا مرادهم لم يكن وجه يعتد به،

---

١. السرائر: ١ / ٤٨٦.
٢. السرائر: ١ / ٤٨٨.
٣. السرائر: ١/ ٤٩٠.
٤. كتاب الخمس: ١٩١ ـ ١٩٢.

لحصرهم الخمس في فتاواهم ومعاقد إجماعاتهم المحكية في أقسام معدودة، كي يوهم ذلك خلاف مقصودهم، بل كيف يحتمل كون كلّ الأصحاب أو جلّهم أو كثير منهم قائلين بثبوت الخمس في الإرث ونحوه، ولم يشتهر ذلك بين العوام اشتهار الشمس في رابعة النهار مع عموم الابتلاء به؟ مضافاً إلى ما يظهر من الحلّي وغيره، بل كلّ من تعرض له مخالفة القول بثبوت الخمس في الإرث والهبة والصدقة للمشهور، بل اختصاص القول به في القدماء بالحلبي.[1]

والذي يسهل الخطب، أنّ عدم التصريح بالعموم والاكتفاء بالاكتساب لا يعدّ دليلاً على الإعراض لما بيّنّا من أنّ وجوب الخمس في هذا القسم برز وظهر في عصر الصادقين عليهما السلام ولم يكن قبل عصرهما منه اسم ولا أثر وإن كان أصله موجوداً في كلمات النبي صلى الله عليه وآله على ما بيّناه، وعلى هذا الأساس لا بأس أن يختفي حكم بعض أصنافه على أكثر القدماء، أضف إلى ذلك وجود الاختلاف بين استنباط القدماء والمتأخرين حيث إنّ المتأخرين يستعملون الدقة في الأحاديث أكثر من القدماء ويحيطون بها ببركة الجوامع أكثر من غيرهم ويصنّفون الروايات على وجه يظهر منه حكم كثير من الفروع، وعلى ذلك لا يعدّ عدم إفتائهم دليلاً على الإعراض.

ولأجل ذلك يجب إمعان النظر في روايات الباب والدقة في الكلمات الواردة فيها حتى نستقطب الإطلاقات ونستفيد منها أحكاماً وراء المكاسب.

---

١. مصباح الفقيه: ١٤ / ١١٢ ـ ١١٣.

## الجوائز والعطايا

فنقول: يمكن استفادة حكم المقام، أعني: الجوائز والعطايا من الآية والروايات.

أمّا الآية المباركة: فإنّ لفظ الغنيمة يصدق على العطايا والجوائز، هذا ابن فارس يقول: إنّها بمعنى إفادة شيء لم يملك من قبل. وقال الراغب: والغنم إصابته والظفر به ثمّ استعمل في كلّ مظفور به من جهة العِدىٰ وغيرهم. إلى غير ذلك من الكلمات التي قدّمناها في صدر البحث عن أدلّة تعلّق الخمس بهذا الصنف.

أمّا الروايات فهناك روايات متضافرة بين صحيح وغير صحيح تؤيّد تعلّقه بكلّ فائدة ومنفعة، وإليك بيانها.

١. والغنائم والفوائد يرحمك اللّٰه فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر.[1]

والفائدة في اللغة بمعنى الزيادة التي تحصل للإنسان والفعل في قوله عليه السلام : «والفائدة يفيدها» من باب الإفعال بمعنى يستفيدها وهو ليس منحصراً بالاكتساب بل هو أحد الطرق وله طرق أُخرى، كما في الجوائز والعطايا والمال الموصىٰ به، وما ذكره الإمام عليه السلام من قوله:«والجائزة الخ» بيان مصداق له، وتقييدها بالخطر لأجل أنّه لولاه لما يبق إلى آخر السنة بل

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

تصرف في مؤونة الحياة. وبعبارة أُخرى القيد غالبي، ولو حمل قوله ﷺ ويفيدها على الاكتساب لكفى قوله عليه السلام : «الجائزة من الإنسان».

٢. صحيحته الأُخرى نقلاً عن أبي علي بن راشد الثقة... فقال: «يجب عليهم الخمس» فقلت: ففي أيّ شيء؟ فقال: «في أمتعتهم وصنائعهم»، قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: «إذا أمكنهم بعد مؤونتهم»[١] . والمتاع كلّ ما يتمتع به من عروض الدنيا كثيرها وقليلها.

٣. موثقة سماعة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير».[٢] أي أوجب حصول زيادة في المال للناس وهو بعمومه يعمّ غير المكاسب.

٤. ما رواه الكليني عن محمّد بن يحيى، الثقة، عن سهل بن زياد (والأمر في سهل، سهل) عن محمّد بن عيسى (ابن عبيد ـ الثقة ـ) عن علي بن الحسين بن عبدربّه (وهو من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام ووكيله معتمد عليه) قال: سرح الرضا عليه السلام بصلة إلى أبي فكتب إليه أبي، هل عليّ فيما سرحتَ إليّ خمس؟ فكتب إليه: «لا خمس عليك فيما سرّح به صاحب الخمس».[٣]

«السراح» هو التسهيل، والمراد الصلة التي سهّل بها أمر الحياة للمهدىٰ إليه، والحديث يعرب عن تعلّق الخمس بطبيعة الصلة، إلّا أن يُسرّح به

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

صاحب الخمس، وإلّا فيكون القيد زائداً.

هذه هي الروايات الصحيحة أو المعتبرة في المقام وهناك روايات غير نقيّة الأسناد تؤيد ما ذكرناه والمجموع من حيث المجموع يشرف الفقيه على القطع بالحكم.

٥. رواية محمد بن الحسن الأشعري (وهو ابن خالد المعروف بـ «شنبولة» ولم يوثق) قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام :أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى جميع الصناع؟ وكيف ذلك؟ فكتب بخطّه: «الخمس بعد المؤونة».[١]

وربّما يتراءى أنّ الجواب غير مطابق للسؤال، ولكنّه بعد الدقة جواب يشمل على أمر زائد وهو لزوم الخمس في هذه الموارد بعد إخراج المؤونة.

٦. رواية أحمد بن محمد بن عيسى عن (بن) يزيد أو عن يزيد، وعلى كلّ تقدير فهو مجهول، وربّما يحتمل أنّ المراد هو يزيد بن إسحاق ويؤيّده أنّه من مشايخه كما ذكره السيد الخوئي في معجم رجال الحديث.[٢] وعنونه النجاشي: يزيد بن إسحاق بن أبي الخسف، ولم يوثقه، لكن رواية أحمد بن محمد يضفي إليه السلامة في الحديث، لأنّه كان رجلاً محتاطاً في نقل الحديث، لا أقول: إنّه لا يروي عن الضعفاء أبداً، بل أقول: إنّه رجل لا ينقل إلّا ما يعتمد، قال: كتبت : جعلت لك الفداء تعلّمني ما الفائدة وما حدّها؟ رأيك

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.
٢. معجم رجال الحديث: ٣٠٣/٢.

أبقاك الله إن تمنّ عليّ ببيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لا صلاة لي ولا صوم، فكتب: «الفائدة ممّا يفيد إليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة».[١]

وقوله عليه السلام: «يفيد إليك» أي يحصل لك.

٧. رواية محمد بن علي بن محبوب، الثقة، عن محمد بن الحسين أبي الخطاب الثقة، عن عبد الله بن القاسم الحضرمي ـ قال النجاشي: كذّاب غال ـ عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «على كلّ امرئ غنم أو اكتسب، الخمس».[٢]

والمراد من «غنم» الفوز بمال من غير طريق الاكتساب بقرينة المقابلة.

٨. ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: كتبت إليه في الرجل يهدي إليه مولاه والمنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقلّ أو أكثر هل عليه فيها الخمس؟ فكتب: «الخمس في ذلك».[٣]

وفي السند أحمد بن هلال قال النجاشي: صالح الرواية يعرف منها وينكر، وقد روي فيه ذموم من سيّدنا أبي محمد العسكري عليه السلام.[٤] وأبان بن عثمان الأحمر المرمى بالناووسية وهو من أصحاب الإجماع.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٧.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٨.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١٠.
٤. رجال النجاشي: ٢١٨/١ برقم ١٩٧.

٩. ما رواه علي بن موسى بن طاووس في كتاب «الطرف» بإسناده عن عيسى بن المستفاد، عن أبي الحسن موسى بن جعفر، عن أبيه عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لأبي ذرّ وسلمان والمقداد... وإخراج الخمس من كلّ ما يملكه أحد من الناس حتى يرفعه إلى وليّ المؤمنين وأميرهم».[١] والحديث ضعيف بعيسى بن المستفاد وقال: النجاشي روى عن أبي جعفر الثاني ولم يكن بذاك.[٢]

١٠. ما رواه في «تحف العقول» عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «والخمس من جميع المال مرّة واحدة».[٣]

١١. ما في «الفقه الرضوي»، من قوله: «وربح التجارة وغلّة الضيعة وسائر الفوائد والمكاسب والصناعات والمواريث وغيرها، لأنّ الجميع غنيمة وفائدة».[٤]

وهذه الروايات المتضافرة كافية في الإفتاء بالوجوب في مطلق الفائدة من غير فرق بين الاكتساب وغيره. والإمعان في هذه الروايات يثبت أنّ الموضوع ما يملكه الإنسان بطريق من الطرق من غير اعتبار المهنة،ولا القصد ولا الاختيار مضافاً إلى أنّ الهدية والجائزة والميراث غير المحتسب مذكورة فيها.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٢١.
٢. رجال النجاشي:١٥١/٢ برقم ٨٠٧
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١٣.
٤. الفقه الرضوي: ٢٩٤ بتفاوت يسير.

## المال الموصىٰ به

وبذلك يتّضح حكم المال الموصى به سواء كانت الوصية عهدية بأن يعهد إلى الوصي أن يعطي فلاناً بعد وفاته ذاك المال. فيكون شبه هدية من الميّت إلى الحي كالجائزة التي هي من الحي إلى الحي، أو تمليكية بأن يملّك مقداراً من ماله لزيد ويقول: هذا المتاع لزيد بعد وفاتي. سواء قلنا باحتياجه إلى القبول، أو قلنا إنّ له الرد ولا يحتاج إلى القبول، فعلى الأوّل يصحّ كالهدية، وعلى الثاني يصدق عليه أنّه غنم وفائدة وإن لم يصدق له عنوان التكسب.

## الميراث غير المحتسب

الأقوال فيه لا تتجاوز الثلاثة:

**الأوّل**: الوجوب مطلقاً، كما عليه ظاهر الفقه الرضوي وظاهر الكافي للحلبي.

**الثاني**: عدمه مطلقاً، كما عليه السرائر، وقال ردّاً على الحلبي: ولم يذكره أحد من أصحابنا إلّا المشار إليه ولو كان صحيحاً لنقل أمثاله متواتراً والأصل براءة الذمة.

**الثالث**: التفصيل بين المحتسب وغيره، فيجب في الثاني دون الأوّل، لصحيحة علي بن مهزيار قال: والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن.[1]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

وما ذكره ابن إدريس غير تام لندرة هذا النوع من الإرث وإنّما يتمّ في مطلق الميراث ونحن لا نقول به، والدليل الوحيد هو الحديث.وما ربّما يقال: من عدم صدق الفائدة في الإرث المرجو فلا يصدق على الوارث أنّه غنم، إذ عدم الترقّب والرجاء كأنّه مأخوذ في صدق عنوان الغنم خصوصاً في نسبته إلى الفاعل، غير تام، فلو صحّ ما ذكره لوجب عدم صدقه على ما يحصل من الإجارات والتجارات إذا كان الربح مرجوّاً كما هو الغالب، بل الوجه ـ مع صدق الفائدة ـ هو أنّ المسألة لمّا كانت عامة البلوى فلوكان الخمس ثابتاً لظهر وبان.

نعم صوّر المصنف الميراث غير المحتسب بما إذا كان له رحم بعيد في بلد آخر لم يكن عالماً به فمات وكان هو الوارث له، لكن التصوير لا يتوقف على ذينك القيدين، بل يمكن تصويره في الرحم القريب العائش معه في البلد فيما إذا كان أخ وله أولاد كثيرة وهلك الجميع ومات الأخ وورثه الأخ الآخر من غير احتساب، وما ذكره من التصوير، لبيان الفرد الواضح.

## الوقف الخاص

ما يحصل من الوقف الخاص يملكه الموقوف عليه بلا حاجة إلى القبول فيصدق عليه الغنم والفائدة فيشبه بالمال الموصىٰ به إذا كانت الوصية تمليكية غير محتاجة إلى القبول، هذا إذا كان الحاصل بغير اختيار، وأمّا الحاصل منه مع الاختيار كالغرس والزراعة فيتعلّق به الخمس لكونه داخلاً في أقسام التجارة.

وأمّا الموقوف بوجه عام فلا يملكه الإنسان إلّا بالقبض، كما إذا وقف ضيعة على العلماء والقرّاء، وما أكثر مصاديقها، فلا يجب على كلّ واحد منهم إلّا إذا تملّكه بالقبض، فلو زاد بعده يجب فيه الخمس كالخاص فيكون أشبه بالهبة، وأمّا النذور فبما أنّ الملكية تتوقّف على قبول المنذور له فيشبه الهدية، ويكون حكمها، حكمها.

## عوض الخلع والمهر

إنّ في صدق الغنم والفائدة عليهما غموضاً، بل هو أشبه بتبديل شيء بشيء، فالمهر في مقابل البضع والتسلّط عليها بأنواعه، وهي وإن كانت تفوز بمال لكن في مقابل ماتبذل من رأس مالها، واللّه العالم إنّها نفعت أو خسرت. ويقابله الخلع فالرجل يرفع سلطانه على المرأة وتمتعه بها في مقابل عوض الخلع فأشبه بمعاوضة شيء بشيء، أضف إلى ذلك أنّه لو وجب الخمس فيهما لبان لكثرة الابتلاء بهما.

## تعلّق الخمس بأُجرة الحجّ

إذا آجر نفسه للحجّ عن الغير وتملّك الأُجرة فلا شكّ أنّه لا يتعلّق الخمس قبل القيام بالحجّ، إنّما الكلام إذا صرف الأُجرة في الحج وفضل منها شيء فلا وجه لعدم تعلّقه به بعد صدق كونه من مصاديق ما يفوز به الإنسان ويستفيد.

نعم يظهر من صحيح محمّد بن الحسين بن أبي الخطاب عن علي بن

مهزيار عدم تعلّقه به مطلقاً. قال: كتبت إليه: يا سيّدي رجل دُفع إليه مال يحجّ به، هل عليه في ذلك المال ـ حين يصير إليه ـ الخمس، أو على ما فضل في يده بعد الحجّ؟ فكتب عليه السلام: «ليس عليه الخمس».[1] وبما أنّ التخصيص بعيد، لابدّ من تأويل الرواية بالحمل على الصورة الأُولى، وإن كان على خلاف الظاهر.

## إكمال

إذا آجر نفسه أكثر من سنة واحدة وأخذ تمام الأُجرة، فيقع الكلام في وجوب تخميس تمام ما أخذ، أو إتمام ما بقي إذا صرف شيئاً منه في مؤونة سنته، أو لا يتعلّق إلّا بما يقابل عمل السنة الأُولى، وأمّا ما يقابل عمل السنة الثانية فلا يتعلّق به الخمس إلّا بعد انقضاء السنة الثانية.

ومثله ما إذا آجر نفسه للحجّ في السنة القادمة وأخذ الأُجرة بتمامها، فهل يتعلّق الخمس بما أخذ، أو بما بقي منه في السنة الأُولى قبل أن يحجّ أو لا يتعلّق، إلّا إذا انقضت السنة الثانية وفضلت الأُجرة بتمامها أو ببعضها عن مؤونة سنتها؟

الظاهر هو الثاني، لأنّ ما يتعلّق بغير السنة الأُولى لا يوصف بالغنم والفائدة، بل هو مدين في مقابل الأُجرة الباقية نظير ما إذا استدان ولم يصرفه إلى نهاية السنة. والمتبادر من موثقة سماعة «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

كثير»[١]، ما إذا خلص الباقي، ولم يتعلّق بذمة المكلّف في مقابله دفع مثله أو عمل، وهذا في الوضوح بمكان.

إتمام الكلام ما إذا آجر داره سنتين وأخذ تمام الأُجرة بتمام أنّه لا يعدّ ديناً، بل خلص له الأُجرة في السنة التي آجر الدار وإن كانت الأُجرة مقسطة على الانتفاع من الدار سنتين، فلا يبعد تعلّق الخمس به باستثناء الخسارات التي تتوجه إلى الدار طيلة الاستفادة منها فلا يصدق على تمام الأُجرة أنّه فائدة وغنيمة بل قسم منه ما يتدارك به خسارة الدار.

وربّما يقال باستثناء ما يوجب نقصاً في مالية العين ضرورة أنّ الدار المسلوبة المنفعة تسوى بأقل منها لو لم تكن مسلوبة، فكانت تقوم الدار بألف ومع السلب بثمانمائة فلو أجر الدار سنتين بأربعمائة دينار، وصرف مائة دينار في مؤونة السنة الأُولى، وبقي له ثلاثمائة دينار، فلا يتعلّق الخمس إلّا بمائة دينار، لأنّ المائتين منها يجبر به النقص الوارد على الدار الناشئ من كونها مسلوبة المنفعة سنتين.[٢]

**يلاحظ عليه**: أنّ انخفاض القيمة عند إجارة الدار أمر مؤقت ولذا لو انقضت مدة الإجارة تقوم بألف أيضاً أو أزيد فلا يعد مثل هذا خسارة إلّا إذا باعها في نهاية السنة الأُولى بثمانمائة لا ما إذا أبقاها حتى انتهت الإجارة وصارت يعامل عليها بنفس القيمة الأُولى.واللّه العالم.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

٢. مستند العروة الوثقى: ٢٢٠ـ ٢٢١ بتلخيص، كتاب الخمس.

## إذا علم أنّ مورّثه لم يؤد الخمس

لا يخفى، أنّه لو كان الخمس ديناً في ذمّة الميت يجب إخراجه مثل سائر الديون، لقوله سبحانه: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصىٰ بِها أَو دين﴾.[1]

إنّما الكلام إذا كانت العين موجودة أو تبدل إلى عين أُخرى، فإن كان المورِّث ممّن لا يعتقد بوجوب الخمس فسيوافيك تحليله من جانب الأئمّة عليهم السلام، وأمّا إذا كان معتقداً فتساهل في دفعه فلا وجه للسقوط بالموت، فيتعلّق الخمس بالعين أو بدلها.

ولكن الكلام في صحّة المعاملة الواقعة عليها فيختلف حكمها حسب اختلاف المباني في كيفية تعلّق الخمس. ويظهر من قول المصنف: «بل كان الموجود عوضها» صحّة المعاملة مطلقاً، ولكنّها ليست على إطلاقها.

فنقول هنا صور:

١. إذا قلنا بتعلّقه بالعين على نحو الإشاعة أو الكلي في المعيّن، فلو كانت المعاملة في أثناء السنة فتصح، لأنّ له الولاية في تبديلها إلى جنس آخر أو إلى نقد.

٢. إذا كانت المعاملة بعدها، وأمضاها الحاكم صحّت وانتقل الحقّ إلى العوض.

٣. تلك الصورة ولكن لم يمضه فتبطل المعاملة بمقدار الخمس فله

---

١. النساء:١٢.

الرجوع إلى كلّ من البائع والمشتري لتوارد أيديهما عليها ، وبذلك يظهر أنّ قول السيد الطباطبائي ﷺ : «لو كان الموجود عوضها» ممّا لا حاصل له على هذا المبنى، بل العوض مشترك بين البائع والمشتري وسهم أصحاب الخمس منحصر في المبيع.

٤. إذا قلنا بتعلّقه عليه كتعلّق الحقّ، كحقّ المرتهن على العين المرهونة فالمعاملة بعد السنة فضوليّة، وإنّما تتنجّز بعد فكّها عن حقّ أصحاب الخمس بأدائه من دون حاجة إلى إذن الحاكم، وأمّا إذا لم يؤدّ فالصحة موقوفة على إذن الحاكم حتى ينتقل الحقّ إلى العوض.

٥. إذا قلنا بأنّ متعلّق الخمس هو المالية الكلية السيالة بين العين وعوضه وليست نفس المال بشخصه متعلّقة له، فيصحّ البيع ويستقرّ حقّ أصحابه على العوض، وسيوافيك توضيحه.

## لا خمس فيما ملك بالخمس والزكاة والصدقة المندوبة

هذا على القول بجواز الإعطاء بما يزيد على سنة، وإلّا فلا تتصور الزيادة ولا يملكها، نعم لو قتّر على نفسه أو أهدي إليه شيء في أثناء سنته يزيد ما أخذ على مؤونة سنته.

فيقع الكلام في تعلّق الخمس عليه، أو لا، لا شكّ في تعلّقه على نمائه كسائر النماءات، كما إذا زادت الأنعام بالتوالد والتناسل، أو أثمرت الشجرة فزادت عن مؤونة سنته، فإنّ النماءات فوائد وعوائد لا تقصر عن سائر الفوائد والعوائد.

إنّما الكلام في تعلّقه بنفس ما أخذه خمساً وزاد عن مؤونة سنته، وقد استدل على عدم التعلّق بوجوه:

١. إنّه ملك للسادة والفقراء، فكأنّه يدفع إليهم ما يطلبونه فيشكل صدق الفائدة.

**يلاحظ عليه**: أنّه لامنافاة بين كونه ملكاً ومطلوباً لهم وبين تعلّق الخمس إذا زاد عن المؤونة كأُجرة الأجير وثمن المبيع فالكلّ ملك للأجير والبائع، ومطلوب لهم، مع أنّه يتعلّق بهما الخمس إذا زاد عن المؤونة.

٢. ما رواه سهل بن زياد ـ و الأمر فيه سهل ـ عن محمّد بن عيسى (وليس المراد منه والد أحمد بن محمّد بن عيسى القمي، بل المراد منه هو ابن عبيد بقرينة نقل سهل عنه الذي اعتمد عليه النجاشي [١] وإن ضعّفه ابن الوليد أُستاذ الصدوق وقال: ما تفرّد به محمّد بن عيسى من كتب يونس وحديثه، لا يعتمد عليه) عن علي بن الحسين بن عبد ربّه الذي كان وكيلاً للإمام الهادي عليه السلام وكفى في الاعتماد عليه، قال: سرح الرضا عليه السلام بصلة إلى أبي فكتب إليه أبي، هل عليّ فيما سرحت إليّ خمس؟ فكتب: «لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس».[٢] أي فيما سهّل به صاحب الخمس.

لا شكّ أنّ المال المعطىٰ لم يكن من ماله الشخصي، وإلّا لم يقل فيما سرح به صاحب الخمس، فالتعليق يدل على أنّ المال كان من الخمس، إنّما الكلام هل كان عمله من باب تطبيق الكلي على الفرد، والعنوان على

---

١. رجال النجاشي: ٢ / ٢٤٢، ترجمة محمد بن أحمد بن يحيى برقم ٩٤٠.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

المعنون، وأنّ الآخذ كان من أصحاب الخمس، فعند ذلك يدلّ على الحكم المطلوب وأنّ المال إذا ملكه شخص من باب الخمس فلا خمس فيه إذا زاد عن مؤونته؟

أو كان المال من أموال الخمس لكن الإمام أعطى له هديّة تسهيلاً، وعندئذٍ لا يدل على الحكم المطلوب وإنّما يدلّ على أنّ الهدية من أصحاب الخمس لا خمس فيه، لا كلّ مملوك من باب الخمس لا خمس فيه؟

**وبعبارة أُخرى**: هل الإمام بعطائه حاول تطبيق آية الخمس على موردها، أو أنّه حاول تسريح وكلائه بالخمس فأهداه شيئاً من مال الخمس ولاية؟ فعلى الأوّل يدل على المطلوب وأنّ المأخوذ خمساً لا خمس فيه، وعلى الثاني يدلّ على أنّ المملوك من مال الخمس هديّة لا خمس فيه.

نعم لا يدل على عدم الخمس إذا أهداه من أموالهم الشخصية، والرواية ظاهرة في الصورة الثانية.

٣. قوله عليه السلام في مرسلة حمّاد: «وليس في مال الخمس زكاة».[١] وذلك بتنقيح المناط فلا خمس في مال الخمس.

**يلاحظ عليه**: ـ مضافاً إلى أنّه أشبه بالقياس ـ أنّ الاستدلال بالحديث ناش من الغفلة عمّا في ذيله فهو يوضح المراد من الجملة، وحاصله أنّ عدم تعلّق الزكاة بمال الخمس لأجل كفاية الزكاة لرفع حاجة الفقراء، فلا فقير بعد الزكاة حتّى تتعلّق الزكاة بمال الخمس، ولذلك لم يكن على مال النبي صلى الله عليه وآله

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٨.

والولي عليه السلام زكاة، لأنّه لم يبق فقير محتاج، كما أنّ الخمس أغنى أقرباء رسول الله صلى الله عليه وآله فلم يبق فقير منهم ببركة الخمس، فالخمس أغناهم عن كلّ شيء سواه.

وأين هذا من الدلالة على عدم تعلّق الخمس بالمأخوذ خمساً إذا زاد عن المؤونة؟ وعلى الجملة فلم نجد دليلاً صالحاً على عدم تعلّق الخمس بالمال المأخوذ خمساً، إلّا إذا كان المأخوذ عطاء من صاحب الخمس منه وهدية من صاحب الولاية، والمتعارف عند الدول أخذ الضرائب عن الموظفين الذين يعيشون بالضرائب التي يدفعها الناس إلى الدولة وهي تحرسهم بها.

وعلى كلّ تقدير فقول الماتن: « أو الصدقة المندوبة » فالتقييد بالمندوبة خال عن الوجه، بل الواجبة كالكفّارات و المندوبة سواء، والتشكيك في صدق الفائدة بالنسبة إلى الخمس والزكاة والنماءات غير المقصودة، كما ترى.

## إذا اشترى شيئاً ثمّ علم أنّ البائع لم يؤدّ خمسه

ما ذكره مبني على القول بالشركة سواء كان بنحو الإشاعة أو بنحو الكلي في المعيّن، فإن أمضاه يتخيّر في الرجوع، فله أن يرجع إلى البائع كما أنّ له أن يرجع إلى المشتري، فلا يتعيّن الرجوع إلى الثاني كما هو ظاهر المتن لترتب أيديهما على المبيع، وإجازة البيع ليس بمعنى رفع الضمان، كما أنّه مع عدم الإمضاء إنّما يرجع إلى المشتري إذا كانت العين باقية، فأمّا إذا

تلفت فله أن يرجع إلى أحدهما بالبدل مثليّاً كان أو قيميّاً لجريان أيديهما عليه.

هذا كلّه على القول بالشركة أو الكلي في المعيّن، وأمّا على القول بأنّ تعلّق الخمس عليه كتعلّق حقّ المرتهن على العين المرهونة فهنا صور:

١. إذا أدّى الخمس يتنجّز البيع، فيكون من مصاديق من باع ثمّ ملكه، أي تسلّط على البيع الصحيح كما في المقام بلا حاجة إلى إذن الحاكم.

٢. إذا لم يؤدِّ وأمضاه الحاكم مطلقاً، فلا تكون العينُ ولا العوض متعلّقاً للحقّ.

٣. تلك الصورة لكن أمضاه مشروطاً بأداء الخمس تكون العين متعلّقاً للحقّ لدى المشتري.

٤. إذا لم يؤدّ ولم يمضه، يكون حكمه حكم الثالثة، وأمّا على القول بأنّ المشاع هو المالية الكلية فتصح المعاملة ويكون العوض متعلّقاً للخمس على النحو المفروض.

ثمّ إنّ الظاهر من النص الوارد في باب الزكاة صحّة المعاملة إذا باع العين الزكوية بلا أداء زكاتها.[١]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب زكاة الأنعام، الحديث ١.

## في زيادة ونمو الأعيان

الزيادة إمّا أن تكون عينيّة أوحكميّة راجعة إلى زيادة قيمتها السوقيّة من دون زيادة في العين.

ثمّ الزيادة العينيّة، تارة تكون متصلة كالنموّ في الأشجار، والسمن في الحيوان، والصوف في الغنم؛ أو منفصلة كالفواكه واللبن، وعلى ذلك يقع الكلام في مقامات:

الأوّل: في الزيادة العينيّة المنفصلة.

الثاني: في الزيادة العينيّة المتصلة.

الثالث: في الزيادة الحكمية لأجل ارتفاع القيمة السوقية.

### الأوّل: الزيادة العينية المنفصلة

لا شكّ في تعلّق الخمس بالزيادة العينية المنفصلة عند حلول السَّنة، لأنّها غنيمة وفائدة فلو قلنا بكفاية ظهور الربح في تعلّق الوجوب، فيتعلّق عنده وإلّا فعند الانضاض.

### الثاني: الزيادة العينية المتصلّة

إنّ في الزيادة العينية المتصلة كالسمن في الغنم والنمو في الشجر، وجوهاً واحتمالات:

١. ما حكم به السيد الطباطبائي اليزدي من تعلّقِ الخمس بها من غير تفصيل، وجهه: صدق حصول الفائدة حيث كان فاقداً لها، حيث كان الشجر فسيلاً فصار شجراً كبيراً، وكان الحيوان سِخالاً، فصار غنماً.

٢. ما أفاده السيّد الاصفهاني في تعاليقه على المتن من التفصيل، بين ما إذا كان المقصود من إبقائها الانتفاع والتكسب بعينها، كالأشجار غير المثمرة التي يُنتفع بخشبها وما يقطع من أغصانها، وكالأغنام الذكور التي تبقىٰ لتُسمن فينتفع بلحمها، فيجب الخمس في نمائها المتصل، وأمّا ما كان المقصود، الانتفاع والتكسب بنمائها المنفصل كالأشجار المثمرة والأغنام الإناث التي ينتفع بنتاجها ولبنها فإنّما يتعلّق الخمس بنمائها المنفصل دون المتصل.

٣. عن صاحب العروة في المسألة ٥٥ تفصيل آخر، وحاصله: التفصيل بين من عمّر البستان للانتفاع بثمرها وتمرها، لم يجب الخمس في نموّ تلك الأشجار والنخيل، وأمّا إن كان من قصده الاكتساب بأصل البستان، فالظاهر وجوب الخمس في نموّ أشجاره ونخيله والفرق بين التفصيلين واضح، فالأوّل يعتمد على التفصيل بين كون نفس النمو مقصوداً بالذات فيتعلّق بالنمو، وبين كون النمو مقصوداً بالتبع وكان الثمر والنتاج مقصوداً بالذات فلا يتعلّق بالنمو، والثاني يعتمد على التفصيل بين كون تأسيس البستان للتجارة بأصله وبيعه ومبادلته بشيء آخر، فيتعلّق بنموّه، وبين إبقائه والانتفاع بثمره فلا يتعلّق بنموّه.

والظاهر عدم تعلّق الخمس بها في جميع الصور مطلقاً، إلّا إذا حال وقت الانتفاع.

**توضيحه**: أنّ الميزان صدق الفائدة والعائدة لما عرفت من عدم اعتبار التكسب في لزوم تعلّق الخمس، فالكبرى مسلّمة، وإنّما البحث في الصغرى، وصدقها على الزيادة المتصلة مطلقاً حتى وإن لم يصل أوان الانتفاع، فالظاهر أنّه لا يعدّ النموّ في الأشجار فائدة إذا لم يصل وقت الاستفادة، ومثله السمن فلا يعدّ من الفوائد إلّا إذا حان وقت القطع وبيع الحيوان، ولأجل ذلك جرت السيرة على عدم محاسبة النمو والسِّمَن في كلّ سنة، من غير فرق بين كون الهدف هو الانتفاع بنموها أو بثمرها من غير فرق بين كون الغاية من التأسيس هو الاتّجار بأصلها أو الانتفاع بثمرها، فلا يعدّ النمو من المنافع إذا لم يَحِن وقت الانتفاع به كقطع الشجر للبيع والحيوان للبيع.

**والحاصل**: أنّ النمو والسمن وكلّ زيادة متصلة لا يعدّ من العوائد السنوية إلّا إذا حان وقت الانتفاع منهما على ما عرفت، وذلك فيما ساعدت الظروف لبيع نفس الشجر والحيوان لاما إذا اقتضى بقاءهما على حالهما.

وأمّا التفصيلان فلا يرجعان إلى محصل فإنّه إذا حان وقت الاستفادة من الزيادة المتصلة، عُدّت من العوائد والغنائم، سواء كان النمو هو المقصود أو غيره، وسواء كان التأسيس بنيّة الاتّجار بأصله أو الانتفاع بثمره، إذ الأثر مترتب على صدق عنوان الغُنْم والفائدة ولا يتحقّقان إلّا إذا حان وقت الانتفاع وإنّما ذهبوا إلى هذا التفصيل بتصوّر أنّه يجب دفع الخمس في كلّ سنة سواء حان وقت الانتفاع أم لا.

هذا من غير فرق بين تملك الأصل عن طريق الميراث أو الإحياء أو

لأجل الصداق أو عوض الخلع أو عن طريق الشراء، فلا شكّ أنّه يصدق على الزيادة العينية أنّها فائدة مطلقاً أو إذا حان وقت الانتفاع بها، على ما مرّ، وعلى ما ذكرنا في تعلّق الخمس عند وقت الانتفاع، لا فرق بين القول باختصاص الخمس بالتكسب أو عموميته له ولغيره، وذلك لصدق العنوان المزبور، عند بيع الأشجار والأغنام التي كبرت أو سمنت.

ولا ينافي ذلك ما سيوافيك من أنّ وقت تعلّق الوجوب هو ظهور الربح، لا وجوده أي انضاضه. وذلك لأنّ الشيء إذا كان ممّا لا يباع إلّا بعد مضيّ سنين، ففي مثله لا يصدق ظهور الربح عرفاً (وإن كان يصدق عقلاً) إلّا إذا حان وقت بيعهما على وجه يصير المطلوب حفظ المالية لا بصورته الشخصية، ولأجل ذلك اقتصرنا بما إذا حان وقت بيعه. فتلخّص أنّه يخمس كلّ زيادة متصلة إذا حان وقت البيع، من غير فرق بين كون المطلوب هو النمو، أو الثمرة.

## الثالث: في الزيادة الحكمية

إذا أدّىٰ خمسَ الأصل أو ملك وكان ممّا لا يتعلّق به الخمس، كما إذا ورث ثمّ عالت القيمة السوقية من غير زيادة في العين، فقد قسّمه السيد الطباطبائي اليزدي إلى قسمين:

**الأوّل**: فيما إذا كان المقصود هو صيانة ماليته وخصوصيته والانتفاع بنمائها أو نتاجها أو أُجرتها أو نحو ذلك من منافعها، كما إذا اشترى بستاناً ليتّجر بثمرها، أو سيارة ليؤجرها، وهذا ما يعبّر عنه بالاقتناء كان الانتفاع لسدّ

الحاجة أو لازدياد الثروة فقال السيد الطباطبائي: لم يبعد وجوب خمس تلك الزيادة من الثمن إذا باعها. فلا يتعلّق بها الخمس إلّا إذا باعها فيتعلّق الخمس بتلك الزيادة من الثمن.

**الثاني**: إذا كان المقصود هو التحفظ على ماليّته دون الخصوصية كما إذا كان المقصود الاتّجار بها فيتعلّق الخمس بالزيادة بعد تمام السنة عند بيعها.

## الصورة الأُولى: في الانتفاع بنمائها

إذا كان الهدف هو التحفظ على الخصوصية العينية لا إبدالها وبيعُها فارتفاع القيمة ونزولها لا يعدّ نفعاً ولا ضرراً نظير ارتفاع قيمة البيت الذي يسكنه الإنسان ويعدّ من المؤونة فلا يعدّ الارتفاع انتفاعاً ولا النزول ضرراً.

هذا إذا كان الأصل ممّا لم يتعلّق به الخمس أو تعلّق به ولكنّه أدّاه، وإلّا فلا كلام في وجوب خمس هذه الزيادة لوضوح أنّ تمام العين متعلّق للخمس بنحو من الأنحاء وإذا ارتفعت قيمة أربعة أخماسها ارتفعت قيمة خمسها، فيجب الخروج عن عهدة التكليف بأداء خمس قيمتها الفعلية.

**يلاحظ عليه**: أنّه بإطلاقه غير تامّ ، وذلك لأنّ الادّخار قد يفرض في المال الذي ملكه من غير معاوضة كالمنتقل إليه بالإرث أو الإحياء أو بالنكاح كالمهر، فربّما يصحّ أن يقال لم يربح شيئاً إذ لم يشتر شيئاً حتى يربح أو يخسر فقد كان مالكاً للبستان قبل عشرين سنة والآن أيضاً ملكه، زادت قيمته أو نقصت، وذلك لأنّه لا يتعلّق الخمس بالإرث مطلقاً وإن بقيت التركة وزادت قيمته، وعلى ضوء ذلك لا وجه للإطلاق، نعم لو باعها لم يبعد

وجوب خمس تلك الزيادة من الثمن هذا، ويتعيّن ما علّقه السيد البروجردي عليه بقوله، لكن الأقوى عدمه إذا كان المقصود ما ذكرناه من الصورة.

وقد يفرض فيما إذا ملك بالمعاوضة أو بالثمن والظاهر أنّه محط نظره لقوله: «لم يبعد وجوب خمس تلك الزيادة في الثمن» ففي مثله الأقوى تعلّق الخمس لصدق الفائدة بالتبديل، وعلى ذلك لا يصحّ ما ذكر السيد البروجردي في المقام.

وإلى ما ذكرنا يرجع ما أفاده السيد الحكيم من التفصيل بين ما إذا ملكها بغير معاوضة فباعها كما لو ورثها فباعها أو وهبت له فباعها فلا يتعلّق الخمس بالزيادة، وبين ما إذا كان ملكها بالمعاوضة للاقتناء فزادت قيمتها فباعها بأكثر من الثمن وجب الخمس في الزيادة حينئذٍ لصدق الفائدة.[1]

وعلى ذلك فيدخل فيه ما إذا ملكها من طريق الإحياء أو كانت صداقاً أو عوض الخلع فلا يتعلّق بالزيادة خمس وإن تحقّق البيع.

والتفصيل مبني على ما ذكرنا من أنّه إذا ملكها بالمعاوضة يصير ما دفعه من العوض مأخذاً للحكم بالغنم والخسران، دون ما إذا ملكه بغير هذا الطريق فليس هنا أساس للحكم بأحدهما، وليس البيع عندئذٍ إلّا تبديل مال الإرث بغيره، ولا يطلق على مثله الفائدة، فلو باع العين بأعلى الثمن لا يصدق عليه أنّه استفاد شيئاً، بل بدّل عيناً مكان عين أُخرى لا أنّه ربح وغنم.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّه إذا كان الميزان في صدق الغنم والفائدة هو قيمة

---

١. المستمسك: ٥٢٧/٩.

العين يوم ورث أو وهب، فإذا زادت بعد سنين، فلماذا لا يعدّ الزيادة غنماً وفائدة عند البيع؟ ولولا اتّفاقهم على عدم الخمس في الميراث والأرض المحياة عند ارتفاع القيمة لكان للتأمّل في هذه الصورة مجال.

وربّما يفصّل في صورة الادّخار بين ما إذا باعها بجنس الثمن الذي اشترى به كما إذا اشترى الغنم بخمسين ديناراً ليتنفع من ألبانها وأصوافها ثمّ باعه بمائة، فيتعلّق الخمس بالخمسين، وما إذا باعها بغيره كما إذا باعه بالبقر فلا يتعلّق به الخمس في الصورة الثانية، لعدم صدق الزيادة.[١]

**يلاحظ عليه**: أنّ الميزان هو المالية، فلا فرق فيما إذا ملك من طريق الاشتراء بين بيعها بالثمن الذي اشتراه أو بغير ذاك الثمن من النقود أو بالعروض، فالميزان ارتفاع ماليته ولا نظر إلى الخصوصية من الريال والدولار أو اللّيرة أو العروض.

فما عن السيد الحكيم من التفصيل ـ بين ما إذا اشتراها للاقتناء فباعها بغير الثمن، كما إذا اشترى فرساً بدينار فباعها ببقرة أو بدراهم مع زيادة قيمتها فلا خمس عليه لعدم الزيادة المالية، وبين ما إذا باعها بأكثر من الثمن الذي اشترى به وجب الخمس في الزيادة حينئذٍ لصدق الفائدة[٢] ـ غير تام.

## الصورة الثانية: في الاتجار بنمائها

إذا كان المقصود الاتجار بنمائها فيتعلّق الخمس إذا باعها وأخذ قيمتها.

---

١ و ٢. المستمسك: ٩ / ٥٢٧.

## إذا اشترى عيناً فزادت قيمتها ولم يبعها

إذا اشترى عيناً للتكسّب بها فزادت قيمتها السوقيّة و لم يبعها غفلة أو طلباً للزيادة ثمّ رجعت قيمتها إلى رأس مالها أو أقلّ قبل تمام السنة لم يضمن خمس تلك الزيادة، لعدم تحقّقها في الخارج، نعم لو لم يبعها عمداً بعد تمام السنة واستقرار وجوب الخمس ضمنه.

حاصله: التفصيل بين النزول بعد الارتفاع في أثناء السنة أو بعد السنة فلا يضمن في الأوّل، لعدم تحقّق الزيادة في الخارج دون الثاني.

ويرد على تعليل عدم الضمان في الصورة الأُولى «لعدم تحقّقها في الخارج» بأنّها كيف لم تتحقق مع أنّ المفروض ارتفاع قيمة العين أثناء السنة وإن نزلت قبل انتهائها؟ والأولى، التعليل بكونه مأذوناً في الإبقاء وعدم البيع إلى آخر السنة والإذن فيه آية عدم الضمان.

**وإن شئت قلت:** إنّ الفائدة تحقّقت لكن لم تستقر إذ الاستقرار عبارة عن بقاء العين على تلك الحالة إلى أن تتم السنة.

ثمّ إنّ الضمان في الصورة الثانية، أي نزول القيمة بعد السنة لابدّ له من وجه، وليس هو إلّا قاعدة الإتلاف بصوره المختلفة:

١. إتلاف ذات العين.

٢. إتلاف منافعها كجنس الدابة المعدة للإكراء.

٣. إتلاف صفاتها الصحية أو الكمالية على ما قوّيناه من ضمان الصفات مطلقاً.

٤. إتلاف ماليّته، كغصب الثلج في الصيف وأداء مثله في الشتاء، أو ردّ النقود عند سقوطها عن الرواج، والكل غير متحقق في المقام، وإنّما المتحقّق هوحبسها عند وجود الرغبة الأكيدة ودفعها عند قلّتها، فليس ذلك من مواردها حتى في الغصب، فكيف في المقام؟ فلو غصب الدابة عند ارتفاع قيمتها ودفعها بعد نزول قيمتها صحيحة فلا يكون ضامناً للزيادة.

ثمّ إنّ القول بالضمان على الوجه الثالث (تعلّقه بالذمة وكون العين كالرهن) مبني على تعلّق وجوب الخمس بظهور الربح، وهو أمر غير مسلّم عندهم.

١. قال صاحب الحدائق: وهل يكفي ظهور الربح في أمتعة التجارة أم يحتاج إلى البيع والانضاض؟ وجهان ولعلّ الثاني هو الأقرب.[١]

٢. وقال المحقّق الهمداني: ولا عبرة بزيادة القيمة السوقية، لأنّها أمر اعتباري لا يعدّ ربحاً بالفعل، ولذا يقال عرفاً: إنّه لو باعه بتلك القيمة كان يربح فمتى باعه بأكثر من رأس ماله دخلت حينئذٍ في الأرباح.[٢] ولكن صريح الشيخ الأعظم خلاف ذلك، فقال: ثمّ إنّ الظاهر تعلّق الوجوب بمجرّد ظهور الربح من غير حاجة إلى الانضاض فتصدق الاستفادة بمجرّد ذلك.[٣]

---

١. الحدائق: ١٢/٣٥٤.

٢. مصباح الفقيه: ١٤/١٢٤.

٣. الخمس: ١٩٥.

وهو الظاهر من صاحب الجواهر قال: ثمّ لا فرق في الربح بين النماء والتولد وارتفاع القيمة ولو للسوق كما صرّح به في الروضة وغيرها لصدق الربح والفائدة، لكن في المنتهى ـ واستجوده في الحدائق ـ: «لو زرع غرساً فزادت قيمته لزيادة نمائه وجب عليه الخمس في الزيادة، أمّا لو زادت قيمته السوقية من غير زيادة فيه ولم يبعه لم يجب عليه».[1]

ويظهر من تعاليق السيد المحقق البروجردي عدم تعلّق الوجوب إلّا بالبيع.

والحقّ أنّ المسألة مبنية على كيفية تعلّق الخمس بالعين، ويتفاوت الحكم بالضمان مع تفاوت المباني، فلو قلنا: بأنّ الخمس يتعلّق على العين بالإشاعة أو بنحو الكلي في المعيّن، وأنّ السادة شركاء في العين، فلا وجه للضمان، لبقاء العين، وليس ارتفاع القيمة إلّا زيادة اعتبارية تتصف بها العين اعتباراً بارتفاعها ونزولها.

ولو قلنا: بتعلّقه بالذمّة المحضة، أو بها مع كون العين متعلّقة له كتعلّق حقّ المرتهن بها، فللضمان وجه، لأنّه استقر خمس القيمة المرتفعة على الذمّة حسب الفرض عند انتهاء السنة.

ولو قلنا: بأنّ متعلّقه هو خمس مالية العين بلا تعلّقه بالذمّة، ولا يتجدّد إلّا بتبديل العين إلى القيمة والمفروض عدمه، فلا وجه أيضاً للضمان كما لا يخفى، لبقاء ماليّة خمس العين.

---

١. الجواهر: ١٦/٥٧.

## إذا عمّر بستاناً وغرس فيه أشجاراً

إذا عمّر بستاناً وغرس فيه أشجاراً و نخيلاً للانتفاع بثمرها و تمرها لم يجب الخمس في نموّ تلك الأشجار والنخيل، وأمّا إن كان من قصده الاكتساب بأصل البستان فالظاهر وجوب الخمس في زيادة قيمته و في نموّ أشجاره و نخيله.

لا يخفى أنّ ما أفاد صاحب العروة في المقام من التفصيل بين كون قصده من تعمير البستان الاقتناء والتحفظ بالأعيان والانتفاع بالثمر، وبين كون قصده هو الاكتساب بأصل البستان، ينافي ما تقدّم منه في المسألة (٥٣) من الحكم بالخمس في الزيادة المتصلة من غير تفصيل موجود هناك.

ثمّ إنّ البستان الذي ينتفع من ثمره مع التحفظ على عينه، تارة يعدّ من المؤونة، كما إذا انتفع هو وعائلته من ثمار البستان واستغنوا بذلك عن اشترائها من السوق، وأُخرى يكون معدّاً للاتجار كبيع ثمارها في السوق فيتجر بمنافعه دون أعيانه كالسائق الذي يكتسب بأُجرة السيارة، فالظاهر تعلّق الخمس في كلا القسمين بالزيادة العينية إذا حان وقت قطع الشجر، وكون الثمرة مؤونة لا يكون سبباً لعدم تعلّقه بالأصل إذا عدّت فائدة، كما إذا أراد قطع أشجار البستان وتبديلها إلى أرض زراعية.

## إذا كان له أنواع من الاكتساب

يمتاز خمسُ الأرباح عن سائر ما يتعلّق به الخمس بتعلّقه على ما زاد

عن مؤونة الشخص في السنة بخلاف غيره فلا تستثنى منه مؤونة الشخص، وإنّما يتعلّق بنفس الخارج عن المعدن وغيره بعد وضع مؤونة الإخراج والتحصيل، وسيوافيك أنّ اعتبار الحول هنا ليس بمعنى توقف الوجوب على مضيّ الحول، بل بمعنى جواز تأخير إخراجه احتياطاً له، لجواز زيادة النفقة بسبب عارض أو نقصها.

وعندئذٍ فلو كان للكاسب نوع واحد من الكسب، فلا شكّ في أنّ الفاضل من المؤونة يتعلّق به الخمس، وأمّا إذا كان له أنواع من الاكتساب وأصناف من الأرباح المختلفة من حيث الزمان، فهل يضم بعضها إلى بعض ويحسب المجموع ربحاً واحداً لسنة واحدة وتستثنى المؤونة من مجموع تلك الأرباح أو أنّ كلّ ربح يلاحظ بحياله ولكلٍ سنةٌ مستقلة؟

وعلى ذلك فلو ربح في النصف الأوّل من العام مبلغاً من التجارة وتوقف أمره، وربح من الزراعة في النصف الثاني من السنة، فلو قلنا بملاحظة كلّ ربح مستقلاً فالمؤونة المصروفة بين الربحين تستثنى من الربح الأوّل فقط ولو كان غير واف بها فلا يجبر من الثاني، والمؤونة المصروفة في النصف الثاني إلى آخر السنة تستثنى من كلا الربحين كما أنّ المؤونة المصروفة في النصف الأوّل من السنة الثانية تختص بالربح الثاني.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالانضمام فللمجموع سنة واحدة تنتهي بانتهاء السنة الأُولى أو بدخول الشهر الثاني عشر على الخلاف الآتي، فالمؤونة تُستثنى من مجموع الربحين ومؤونة السنة الثانيةتستثنى من الأرباح الحاصلة فيها؛ وممّن اختار القول الأوّل هو الشهيد في الروضة حيث قال: ولو حصل

الربح في الحول تدريجاً اعتبر كلّ خارج عام بانفراده، نعم تُوزَّع المؤونة في المدّة المشتركة بينه و بين ما سبق عليها ويختص الربح المتجدّد بالباقي.[١]

وعلى ذلك فلو ربح في كلّ شهر مقداراً قليلاً صرفه في مؤونته، ولكنّه ربح في الشهر الآخر أضعافاً مضاعفة لا يتعلّق الخمس إلّا بعد مضي أحد عشر شهراً عليه، بخلاف ما إذا قلنا بالانضمام، فإنّه يتعلّق به وتتم السنة بانتهاء ذلك الشهر.

وعلى كلّ تقدير فالانضمام هو الأظهر .و ربّما يستدل عليه بقوله عليه السلام في صحيحة علي بن مهزيار : «فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام» حيث يستظهر منه أنّ مجموع الغنائم تلاحظ غنيمة واحدة والأرباح ربحاً واحداً، وعند ذلك تخرج المؤونة من المجموع.

**يلاحظ عليه**: الفقرة المزبورة ليست في مقام بيان انضمام الفوائد بعضها إلى بعض أو لحاظها مستقلاً، بل هو بشهادة السياق في مقام بيان أنّه عليه السلام لم يسقط خمس الغنائم والفوائد، بل أوجبه في كلّ عام بخلاف غيره فقد خفف فيه الأمر، بل أسقط خمس البعض واكتفى في بعضها الآخر بنصف السدس، وأمّا كيفية ملاحظة العام في الفوائد فليست بصدد بيانها.

والأولى أن يقال: إنّ المستثنى من الخمس إذا كان هو مؤونة السنة بصورة وحدانية لا «مؤونات» فهو ملازم عرفاً كون المستثنى منه أيضاً هو ربح السنة بهذه الصورة، ولازم ذلك انضمام الأرباح بعضها إلى بعض وإخراج المؤونة عن الجميع، ويوافقه الاعتبار العرفي، فالضرائب الموضوعة

---

١. الروضة البهية: ١٨٢/١، كتاب الخمس.

على أرباح الكسبة والتجار عند الدول في كلّ سنة على أساس ضمّ الأرباح بعضها إلى بعض ووضع المؤونة من الكل لا محاسبة كلّ ربح مستقلاً وتتبعه المؤونة.

وربما يستدل على القول الآخر بموثقة سماعة قال: سألت أبا الحسن عن الخمس؟ قال عليه السلام: «في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير».[١] حيث إنّ المستفاد انحلال الحكم، فكلّ فرد من أفراد الربح والفائدة موضوع مستقل لوجوب التخميس، كما هو الحال في المعادن والكنوز.[٢]

**يلاحظ عليه**: بأنّه بصدد بيان أنّه لا فرق في متعلّق الخمس بين القليل والكثير، وأنّه يتعلّق بكلّ شيء لا أنّ كلّ ربح في أثناء السنة موضوع مستقل.

أضف إلى ذلك أنّ لحاظ المؤونة بالإضافة إلى كلّ ربح يوجب العسر فيمن يربح وقتاً دون وقت وربّما يتخلل الفصل الطويل وأُخرى الفصل القصير وإن لم يكن كذلك فيمن يربح كلّ يوم تقريباً أو في فترات يسيرة، فإنّ أقصى ما يلزم في هاتين الصورتين أداؤه قبل انتهاء السنة وهو أمر جائز، وإنّما يسوغ التأخير إلى نهاية السنة احتياطاً للمكتسب لاحتمال تجدد مؤونة غير مترقبة عند ظهور الربح.

## اشتراط الاستقرار في وجوب خمس الربح والفائدة

الرائج في البيع الخياري هو بيع العين بأقلّ من القيمة العادية، لأنّ

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

٢. مستند العروة الوثقى: ٢٤١، كتاب الخمس.

تزلزل العقد يوجب عدم الرغبة إلى شرائها بقيمتها الواقعية ، و مع ذلك لا يصدق الربح ولا يقال إنّ المشتري ربح في حال كون العقد في معرض الزوال والتزلزل.

لكنّ هنا أُموراً يجب التنبيه عليها:

١. هل المراد الاستقرار الشرعي بانقضاء الخيار أو بإسقاطه في ضمن عقد لازم، أو يكفي الاستقرار العرفي؟ كما إذا علم المشتري بعدم قدرة البائع على ردّ مثل الثمن أو انتقاله إلى بلد ناءٍ لا ينتفع بالخيار معه، ولا يبعد كفاية الاستقرار العرفي، إذ يصدق في العرف أنّه ربح وغنم.

٢. أنّ ما ذكره من التزلزل إنّما يجري في أصل العين المشتراة ونمائها المتصل وارتفاع القيمة، وأمّا المنافع المستوفاة فإنّما يتعلّق بها الخمس لو زاد على المؤونة، لكونها ملكاً للمشتري مطلقاً، لازماً كان العقد أو جائزاً، لكون العين ملكاً للمشتري وإن كان متزلزلاً ومنافعها المستوفاة له، خلافاً للشيخ حيث قال: يتوقف ملكية العين ومنافعها على انقضاء زمان الخيار.

٣. هذا كلّه إذا لم يتصرّف في العين، ولو باعها المشتري ـ بناء على جوازه ـ وإن كان الخيار للبائع لكونه ملكاً له فربح يتعلّق به الخمس، ولو فسخ البائع الأوّل فلا ينفسخ العقد الثاني، بل يجب على المشتري ضمانه بردّ مثله أو قيمته كما هو مقرّر في محلّه.

٤. إذا كان العقد في السنة الأُولى في عام تجارته وصار مستقراً في السنة الثانية، فهل الربح من أرباح السنة الأُولى فيقسط مؤونتها عليه، أو من

أرباح السنة الثانية فلا تقسط مؤونة السنة الأُولى عليه بل تستثنى منه مؤونة الأخير؟ وجهان، من وقوع العقد في السنة الأُولى والاستقرار أخذ بنحو الشرط المتأخر وقد حصل فيكشف عن إيجابه في الأُولى، ومن عدم صدقه إلّا بالاستقرار وهو حصل في السنة الثانية، ولعلّ الثاني هو الأوفق بالاعتبار العرفي وللسيد المحقّق الخوئي في المقام تفصيل آخر فلاحظ.

## لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار

لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار فصار البيع لازماً فاستقاله البائع فأقاله لم يسقط الخمس إلّا إذا كان من شأنه أن يقيله كما في غالب موارد بيع شرط الخيار إذا ردّ مثل الثمن.

حاصله أنّه إذا كانت الإقالة في أثناء السنة وكانت موافقة لشأن المقيل، فيعدّ الإعراض عن الربح بمنزلة الأُمور التي لا تعدّ إسرافاً وتبذيراً كالعطاء والهبة، وأمّا إذا لم يوافقه أحد الأمرين كما إذا كانت بعد تمامية الحول، أو كانت الاستقالة غير موافقة بشأنه فلا يسقط، لاستقرار الخمس في ذمّته في الأوّل، وكون الاستقالة إسرافاً وتبذيراً وخارجاً عن المؤونة المستثناة في الثاني.

ولكن الظاهر جواز الاستقالة في أثناء السنة مطلقاً للأمر بقبول الإقالة.

# الرسالة الرابعة والأربعون

# في أقسام العمرة

## أقسام العمرة

العمرة بمعنى الزيارة، وفي الشرع عبارة عن زيارة البيت الحرام لأداء مناسك مخصوصة عنده، ولا تختص بزمان خاص، ففارقت الحج، هذا إذا كانت مبتولة.[1]

تنقسم العمرة إلى: واجب أصلي كالحج، وواجب عرضي كالواجب بالنذر أو بإجارة، ومندوبة كالعمرة الثانية في من أتى الواجب الأصلي، وبدعيّة كالعمرة المفردة بين عمرة الحجّ المتمتع بها والحج.

## وجوب العمرة بأصل الشرع

تجب العمرة كالحجّ على كلّ مكلّف مستطيع مرّة واحدة بالشرائط المعتبرة في الحجّ .

قال الشيخ في «الخلاف»: العمرة فريضة مثل الحجّ. وبه قال الشافعي في «الأُم» وبه قال: ابن عمر، وابن عباس، وسائر الصحابة؛ ومن التابعين: سعيد بن جبير، وابن المسيب، وعطاء؛ وفي الفقهاء: الثوري، وأحمد، وإسحاق.

قال [الشافعي] في القديم: سنّة مؤكّدة، وما علمت أحداً رخّص في

---

١. منتهى المطلب: ٩/١٠، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد.

تركها، وإليه أومى في أحكام القرآن، وأمالي حرملة، و به قال في الصحابة: ابن مسعود، وهو قول: الشعبي، ومالك وأبي حنيفة وأصحابه. ثمّ أخذ بالاستدلال بالآيات والروايات.[١]

وقال العلّامة في «المنتهى»: العمرة فريضة مثل الحجّ، ذهب إليه علماؤنا أجمع. وبه قال علي عليه السلام، وعمر وابن عباس وزيد بن ثابت وابن عمر و سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب وعطاء، وطاووس ومجاهد والحسن وابن سيرين والشعبي والثوري وإسحاق، وقال مالك وأبو ثور، وأصحاب الرأي: إنّها نفل وليست فرضاً. وللشافعي قولان، وعن أحمد روايتان.[٢]

فقد استدلّوا على وجوبها بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب فاستدلّوا على وجوبها بآيتين:

١. قوله سبحانه: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً﴾[٣] فحجّ البيت قصده لإتيان الأعمال المركّبة من العمرة والحج في التمتع، والحج والعمرة في غيره، ويدلّ على ما ذكرنا من التفسير صحيحة عمر بن أذينة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبيلاً﴾ يعني به الحج دون العمرة؟ قال: «لا ولكنّه يعني الحج والعمرة جميعاً، لأنّهما مفروضان». رواها الصدوق في

---

١. الخلاف: ٢/٢٦٢، المسألة ٢٨.

٢. منتهى المطلب: ١٠/١٧، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد.

٣. آل عمران: ٩٧.

«العلل»، كما رواها العياشي في تفسيره مرسلاً عن عمر بن أذينة.[١]

٢. قوله سبحانه: ﴿وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ﴾[٢] بأنّ الأمر للوجوب، ولأنّ العطف بالواو يقتضي التسوية، وقال ابن عباس: إنّها لقرينة الحج في كتاب اللّٰه.[٣]

وقال الشيخ بعد ذكر الآية: والإتمام لا يتم إلّا بالدخول، فوجب الدخول أيضاً.[٤]

يلاحظ على الاستدلال: بأنّ الآية تدلّ على وجوب الإتمام ـ إن دخل ـ لا مطلقاً وإن لم يدخل.

وبعبارة أُخرى: الإتمام واجب مشروط بالدخول، وليس واجباً مطلقاً حتى تجب مقدّمته، فليس الدخول مقدّمة، بل شرط للوجوب.

نعم يظهر من الروايات صحّة الاستدلال به على وجوب العمرة عن أئمّة أهل البيت.

روى البيهقي في سننه عن علي عليه السلام قال: إتمامه أن تحرم بها من دويرة أهلك.[٥]

وروى الفضل أبو العباس [البقباق]، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام في قول اللّٰه

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب العمرة، الحديث ٧ و ٩.
٢. البقرة: ١٩٦.
٣. المنتهى: ١٠ / ١٧ ـ ١٨، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد.
٤. الخلاف: ٢/٢٦٣، المسألة ٢٨.
٥. سنن البيهقي: ٤/٣٤١ و ٥/٣٠.

عزّ وجلّ:﴿وأتمّوا الحجّ والعمرة للّٰه﴾قال: «هما مفروضان».

وروى زرارة، عن أبي جعفر قال: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج، لأنّ اللّٰه تعالى يقول:﴿وأتمّوا الحجّ والعمرة للّٰه﴾ وانّما نزلت العمرة بالمدينة».(١)

وعلى هذا فالمراد من الإتمام هو إقامتها على ما هما عليه لا إكمالهما، ولذلك فسّره في المجمع بقوله: أقيموهما إلى ما فيها، وهو المروي عن: أمير المؤمنين، وعلي بن الحسين، وعن سعيد بن جبير، ومسروق، والسدي.(٢)

وقال في «لسان العرب» قوله عزّ وجلّ:﴿وأتمّوا الحجّ والعمرة للّٰه﴾ قيل إتمامهما: تأدية كلّ ما فيهما من الوقوف والطواف وغير ذلك.(٣)

نعم ذيل الآية ـ أعني قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّه﴾ ـ يناسب تفسير الإتمام بضم أجزائه الأخيرة بما أتى لا بمعنى إتيان الشيء، واللّٰه العالم.

وأمّا السنّة فقد عقد في «الوسائل» باباً وقال: «باب وجوبها على المستطيع» أورد فيه اثني عشر حديثاً، مع اتّحاد بعضها ببعض. فعن أبي بصير، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال:« العمرة مفروضة مثل الحجّ».(٤)

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب العمرة، الحديث ١، ٢.
٢. مجمع البيان: ١/٢٩٠.
٣. لسان العرب: ٢/٥٣، مادة «تمم».
٤. الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب العمرة، الحديث ٥.

والحاصل: أنّه لا شبهة في وجوبها حسب الكتاب والسنّة، وعرفت قول الشافعي إنّه سنّة لم يرخّص أحد في تركها. ولا يعتدّ بمخالفة أصحاب الرأي كأبي حنيفة، لقلّة اعتدادهم بالسنّة.

## وجوب العمرة فوري

قال العلّامة في «التذكرة»: ووجوب الحجّ والعمرة على الفور لا يحل للمكلّف تأخيره عند علمائنا أجمع. وبه قال: علي عليه السلام، ومالك وأحمد والمزني وأبو يوسف، وليس لأبي حنيفة فيه نصّ، ومن أصحابه من قال: هو قياس مذهبه.[١]

وقال في« الجواهر»: تجب الفورية التي ليست بتوقيت عندنا.[٢]

لا يخفى أنّ تفسير الفورية لا بنحو التوقيت إنّما ينطبق على العمرة المبتولة التي ليس معها حجّ، والعمرة المستمتع بها إلى الحجّ.

أمّا الأُولى فلو قلنا بوجوبها ـ كما مرّ ـ فيجب فوراً ففوراً، ولا يسقط وجوبها بتأخيرها من شهر إلى شهر آخر.

أمّا الثانية فبما أنّها ـ مع الحج ـ عمل واحد حيث دخلت العمرة إلى الحجّ، فالفورية فيها هو نفس الفورية في الحجّ بمعنى حرمة التسويف لكن مع عدم سقوط وجوبها بالتأخير من سنة إلى سنة.

---

١. التذكرة: ٧/١٧ـ١٨، المسألة ٨.

٢. الجواهر: ٢٠/٤٤٧.

وأمّا العمرة المفردة التي معها الحج فيظهر من صحيحة معاوية بن عمار أنّ وقتها هو بعد مضي أيام التشريق ، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل جاء حاجاً ففاته الحج ولم يكن طاف، قال عليه السلام: «يقيم مع الناس حراماً أيام التشريق ولا عمرة فيها، فإذا انقضت طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وأحلّ، وعليه الحجّ من قابل يحرم من حيث أحرم».[١]

و جوّز الشهيد تأخيرها إلى استقبال المحرم.[٢]

وأورد عليه في «المسالك» بقوله: ويشكل بوجوب إيقاع الحج والعمرة المفردة في عام واحد، إلّا أن يريد بالعام اثني عشر شهراً، ومبدؤها زمان التلبّس بالحج.[٣] وعلى أيّ تقدير فالفورية فيها بمعنى التوقيت.

وعلى كلّ تقدير فالذي يدلّ على فورية العمرة هو ما مرّ غير مرّة، من أنّ مقتضى التكليف هو الفورية، وأنّ التأخير يحتاج إلى البيان.

وبعبارة أُخرى: تكليف المولى لا يترك بلا عذر، فلو صرّح بجواز التأخير فهو عذر وإلّا فلا مسوّغ لتأخيره.

## هل يشترط في وجوب العمرة استطاعة الحج؟

إنّ مقتضى عطف العمرة على الحج، في الآيات والروايات هو كون كلّ منهما واجباً مستقلاً، يكون وجوب كلّ رهن الاستطاعة إليه، فلو استطاع

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٣.
٢. الدروس: ١/ ٣٣٧، الدرس ٨٨.
٣. المسالك: ٢/ ٥٠١.

للعمرة المفردة دون الحج يجب، وهكذا العكس، كما هو الحال في الحجّ المفرد.

وهناك قولان آخران:

١. انّ كلاً منهما لا يجب إلّا عند الاستطاعة للآخر. حكاه النراقي ولم يذكر القائل.[١]

وفي «الجواهر»: أرسله غير واحد لكن لم أعرف القائل به.[٢]

٢. وجوب العمرة رهن الاستطاعتين دون الحج، وهو خيرة الشهيد قال: ولو استطاع لها خاصة لم يجب، ولو استطاع للحج مفرداً دونها فالأقرب الوجوب.[٣]

والحقّ هو القول الأوّل، ويعلم وجهه ممّا تقدّم من أنّهما مفروضان مستقلّان. فظهر من ذلك: أنّ من استطاع العمرة المفردة يجب الإتيان بها.

## هل تجزي العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة؟

العمرة المتمتّع بها تجزي عن العمرة المفردة المفروضة، قال النراقي: إجماعاً فتوىً محقّقاً ومنقولاً ونصّاً.[٤]

قال العلّامة: تجزي عمرة التمتّع عن العمرة المفردة، وهو قول علمائنا كافّة.[٥]

---

١. المستند: ١٦٠/١١.
٢. جواهر الكلام: ٤٤٤/٢٠.
٣. الدروس: ٣٣٨/١، الدرس ٨٨.
٤. مستند الشيعة: ١٦٠/١١.
٥. المنتهى: ١٣ / ١٩٦، في حج النذر والعمرة، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد.

وقال المحقّق: ولا تصحّ [عمرة المتمتّع بها] إلّا في أشهر الحج(شوال وذوالقعدة وذوالحجة). وتسقط المفردة معها.[١]

وقال في «الحدائق»: ويجب أن يعلم أنّ من تمتّع بالعمرة إلى الحج سقط عنه فرض وجوبها.[٢]

وقال في «الجواهر»: لا خلاف في إجزاء العمرة المتمتّع بها عن العمرة المفردة.[٣]

وقد عقد في «الوسائل»: باباً وقال: باب «من تمتّع بالعمرة إلى الحج سقط عنه فرض العمرة» وأورد فيه ثماني روايات، نقتصر على واحدة.

صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة».[٤]

وتظهر الثمرة في موردين:

١. إذا تمتع النائي، فيسقط وجوب العمرة المفردة عنه، وقد عرفت وجوبها عليه وأنّ العمرة والحجّ واجبان مستقلان.

٢. إذا قلنا بوجوب العمرة المفردة للنائي ـ كما سيأتي في الفرع الآتي ـ يسقط وجوبها بعمرة التمتع، وعلى هذا تكون الثمرة الثانية متوقّفة على وجوب العمرة المفردة للنائي الذي يأتي فيه الكلام في الفرع الثاني.

---

١. الشرائع: ٣٠٢/١ تحت عنوان «الرابع: في أقسام العمرة».
٢. الحدائق: ٣٣١/١٦. ٣. الجواهر: ٤٤٨/٢٠.
٤. الوسائل: ج ١٠، الباب ٥ من أبواب العمرة، الحديث ١؛ ولاحظ سائر الأحاديث.

## هل تجب العمرة المفردة على مَن وظيفته حج التمتع ؟

إذا استطاع مَنْ وظيفته حجّ التمتّع على العمرة المفردة، ولم يكن مستطيعاً للحج، فهل تجب عليه العمرة ، مثلاً كما إذا فرغ الأجير عن عمل النيابة وتمكن من العمرة المفردة فقط، أو إذا تمكّن منها في شهر رجب فهل تجب عليه أو لا؟ ذكر السيد الطباطبائي أنّ عدم الوجوب هو المشهور، وانّ بعضهم أرسله إرسال المسلّمات.

ما ادّعاه من الشهرة لم أقف عليها. وقولهم: يجزي عمرة التمتع عن العمرة المفردة،[١] أو قول المحقّق: وتسقط [العمرة ] المفردة معها [عمرة التمتع ]، [٢] دالّ على خلاف ذلك حيث إنّ المستفاد من هذه التعابير أنّ الأصل هو العمرة المفردة غاية الأمر تقوم عمرة التمتع مكانها، وعلى ذلك لو استطاع على الأصل، دون الفرع فيجب الإتيان به.

قال العلّامة في «المنتهى»: تُجزي عمرة التمتع عن العمرة المفردة وهو قول العلماء كافّة.

روى الشيخ في الحسن عن الحلبي عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال:«إذا تمتّع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة».[٣]

وفي الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام : قول

---

١. المنتهى: ١٣ / ١٩٦.
٢. الشرائع: ١/ ٣٠٢.
٣. الوسائل: ج ١٠، الباب ٥ من أبواب العمرة، الحديث ١.

اللّه عزّوجلّ﴿وأتموا الحجّ والعمرة للّه﴾ يكفي الرجل إذا تمتّع بالعمرة إلى الحجّ مكان تلك العمرة المفردة؟ قال: «كذلك أمر رسول اللّه ﷺ أصحابه»[١] ولأنّه أتى بالعمرة متقدّمة فتكون مجزية عن المفردة.

ويؤكد ذلك أيضاً ما رواه الشيخ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن العمرة أواجبة هي؟ قال: «نعم» ، قلت: فمن تمتع يجزئ عنه؟ قال: «نعم»[٢].[٣]

وهذه الروايات الصحيحة مع ما ورد من الإطلاقات في باب وجوب العمرة التي نقلها صاحب الوسائل في الباب الأوّل من أبواب العمرة تشهد على خلاف ما نسب إلى المشهور.

نعم يظهر ممّن خصّ المفردة بحاضري المسجد الحرام، كما في «الشرائع» حيث قال: والمفردة تلزم حاضري المسجد الحرام، وتصحّ في جميع أيام السنة.[٤]

## اختصاص المفردة بالقريب وليست وظيفة النائي إلّا عمرة التمتّع

وبذلك يعلم وجود التنافي بين عبارتي المحقّق في «الشرائع» حيث قال:

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ٥ من أبواب العمرة، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ج ١٠، الباب ٥ من أبواب العمرة، الحديث ٣.
٣. المنتهى: ١٣ / ١٩٤، في حج النذر والعمرة.
٤. الشرائع: ١/٣٠٣.

١. «وتسقط المفردة معها» الحاكي عن وجوبها للنائي غاية الأمر تسقط بعمرة التمتع.

٢. «والمفردة تلزم حاضري المسجد الحرام»، الحاكي عن اختصاص العمرة بالحاضر دون النائي، فلا معنى لإجزاء العمرة المتمتّع بها عن المفردة لعدم وجوبها للنائي بتاتاً؛ ولذلك قال في «المسالك»: وبين المفهومين تدافع ظاهراً.[١]

ويظهر من صاحب الجواهر اشتهار الفتوى بالوجوب في عصره حيث قال: وحينئذٍ يظهر لك ما في المعروف الآن في عصرنا من العلماء وغيرهم من وجوب عمرة مفردة على النائين عن غيرهم مع فرض استطاعتهم المالية، معلّلين بأنّ العمرة واجبة على كلّ أحد والفرض استطاعتهم لها فتجب وإن وجب عليهم الحجّ بعد ذلك مع حصول شرائط وجوبه.[٢]

## ما هو الحقّ في المقام؟

لا شك أنّ مقتضى إطلاق ما ورد في وجوب العمرة المفردة وجوبها على كلّ مستطيع إليها من غير فرق بين الحاضر والنائي، نظير:

ما رواه الفضل بن أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وأتمّوا الحجّ والعمرة لله**﴾ قال: «هما مفروضان».[٣]

---

١. المسالك: ٢/٤٩٧.

٢. الجواهر: ٢٠/٤٥٠.

٣. الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب وجوب العمرة، الحديث ١.

وما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العمرة مفروضة مثل الحج».[١]

وما رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:« العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج على مَن استطاع إليه سبيلاً».[٢]

وملاحظة هذه النصوص ونظائرها تقوّي وجوب العمرة المفردة مطلقاً على عامّة الناس، غاية الأمر أنّ عمرة التمتّع تجزي عنها، وهذا لا يعني عدم وجوبها في حقّ من لا يستطيع حج التمتّع.

ولكن الذي يصدّ الفقيه عن الإفتاء بالوجوب والأخذ بالإطلاق الأُمور التالية:

## ١. تقسيم العمرة إلى قسمين

ما اشتهر بين الفقهاء من تقسيم العمرة الى متمتّع بها ومفردة.[٣]

## ٢. تقسيم الحج إلى ثلاثة

يقسّم الحج إلى: تمتّع وقران وإفراد.

ففي صحيح معاوية بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الحج ثلاثة أصناف: حج مفرد، وقران، وتمتّع بالعمرة إلى الحج، وبها أمر رسول

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب وجوب العمرة، الحديث ٥.
٢. الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب وجوب العمرة، الحديث ٨.
٣. الشرائع: ٣٠٢/١.

اللّه ﷻ، والفضل فيها، ولا نأمر الناس إلّا بها».[١]

وقد تكرر ذلك التقسيم في كلماتهم عليهم السلام كقول الإمام الصادق عليه السلام: «الحج عندنا على ثلاثة أوجه: حاج متمتّع، وحاج مفرد سائق للهدي، وحاج مفرد للحج».[٢]

أو قول الإمام الباقر عليه السلام: «الحاج على ثلاثة وجوه: رجل أفرد الحج وساق الهدي، ورجل أفرد الحج ولم يسق الهدي، ورجل تمتّع بالعمرة إلى الحج».[٣]

## ٣. وجوب الإفراد والقران لحاضري المسجد الحرام

دلّت الروايات على أنّ الإفراد والقران وظيفة مَن كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً.

روى زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام قول اللّه عزّ وجلّ في كتابه: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرامِ﴾[٤] قال: «يعني أهل مكة ليس عليهم متعة، كلّ مَن كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً».[٥]

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١.
٢. المصدر نفسه، الحديث ٢.
٣. المصدر نفسه، الحديث ٣.
٤. البقرة: ١٩٦.
٥. الوسائل: ج ٨، الباب ٦ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٣، وغيره.

## ٤. التمتّع وظيفة النائي أو الآفاقي

إنّ مَن يكون أهله وراء ثمانية وأربعين ميلاً، ويعبّر عنه بالنائي والآفاقي ووظيفته التمتّع، ولم يخالف في ذلك إلّا عمر، وخالفه الصحابة وعلى رأسهم علي عليه السلام إلى أن ترك قوله.

روى الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة، لأنّ الله يقول: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلى الْحَجِّ فَما اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[1] فليس لأحد إلّا أن يتمتّع».[2]

## ٥. السيرة المستمرة بين المسلمين

السيرة المستمرة بين المسلمين على عدم استقرار عمرة على من استطاع من النائين فمات أو ذهبت استطاعته قبل أشهر الحج وعدم الحكم بفسقه لو أخّر الاعتمار إلى أشهر الحج.

كلّ هذه الأُمور تشهد على أنّ العمرة وظيفة الحاضر دون النائي، وأنّ العمرة الواجبة على الآفاقي هي العمرة التي دخلت في الحج في السنة العاشرة من الهجرة، ويكون هذا قرينة على أنّ المراد من كونها فريضة، أي في موردها ومحلّها . والحاضر يأتي بها بعد الحج، والآفاقي في ضمن الحج.

وبعبارة واضحة: ما ورد في الباب ١ من أبواب العمرة من الروايات الحاثّة على إتيان العمرة من قوله عليه السلام : «هما مفروضان»، وقوله عليه السلام : «العمرة

---

١. البقرة:١٩٦.

٢. الوسائل: ج ٨، الباب ٣ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٢ وغيره.

واجبة على الخلق بمنزلة الحجّ» أو قوله عليه السلام في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾: «الحجّ والعمرة جميعاً لأنّهما مفروضان»[١]، ناظر إلى ردّ الفكر الخاطئ من لزوم تفكيك العمرة عن الحجّ الذي تبنّاه الخليفة بقوله: متعتان كانتا في عصر رسول الله حلالاً وأنا أُحرمهما وأُعاقب عليهما: متعة الحج، ومتعة النساء.[٢]

وكان عذره أمرين:

١. إنّي أخشى أن يعرّسوا بهنّ في الأراك ثمّ يروحوا بهنّ حجّاجاً.

٢. إنّ أهل هذا البيت ليس لهم ضرع ولا زرع وإنّما ربيعهم في مَن يطرأ عليهم.[٣]

فتضافرت الروايات على الردّ لهذه الفكرة، ولذلك قال الإمام عليه السلام: «دخلت العمرة إلى الحجّ إلى يوم القيامة» فالروايات الحاثّة على وجوب العمرة ناظرة إلى لزوم الإتيان بها مع الحجّ لا وجوبها مستقلاً وإن لم يكن مستطيعاً للحجّ.

## هل تجب العمرة بالنذر والحلف والعهد...؟

ذكر صاحب العروة أسباباً لوجوب العمرة وهي:

١. النذر، ٢. الحلف، ٣. العهد، ٤. الشرط في ضمن العقد، ٥. الإجارة،

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب العمرة، الحديث ١، ٢، ٧.

٢. البيان والتبيين: ٢ / ١٩٣؛ أحكام القرآن: ١/ ٢٩٠ـ ٢٩٣؛ الجامع لأحكام القرآن: ٢/ ٢٦١.

٣. لاحظ: الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف: ١/ ٤٦٣.

٦. الإفساد، ٧. دخول مكة.

وأضاف المحقّق سبباً ثامناً وهو الفوات قال: قد تجب [العمرة]: بالنذر، وما في معناه(العهد والحلف)، والاستئجار، والإفساد، والفوات.[١]

أمّا وجوب العمرة بالأسباب الخمسة فواضح، لعموم صحّة النذر واليمين، والعهد والشرط، والإجارة، إنّما الكلام في الثلاثة الباقية، أعني: الإفساد، والفوات، ودخول مكة.

أمّا الأوّل فالمراد هو إفساد العمرة قال النراقي: وبالإفساد، أي إذا أفسد عمرة يجب عليه فعلها ثانياً وإن كانت مندوبة كالحج على ما قطع به الأصحاب.[٢] وأمّا إذا أفسد حجّه فالتحلّل بالدم، وسيوافيك الكلام في محله.

وأمّا الثاني ـ أعني: الفوات ـ : فالمراد إذا أحرم وفات منه الحج، فلم يدرك المواقف لا اختياريّها ولا اضطراريّها فلا محيص من الإحلال بعمرة مفردة .

قال المحقّق: من فاته الحج تحلّل بعمرة مفردة. [٣] وسيوافيك الكلام في مسائل الحج.

وأمّا الثالث، فقال الشيخ : من دخل مكة لحاجة لا تتكرر كالتجارة والرسالة وزيارة الأهل، أو كان مكّيّاً فخرج لتجارة ثمّ عاد إلى وطنه، أو دخلها

---

١. الشرائع:١/٣٠١.
٢. مستند الشيعة:١١/١٦١.
٣. الشرائع:١/٢٥٧.

للمقام بها، فلا يجوز أن يدخلها إلّا بإحرام. وبه قال ابن عباس وأبو حنيفة، وهو قول الشافعي في «الأُمّ». ولأبي حنيفة تفصيل فقال: هذا لمن كانت داره قبل المواقيت، وأمّا إن كانت داره في المواقيت أو دونها فله دخولها بعد إحرام . والقول الآخر للشافعي: إنّ ذلك مستحب غير واجب قاله في عامة كتبه. وبه قال ابن عمر ومالك.[١]

وقال في «النهاية»: ولا يجوز لأحد أن يدخل مكة إلّا محرماً أيّ وقت كان، وقد رُخّص للمريض والحطّابة دخولها من غير إحرام.[٢]

وقال في «المبسوط»: ولا يجوز لأحد أن يدخل مكّة إلّا محرماً إمّا بحجّ أو عمرة، وقد روي جواز دخولها بغير إحرام للحطّابة والمرضى.[٣]

وقال المحقّق: كلّ من دخل مكة وجب أن يكون محرما.[٤] إلى غير ذلك من الكلمات الحاكية عن اتّفاق الأصحاب على وجوب الإحرام.

ثمّ إنّ السيد الطباطبائي وصف العمرة بالوجوب في مَن يدخل مكة وقال: «وتجب أيضاً لدخول مكة» وهل المراد الوجوب العقلي المقدمي أو الوجوب الشرعي؟

أمّا الأوّل فليس الدخول واجباً، حتّى تكون العمرة واجبة لأجل المقدّمية، وعلى فرض وجوبه فليست العمرة مقدّمة له.

---

١. الخلاف:٢/٣٧٦، المسألة ٢٢٢.

٢. النهاية:٢٤٧.

٣. المبسوط:١/٣٥٥.

٤. الشرائع:١/٢٥٢.

**فإن قلت:** إنّ الإحرام واجب لمن يريد الدخول، فإذا وجب الإحرام تجب العمرة، لعدم إمكان الإحلال بدونها.

**قلت:** إنّما يحرم الدخول بلا إحرام، وهو رافع للحرمة، كما أنّ مسّ المصحف حرام والوضوء رافع له، ولأجل ما ذكرنا صار السيد الطباطبائي يفسّر الجملة على وجه يرفع الإشكال وقال: بمعنى حرمته بدونها فإنّه لا يجوز دخولها إلّا محرماً.

وعلى كلّ تقدير فقد تضافرت الروايات على عدم جواز الدخول إلّا بإحرام، وقد عقد في «الوسائل» باباً ونقل فيه اثني عشر حديثاً، منها:

صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال: «لا، إلّا مريضاً أو مَن به بطِن». ونحوه غيره.[1]

## في حكم الحطّاب والحشّاش والمجتلب إذا دخلوا الحرم

قد ظهر ممّا ذكر أنّه لا يجوز دخول مكة إلّا محرماً، وقد استثنى طوائف خاصة وردت في الروايات وكلمات الأصحاب.

فاستثنى الشيخ في «النهاية»: المريض، والحطّابة، نظير «المبسوط» كما مرّ.

واستثنى المحقّق صنفين:

١. مَن يكون دخوله بعد إحرامه قبل مضي شهر.

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

٢. مَن يتكرر دخوله كالحطاب والحشاش. ولم يذكر المريض، ثمّ قال: وقيل من دخلها لقتال، جاز أن يدخل محلاً، كما دخل النبي ﷺ عام الفتح وعليه المِغْفَر.[١]

واقتصر السيد الطباطبائي بمن يتكرّر دخوله وخروجه كالحطّاب والحشّاش.

والمذكور في الروايات وكلمات الفقهاء عدّة عناوين:

١. الحطّاب والحشّاش والمجتلبين.

٢. المرضى، خصوصاً المبطون.

٣. الخارج في الشهر الذي دخل فيه بإحرام.

٤. من دخل لقتال. وإليك التفصيل:

## الأوّل: الحطاب والحشاش والمجتلب

فقد اتّفقت كلمتهم على أنّه يجوز لهم الدخول بلا إحرام، وقد تقدّم في كلام الشيخ في «المبسوط»، وقال في «الجواهر»: بلا خلاف أجده.[٢] والعمدة في ذلك هو النص.

ففي صحيح رفاعة بن موسى في حديث قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ الحطّابة والمجتلبة أتوا النبي ﷺ فسألوه فأذن لهم أن يدخلوا حلالاً».[٣]

---

١. الشرائع: ٢٥٢/١.
٢. الجواهر: ٤٤٨/١٨.
٣. الوسائل: ج ٩، الباب ٥١ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.

والمراد من المجتلبة من يجلب حوائج الناس من خارج البلد إليه، فيعمّ الجصّاص والحجّار ونقلة الميرة والرعاة. فيمكن أن يقال: إنّ جواز الدخول بلا إحرام حكم كلّ من له ذلك الشأن، سواء أكان داخلاً في العناوين السابقة أم لا.

وإن شئت قلت: من اتّخذ مهنة لازمها الخروج والدخول في كلّ يوم أو أُسبوع أو شهر.

ولكن جعل الفاضل الاصفهاني هذه العناوين كناية عمّن يتكرر دخوله في كلّ شهر، قال: «إلّا المتكرر» دخوله كلّ شهر بحيث يدخل في الشهر الذي خرج، «كالحطّاب» والحشّاش والراعي وناقل الميرة، ومَن له ضيعة يتكرّر لها دخوله وخروجه إليها، للحرج. (ثمّ نقل صحيح رفاعة على ما نقلناه).[1]

ولكن التعامل معه مشكل، لابتنائه على تخريج المناط الممنوع في الشرع، فأقصى ما يمكن أن يقال: من كان مهنته مقتضية للخروج والدخول يومياً أو أُسبوعياً أو شهرياً.

وبذلك يعلم أنّ من يتردد بين مكة وجدّة أحياناً لأجل عيادة المرضى في جدّة، لا يدخل إلّا بإحرام إذا كان في غير الشهر الذي أحرم فيه، ومثله المدرّس الذي يخرج من مكة إلى خارج الحرم لأجل التدريس، فالجميع لا يدخلون إلّا بإحرام، وليس هذا أمراً حرجياً، إذ غاية ما يجب عليه الإحرام في كلّ شهر وإتيان العمرة معه وليس هذا أمراً شاقاً في كلّ شهر.

---

١. كشف اللثام: ٣٠٤/٥.

## الثاني: المرضى، خصوصاً المبطون

فقد روى الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال: «لا، إلّا أن يكون مريضاً أو به بطن».[١]

وفي الصحيح عن عاصم بن حميد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يدخل الحرم أحد إلّا محرماً؟ قال: «لا إلّا مريض أو مبطون».[٢]

ومقتضى الروايتين سقوط الإحرام عن المريض، وقد أفتى به الشيخ في «النهاية».[٣]

والمحقّق في «المختصر النافع».[٤]

ولكن يعارضها صحيحة رفاعة بن موسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل به بطن ووجع شديد يدخل مكة حلالاً، قال: «لايدخلها إلّا محرماً».[٥]

والجمع بحمل النهي على الكراهة.

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ٩، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.
٣. النهاية: ٢٤٧.
٤. المختصر النافع: ٨٥
٥. الوسائل: ج ٩، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ٣ و ٨.

## الثالث: الخارج في الشهر الذي دخل فيه بإحرام

مَن خرج في الشهر الذي أحرم فيه ودخل مكة واعتمر، يسقط عنه الإحرام، وهذا ما ترك صاحب العروة ذكره في المقام، وسيوافيك الكلام فيه في الفصل التاسع، أي فصل صورة حجّة التمتع، المسألة الثانية.

ثمّ إنّ الفرق بين هذه الطائفة والمتقدمة هو أنّ سقوط وجوب الإحرام عن الطائفة الثالثة مسبوق بإحرامهم في الشهر الذي دخلوا فيه بإحرام، غير أنّ الحطّاب والحشّاش أو المريض ربّما يكون خروجهم غير مسبوق بإحرام الحج.

## الرابع: مَن دخل لقتال

واستدلّ القائل بدخول النبي مكة المكرمة في السنة الثامنة بلا إحرام وهكذا أصحابه، ولعلّه من خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

روى الطبرسي في «إعلام الورى» نقلاً عن كتاب أبان بن عثمان، عن بشير النبّال، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث فتح مكة ـ أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ألا إنّ مكّة محرمة بتحريم الله لم تحلّ لأحد كان قبلي، ولم تحلّ لي إلّا من ساعة من نهار إلى أن تقوم الساعة».[1]

واعلم أنّه يجب الإحرام لدخول مكة إذا كان الدخول إليها من خارج

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٥٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١٢.

الحرم، فلو خرج أحد من مكة ولم يخرج من الحرم، عاد إليها بغير إحرام. ووجهه واضح، لأنّ الدخول محرماً فرع الخروج عن الحرم حتى يحرم من إحدى المواقيت، والمواقيت كلّها خارج الحرم.

## في توالي عمرتين ومقدار الفصل بينهما

اختلفت كلمة الفقهاء في توالي العمرتين ومقدار الفصل بينهما، فلهم فيه أقوال ـ من السنّة والشيعة ـ.

أمّا السنّة فقد ذكر الشيخ في «الخلاف» آراءهم على النحو التالي:

١. قال أبو حنيفة والشافعي: له أن يعتمر ما شاء، أي لا يعتبر الفصل بين العمرتين.

٢. وقال مالك: لا يجوز [في كلّ عام] إلّا مرّة واحدة. وبه قال: سعيد بن جبير، والنخعي، وابن سيرين.

٣. حكى عن ابن عمر أنّه اعتمر أعواماً في كلّ عام عمرتين في أيّام ابن الزبير.

٤. واعتمرت عائشة في شهر واحد عمرتين.[١]

لا تجد في هذه الأقوال أثراً من الفصل بعشرة أو شهر.

ومع ذلك فقد نقل العلّامة في «المنتهى» استحبابها في كلّ شهر، أو في

---

١. الخلاف: ٢/ ٢٦٠، المسألة ٢٦.

عشرة أيام عن جماعة وقال: ويستحبّ أن يقيم (يعتمر) الإنسان في كلّ شهر وبه قال علي وابن عمر وابن عباس وأنس وعائشة وعطاء وطاووس وعكرمة والشافعي وأحمد، وكره العمرة في السنة مرتين الحسن البصري وابن سيرين ومالك والنخعي.

وقال في المسألة التالية: ويستحب في كلّ عشرة أيّام عمرة مع التمكّن. وبه قال عطاء وأحمد بن حنبل، لأنّها زيارة للبيت فاستحب تكرارها في الشهر الواحد ـ إلى أن قال: ـ فقد قيل إنّه يحرم أن يكون بين العمرتين أقل من عشرة أيام، وقيل: يكره، وهو الأقرب.[1] وعلى ما ذكره يكون لعطاء ـ وهو من التابعين ـ قولان، فصل بشهر، وفصل بعشر.

وأمّا الشيعة فلهم في ذلك أقوال:

## ١. جواز توالي العمرتين

ذهب السيد المرتضى إلى أنّ العمرة جائزة في سائر أيّام السنة.[2]

وهو خيرة ابن إدريس حيث قال: وقال بعضهم لا أُوقت وقتاً، ولا أجعل بينهما مدّة، وتصحّ في كلّ يوم عمرة، وهذا القول يقوى في نفسي، وبه أُفتي، وإليه ذهب السيد المرتضى في« الناصريات»... وما روي في مقدار ما يكون بين العمرتين، فأخبار آحاد، لا توجب علماً ولا عملاً.[3]

---

١. المنتهى: ١٣ / ١٩٩ ـ ٢٠١، في حج النذر والعمرة.
٢. الناصريات: ٣٠٧، المسألة ١٣٩.
٣. السرائر: ١/ ٥٤٠ـ٥٤١.

## ٢. لزوم الفصل بعشرة أيام

ذهب جماعة من الأصحاب إلى لزوم الفصل بين العمرتين بعشرة أيام.

ومنهم ابن الجنيد حيث قال: لا يكون بين العمرتين أقلّ من عشرة أيّام.[١]

ومنهم الشيخ فقد اختار ذلك القول في كتابيه.

قال في «الخلاف»: يجوز أن يعتمر في كلّ شهر، بل في كلّ عشرة أيّام.[٢]

وقال في «المبسوط»: أقلّ ما يكون بين عمرتين عشرة أيّام.[٣]

و منهم ابن البراج حيث قال: يستحبّ للإنسان أن يعتمر في كلّ شهر، أو في كلّ عشرة أيام.[٤]

ومنهم ابن حمزة لكن جعله أحد المرويين وقال: العمرة ضربان: مرتبطة بالحجّ، وغير مرتبطة... فالمتقدمة هي العمرة المتمتع بها إلى الحجّ، ومتأخّرة وهي عمرة القران والإفراد. وغير المرتبطة بالحجّ ضربان: واجبة بالنذر، أو مندوب إليها. فالواجبة يلزمها الإتيان بها على ما نذر، والمندوب إليها يصحّ الإتيان بها في كلّ شهر، وروي في كلّ عشرة أيام.[٥]

---

١. المختلف: ٣٥٩/٤.
٢. الخلاف: ٢٦٠/٢، المسألة ٢٦.
٣. المبسوط: ٣٠٩/١.
٤. المهذب: ٢١١/١.
٥. الوسيلة: ١٩٥ـ١٩٦.

## ٣. لزوم الفصل بشهر

ذهب أبو الصلاح إلى لزوم الفصل بين العمرتين بشهر حيث قال: وكلّ منهم مرغّب بعد تأدية الواجب عليه إلى الاعتمار في كلّ شهر مرّة أو في كلّ سنة مرة.[١]

## ٤. لزوم الفصل بسنة

وربّما يقال لزوم الفصل بسنة، وهو المحكي عن ابن أبي عقيل قال: لا تجوز عمرتان في عام واحد، وقد تأوّل بعض الشيعة هذا الخبر على معنى الخصوص فزعمت أنّها في المتمتع خاصة، فأمّا غيره فله أن يعتمر في أي الشهور شاء وكم شاء من العمرة، فإن يكن ما تأوّلوه موجوداً في التوقيف عن السادة آل الرسول عليهم السلام فمأخوذ به، وإن كان غير ذلك من جهة الاجتهاد والظن فذلك مردود عليهم، وراجع في ذلك كلّه إلى ما قالته الأئمّة عليهم السلام.[٢]

هذه أقوال الشيعة واختلافها رهن الاختلاف في الروايات، أمّا خيرة السيد المرتضى فقد استدلّ عليها بقول النبي صلى الله عليه وآله: العمرة إلى العمرة كفّارة ما بينهما، ولم يفصّل بين ذلك في سنة أو سنتين أو شهر أو شهرين.

رواه السنّة عن رسول الله صلى الله عليه وآله.[٣] والشيعة عن الرضا عليه السلام كما

---

١. الكافي: ٢٢١.
٢. مختلف الشيعة: ٣٥٩/٤.
٣. كنز العمال: ٢٢/٣.

في «الفقيه» [١] والوسائل. [٢]

**يلاحظ عليه**: بأنّه في مقام بيان فضل العمرة، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى ما بين الفصل بين العمرتين، وهو نظير قوله ﷺ: « الحجّة ثوابها الجنة، والعمرة كفّارة لكلّ ذنب، وأفضل العمرة عمرة رجب». [٣]

وقد استدلّ للقول الثاني(لزوم الفصل بعشرة أيّام) بما جاء في «الوسائل»: بما رواه الكليني بسند صحيح عن علي بن أبي حمزة في حديث عن أبي الحسن عليه السلام قال:

سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل مكة في السنة المرة والمرتين والأربعة كيف يصنع قال: «إذا دخل فليدخل ملبّياً، و إذا خرج فليخرج محلاً». وقال:«ولكلّ شهر عمرة»، فقلت: يكون أقلّ؟ فقال: «في كلّ عشرة أيام عمرة»، ثمّ قال: وحقّك لقد كان في عامي هذه السنة ستّ عمر، قلت: ولم ذاك؟ قال: كنت مع محمد بن إبراهيم بالطائف، فكان كلّما دخل دخلت معه. [٤] والرواية وإن كانت ضعيفة بعلي بن أبي حمزة، لكن الأصحاب عملوا بروايته، قائلين بأنّه أخذها ونقلها حين استقامته، على أنّ انحرافه عن الإمام الرضا عليه السلام موضع نقاش بين المحقّقين.

و في «الوسائل» رواه الصدوق بإسناده عن القاسم بن محمد، عن علي

---

١. الفقيه:١٤٢/٢، رقم الحديث٦١٩.
٢. الوسائل: ج ١٠، الباب٣ من أبواب العمرة، الحديث٦.
٣. الفقيه:١٤٢/٢، رقم الحديث ٦٢٠.
٤. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث٣.

ابن أبي حمزة مثله.[١]

وظاهر العبارة أنّ الصدوق نقل الحديث كلّه في مكان واحد، وليس الأمر كذلك، فنقل الفقرة الأُولى ـ أي من قوله: «عن الرجل يدخل مكة» إلى قوله: «فليخرج محلاً» ـ و لم ينقل الفقرة الثانية التي هي موضع الاستشهاد.[٢]

وروى الصدوق في موضع آخر باسناده عن علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن موسى قال: «لكلّ شهر عمرة». قال: قلت له: يكون أقلّ من ذلك؟ قال: «لكلّ عشرة أيام عمرة».[٣] وهذا نفس ما نقله الكليني.

وعلى كلّ تقدير فرواية العشر تصل إلى علي بن أبي حمزة من غير فرق بين ما رواه الكليني أو الصدوق، واحتمال كونه علي بن أبي حمزة الثمالي، لا البطائني ، غير صحيح بشهادة أنّ الصدوق يرويه عن القاسم بن محمد الذي يروي عن البطائني كثيراً على أنّ علي بن أبي حمزة في الأسانيد ينصرف إلى البطائني لا الثمالي، مضافاً إلى أنّه ليس للثمالي رواية فقهية إلّا النادر.

فقد تبين أنّه ليس للقول بالعشرة دليل سوى رواية واحدة، وهي رواية ابن أبي حمزة.

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث ٣.

٢. الفقيه: ٢/٢٣٩، برقم ١١٤١، طبعة النجف الأشرف.

٣. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث ١٠؛ الفقيه: ٢/٢٧٨، رقم الحديث ١٣٦٢.

## الفصل بشهر بين العمرتين

إنّ القول بلزوم فصل شهر بين العمرتين ممّا تضافرت الروايات عليه، ونقتصر بما يلي :

١. صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: في كتاب علي عليه السلام : «في كلّ شهر عمرة».(١)

٢. موثّقة يونس بن يعقوب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:«إنّ علياً عليه السلام كان يقول في كلّ شهر عمرة».(٢)

٣. صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام يقول: لكلّ شهر عمرة».(٣)

والإمام يحتج بكتاب علي ليكون أقنع.

٤. موثقة إسحاق قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «السنة اثني عشر شهراً يعتمر لكلّ شهر عمرة».(٤)

٥. خبر علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال: سألته عن العمرة متى هي؟ قال: «يعتمر فيما أحب من الشهور».(٥)

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث ٤.
٤. الوسائل: ج ١٠، الباب٦ من أبواب العمرة، الحديث ٥.
٥. الوسائل: ج ١٠، الباب٦ من أبواب العمرة، الحديث ١٠.

٦. خبر أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: قال: «لكلّ شهر عمرة».[١]

ويؤيد ذلك أمران:

١. ما دلّ من الروايات على أنّ من أفسد عمرته فعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة.[٢]

٢. ما دلّ على أنّ الخارج من مكة يدخلها محرماً إذا كان في غير الشهر الذي أحرم فيه، معللاً بأنّ لكلّ شهر عمرة[٣]، كلّ ذلك يعرب عن أنّ للشهر خصوصية عمل العمرة.

## الفصل بالسنة بين العمرتين

قد تقدّم القول بالسنة، ويدلّ عليه صحيحتان:

١. صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «العمرة في كلّ سنة مرّة».[٤]

٢. صحيحة زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تكون عمرتان في سنة».[٥]

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث ١١.
٢. الوسائل: ج ٩، الباب ١٢ من كفّارات الاستمتاع، الحديث ١، ٢، ٣ و ٤.
٣. تقدّمت روايات الباب.
٤. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث ٦.
٥. الوسائل: ج ١٠، الباب ٦ من أبواب العمرة، الحديث ٧.

وحملهما الشيخ على عمرة التمتع وليس ببعيد، لجريان السيرة العملية على العمرة طول السنة.

وعلى كلّ تقدير قد مرّ تضافر الروايات على الجواز في كلّ شهر، فدار الأمر بين الأخذ برواية العشر وهي رواية واحدة، أو روايات الشهر المتضافرة، ولا شكّ انّ صناعة الفقه تقتضي الأخذ بالثانية.

ومع ذلك يمكن القول بأنّ اختلاف النصوص(بينما لا يحدّ، أو يحدّ بعشرة أيام، أو شهر، أو بسنة) محمولة على مراتب الاستحباب، فهو في كلّ يوم مستحب، وبعد تخلل عشرة أيام مؤكّد، وبعد تخلّل شهر آكد، وهكذا، وما دلّ على من أفسد عمرته يقضيها في الشهر الآتي، أو أنّ من دخل مكة غير الشهر الذي أحرم فيه، لا يدخلها إلّا محرماً، أحكام خاصة لموارد خاصة فلا ينافي استحباب العمرة في كلّ زمان فالإتيان بها فيما دون العشر رجاءً قويّ.

## ما هو المراد من الفصل بالشهر؟

قد عرفت تضافر الروايات على الفصل بين العمرتين، بشهر لزوماً أو استحباباً، وعندئذٍ يقع الكلام فيما هو المراد منه؟ فهل أُريد به الفصل بثلاثين، فلو اعتمر في منتصف شهر رجب فليس له الاعتمار في عاشر شعبان لعدم الفصل بين العمرتين بثلاثين يوماً، أو أُريد به ما بين الهلالين، أي من أوّل رؤية الهلال السابق إلى رؤية الهلال الثاني، وعليه يجوز الاعتمار في المورد السابق، بل أقلّ بكثير، كما إذا اعتمر في اليوم التاسع والعشرين من

شهر رجب، يجوز الإحرام للعمرة بعد هلال شعبان في يومه الأوّل؟

المتبادر من الشهر في الكتاب هو ثلاثون يوماً، قال سبحانه: ﴿**لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّص أَربعَةِ أَشْهُر**﴾[١]، وقال تعالى: ﴿**فَسيحُوا فِي الأَرْض أَربَعة أَشْهُر**﴾[٢]، وقوله: ﴿**إِن ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتهُنَّ ثَلاثة أَشْهُر**﴾[٣] .إلى غير ذلك من الآيات.

وأمّا المقام فبما أنّ الشهر فيه جاء في مقابل عشرة أيام، أو السنة يكون قرينة على أنّ المراد به هو ثلاثون يوماً أو الشهر الكامل الهلالي، لا بين الهلالين على نحو لو اعتمر في آخر شعبان لجاز له الاعتمار في أوّل رمضان، بحكم أنّ لكلّ شهر عمرة وأنّ الأُولى وقعت في شعبان و الأُخرى في رمضان.

نعم قد ذهب السيد الخوئي إلى أنّ المراد هو ما بين الهلالين، مستظهراً ما اختاره ببعض الروايات، وليست الروايات ظاهرة فيما ادّعى، بل غاية ما في الباب فيها إشعار بما اختاره.

نعم لا يبعد أن يكون المراد من الشهر في قوله:«خرج في الشهر الذي اعتمر فيه ودخل فيه» :ما بين الهلالين، فانتظر.

---

١. البقرة:٢٢٦.

٢. التوبة:٢.

٣. الطلاق:٤.

## جواز التوالي في بعض الموارد:

١. الظاهر من النصوص، هو الفصل بين العمرتين إذا كانتا عن نفسه، وأمّا إذا كانت إحداهما عن نفسه والأُخرى عن الغير، أو كانت العمرتان عن شخصين مختلفين، فتجوز لدخولهما تحت الإطلاقات وخروجهما عمّا دلّ من الفصل بشهر، فيجوز لشخص واحد النيابة عن شخص أو أكثر في يوم واحد.

٢. انّ الظاهر عدم لزوم الفصل بين العمرة المفردة إذا تقدّمت، وعمرة التمتّع إذا تأخّرت، كما إذا اعتمر في العشر الأواخر من رمضان للعمرة المفردة، فيجوز له أن يعتمر، عمرة التمتع في شهر شوال.

٣. تجوز العمرة بعد الفراغ من أعمال الحجّ، بلا مرور شهر، نعم لا تجوز العمرة المفردة بين عمرة التمتع والحجّ وإن كان الفصل أزيد من شهرين، لما سيوافيك في محله.

# الرسالة الخامسة والأربعون

# تعلّق النية بالإحرام ووجوبها

## تعلّق النية بالإحرام

ذكر السيد الطباطبائي تبعاً للفقهاء أنّ من واجبات الإحرام النية وفسر بمعنى القصد إليه، وعلى ضوء ما ذكره يكون الإحرام مقصوداً، والقصد متوجهاً إليه، فهل يعمّم ذلك على عامة النظريات في حقيقة الإحرام أو لا؟ وإليك دراسته.

أمّا على الأُولى، فلو كان الإحرام أمراً مركباً من أُمور ثلاثة، أحدها النية، والآخران التلبية ولبس الثوبين، فلا يتعلق به النية، لأنّ أحد أجزائه، هو النية، فكيف تتعلّق النية بها، إلّا أن يقال بأنّه أمر بسيط يحصل من الأُمور الثلاثة، فتتعلّق به النية، وقد عرفت إشكاله.

وأمّا على الثانية: توطين النفس على ترك المنهيات فهو بالذات أمر قصدي، فلا تقع متعلّقاً للنية.

وأمّا على الثالثة، الإحرام أمر اعتباريّ، يتحصل بالتلبية، فتتعلق به النية. أمّا السبب ـ أي التلبية ـ فواضح، وأمّا المسبب فمن طريق تعلقّها بالسبب.

وأمّا الرابعة، أعني: كونه أمراً إنشائياً يوجده المحرم بتحريم المحرمات على نفسه، فلو كان آلة الإنشاء، هو الالتزام النفساني فهو بالذات أمر قصدي وإن كانت التلبية فيصحّ تعلّقها بها.

وأمّا الخامسة، أعني: الحالة التي تمنع عن فعل شيء من المحرمات

المعلومات، فبما أنّها لا تحصل إلّا بالسبب، يكون حكمها حكم النظرية الرابعة.

وأمّا السادسة، أعني: الدخول في العمرة والحجّ، بالتلبية، فتعلّقها به واضح.

## الإحرام بلا نية

لو أحرم من غير نية أصلاً بطل، سواء كان عن عمد أو عن سهو أو عن جهل.

أمّا الأوّل ـ أعني: الترك عن عمد ـ فيبطل نسكه، أي مجموع العمرة أو الحجّ، لأنّ العبادة بلا نية كالجسد بلا روح، ولا يصحّ إلّا بالرجوع إلى الميقات فينوي ويأتي ببقية الأعمال، وقد تقدّم ذلك في فصل أحكام المواقيت، المسألة٣.

وأمّا الثاني: أعني: إذا تركه مع السهو والجهل فقد سبق أنّه لا يبطل النسك ويجب عليه تجديده من الميقات إذا أمكن، وإلّا فمن حيث أمكن على ما مرّ في المسألة السادسة من ذلك الفصل، فلاحظ.

## اعتبار القربة والخلوص في النية

يشترط في صحّة امتثال الأمر العبادي أمران:

١. كونه آتياً به للّه سبحانه، لا لغيره، وهذا هو المراد من القربة فيعتبر أن يكون العمل للّه سبحانه.

٢. أن يكون خالصاً لوجهه الكريم، لا للرياء ولا للسمعة حتى يراه الناس ويسمعوه، وهذان الأمران معتبران في صحّة كلّ أمر عبادي.

## وجوب النية من أوّل الشروع في الإحرام

وجه مقارنتها للشروع فيه واضح، لأنّ الأعمال بالنيات، والنيّة تتعلّق بالعمل من أوّله إلى آخره، فلو أتى ببعض العمل بلا نيّة لا يكون مجزياً.

ثمّ إنّ صاحب العروة نقل عن بعضهم من أنّ الإحرام تروك، وهي لا تفتقر إلى النية، والقدر المسلّم من الإجماع على اعتبارها إنّما هو في الجملة ولو قبل التحلّل.

**وأورد عليه أوّلاً**: منع كون الإحرام تروكاً فإنّ التلبية ولبس الثوبين أفعال.

**وثانياً**: اعتبارها فيه على حدّ سائر العبادات في كون اللازم تحقّقها حين الشروع فيها.

ولم أعثر على القائل وإلّا فضعفه واضح كما ذكره السيد الطباطبائي، بل التروك من أحكام الإحرام لا نفسه.

نعم هو خيرة الشيخ في «المبسوط» إذ قال فيه: الأفضل أن تكون مقارنة للإحرام، فإن فاتت جاز تجديدها إلى وقت التحلل.[1]

ولعلّ الشيخ قد أراد من عدم مقارنة النيّة هو تفكيك التلبية عن الصلاة

---

١. المبسوط: ٣٠٧/١.

في الميقات فقد ورد ذلك في بعض الروايات.

ففي صحيح معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من صلاتك وعقدت ما تريد، فقم وامش هنيهة، فإذا استوت بك الأرض ـ ماشياً كنت أو راكباً ـ فلبّ...».[1]

وعلى ذلك لا تنفك النيّة عن العمل لما عرفت من أنّ الإحرام يتحقّق بالتلبية.

## لزوم تعيين خصوصيات الإحرام في النية

قد سبق عن الشرائع والتذكرة والمنتهى، من أنّ الواجب في النية أن يقصد في قلبه أُموراً أربعة:

١. تعيين كون الإحرام لحجّ أو عمرة، وهذا ما يعبّر عنه في كلام القدماء بـ«ما يحرم به».

٢. تعيين نوعه، لأنّ حجّة الإسلام على ثلاثة أقسام يجب أن يعين نوعه: إمّا تمتعاً، أو إفراداً، أو قراناً.

٣. تعيين أنّ الحجّ، حجّة الإسلام أو النذري أو الندبي. وهذا ما يعبّر عنه في كلامهم بـ«ما يحرم له».

٤. نية الوجه من الوجوب والندب.

وإليك دراستها:

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٣٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٢. ولاحظ سائر أحاديث الباب.

أمّا الأوّل: أي تعيين (ما يحرم به) من عمرة أو حجّ، فقد اختلفت كلمتهم في تعيين ما يُحرم به من عمرة أو حجّ، فذهب الشيخ في «المبسوط» وابن البراج في «المهذب» وابن حمزة في «الوسيلة» والعلّامة في «التذكرة» و«المنتهى» إلى عدم وجوب التعيين حين النية، بل هو بالخيار بين أن يجعله للحجّ أو للعمرة، نعم إن كان في غير أشهر الحجّ تعين للعمرة. وإليك كلماتهم:

قال الشيخ: إذا أحرم منهما ولم ينو شيئاً لا حجّاً ولا عمرة، كان مخيراً بين الحجّ والعمرة أيّهما شاء فعل إذا كان في أشهر الحجّ، وإن كان في غيرها فلا ينعقد إحرامه إلّا بالعمرة.[١]

وقريب من هذه العبارة عبارتا «المهذب»[٢] و«الوسيلة».[٣]

وقال العلّامة في «التذكرة»: ولو نوى الإحرام مطلقاً ولم يذكر لا حجّاً ولا عمرة انعقد إحرامه، وكان له صرفه إلى أيّهما شاء.[٤] وكذا عبارة «المنتهى».[٥]

## استدلّ القائل بوجوب التعيين بأمرين:

١. انّ الأمر المتعلّق بالعمرة غير الأمر المتعلّق بالحجّ، فتعيين امتثال أحد الأمرين فرع قصد العنوان، أي كونه عمرةً أو حجّاً.

---

١. المبسوط: ١/٣١٦.
٢. المهذب: ١/٢١٩.
٣. الوسيلة: ١٦١.
٤. التذكرة: ٧/٢٣٣.
٥. المنتهى: ١٠ / ٢١٧، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد.

**يلاحظ عليه:** أنّه مبني على لزوم قصد الأمر في تحقّق الامتثال، ولكنّه غير تام، إذ يكفي في امتثال الأُمور القربية والتعبد، إتيان العمل للّه سبحانه خالصاً لوجهه الكريم كما هو سيرة المسلمين، ويؤيده قوله سبحانه: **﴿قُلْ إِنّما أَعِظُكُمْ بِواحدةٍ أَن تَقُومُوا للّهِ مَثْنىٰ وَفُرادىٰ﴾**.(١)

٢. يظهر من غير واحد من الروايات أنّ عنواني العمرة والحجّ من العناوين التي يجب قصدهما كعنواني الظهر والعصر....

ففي صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه أمر بالدعاء بعد الصلاة، وقد جاء فيها: «اللّهمّ إنّي أُريد التمتع بالعمرة إلى الحجّ على كتابك وسنّة نبيّك».(٢)

وفي صحيحة عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «إذا أردت الإحرام والتمتع فقل: اللّهمّ إني أُريد ما أمرت به من التمتع بالعمرة إلى الحجّ فيسّر ذلك لي وتقبّله منّي وأعنّي عليه».(٣)

وفي صحيح حماد بن عثمان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قلت له: إنّي أُريد أن أتمتّع بالعمرة إلى الحجّ فكيف أقول؟ قال:«تقول: اللّهمّ إنّي أُريد أن أتمتّع بالعمرة إلى الحج...».(٤)

وفي صحيح البزنطي عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل متمتع

---

١. سبأ:٤٦.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب ١٦ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

٣. نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٤. الوسائل: ج ٩، الباب ١٧ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

كيف يصنع؟ قال: «ينوي العمرة ويحرم بالحجّ».[١]

إلى غير ذلك من النصوص المتضمنة ذكر التعيين ولكنّ في دلالة أكثرها على لزوم التعيين، نظراً.

أمّا الأوّل فلأنّ الدعاء مشتمل على أُمور مستحبة، ومعه كيف يحتج به على لزوم خصوصه؟! وأمّا الثلاثة الباقية فلأنّ المفروض فيها من جانب الإمام كما في الثانية، أو من الراوي كما في الأخيرتين، هو انّ الحاج يريد من أوّل الأمر حجّ التمتع، فيأمره الإمام أن يقول: اللّهمّ إنّي أُريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحجّ.

وأمّا لزوم التعيين مطلقاً، حتّى فيما لا يريد سوى الإحرام المطلق، والتعيين بعده فهو ممّا لا يستفاد منها.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر أيّد لزوم التعيين بوجهين آخرين:

١. ما عليه الفقهاء من أنّه إن لم يتوفق للحج فيعدل إلى عمرة مفردة، ضرورة أنّه لو لم يعتبر التعيين لم يحتج إلى العدول المعتبر فيه ما عرفت، لأنّ الفرض مشروعية النية على الإطلاق....

٢. ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار من الإشراط وأنّه يقول: «اللّهم إن لم يكن حجة فعمرة» وهذا يدلّ على وجوب التعيين عند الإحرام، ولذلك ربّما يشترط أنّه إذا لم يكن حجة فعمرة.

وسيوافيك ما هو الكلام الحاسم في المقام، فانتظر.

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٢١ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.

## حجّة القائل بعدم الوجوب

استدلّ القائل بعدم وجوب قصد أحد العنوانين بوجوه:

**الأوّل**: انّ النسكين (العمرة والحجّ) غايتان للإحرام غير داخلين في حقيقته ولا تختلف حقيقة الإحرام نوعاً ولا صنفاً باختلاف غاياته، فالأصل عدم وجوب التعيين كما هو الحال في غايات الوضوء، حيث لا يعتبر نيتها عند التوضّؤ.

**الثاني**: انّ أخبار التعيين مبنية على الغالب أو الفضل وكذا الاشتراط.[1]

**يلاحظ على الوجهين: أمّا الأوّل**: فإنّ قياس الإحرام بالوضوء قياس مع الفارق فإنّه أمر عباديّ أو تقرّبي في نفسه ولا تتوقف عباديته أو مقربيته على تعيين الغاية، بخلاف الإحرام فإنّه جزء للعبادة، ولا يتعين للجزئية إلّا بتبعية الكل، والمفروض أنّه لم ينو الكل.

**وأمّا الثاني**: فهو خلاف المتبادر، مع تضافر الأمر به.

**الثالث**: ما ذكره العلّامة في «التذكرة» قائلاً بأنّ الإحرام بالحجّ يخالف غيره من إحرام سائر العبادات، لأنّه لا يخرج من الحجّ بالفساد (بخلاف الصلاة). وإذا عقد(في الحجّ) عن غيره، أو تطوعاً وعليه فرضه، وقع عن فرضه، فجاز أن ينعقد مطلقاً (ثانياً).[2]

---

١. كشف اللثام: ٢٥٥/٥.

٢. التذكرة:٢٣٤/٧.

**أقول:** إنّ إمكان إبطال الصلاة بالمنافيات وعدم إمكان إبطال الحجّ بها، لا صلة له بالمقام، أي عدم لزوم قصد العنوان في الحجّ ولزومه في الصلاة، والاختلاف في الأحكام في مورد لا يكون مؤثراً فيما نحن فيه.

**الرابع:** ما رواه الفريقان من أنّ النبي ﷺ خرج من المدينة لا يُسمّي حجّاً ولا عمرة بل ينتظر القضاء، فنزل عليه القضاء وهو بين الصفا والمروة، فأمر أصحابه من كان، منهم أهلّ ولم يكن معه هدي، أن يجعلوها عمرة.[1]

**يلاحظ عليه:** أمّا أصحابه فقد كانوا أهلّوا بالحجّ تبعاً للرسم الرائج في الجاهلية من تفكيك العمرة عن الحج، فأحرم كلّهم للحجّ، حتّى أنّهم طافوا وسعوا قبل النزول إلى عرفات بعنوان الحجّ وتقديم بعض أجزائه،فعند ذاك نزل جبرئيل والنبي على المروة فأمره أن يأمر الناس أن يحلوا إلّا سائق هدي، فقال رجل: أنُحلُّ ولم نفرغ من مناسكنا؟![2]

وأمّا ما ذكره من خروج النبي ﷺ من دون أن يسمّي حجّاً ولا عمرة، فهو غير صحيح، لأنّه أحرم حج قران وساق الهدي، وكذلك أمر علياً أيضاً بعدم الإحلال لأنّه أهلَّ بإهلال النبي ﷺ.

**الخامس:** أنّ الشكّ في المقام شكّ في التكليف وفي وجوب التعيين ومقتضى الأصل عدم وجوبه وبراءة الذمة.

**يلاحظ عليه:** أنّ الأصل دليل حيث لا دليل، وقد عرفت الدليل على لزوم التعيين.

---

١. لاحظ التذكرة:٧/٢٣٣؛ سنن البيهقي:٥/٦.

٢. الوسائل: ج ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٤.

ثمّ إنّ صاحب العروة أشار إلى فرعين:

١. كفاية التعيين الإجمالي ولو بأن ينوي الإحرام لما سيعيّنه.

٢. ما لو نوى مردداً مع إيكال التعيين إلى ما بعد، فقال بالصحة في الأوّل والبطلان في الباقي.

والظاهر أنّ الفرق بينهما غير ظاهر، والفرعان ينبعان من مصدر واحد، لأنّه بعدُ لم يعين فيكون مبهماً في الواقع، وأشار إلى ما ذكرنا بعض المعلّقين قائلاً: الفرق بينه و بين الفرض الآخر مشكل، نعم ذكر المحقّق الخوئي شيئاً وربما يكون فارقاً حيث قال: باعتبار أنّ المنوي معين في علم اللّٰه، فيكون إشارة إليه.[1] فلو صحّ ذلك لصحّ في الفرض الآخر.

## في صلاحية الظروف لتعيين كون الإحرام للعمرة أو الحج

ثمّ إنّ محط البحث في لزوم تعيين كون الإحرام للعمرة أو الحجّ، ما صلحت الظروف لكلّ واحد منهما ، كما إذا أتى بحجة الإسلام في السنة السابقة مثلاً وصح أن يتمتع، أو يفرد ويقرن، وأمّا إذا لم يصلح إلّا لواحد كما إذا لم يحجّ أصلاً، فبما أنّ الزمان لا يصلح إلّا للعمرة في المتمتع، أو للحجّ كما في المفرد والقارن فهو متعين واقعاً، وليس له إلّا قصد ما هو الوظيفة، لا قصد الجامع، لأنّه ليس بمحبوب. ونظيره ما إذا كان الإحرام في غير أشهر الحجّ، فإنّ الزمان لا يصلح إلّا للعمرة المفردة. والجامع غير مطلوب إلّا في ضمن الفرد المعين.

---

١. هامش العروة: ٥٢٠.

## كلام حاسم

إنّ السيد المحقّق البروجردي كان يقول بأنّ كلّ عنوان وقع تحت الأمر، فهو ظاهر في لزوم قصده، كعنوان الظهر والعصر والأداء والقضاء، وعلى ضوء ما ذكره، فكلّ من العناوين التالية: العمرة والحجّ بأنواعه: التمتع والقران والإفراد وقعت تحت الأمر، كما هو ظاهر لمن راجع الأخبار، وليست هذه العناوين، عناوين مشيرة إلى ذات العمل، حتّى يكفي نفس القيام بالعمل من دون قصد عنوانه.

فالقول بلزوم القصد والتعيين من أوّل الأمر في الموردين لا يخلو من قوّة.

ومنه يظهر حال الأُمور التالية:

١. عنوان حجة الإسلام، إذ يكفي فيه، قصد التمتع أو أحد قسيميه من دون حاجة إلى قصد عنوان آخر.

٢. كونه لنفسه أو لغيره إذا صلح الزمان لكلّ من العملين، فالظاهر كفاية قصد الجامع، لأنّ الجامع أمر مطلوب ومحبوب، وكفاية التعيين بعده.

٣. إذا وجب عليه كلا الحجين حجة الإسلام والحج النذري إذا كان فورياً فهل يجب التعيين؟ والظاهر عدم إمكان تصوير مورد يصلح لكلا العملين، فإنّ التأثير للسبب المتقدم، فلو نذر، ثم استطاع فيقدم الحجّ النذري على غيره، كما أنّه إذا انعكس، عكس.

٤. إذا اجتمع الأمر الندبي والوجوبي، فلا شكّ في تقدم الثاني، لما قلنا في محله من أنّ الأصل في امتثال الأمر هو الفوريّة والتأخير يحتاج إلى الدليل، إلّا إذا كان الواجب محدداً بزمان متأخّر.

إلى هنا تبيّن حكم الأُمور الثلاثة، وأمّا الأمر الرابع ـ أعني: قصد الوجه ـ فقد طرحه السيد الطباطبائي في المسألة التالية.

## عدم وجوب قصد الوجه من الوجوب والندب

لقد حقّق في محلّه من عدم وجوب قصدهما وأنّ الواجب هو قصد الأمر أو كون العمل للّٰه تعالى، وأمّا قصد وجه العمل فليس على وجوبه دليل. وذلك لأنّ الواقع لا يخلو من أحد أمرين:

١. انّ قصد الوجه من القيود التي لا يصح أخذها في متعلّق الأمر العبادي، فعلى ذلك لا يصحّ التمسّك بالإطلاق اللفظي بأن يقال: إنّ متعلق أوامر العباد، مطلقة ليس فيها لهذا القيد عين ولا أثر.

٢. انّ قصد الوجه ممّا لا يصحّ أخذه في متعلق الأوامر، حسب ما اختاره الشيخ الأنصاري، وتبعه المحقّق الخراساني ـ قدس الله سرهما ـ فلا يصحّ عندئذ التمسك بالإطلاق اللفظي، إذ لا يكون عدم ذكره في المتعلّق دليلاً على عدم مدخليته، لكنّه لما كان من القيود التي يغفل عنها أكثر الناس، فعلى الشارع أن يشير إليه ولو بدليل منفصل وهو أيضاً ليس بموجود، وهذا نسمّيه بالإطلاق المقامي.

## لا يعتبر في الإحرام استمرار العزم على ترك محرماته

لا شكّ أنّ الحجّ والصوم يشتركان في لزوم ترك أُمور، تعدّ من المفطرات في الصوم كالأكل والشرب، ومن المحرمات في الحجّ كالعقد والزينة واستعمال الطيب والنظر إلى المرآة والمراء والجدال إلى غير ذلك.

ومع ذلك كلّه فإنّ بين الأمرين فرقاً واضحاً وهو أنّه يشترط في الصوم، العزم على ترك المفطرات في مجموع النهار فيكون في كلّ جزء من أجزاء النهار مأموراً بالإمساك، فلابدّ أن يكون كلّ جزء مقترناً بالنية، فلو أفطر أو نوى استعمال المفطر يبطل صومه وإن لم يفطر لعدم استمرار نية العزم على تركه.

وهذا بخلاف الحجّ، فالمعتبر فيه ـ حسب تعبير السيد الطباطبائي ـ هوالعزم على تركها مستمراً عند الإحرام، فلو لم يعزم من الأوّل على استمرار الترك، بطل؛ وأمّا لو عزم عند الإحرام على استمرار الترك ثمّ تهاون في أثنائه فارتكب بعض المحرمات، فلا يكون الحجّ باطلاً لعدم اشتراط استدامة النية في الحجّ دون الصوم.

وبعبارة أُخرى: إنّ الصوم عبارة عن نية الإمساك في كلّ جزء جزء من أجزاء الزمان، فلو أفطر في جزء فقد فات منه الصوم لعدم نية الإمساك في جزء من أجزاء الزمان؛ بخلاف الحجّ، فإنّه يكفي العزم على تركها مستمراً عند الإحرام فقط والمفروض تحقّقه ولا يعتبر استمرار العزم على ترك المحرمات، وبعبارة أُخرى: يعتبر في حدوثه، لا في بقائه.

هذا هو الّذي قصده السيد الطباطبائي ﷺ ، وعلى ذلك فالواجب هو العزم على تركها مستمراً عند الإحرام لا استمرار العزم على ترك المحرمات.

ويترتّب على ذلك أنّه لو كان عازماً على ارتكاب المحرم من أوّل الأمر كالاستظلال، يبطل إحرامه، لأنّ الإحرام هو العزم على ترك المحرمات والمفروض أنّه لم يكن كذلك.

وأمّا إذا كان عازماً على الترك مستمراً عند الإحرام لكن بدا له في ثنايا العمل الاستظلال أو التزين، فهو لا يبطل الحجّ وإنّما تجب الكفّارة. وكأنّه كالبيع، فلو عدل البائع بعد الإنشاء والقبول والتفرق فلا يؤثر في البيع.

إنّ ما ذكره اعتبار العزم الاستمراري، حدوثاً لا بقاءً يتم على أكثر الوجوه المذكورة في تفسير الإحرام، سواء قلنا بأنّه مركّب من أُمور ـ منها النيّة ـ على فرض توسيع متعلّقها إلى التروك وعدم حصره في الأُمور الأربعة المذكورة في كلام العلّامة في «التذكرة» و«المنتهى»، أم قلنا بأنّه من مقولة «توطين النفس على ترك المنهيات» فيكفي التوطين حدوثاً لا بقاءً.

أو قلنا بمقالة السيد الحكيم وأنّه صفة خاصة اعتبارية تحصل للمحرم بتوسط الالتزام بترك المحرمات أو نية ترك المحرمات، فيكفي الالتزام الحدوثي، أمّا على القول بأنّ التلبية سبب الإحرام وعلته ـ كما عليه المحقّق الخوئي ـ أو بما قلنا بأنّه عبارة عن الدخول في العمرة أو التمتع، فالالتزام بالتروك من أحكام الإحرام لا من مقوماتها فلا يضرّ حتّى ولو كان قاصداً لعدم الترك من أوّل الأمر.

**والحاصل**: أنّه إذا كان الإحرام عبارة عن التلبية بنية الدخول في العمل الّذي له أحكام. فلا يبطل الحجّ حتّى ولو لم يعزم من الأوّل على استمرار الترك، لأنّ ترك المحرمات ليس من مقومات الإحرام، بل من أحكامه.فالعزم على عدم العمل بالأحكام غير العزم على ترك الإحرام.

**والحاصل**: أنّ المتبادر من الروايات أنّ الإحرام هو التلبية بنية الدخول في عمل العمرة أو الحجّ، وهذا متحقق وله آثار قد يمتثلها المكلف وأُخرى يخالفها، على أنّ نشوء العزم القطعي بالنسبة إلى كلّ واحد من المحظورات ربّما لا يتمشّى من كلّ زائر من أوّل الأمر.

## لو نسي المحرم ما عيّنه من حج أو عمرة

المسألة معنونة عند الفريقين، وهذا يعرب عن وجود الابتلاء بها ،وفيها أقوال نستعرضها فيما يلي:

### ا. يجعله عمرة

قال الشيخ في «الخلاف»: إذا أحرم فنسي، فإن عرف أنّه أحرم بشيئين ولم يعلم ما هما جعلهما عمرة؛ وإن نسي فلم يعلم بماذا أحرم منهما، أو لم يعلم هل بهما أو بأحدهما، مثل ذلك جعله عمرة ويتمتع .

واستدلّ عليه: بأنّه إن كان الإحرام بالحج فقد بيّنا أنّه يجوز له أن يفسخه إلى عمرة يتمتع بها، وإن كان بالعمرة فقد صحّت العمرة على الوجهين، وإذا أحرم بالعمرة لا يمكنه أن يجعلها حجة مع القدرة على إتيان أفعال العمرة،

فلهذا قلنا: يجعلها عمرة على كلّ حال.[١] وما ذكره من العدول والفسخ فقد ذكره في المسألة ٣٧: من أنّه من أحرم بالحجّ ودخل مكة جاز أن يفسخه ويجعله عمرة ويتمتع بها، وخالف جميع الفقهاء في ذلك وقالوا: هذا منسوخ. دليلنا: إجماع الفرقة والأخبار التي رويناها، وأيضاً لا خلاف أنّ ما قلناه هو الذي أمر به النبي ﷺ أصحابه وقال لهم: «من لم يسق هدياً فليحل وليجعلها عمرة» وروى ذلك جابر وغيره بلا خلاف في ذلك .

**وحاصل كلامه:** أنّه إن أحرم بنية التمتع، فيتعين في العمرة، وإن أحرم بنية حجّ الإفراد، فقد ثبت أنّه يجوز لمن نوى الإفراد إذا ورد مكة أن يعدل إلى عمرة التمتع .

وما ذكره متين ولكنّه خاص بصورة واحدة، وهي ما إذا أحرم في أشهر الحجّ وتردد بين عمرة التمتع وحجّ الإفراد.

واختاره في التحرير وقال: لو أحرم بنسك ثمّ نسيه... وفي الخلاف جعل ذلك عمرة وهو حسن.[٢]

واستحسنه في «المنتهى» أيضاً ونقل دليل الشيخ في «الخلاف».[٣]

وهو خيرة أحمد قال الخرقي في متن المغني: وإن أحرم بنسك ونسيه جعله عمرة.[٤]

---

١. الخلاف:٢/٢٩٠، المسألة٦٨.

٢. تحرير الأحكام:١/٥٦٩.

٣. المنتهى:١٠/٢٢٢، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، مشهد.

٤. المغني:٣/٢٥٢.

## ٢. يتخير بين جعله عمرة أو حجاً

قال في «المبسوط»: ومن أحرم ونسي بماذا أحرم كان بالخيار إن شاء حجّ وإن شاء اعتمر، لأنّه لو ذكر أنّه أحرم بالحجّ جاز له أن يفسخ ويجعله عمرة على ما قدّمناه.[١]

**يلاحظ عليه**: بأنّ التعليل لا يثبت التخيير في عامة الصور، وذلك لأنّه لو أحرم للحجّ جاز له العدول إلى عمرة التمتع ـ حسب ما مرّ عن الخلاف ـ وأمّا إذا أحرم للعمرة فلا يجوز له العدول إلى حجّ الإفراد فكيف يكون مخيّراً مطلقاً؟!

وقال في «الشرائع»: ولو نسي بماذا أحرم، كان مخيراً بين الحجّ والعمرة، إذا لم يلزمه أحدهما.[٢]

وقال في شرح المغني: إذا أحرم بنسك ثم نسيه قبل الطواف فله صرفه إلى أي الأنساك شاء، فإنّه إن صرفه إلى عمرة وكان المنسي عمرة فقد أصاب، وإن كان حجّاً مفرداً أو قراناً فله فسخهما إلى العمرة على ما سنذكره.[٣]

ولا يخفى قصور الدليل من إثبات التخيير، لأنّه لو أحرم لحج الإفراد، جاز له العدول إلى عمرة التمتّع، بخلاف العكس.

---

١. المبسوط: ٣١٧/١.
٢. شرائع الإسلام: ٢٤٥/١.
٣. المغني: ٢٥٢/٣.

## ٣. يخير إذا لم يلزمه أحدهما

ذهب المحقّق إلى أنّه مخيّر بينهما إذا لم يلزمه أحدهما، قال: ولو نسي بماذا أحرم كان مخيراً بين الحجّ والعمرة إذا لم يلزمه أحدهما.

وفي «القواعد»: ولو نسي ما عينه تخيّر إذا لم يلزمه أحدهما.[١]

وقال في «الجواهر» بعد نقل عبارة «الشرائع»:«وإلّا صرف إليه»: كما صرح به الفاضل والشهيدان وغيرهم، لأنّه كان له الإحرام بأيّهما شاء إذا لم يتعين عليه أحدهما، فله صرف إحرامه إلى أيّهما شاء، لعدم الرجحان وعدم جواز الإحلال بدون النسك إلّا إذا صد أو أُحصر، ولا جمع بين النسكين في إحرام، أمّا إذا تعين عليه أحدهما صرف إليه، لأنّ الظاهر من حال المكلف الإتيان بما هو فرضه خصوصاً مع العزم المتقدم على الإتيان بذلك الواجب.[٢]

**يلاحظ عليه**: أنّ عدم لزوم أحدهما لا يكفي في الحكم بالتخيير، بل يجب مع ذلك صلاحية الزمان لكلا الأمرين، ولذلك يجب التفصيل الآتي.

## ٤. يتخير لو لم يلزمه أحدهما وصحّ الإحرام عنهما

الفرق بين هذا القول، والقول الثالث، أنّ السابق منهما، اكتفى في نفي

---

١. القواعد:٤١٩/١.

٢. الجواهر:٢١٣/١٨.

التخيير، بقيد واحد، وهو إذا لزمه أحدهما، وأمّا هذا القول فهو يُقيّد التخيير بقيدين:

أ. إذا لم يلزمه أحدهما.

ب. وصحّ الإحرام عن كلا الأمرين.

وحاصل هذا التفصيل:

١. إذا تعيّن أحد الأمرين من العمرة والحجّ فيقدم المتعيّن، لأنّ الظاهر من حال المكلّف الأخذ بما هو الواجب.

٢. إذا لم يلزمه أحدهما وكان الزمان صالحاً لأحد الأمرين كالعمرة المفردة في غير أشهر الحجّ، فيجعله لما يصح.

٣. إذا لم يلزمه أحدهما وصحّ الإحرام عن كلا الأمرين، فهو مخيّر بين الأمرين.

## ٥. تجديد النيّة

وهذا هو الظاهر من السيد الطباطبائي حيث قال: لو نسي ما عينه من حجّ أو عمرة وجب عليه التجديد.

وجهه هو بطلان إحرامه لإجمال المكلّف به وعدم الطريق إلى امتثاله ولو بالاحتياط بفعل كلّ محتمل.[١]

وما ذكره السيد الطباطبائي هو الموافق للقاعدة بشرط أن لا يتمكّن من

---

١. المستمسك: ٣٦٧/١١.

الامتثال الإجمالي، وإلّا فهو مقدّم على تجديد النية.

وبعبارة أُخرى: أنّ القول بالتجديد عبارة أُخرى عن الحكم ببطلان الإحرام الأوّل، فلا يحكم ببطلانه إذا لم يتمكّن من الامتثال التفصيلي أو الإجمالي، وإلّا فلا تصل النوبة إلى التجديد. وإليك بعض الأمثلة في ذلك المجال.

١. إذا تردد بين نية حجّ الإفراد ونية العمرة المفردة فالامتثال الإجمالي ممكن حيث يذهب إلى المواقف ثمّ يرجع إلى مكّة فيأتي بأعمال الحجّ بنية المردد بين الحجّ والعمرة، فإنّ أعمال الحجّ في مكة مشتركة بينه و بين العمرة كالطواف وصلاته والسعي.

٢. إذا تردّد بين العمرة المفردة وعمرة التمتّع يتم أعمال العمرة بقصد ما نواه وقصّر وأحلّ، لأصالة البراءة من وجوب الحجّ بعدها وإن أراد الاحتياط يأتي بأعمال الحجّ رجاءً.

فتلخص من ذلك أنّه لو أمكن الامتثال الإجمالي فهو المقدّم، وإلّا فيحكم عليه بالبطلان.

نعم إذا لم يمكن الامتثال الإجمالي ودار الأمر بين الباطل والصحيح فتصل النوبة إلى بطلان الإحرام الأوّل وتجديد النية مثلاً.

٣. إذا أحرم في غير أشهر الحجّ ثمّ شكّ في أنّ إحرامه كان للعمرة المفردة ليكون إحرامه صحيحاً أو للحجّ فيكون فاسداً، ففي هذا يحكم ببطلان الإحرام ولا يمكن تصحيحه بإجراء أصالة الصحة في العمل، لأنّ

جريانها فرض إحراز عنوان العمل الّذي يوصف بالصحّة والبطلان، كما إذا باع وشكّ في أنّه كان ربوياً أو لا فيحكم بالصحّة، وأمّا إذا كان العنوان مشكوكاً، كما إذا صدر منه فعل وتردد بين كونه بيعاً أو قماراً، فلا تجري أصالة الصحّة، لعدم إحراز العنوان، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ أحد العنوانين (عمرة التمتع) محكوم بالصحة، والآخر ـ أعني: الحجّ ـ محكوم بالبطلان، ومع عدم إحراز العنوان فلا مجرى لأصالة الصحّة. فيصحّ قول السيد الطباطبائي بتجديد نية الإحرام.

## لا يصحّ الإحرام بنية واحدة للحج والعمرة

هل المراد من الاكتفاء بالنية الواحدة للحجّ والعمرة هو عدم التحلّل بينهما الذي كان يرومه الخليفة الثاني، قائلاً بأنّه يكره أن يراهم معرسين بهن في الأراك ثمّ يروحون في الحجّ تقطر رؤوسهم[١]، أو المراد به هو الاكتفاء بنية واحدة وإحرام واحد لعملين مختلفين وإن كان بينهما فصل وتحلل؟ الظاهر هو الثاني وانّ محور البحث هو وحدة النية، لا ما ربّما يتبعه من عدم الإحلال بين العملين، وربما يظهر من كلمات العلّامة في «المختلف» انّ النظر إلى وحدة النية وما يتبعها، من عدم الإحلال بينهما.[٢]

ثمّ لا يخفى أنّ تعبير «الشرائع» أفضل من تعبير صاحب العروة، قال فيه: «ولو أحرم بالحجّ والعمرة» فجعل محط البحث، هو وحدة الإحرام لكلا

---

١. صحيح مسلم: ٤/٤٥.

٢. مختلف الشيعة: ٤/٣٦.

العملين، بخلاف السيد الطباطبائي فجعل محط البحث وحدة النية للعمرة والحجّ وجعلهما عملاً واحداً، فالمقصود واحد والاختلاف في التعبير. وعلى كلّ تقدير ففي المسألة أقوال ثلاثة:

## الأوّل: بطلان النية ويجب تجديدها

إنّ الحجّ أمر عبادي توقيفي، لا يمتثل إلّا بما بيّنه الشارع، والمبيّن إنّما هو الإحرامان لعملين، بنيّتين متعددتين، والامتثال بغير هذا الطريق يحتاج إلى دليل.

وإلى ما ذكرنا يشير صاحب المدارك بقوله:

لأنّ المنوي ـ أعني: وقوع الإحرام الواحد للحجّ والعمرة معاً ـ لم يثبت جوازه شرعاً، فيكون التعبّد به باطلاً، وغيره لم يتعلّق به النية.[1]

و على ضوء هذا لو قصد أن يكون إحرامه هذا إحراماً للحجّ والعمرة فقد شرّع أوّلاً، وما أتى بما أُمر به ثانياً، وهذا كاف في فساد العمل من غير فرق بين أشهر الحجّ التي تصحّ فيها نية الإحرام للعمرة والحجّ، وغيرها الذي لا يصحّ إلّا الإحرام للعمرة، وقد صرّح به في «القواعد» حيث قال: ولو نوى الإحرام ولم يعيّن لا حجاً ولا عمرة أو نواهما معاً، فالأقرب البطلان وإن كان في أشهر الحجّ.[2]

---

١. المدارك: ٧/٢٦٠.

٢. القواعد: ١/٤١٩.

## الثاني: يصرفه إلى المتعيّن منهما إذا تعين عليه أحدهما

هذا هو القول الثاني وحاصله:

١. انّه لو تعيّن أحد الفردين يصرفه إلى المتعيّن، وذلك كما في الموردين التاليين:

أ. إذا أحرم في غير أشهر الحجّ فيصرفه إلى المتعيّن، كالعمرة المفردة.

ب. إذا أحرم في أشهر الحجّ، وعليه حجّ التمتع، فيصرفه إليه.

٢. ولو لم يتعيّن عليه، كما إذا أتى بالفريضة، يتخيّر بين جعله عمرة مفردة، أو حجّاً إفرادياً، ونقله المحقّق في «الشرائع» قولاً وقال: ولو أحرم بالحجّ والعمرة وكان في أشهر الحجّ، كان مخيّراً بين الحجّ والعمرة، إذا لم يتعيّن عليه أحدهما. وإن كان في غير أشهر الحجّ تعيّن للعمرة.[١]

وقوّاه الفاضل الاصفهاني في كشفه وقال: فإنّهما إذا لم يدخلا في حقيقة الإحرام فكأنّه نوى أن يحرم ليوقع بعد ذلك النسكين وليس فيه شيء.[٢] والظاهر أنّه ﷺ يريد تصحيح الإحرام في صورة التعيين والتخيير.

**يلاحظ عليه:** أنّ الإحرام من المفاهيم ذات الإضافة، فكيف يمكن أن يكون الإحرام بما هوهو عبادة فإنّ عبادية الإحرام بما يضاف إليه من العمرة والحجّ، وقد مرّ في بيان حقيقة الإحرام أنّ الإحرام عبارة عن الدخول في

---

١. شرائع الإسلام: ٢٤٥/١.
٢. كشف اللثام: ٢٥٧/٥.

العمرة والحجّ، والإحرام جزء من أحد النسكين، وعندئذٍ فتصوير عباديته خارجاً عمّا يضاف إليه كما ترىٰ.

## الثالث: يصحّ في غير أشهر الحجّ و يبطل فيها

وهذا هو القول الثالث، وحاصله: أنّه لو كان في أشهر الحجّ بطل ولزم التجديد. وهو خيرة المحقّق في «الشرائع» حيث قال: لو كان في أشهر الحجّ بطل ولزم التجديد، وإن كان في غيرها صحّ عمرة مفردة

ولعلّ وجهه: أنّه إذا كان الزمان غير صالح إلّا للعمرة، يكون قصد الحجّ إلى جنب العمرة من باب الخطأ في التطبيق، فكأنّه بصدد امتثال أمر الشارع ولكنّه يتصوّر أنّه مجموع العملين بإحرام واحد، والخطأ في التطبيق غير مضر لعدم الإخلال بقصد القربة.

بخلاف ما إذا كان الزمان صالحاً لكلّ منهما، فالمنوي غير مشروع، وما هو المشروع غير منويّ، وليس هنا واقع محفوظ حتى يدخل تحت عنوان الخطأ في التطبيق. ولعل الصحّة في هذه الصورة أقوى من القول بتجديد النيّة، وإن كان الثاني أحوط.

وما ذكرنا في التصحيح إنّما يجري إذا كان جاهلاً بالحكم الشرعي، وأمّا العالم بالحكم ومع ذلك أحرم على النسكين وحاول إتيانهما بإحرام واحد، فهو مشرع والعمل مبغوض.

وأمّا تصحيح ما إذا كان الزمان صالحاً لكلا الأمرين بجعل قصد

الغايتين على نحو تعدد المطلوب، فهو غير تام، لخروجه عن محط البحث، لاستلزامه تعدد النيّة، وهو خلف.

## لو نوى كإحرام فلان

إنّ هذه المسألة ربّما تبتلي بها العامة، فإنّ بعض الناس إذا كان مع عالم عارف بأحكام الحجّ وآدابه ينوي الإحرام كإحرام ذلك العالم، حتّى تكون النيّة والمنويّ حذوَ نيّته وإحرامه. ولذلك اعتنى الفقهاء بعنوان هذه المسألة.

قال الشيخ في «الخلاف»: إذا أحرم كإحرام فلان وتعيّن له ما أحرم به، عمل عليه وإن لم يعلم حجّ متمتعاً. وقال الشافعي: يحجّ قارناً على ما يقولون في القران.[1]

وأساس البحث هو كفاية النية الإجمالية وعدمها، لكن لا ينبغي الشكّ في كفايتها، لأنّ الميزان في صحّة العبادة تمشّي القربة وتميّز المنوي في الواقع، وإمكان امتثاله، فلو كان الجميع متحقّقاً فلا وجه للشكّ في الصحّة، وعلى ذلك فللمسألة صور:

إذا أحرم بإحرام الغير فتارة لم يكن ذلك الغير محرماً في هذا الوقت.

**وأُخرى** كان محرماً وكان التابع واقفاً على نيّة المتبوع وكيفية إحرامه وأنّه لعمرة التمتع أو غيرها.

**وأُخرى**: يكون المتبوع محرماً ولكن التابع لم يكن عارفاً بكيفية إحرامه.

---

١. الخلاف: ٢/ ٢٩٠، المسألة ٦٧.

أمّا الأُولى: فلا شكّ في بطلانه، لأنّه أحرم إحراماً لا واقع له؛ كما أنّه لا شكّ في صحّة الثانية، لعلمه بكيفية إحرامه حينه.

إنّما الكلام في الصورة الثالثة، أي إذا أحرم وكان المتبوع محرماً ولكن التابع لم يكن عالماً بكيفية إحرامه.

فتارة تنكشف له كيفية نيته وإحرامه فيما بعد، وأُخرى تبقىٰ على حالة الإبهام دون أن تكشف شيئاً.

وإليك دراسة الفرعين:

**الفرع الأوّل**: إذا كان غير عالم حين الإحرام ولكن انكشف له كيفية إحرام المتبوع فيما بعد، فالظاهر صحّته،وذلك لأنّ صحّة العبادة ـ كما تقدّم ـ رهن أُمور ثلاثة:

١. تمشّي القربة.

٢. تميّز المنوي في الواقع.

٣. إمكان امتثاله في ظرفه.

والجميع موجود في المقام. فخرج ما لو علم بإحرامه ولكنّه لا يتمكّن من العلم بواقع إحرامه، لعدم التمكّن من امتثاله.

هذا حسب القاعدة، وربما يستدلّ عليه بفعل الإمام علي عليه السلام ففي صحيح معاوية بن عمّار أنّ علياً قدم من اليمن وسأله رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: «وأنت يا عليّ بما أهللت؟!» قال: «قلت يا رسول الله: إهلالاً كإهلال

النبي ﷺ » فقال له رسول الله ﷺ : «كن على إحرامك مثلي وأنت شريكي في هديي».[١]

وفي حديث الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: وأقبل علي عليه السلام من اليمن فوجد فاطمة عليها السلام قد أحلت ووجد ريح الطيب، فانطلق إلى رسول الله ﷺ مستفتياً... فقال [رسول الله ﷺ ]: لا تحلّ أنت، فأشركه في الهدي، وجعل له سبعاً وثلاثين، ونحر رسول الله ثلاثاً وستين.[٢]

ولكن الاستدلال بالحديث لا يخلو من إشكال:

١. أنّ الظاهر من حديث الحلبي أنّ علياً ـ كما مرّ ـ لم يُسق الهدي وإنّما اكتفى بقوله: إهلالاً كإهلال النبي ﷺ ، ومن المعلوم أنّه لا يكفي في كون الإحرام إحرام قران ما لم يسق الهدي، وعندئذٍ يكون حكم علي عليه السلام حكم سائر المسلمين الذين لم يسوقوا الهدي، فكيف شارك في هدي رسول الله وأمره بعدم الإحلال مع أنّ وظيفته كالآخرين في الإحلال؟!

٢. وجود التناقض بين رواية الحلبي ورواية معاوية بن عمّار، فإنّ الظاهر من رواية الحلبي هو أنّ علياً لم يسق الهدي، وإنّما خصّ له النبي سبعاً وثلاثين.

والظاهر من صحيحة معاوية بن عمّار أنّ علياً ساق الهدي حيث جاء فيها: «فلمّا أضاء له النهار أفاض حتّى انتهى إلى منى فرمى جمرة العقبة، وكان

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ج ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١٤.

الهدي الّذي جاء به رسول اللّه أربعاً وستين أو ستاً وستين وجاء عليٌّ بأربعة وثلاثين أو ست وثلاثين.

فنحر رسول اللّه ﷺ ستاً وستين ونحر عليٌّ أربعاً وثلاثين بدنة، وعلى هذا يكون إحرام علي عليه السلام إحرام حجّ القران بلا إشكال من دون حاجة إلى النيّة الإجمالية.

ومع ذلك ففي نفس رواية معاوية بن عمار تدافع بين الصدر والذيل، فأمّا الذيل فقد عرفت، وأمّا الصدر فقد جاء فيه: «فقال له رسول اللّه ﷺ : كن على إحرامك مثلي وأنت شريكي في هديي».

وهذا يعرب عن أنّ علياً لم يسق هدياً.

فالأولى الاستدلال على الصحّة بنفس القاعدة.

**الفرع الثاني**: إذا لم يكن عارفاً بكيفية النيّة عند الإحرام وبقي على الإبهام دون أن ينكشف واقع نيّة المتبوع. ففيه قولان:

١. البطلان، وهو خيرة صاحب العروة.

٢. يتمتّع إذا كان في مقام يصحّ له العدول إلى التمتّع.

أمّا القول الثاني فهو خيرة الشيخ في «الخلاف» فقال: وإن لم يعلم حجّ متمتعاً.[1] ويؤيد ذلك ما مرّ في المحرم الناسي، فلاحظ ما ذكرناه .

---

١. الخلاف:٢/٢٩٠.

## لو وجب عليه نوع من الحج ونوى غيره

هذا الفرع يختلف عمّا مضى في أوّل الفصل من اشتراط النيّة وأنّه لو أحرم من غير قصد أصلاً بطل، وذلك لأنّ الموضوع فيما سبق هو لمن لم ينو أصلاً، وأمّا المقام فالمفروض أنّه نوى غير المفروض عليه، وعندئذٍ لا يجزي عن الفرض، كما إذا نوى حجّ الإفراد مع كون المفروض عليه هو حجّ التمتّع، فلا يجزي عن الفرض، أي حجّ التمتع، وهو واضح، وأمّا وقوع ما نوى ففيه التفصيل بين ما يصحّ وقوعه عنه في هذه الحالة، كما إذا نوى العمرة المفردة في أشهر الحجّ حيث يصحّ العمرة المفردة مع أنّ الفرض هو عمرة التمتع وحجّه وما لا يصحّ وقوعه فيها كما إذا نوى الإحرام للحجّ المفرد مع وجوب حجّ التمتع عليه.

## لو نوى نوعاً ونطق بغيره

وذلك لأنّ الأعمال بالنيّات، والألفاظ طريق إلى النيّة، فإذا تعلّقت النيّة بشيء وتخلّف عنه الطريق فلا يؤخذ به.

## لو كان في أثناء نوع وشك في أنّه نواه

وذلك لجريان أصالة الصحّة، في ما أتى، وليس الشكّ في أصل النيّة حتّى يكون الموضوع لجريان أصالة الصحّة غير محرز.

**توضيحه:** إذا وجب عليه حجّ التمتّع ورأى نفسه أنّه يطوف لهذا النوع

من الحجّ، فلو شكّ في أنّه هل نوى حجّ التمتّع أو غيره؟ فقد اختار السيد الحكيم البطلان، قائلاً: بأنّ قاعدة التجاوز أو الصحّة إنّما تجري مع الشكّ في تحقّق ما له دخل في تمامية المعنون بعد إحراز عنوانه، والنيّة لما كانت بها قوام العنوان، فمع الشكّ فيها، يكون الشكّ في العنوان لا في المعنون.[١]

وذهب السيد الخوئي إلى الصحّة ، قائلاً: بأنّ الشكّ ليس في أصل النيّة حتّى يكون في أصل العنوان.[٢]

والظاهر ما اختاره السيد الحكيم ، لأنّ أمر النيّة بما هي هي لا يكفي في إحراز العنوان، بل يجب إحراز ما يضاف إليه من الإحرام لحجّ التمتّع، والمفروض أنّه غير محرز، لاحتمال أنّه نوى غيره.

ولو صحّ ما ذكره السيد الخوئي من كفاية إحراز نية الحج، وإن لم يحرز نوع العمل، فالأولى التفصيل بين الصورتين التاليتين:

١. إذا صحّ كلا العملين منه في هذه الحالة، كما إذا تردد أنّه نوى العمرة المفردة أو حجّ التمتع مع كون الواجب عليه هو الثاني، فلا يثبت أصالة الصحّة أو قاعدة التجاوز أنّه نوى ما عليه، لأنّ نسبتها إليهما على السواء، فيجب عليه الجمع بين العملين، بجعل ما في هذه عمرة مفردة، ثمّ الإحرام لحجّ التمتع.

٢. إذا لم يصحّ إلّا أحد العملين، كما إذا تردد أنّه نوى عمرة التمتّع، أو حجّ الإفراد، فإنّ أصالة الصحّة بالنسبة إلى حج الإفراد على طرف النقيض،

---

١. المستمسك:١١/٣٧٥.
٢. المعتمد:٢/٥٠٦.

فيحكم بصحّة العمل وأنّ ما بيده هو الفريضة.

## في استحباب التلفّظ بالنية

يستحبّ عند الإحرام التكلّم بالنية، ويدلّ عليه صحيحتا معاوية بن عمار وعبد اللّٰه بن سنان[١]، وقد خلط صاحب العروة في نقلهما فأخذ شيئاً من صدر رواية عبد اللّٰه بن سنان وشيئاً من رواية معاوية بن عمار فصار رواية واحدة، وعلى كلّ تقدير فالأمر سهل لا خلاف فيه.

## يستحب أن يشترط عند إحرامه الإحلال إذا عرض له مانع

واعلم أنّ للمصدود والمحصور في طريق الحجّ أحكاماً خاصة.

أمّا المصدود فهو مَن تلبس بالإحرام ثمّ صُدّ عن الوصول ولم يكن له طريق غير موضع الصد، أو كان له طريق وقصرت نفقته، فهو يتحلّل بالهدي ونية التحلّل، ويجوز نحره في موضع الصدّ سواء كان حلّاً أو حرماً.

وأمّا المحصور وهو الممنوع بالمرض ،فيبعث هديه مع أصحابه ليذبحوه عنه في موضع الذبح، إذا كان قد ساق هدياً، وإلّا بعث ثمنه، ويبقى على إحرامه إلى ذلك اليوم، فإذا حلّ الموعد يقصّر ويحلّ من كلّ شيء إلّا النساء.[٢]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الفريقين اتّفقا على استحباب الاشتراط عند

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب١٦ من أبواب الإحرام، الحديث ١و٢.

٢. وأمّا حلّ النساء، فهو يتوقف على طوافها.

الإحرام بأن يشترط على اللّه أن يحلّه إذا عرض مانع من إتمام نسكه من حجّ أو عمرة. وأن يتم إحرامه عمرة إذا كان للحجّ ولم يمكنه الإتيان.

قال الشيخ في «الخلاف»: يجوز للمحرم أن يشترط في حال إحرامه أنّه إن عرض له عارض يُحبسه، أن يحلّ حيث حبسه من مرض، أو عدو، أو انقطاع نفقة، أو فوات وقت، وكان ذلك صحيحاً يجوز له أن يتحلل إذا عرض شيء من ذلك. وروي ذلك عن عمر، وابن عمر، وابن مسعود، وبه قال الشافعي. وقال بعض أصحابه: إنّه لا تأثير للشرط، وليس بصحيح عندهم.

والمسألة على قول واحد في القديم، وفي الجديد على قولين، وبه قال أحمد وإسحاق. وقال الزهري ومالك وابن عمر: الشرط لا يفيد شيئاً، ولا يتعلّق به التحلّل. وقال أبو حنيفة: المريض له التحلّل من غير شرط، فإن شرط سقط عنه الهدي.[1] ولا يخفى أنّه نقل عن ابن عمر قولين، الظاهر أنّ قوله وابن عمر في النقل الأوّل من زيادة النساخ، لأنّه معروف بإنكار الشرط.[2]

وقال في «المغني»: يستحبّ لمن أحرم بنسك أن يشترط عند إحرامه، فيقول: إن حبسني حابس فمحلّي حيث حبستني. وقال: ويفيد هذا الشرط شيئين:

أحدهما: إذا عاقه عائق من عدو أو مرض أو ذهاب نفقة ونحوه أنّ له التحلّل.

---

١. الخلاف: ٢/٤٣٠، المسألة ٣٢٣.
٢. لاحظ السنن الكبرى: ٥/٢٢٣.

والثاني: أنّه متى حلّ بذلك فلا دم عليه.[١]

وبذلك ظهر أنّ أصل الاشتراط أمر لا غبار عليه، وإنّما الكلام في فائدته، فقد ذكر الأصحاب له فوائد نذكرها تباعاً ثمّ ندرسها:

**الأُولى**: سقوط الهدي مع الإحصار والتحلل بمجرد النية، وهو خيرة المرتضى في الانتصار[٢]، وابن إدريس في «السرائر».

قال في «السرائر»: قال بعض أصحابنا: لا تأثير لهذا الشرط في سقوط الدم عند الحصر والصدّ، ووجوده كعدمه. والصحيح الأوّل، وهو مذهب السيد المرتضى، وقد استدلّ على صحّة ذلك بالإجماع، وبقول الرسول ﷺ لضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب:«حجّي واشترطي وقولي: اللّهم فحلّني حيث حبستني» ولا فائدة لهذا الشرط؛ إلّا التأثير فيما ذكرناه من الحكم؛ فإن احتجوا بعموم قوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالْعُمْرَةَ للّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ**﴾[٣]. قلنا: نحمل ذلك على من لم يشترط، هذا آخر استدلال السيد المرتضى.[٤]

**الثانية**: ما ذهب إليه المحقّق من أنّ فائدة الاشتراط هو جواز التحلّل عند الإحصار من غير تربّث إلى أن يبلغ الهدي محله، فإنّه لو لم يشترط لم يجز له التعجيل، ومعه يتحلل، ولكن لا يسقط الدم والهدي، فعليه أن يواعد أصحابه ليذبحوا عنه يوم المواعدة.[٥]

---

١. المغني:٣/٢٤٣.
٢. الانتصار:١٠٤.
٣. البقرة:١٩٦.
٤. السرائر:١/٥٣٣.
٥. الشرائع:١/٢٤٧.

وأمّا المصدود فيجوز له التعجيل من غير شرط اتّفاقاً، لجواز الذبح في مكان الصدّ كما مرّ في صدر البحث.

**الثالثة**: انّ فائدة هذا الشرط سقوط الحجّ في القابل عمّن فاته الموقفان، ذكره الشيخ في موضع من «التهذيب».[١]

وأورد عليه العلّامة في «المنتهى» بأنّ الحجّ الفائت إن كان واجباً لم يسقط فرضه في العام المقبل بمجرّد الاشتراط،وإن لم يكن واجباً لم يجب بترك الاشتراط.[٢]

**الرابعة**: أنّ فائدة هذا الاشتراط استحقاق الثواب بذكره في عقد الإحرام، لأنّه دعاء مأمور به وإن لم يكن له حكم مخالف لحكم غير المشترط.[٣]

هذه هي الفوائد المتصورة في هذا الشرط، والقضاء الحاسم يتوقف على دراسة الروايات حتّى يتجلّى الحق، وهي تنقسم إلى طوائف:

## ١. سقوط الهدي والتعجيل في التحليل

قد عرفت أنّ السيد المرتضى وابن إدريس جعلا فائدة الشرط سقوط الهدي مع الإحصار والتحلّل بمجرّد النية. ويمكن الاستدلال له بصحيحتين:

١. صحيحة ذريح المحاربي، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجل تمتّع بالعمرة إلى الحجّ، وأُحصر بعد ما أحرم، كيف يصنع؟ قال: فقال:« أو ما

---

١. التهذيب: ٥ / ٢٩٥ برقم ١٠٠١.

٢. المنتهى: ١٣ / ٦٣، في حكم الفوات من مباحث المحصور. ٣. مدارك الأحكام:٧/٢٩١.

اشترط على ربّه قبل أن يحرم أن يُحلَّه من إحرامه عند عارض عرض له من أمر اللّٰه؟» فقلت: بلى قد اشترط ذلك. قال: «فليرجع إلى أهله حلاً لا إحرام عليه، إنّ اللّٰه أحقّ من وفى بما اشترط عليه» قال: فقلت: أفعليه الحجّ من قابل؟ قال: «لا».[١]

دلّت الرواية على التحلل بمجرّد الإحصار من غير تعرض لإنفاذ الهدي، ولو كان واجباً لذكر في مقام البيان، بعد سؤال السائل«كيف يصنع» وليس السكوت في المقام كالسكوت في سائر المقامات.

٢. صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر: قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن مُحْرم انكسرت ساقه، أي شيء يكون حاله؟ وأيّ شيء عليه؟

قال عليه السلام :« هو حلال من كلّ شيء».

قلت: من النساء والثياب والطيب؟

قال: «نعم، من جميع ما يحرم على المحرم».

وقال: أما بلغك قول أبي عبد اللّٰه عليه السلام : «حلّني حيث حبستني، لقدرك الّذي قدّرت عليّ».[٢]

ودلالة الصحيحتين على سقوط الهدي والتربّص معاً بالسكوت، إذ لو كان الهدي والتربّص واجبين لذكرهما الإمام، لأنّه في مقام البيان. وقد مرّ أنّ السكوت في المقام ليس كالسكوت في سائر المقامات بعد سؤال السائل

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ج ٩، الباب ١ من أبواب الإحصار والصد، الحديث ٤.

عن تكليفه بقوله: «أي شيء عليه» فدلالة الصحيحين على سقوطهما لا غبار عليها.

إذا عرفت ذلك فنقول: وظيفة المحرم ـ لولا الاشتراط ـ هو بعث الهدي أو ثمنه ليذبح في يوم النحر والانتظار إلى أن يبلغ الهدي محلّه، كما قال سبحانه: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[1] وإطلاق الآية يقتضي وجوب البعث والانتظار مطلقاً، سواء اشترط على ربّه أو لا، لكن الصحيحتين أخصّ مضموناً من الآية حيث دلّتا على سقوط الهدي عند الاشتراط، فيقيد إطلاق الآية بهما، وقد أفتى بذلك ـ مضافاً إلى ما عرفت من السيد وابن إدريس ـ لفيف من العلماء كما سيوافيك.

إذا عرفت ذلك فإنّ مقتضى قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ هو أنّ المحصر يقوم بأمرين:

١. بعث الهدي إلى محلّه.

٢. المواعدة مع من بعث الهدي معه أن يذبحه في وقت كذا، حتى يخرج من الإحرام عنده بالحلق أو التقصير.

وإطلاق الآية يعمّ المشترط وغيره، فيقيّد إطلاقها بالصحيحين فلا يجب البعث ولا التربّص، بل يتحلّل بمجرّد الحصر أو مع نيّة التحلل. وهذا

---

١. البقرة:١٩٦.

القول هو الظاهر من السيد المرتضى وابن إدريس كما تقدّم.

واختاره ابن سعيد، قال: والمحصر المريض إن شرط على ربّه، أحلّ بلا هدي. [١] فهو صريح في سقوط كلا الأمرين: بعث الهدي والتربّص إلى يوم منى، لأنّه إذا سقط الهدي، لا معنى للتربّص.

نعم يظهر من العلّامة سقوط الهدي، دون الانتظار قال: ولو اشترط على ربّه جاز له أن يحل وقت بلوغ الهدي إلى محلّه وهو يوم العيد إلّا في النساء، من دون إنفاذ هدي.... [٢]

والحقّ أنّ التفكيك بين الهدي والصبر إلى يوم النحر بسقوط الأوّل دون الثاني لا يساعده الذوق السليم ولا مفاد الصحيحين، لما عرفت من أنّ دلالتهما بالسكوت، وهو بالنسبة إلى الأمرين سواء.

نعم أمام الاستدلال بهما على سقوط الأمرين إشكالان:

**أ. مشكلة التعارض.**

**ب. مشكلة تقييد إطلاق الكتاب بالخبر الواحد.**

وإليك بيانهما:

## الف. مشكلة التعارض

يظهر من صحيحة زرارة ومعتبرة حمزة بن حمران أنّه لا تأثير للاشتراط فلو طرأ الحصر فالمحصر، في حلّ اشترط أم لم يشترط، فإذا لم

---

١. الجامع للشرائع: ٢٢٢.  ٢. التحرير: ٨١/٢، المسألة ٢٥١٥.

يكن له تأثير يكون المرجع هو إطلاق الكتاب، أعني: فإن أُحصرتم فما استيسر من الهدي...» وإليك الحديثين:

١. صحيح زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «هو حل إذا حبسه، اشترط أم لم يشترط».[١]

٢. معتبرة حمزة بن حمران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يقول: حلّني حيث حبستني؟ قال: «هو حل حيث حبسه قال أو لم يقل».[٢]

ويرد على الأوّل: انّ السؤال غير مذكور في الأوّل ربّما يحتمل أنّه راجع إلى الاعتكاف. وعلى الثاني، بأنّ حمزة مختلف فيه.

**و يرد على الإشكال الأوّل**: بأنّ التعبير الرائج في بيان الاشتراط في الحجّ، هو لفظة الحبس ففي صحيحة أبي الصباح الكناني: «أن حلّني حيث حبستني».[٣]

وفي معتبرة فضيل بن يسار : «أن يحلّه حيث حبسه».[٤]

وفي «قرب الاسناد»: «فحلّني حيث حبستني».[٥] إلى غير ذلك من الروايات.[٦]

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٥ من أبواب الإحرام، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٥ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٣ من أبواب الإحرام، الحديث ١.
٤. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٣ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.
٥. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٣ من أبواب الإحرام، الحديث ٣.
٦. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٤ من أبواب الإحرام، الحديث ١، ٢.

وأمّا الاعتكاف فالرائج فيه قوله: أن يحلك من اعتكافك عند عارض إن عرض لك من علة تنزل بك من أمر اللّٰه تعالى.[١]

وأقصى ما يمكن أنّ التعبير الأخير مشترك بين الشرط في الحجّ والاعتكاف، وأمّا الحبس فهو مختص بالحجّ والوارد في الروايات هو ذاك اللفظ.

ويرد على الإشكال الثاني بأنّه وردت روايات في جلالته وأكثرها وإن كانت ضعيفة السند لكن في المعتبرة منها كفاية.[٢]

والأولى أن يجاب عنهما بما في المدارك بقوله: إنّ أقصى ما يستفاد من الرواية ثبوت التحلّل مع الحبس في الحالين، ونحن نقول به، ولا يلزم من ذلك تساويهما من كلّ وجه، فيجوز افتراقهما بسقوط الدم مع الشرط ولزومه بدونه.[٣]

**توضيحه**: أنّ المطلوب في المقام أمران:

١. التحلّل، ٢. سقوط الهدي.

والأمر الأوّل يحصل بنفس الحصر اشترط أم لم يشترط.

وأمّا الأمر الثاني، فلا يحصل إلّا بالاشتراط.

فلا منافاة بين الطائفتين، فالطائفة الأُولى تركّز على سقوط الهدي ـ بعد

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٢. معجم رجال الحديث: ٦/٢٦٠.

٣. المدارك: ٧/٢٩٢.

تسليم التحلل ـ و الطائفة الثانية تركّز على التحلل بالحصر، اشترط أم لم يشترط.

بعبارة أُخرى وهو: انّ للحل في قوله: «هو حل حيث حبسه قال أو لم يقل» أثرين:

١. الحلّ في إتمام العمل.

٢. الحلّ من المحظورات والمحرمات.

وصحيحة زرارة ومعتبرة حمزة بن حمران ناظرتان إلى الحلّ من إتمام العمل، لا الحلّ من المحظورات، بخلاف الأُوليين، فهما ناظرتان إلى الحلّ من محظورات الإحرام، لأنّ القاعدة في الحلّ من المحظورات هو سوق الهدي وبلوغه محله، وهو هنا ساقط فيكون محلاً من المحظورات أيضاً.

## ب. مشكلة تقييد الكتاب بالخبر الواحد

إنّ تخصيص الآية الكريمة أو تقييدها بالخبر الواحد أمر مشكل، لأنّ الآية ظاهرة في أنّ الحلّ عن المحظورات لا يحصل في المحصور إلّا ببلوغ الهدي محلّه، فتقييدها أو تخصيصها بمن اشترط الحلّ عند الإحصار بالخبر الواحد أمر لا يساعده الدليل، إذ ليس لنا في حجّية الخبر الواحد إطلاق نأخذ به في المقام أيضاً، بل الدليل هو بناء العقلاء وهو قاصر عن الشمول للمورد، فإنّ للقرآن عظمة وكرامة لا يُعدل عنه إلّا بدليل مثله.

**فإن قلت:** ما الفرق بين رفع إجمال الآية بالخبر الواحد حيث إنّه حجّة فيه كما هو الحال في أجزاء الصلاة، وبين تقييدها أو تخصيصها.

قلت: الفرق واضح، فإنّ الآية في القسم الأوّل ساكتة وفاقدة للدلالة، بخلافها في القسم الثاني فإنّها بإطلاقها وعمومها تدلّ على سعة الحكم، والخبر الواحد يخالفه فيها.

## ٢. تعجيل التحليل دون سقوط الهدي

إنّ فائدة الاشتراط هو التعجيل في التحلّل دون سقوط الهدي[١]، فإنّ الواجب عليه لولا الاشتراط أمران:

أ. بعث الهدي.

ب. الانتظار إلى بلوغه محله.

وأمّا على الاشتراط فيبعث الهدي أو ثمنه لكن لا يجب عليه الانتظار إلى يوم النحر، وهو خيرة لفيف من الفقهاء. وهذا الأثر يختص بالمحصور دون المصدود، لأنّه يتحلّل بنفس الصدّ وذبح الهدي في نفس المحلّ، كما فعل النبي ﷺ عندما صدّ عن الدخول في الحرم من جانب قريش في السنة السادسة من الهجرة.

قال الشيخ:ومتى شرط في حال الإحرام أن يحلّه حيث حبسه صحّ ذلك، ويجوز له التحلّل ـ إلى أن قال: ـ فإذا حصل الشرط فلابدّ من الهدي لعموم الآية.[٢]

---

١. الظاهر ـ كما يدلّ عليه دليل القائل ـ أنّ المراد من عدم سقوط الهدي، هو الأعمّ من بعثه، أو نحره في المكان الذي مرض فيه، فليتدبّر.

٢. المبسوط:١/٣٣٤.

وقال في «الخلاف»: إذا شرط على ربه في حال الإحرام ثمّ حصل الشرط وأراد التحلّل فلابدّ من نيّة التحلل ولابدّ من الهدي.[١]

وقد عرفت أنّه خيرة «الشرائع» واختاره في «الجواهر» ويدلّ على تخصيص الحكم بالمحصر في الرواية فإنّ المصدود يجوز له التعجيل من غير شرط اتفاقاً.[٢]

استدلّ القائل بعدم سقوط الهدي بروايتين:

**الأُولى**: صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إنّ الحسين بن علي عليهما السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق، فبلغ علياً عليه السلام ذلك وهو بالمدينة، فخرج في طلبه فأدركه في السقيا، وهو مريض بها. فقال: يا بني ما تشتكي؟ فقال: اشتكي رأسي، فدعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها، وحلق رأسه،ورده إلى المدينة، فلمّا برأ من وجعه اعتمر».

فقلت: أرأيت حين برأ من وجعه قبل أن يخرج إلى العمرة أحلّ له النساء؟ قال: «لا تحلّ له النساء حتّى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة». قلت: فما بال النبي صلى الله عليه وآله حين رجع إلى المدينة حلّ له النساء ولم يطف بالبيت؟ قال: «ليسا سواء كان النبي صلى الله عليه وآله مصدوداً والحسين عليه السلام محصوراً».[٣]

---

١. الخلاف:٢/٤٣٠.

٢. المسالك٢/٢٤٢.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب١ من أبواب الإحصار والصد، الحديث٣. وللحديث صدر، لاحظ الكافي:٤/٣٧٠.

والسقيا موضع بين مسجد الشجرة والجحفة، بينهما و بين الجحفة تسعة عشر ميلاً.

وجه الاستدلال: أنّ الشرط أمر مستحبّ لا يتركه الإمام بلا جهة، والظاهر أنّ الإمام مرض بعد الإحرام لوجوه:

١. انّ الإمام «حلق رأسه وردّه إلى المدينة».

٢. ما في صدر الحديث الذي حذفه صاحب الوسائل ونقله في «الكافي»، إذ فيه:«وإن كان مرض في الطريق بعدما أحرم».

٣. انّ القيد «بعد الإحرام» مأخوذ في مفهومي الحصر والصد وقد وردا في آخر الرواية.

يرد على الاستدلال وجوه:

**أوّلاً**: بأنّ الفعل (نحر عليّ، البُدْنة) فاقد للظهور فإنّه يحتمل أن يكون نحر البدنة بعنوان الهدي الواجب، كما يحتمل أن تكون صدقة مستحبة لدفع البلاء عن ولده عليهما السلام واقترانه بالنحر«فدعا علي ببدنة فنحرها وحلق رأسه»، وإن كان يعطي ظهوراً ما بكون البدنة هو الهدي الواجب على المحصور، لكنّه ظهور ضعيف لا يمكن الاعتماد عليه.

**ثانياً**: لم يثبت استحباب الاشتراط استحباباً نفسياً حتّى لا يتركه الإمام، إذ يحتمل أن يكون الاشتراط لأجل التسهيل، فالروايات الدالة على الاشتراط، إنّما وردت لأجل تعليم الناس أسهلَ الطريقين لا أنّه مستحبّ ذاتاً.

**ثالثاً**: لو فرضنا أنّه مستحب في نفسه، لا دليل على أنّ الإمام يعمل

بجميع المستحبات، إذ ربما يتركه تعليماً للناس بأنّه ليس بواجب.

رابعاً: أنّ الكلام في وجوب الهدي وسقوطه فيما إذا لم يسق المعتمر الهدي، وأمّا إذا ساق فلا يسقط ولا يحل إلّا بعد بلوغ الهدي محله. والظاهر من رواية رفاعة بن موسى أنّ الحسين عليه السلام هو الذي ساق الهدي....

روى الصدوق باسناده عن رفاعة بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خرج الحسين عليه السلام معتمراً وقد ساق بدنة حتّى انتهى إلى السقيا فبرسم، فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه، ثمّ أقبل حتّى جاء فضرب الباب، فقال علي عليه السلام: ابني وربّ الكعبة افتحوا له، وكانوا قد حموه الماء فأكبّ عليه فشرب ثمّ اعتمر بعد».[1]

ومع وجود التعارض بين النقلين لا يمكن الاعتماد على النقل الأوّل، واحتمال تعدد الواقعة بعيد جدّاً مع وحدة الخصوصيات.

ويرد على النقل الثاني أنّ البُدنة التي ساقها الإمام لم تكن لها صلة لا بالعمرة ولا بحجّ التمتع، إذ لا يُساق فيهما الهدي فيحمل على أنّه كان من باب الاتّفاق.

خامساً: انّ مورد الرواية هو العمرة المفردة، وعطف العمرة المتمتع بها عليه مبني على وحدة حكم العمرتين.

وسادساً: فإنّ الظاهر من الروايتين: أنّ المعتمر إذا أُحصر ينحر في

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب٦ من أبواب الإحصار والصد، الحديث٢. البرسام التهاب في الحجاب الذي بين الكبد والقلب.

مكانه ويتحلّل من دون حاجة إلى بعث الهدي إلى محله، ولما كان ذلك مخالفاً للآية الكريمة: ﴿حتّى يَبْلُغَ الهَدي محلّه﴾ حمله صاحب الجواهر «على البعث للنحر في محله» ثمّ الحلق، ثمّ استبعده.[١]

وهذا يؤيد أنّ نحر البدنة كان صدقة مستحبة ولم يكن جزء العمل، ولا الغاية منه التحلّل.

**الثانية**: خبر عامر بن عبد الله بن جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل خرج معتمراً فاعتلّ في بعض الطريق وهو محرم، قال: فقال: «ينحر بدنة، يحلق رأسه ويرجع إلى أهله ولا يقرب النساء».[٢]

فقوله: «ينحر بدنة» دليل على عدم سقوط الهدي.

وقوله: «يحلق الرأس» دليل على التحلل.

وهذه الرواية لا يحتجّ بها، لورود روايات ذامّة في حقّ «عامر بن عبد الله» نقلها الكشي والكليني.

فتلخص ممّا ذكر أنّ الفائدة الثانية لا يوجد دليل صالح عليها.

ثمّ إنّ الاختلاف في الهدي يختصّ بالعمرة المفردة، والعمرة المتمتّع بها، وأمّا القارن الذي ساق الهدي فهو يبعث بلا كلام لصحيح محمد بن مسلم ورفاعة عن الباقر والصادق عليهما السلام: القارن يُحصر وقد قال واشترط فحِلَّني حيث حبستني، قال: «يبعث بهديه».[٣]

---

١. الجواهر: ١٨/٢٦٢.

٢. الجامع للشرائع: ٢٢١، نقله عن مشيخة ابن محبوب.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب ٤ من أبواب الإحصار والصد، الحديث ١.

## ٣. سقوط الحجّ من قابل

إنّ فائدة هذا الشرط، سقوط الحجّ من قابل عمّن فاته الوقت ذكره الشيخ في موضع من «التهذيب»[١] واستدلّ عليه بروايات:

**الأُولى**: صحيح ضريس بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعاً بالعمرة إلى الحجّ فلم يبلغ مكّة إلّا يوم النحر، فقال: «يقيم على إحرامه، ويقطع التلبية حين يدخل مكّة، فيطوف، ويسعى بين الصفا والمروة، ويحلق رأسه، وينصرف إلى أهله إن شاء» وقال: «هذا لمن اشترط على ربّه عند إحرامه، فإن لم يكن اشترط فإنّ عليه الحجّ من قابل».[٢]

وأشكل عليه بوجهين:

١. انّ الحجّ الفائت إن كان واجباً لم يسقط فرضه في العام المقبل بمجرّد الاشتراط، وإن لم يكن واجباً لم يجب بترك الاشتراط.

لا يخفى عليك جودة الإشكال، نعم أفتى به ابن سعيد في جامعه وقال بعد عنوان المسألة: فإذا برأ من وجعه اعتمر إن كان لم يشترط على ربّه في إحرامه، وإن كان قد اشترط فليس عليه أن يعتمر إلّا أن يشاء فيعتمر.[٣]

٢. انّه أجنبي عمّا نحن فيه، لأنّ موضوع البحث هو المحصور الممنوع

---

١. التهذيب: ٢٩٥/٥ برقم ١٠٠١.
٢. الوسائل: ج ١٠، الباب ٢٧ من أبواب الوقوف بالمشعر، الحديث ٢.
٣. الجامع للشرائع: ٢٢٢ـ٢٢٣.

عن الإتمام بمرض، والوارد في الرواية، هو من لم يدرك الموقفين لضيق الوقت، وتأثير الشرط في السقوط في الثاني لا يكون دليلاً على سقوطه في المحصور.

**يلاحظ عليه**: بأنّ ظاهر التعليل أنّ السبب لسقوط الحجّ، هو اشتراطه، كما هو السبب للتحليل، وفوات الموقفين، مورد التعليل لا جزء منه، فإذا قيل: حرمت الخمر لإسكارها، يكون المتبادر انّ الإسكار تمام العلّة للحرمة، لا إسكار الخمر.

**الثانية**: صحيح ذريح المحاربي المتقدم وفيه: فقلت: بلى قد اشترط ذلك، قال: «فليرجع إلى أهله حلاً لا إحرام عليه انّ اللّه أحقّ من وفى بما اشترط عليه» قال: فقلت: أفعليه الحجّ من قابل؟ قال: «لا».[1]

**الثالثة**: ما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ؛ ورفاعة عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّهما قالا: القارن يحصر وقد قال واشترط: فحلني حيث حبستني، قال: «يبعث بهديه» قلنا: هل يتمتع في قابل؟ قال: «لا، ولكن يدخل في مثل ما خرج منه».[2]

وحصيلة هذه الروايات هو عدم وجوب الإعادة.

ثمّ إنّ هنا روايات تعارض ذلك، وتدلّ على وجوب الحجّ من قابل:

١. ما رواه رفاعة، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشترط

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب ٤ من أبواب الإحصار والصد، الحديث ١.

وهو ينوي المتعة فيحصر هل يجزيه أن لا يحجّ من قابل؟ قال: «يحج من قابل. والحاج مثل ذلك إذا أحصر».[١]

٢. ما رواه حمزة بن حمران أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السلام عن الذي يقول:حِلَّني حيث حبستني؟ فقال:«هو حِلّ حيث حبسه، قال أو لم يقل، ولا يُسقط الاشتراطُ عنه الحجّ من قابل».[٢]

٣. ما رواه أبو بصير قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يشترط في الحجّ أن يحله حيث حبسه أعليه الحجّ من قابل؟ قال: «نعم».[٣]

٤. ما رواه أبو الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يشترط في الحجّ كيف يشترط؟ قال: «يقول حين يريد أن يُحرم: أن حلني حيث حبستني فإن حبستني فهي عمرة». فقلت له: فعليه الحجّ من قابل؟ قال: «نعم». و قال صفوان: قد روى هذه الرواية عدّة من أصحابنا كلّهم يقول: إنّ عليه الحجّ من قابل.[٤]

**أقول:** يمكن الجمع بين الطائفتين، بحمل الطائفة الثانية على من استقرّ عليه الحجّ أو بقيت استطاعته إلى العام القابل فيجب عليه الحجّ، وحمل الطائفة الأُولى على من لم يستقر عليه الحجّ ولم تبق له الاستطاعة إلى العام القابل، أو كان قد أتى بالحجّ الواجب سابقاً، فلو صحّ هذا الجمع فهو، وإلّا

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب٨ من أبواب الإحصار والصد، الحديث٢.
٢. الوسائل: ج ٩، الباب٨ من أبواب الإحصار والصد، الحديث ٣.
٣. الوسائل: ج ٩، الباب٨ من أبواب الإحصار والصد، الحديث ٤.
٤. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٤ من أبواب الإحرام، الحديث٣.

فالترجيح مع الطائفة الثانية لوجهين:

١. كونها موافقة للكتاب فإنّ الحجّ الواجب لا يسقط إلّا بالامتثال.

٢. كون الطائفة الثانية هي المشهورة بين الأصحاب، وقد مرّ قول صفوان أنّ رواية الإعادة من قابل قد رواها عدّة من أصحابنا كلّهم يقول: إنّ عليه الحجّ من قابل.

## ٤. استحقاق الثواب

ربّما يقال بأنّ فائدة الاشتراط استحقاق الثواب بذكره في عقد الإحرام، لأنّه دعاء مأمور به واختاره صاحب العروة تبعاً لغيره.قال في «المسالك» : أمّا سقوط الهدي فمخصوص بغير السائق، إذ لو كان قد ساق هدياً لم يسقط. وأمّا تعجيل التحلّل فمخصوص بالمحصر دون المصدود، واستحباب الاشتراط ثابت لجميع أفراد الحاج. ومن الجائز كونه تعبّداً، أو دعاءً مأموراً به يترتّب على فعله الثواب.[١]

قد تلخّص من هذا البحث الضافي انّ المتيقّن هو الوجه الرابع، وأمّا الفوائد الثلاثة الباقية فأقواها هي الفائدة الأُولى، لولا ما فيه من تقييد الكتاب بالخبر الواحد.

وكان الأولى للسيد الطباطبائي وغيره تأخير هذا البحث إلى فصل الإحصار والصدّ، فإنّ القضاء الحاسم في فائدة الاشتراط يتوقّف على دراسة أحكام الموضوعين، على وجه الاستقصاء، وبدونها يكون البحث غير ناضج.

---

١. مسالك الأفهام:٢/٢٤٣.

# الرسالة السادسة والأربعون

# الربح في المضاربة

إنّ الربح من أركان المضاربة، فالغاية من تشريعها هو الاسترباح، فيقع الكلام حوله في أُمور:

## الأوّل: للعامل حصّة من الربح لا أُجرة المثل:

إذا كان رأس المال من المالك والعمل من العامل فهناك شركة بين المال والعمل، فالذي يقابل العمل هو حصة من الربح حسب ما اتفقا عليه، ولا تقابله أُجرة المثل أبداً، وليس للمالك الخيار بين إعطاء حصة من الربح حسب الاشتراط أو أُجرة المثل، بل ليس له إلّا العمل علىٰ الاتّفاق والاشتراط، ودفع حصّة العامل من الربح، وعليه جمهور الفقهاء من الطائفتين، بل هو قول جميع المسلمين كما في الروضة إلّا قليلاً من أصحابنا كما في المسالك والكفاية وإلّا شواذاً من أصحابنا كما في المفاتيح وعليه الإجماع كما في السرائر، وهو المشهور كما في المهذب البارع والمقتصر، والمشهور المفتىٰ به كما في التنقيح.[1]

نعم، خالف المفيد والشيخ الطوسي وأبو الصلاح وسلار، ولم نجد مخالفاً غير هؤلاء الأربعة. قال المفيد: وإذا دفع الإنسان إلىٰ تاجر مالاً ليتّجر به

---

١. مفتاح الكرامة: ٤٨٧/٧.

علىٰ أنّ الربح بينه وبينه، لم ينعقد بذلك بينهما شركة، وكان له أُجرة مثله في تجارته.[١]

وظاهره أنّ المضاربة عنده عقد فاسد، بشهادة قوله: لم ينعقد بذلك بينهما شركة، فيرجع في مقابل العمل إلىٰ أُجرة المثل كما هو الحال في الإجارة الفاسدة، فإنّ للأجير عندئذ أُجرة المثل، ولم نقف لحدّ الآن علىٰ دليله علىٰ فساد المضاربة مع تضافر الروايات علىٰ صحّتها وتطابق السيرة علىٰ العمل بها.

قال الشيخ: ... وأعطاه المال ليضارب له به، كان للمضارب أُجرة المثل. وكان الربح لصاحب المال والخسران عليه، وقد روي أنّه يكون للمضارب من الربح مقدار ما وقع الشرط عليه من نصف أو ربع أو أقل أو أكثر، وإن كان خسراناً فعلىٰ صاحب المال.[٢]

ولا يمكن حمل كلام الشيخ علىٰ المضاربة الفاسدة بشهادة أنّه قال: وقد روي أنّه: «يكون للمضارب من الربح بمقدار ما وقع الشرط عليه» ومن المعلوم أنّ الروايات وردت في مورد المضاربة الصحيحة، ولم يعلم لحدّ الآن كيف ترك الشيخ العمل بما رواه هو وغيره في مسانيدهم، فإنّ روايات الباب مطبقة علىٰ أنّ العامل ينتفع بحصّة من الربح لا بأُجرة المثل، ومع ذلك فقد أفتىٰ في بعض الموارد علىٰ خلافه، وقال: ومتىٰ اشترىٰ المضارب مملوكاً، فكان أباه أو ولده، فإنّه يقوّم عليه، فإن زاد ثمنه علىٰ ما اشتراه انعتق منه بحساب ما يصيبه من الربح.[٣]

---

١. المقنعة: ٦٣٢.
٢. النهاية: ٤٢٨.
٣. النهاية: ٤٣٠.

وقال أبو الصلاح: وإمضاء شرطها أفضل، فإن تنازعا فللمضارب أُجرة مثله. [١] وقوله صريح في أنّ للمالك الخيار في نقض العقد، ودفع أُجرة المثل، ولكن العمل بالعقد أفضل، وهو عجيب.

وقال سلّار: والمضاربة أن يسافر رجل بمال رجل فله أُجرة مثله ولا ضمان عليه.[٢]

وعلىٰ كلّ تقدير فهذا القول وإن صدر من المشايخ العظام، قول شاذ في مقابل إطباق الفقهاء وسيرة المسلمين علىٰ أنّ العامل ينتفع بحصة من الربح لا بأُجرة المثل. فلاحظ الباب الثاني من أبواب أحكام المضاربة وغيره ونحن في غنىً عن سرد الروايات.

## الثاني: تعيين حصة العامل والمالك :

ومن شروط صحة المضاربة تعيين حصة العامل، قال العلّامة: ومن الشروط أن تكون الحصة لكل منهما معلومة. [٣]

وقال الخرقي في متن المغني: ومن شرط صحة المضاربة، تقدير نصيب العامل لأنّه يستحقه بالشرط فلم يقدر إلّا به، ولو قال: خذ هذا المال مضاربة ولم يسمّ للعامل شيئاً من الربح، فالربح كلّه لربّ المال، والوضيعة عليه، وللعامل أُجرة مثله .[٤]

وعلّله المحقق الأردبيلي بأنّ عدم التعيين مستلزم للجهل الموجب

---

١. الكافي: ٣٤٧. ٢. المراسم: ١٨٢.

٣. التذكرة: ١٧ / ٥٤، في شرائط الربح، كتاب القراض، تحقيق مؤسسة آل البيت، قم.

٤. المغني: ١٤٢/٥.

للبطلان، ويمكن أن يقال: إنّ الغاية من المضاربة هو تملّك كل واحد من المالك والعامل حصّة من الربح، والمملوك يجب أن يكون متعيّناً، والمبهم والمردّد بين الثلث والربح وغيرهما لايكون مملوكاً، مضافاً إلىٰ ما ذكر من حديث الغرر، والرجوع الىٰ أُجرة المثل خلاف مقتضىٰ المضاربة، وإنّما يرجع إليها إذا فسدت والمقصود في المقام هو تحديد المضاربة الصحيحة.

## إذا جعل لأحدهما شيئاً معيّناً والباقي بينهما :

ولو شرط لأحدهما شيئاً معيناً، والباقي بينهما، بأن يقول المالك: لي من الربح عشرة دنانير وما بقي بالمناصفة، فقد حكم المحقّق بأنّه يفسد وعلّله بعدم الوثوق بحصول الزيادة، فلا تتحقّق الشركة، وقال العلّامة: ويشترط في الربح الشياع، فلو شرط إخراج معيّن من الربح والباقي للشركة بطل.

وعلّله المحقق الأردبيلي بقوله: يشترط كون كلّ جزء جزءاً مشتركاً، وكأنّه لاخلاف في هذا الشرط، وكونه داخلاً في مفهوم المضاربة [1].

وعلّله في الجواهر: بعدم ثبوت مايدلّ علىٰ الصحة في الفرض ضرورة اقتصار النص والفتوىٰ علىٰ صحّة المشتمل علىٰ اشتراك جميع الربح بينهما علىٰ جهة الإشاعة بنحو النصف والثلث والربع، وما يؤدّي مؤدّاها، ومنهما ينقدح الشك في تناول الإطلاقات له، هذا مع قطع النظر عن ظهور النصوص في البطلان ولو لظهورها في اعتبار الشركة الإشاعية في جميع الربح، فضلاً عن صريح الفتاوىٰ فحينئذ يبطل القراض، وإن وثق بالزيادة لعدم اشتراك

---

١. مجمع الفائدة والبرهان: ١٠/ ٢٥٠ ـ ٢٥١.

جميع الربح بينهما حينئذ بعد اختصاص أحدهما بشيء معيّن منه.[١]

يلاحظ علىٰ ما ذكره المحقق: أنّه ربّما يحصل الوثوق بأنّ الشركة ستربح أكثر بكثير ممّا شرط لأحدهما معيّناً، نعم يتم ما ذكره فيما إذا لم يحصل الوثوق وهو خلاف الفرض.

ويلاحظ علىٰ ما ذكره صاحب مجمع الفائدة وصاحب الجواهر من اعتبار الشركة الإشاعية في جميع الربح في حقيقة المضاربة: بأنّه دعوىٰ بلا دليل، فإنّ المعتبر في المضاربة هو أن يكون لكلّ من المالك والعامل سهم من الربح مقابل البضاعة حيث لا يكون للعامل فيها سهم ومقابل القرض حيث لا يكون للمالك فيه سهم، بخلاف المضاربة، فإنّ لكل واحد سهماً من الربح، والمفروض تحقّق ذلك ولو بالإشاعة في غير ما عيّن، وإن شئت قلت: إنّ إخراج عشرة دنانير من الربح يرجع إلىٰ استثناء خمسة دنانير من الإشاعة فكأنّه قال: الربح بينهما مشاع إلّا في خمسة دنانير.

والعجب أنّ السيد الطباطبائي أفتىٰ في المقام ببطلان المضاربة، وقال: فلو جعل لأحدهما مقداراً معيّناً والبقية للآخر، أو البقية مشتركة بينهما لم يصح، مع أنّه أفتىٰ في المساقاة بخلاف ذلك.[٢]

**وحاصل الكلام:** أنّ إطلاق العقد يقتضي المشاركة بالإشاعة في كل

---

١. الجواهر: ٣٦٧/٢٦.

٢. انظر العروة الوثقىٰ: ٢ / ٧٣٦ ـ ٧٣٧، كتاب المساقاة، في شرائط المساقاة، قال: التاسع وكذا لو اشترط اختصاص أحدهما بأشجار معلومة والاشتراك في البقية. أو اشترط لأحدهما مقدار معيّن مع الاشتراك في البقيّة إذا علم كون الثمر أزيد من ذلك المقدار وأنّه تبقى بقية.

جزء جزء من الربح، وهو لايمنع عن تقييد الإطلاق بتخصيص شيء معيّن من الربح للمالك أو العامل والاشتراك بالإشاعة في البقية، وليست الإشاعة في كل جزء، جزء من مقومات المضاربة وحدودها العرفية حتىٰ يكون الشرط مخالفاً لمقتضىٰ العقد، وبذلك تظهر صحّة قسم آخر وهو أن يجعل لأحدهما مقداراً معيّناً والبقية للآخر، لما ذكرنا من أنّ الإشاعة من مقتضيات مطلق المضاربة وإطلاق العقد، لا من مقومات حقيقتها، وعلىٰ ذلك فكل شرط لم يكن مخالفاً لمقتضىٰ العقد أو حكم الكتاب والسنّة، أو لم يكن غررياً ولا ربوياً ونحوهما، يكون نافذاً بحكم أدلّة الشروط وإطلاقات وجوب الوفاء بالعقد.

## إذا جعل جزءاً من الربح لأجنبي:

إذا شرط جزء من الربح لأجنبي عنهما أو لعبد واحد منهما فهل يصح أو لا؟ أقوال، وإليك صور المسألة:

١ـ أن يجعل جزء من الربح لأجنبي عنهما، ولكن كان له عمل مخصوص في المضاربة بأن يحمل لهم المتاع إلىٰ السوق، أو أن يدلّل عليه، ونحوه من الأعمال الجزئية المضبوطة، فلو أطلق عليه الأجنبي عند ذاك، فلأجل أنّ العامل عبارة عمّن كان قائماً بجميع الأعمال، لا ما ينحصر عمله في الحمل والنقل أو في المحاسبة ونحوهما، فالظاهر صحّته لأنّ الأجنبي لا يعمل تبرّعاً بل لغاية الأُجرة فيكون من مؤونة التجارة فلا فرق بين أن يقدّر أُجرته بشيء معيّن أو تكون أُجرته سهماً من الربح، اللّهمّ إلّا أن يقال إذا كان

الأجنبيّ خارجاً عن طرف المضاربة يكون أجيراً يجب أن تكون أُجرته معيّنة ولا تصحّ أن تكون سهماً من الربح لاحتمال عدمه.

٢ ـ أن يجعل جزء لأجنبيّ من غير أن يُشترط عليه عمل متعلّق بالتجارة، قال الخرقي في متن المغني: وإذا شرطا جزءاً من الربح لغير العامل نظر، فإن شرطاه لعبد أحدهما أو لعبديهما صحّ وكان ذلك مشروطاً لسيده، فإذا جعلا الربح بينهما وبين عبديهما أثلاثاً كان لصاحب العبد الثلثان، وللآخر الثلث، وإن شرطاه لأجنبي أو لولد أحدهما أو امرأته أو قريبه وشرطا عليه عملاً مع العامل صحّ وكانا عاملين، وإن لم يشترطا عليه عملاً لم تصحّ المضاربة وبهذا قال الشافعي، وحكي عن أصحاب الرأي أنّه يصح، إلىٰ أن قال: إنّ ربّ المال يستحقّ الربح بحكم الأصل، والأجنبي لايستحقّ شيئاً، لأنّه إنّما يستحق الربح بمال أو عمل، وليس هذا واحداً منهما، فما شرط لايستحقه فيرجع إلىٰ ربّ المال كما لو ترك ذكره.[1]

والمستفاد من هذه الكلمات:

إنّ الثابت من القراض ما كان تمام الربح فيه مشتركاً بين المالك والعامل، واشتراك شخص ثالث في الربح يحتاج إلىٰ دليل، وإليه يرجع ما نقلناه عن الخرقي.

**يلاحظ عليه**: أنّ مقتضىٰ إطلاق العقد كون تمام الربح بينهما وهذا الأثر لا ينفك عنه ما دام العقد مطلقاً، فإذا قُيّد، يؤخذ بالتقييد ما لم يكن القيد مخالفاً لمقتضىٰ العقد، أو مخالفاً للكتاب والسنّة، وانحصار الربح فيهما ليس

---

١. المغني: ١٤٦/٥.

من مقومات المضاربة عرفاً ولأجله لايعدّ شركة الدولة بمقدار الضريبة مخالفاً للمقتضى، والشاهد على ذلك أنّ العرف لا يراه مناقضاً لمفهوم المضاربة، وهذا بخلاف ما إذا باع بلا ثمن وآجر بلا أُجرة، حيث يرىٰ اشتراط عدم الثمن والأُجرة مخالفاً لمفهومهما.

وهناك وجه آخر للبطلان ذكره المحقق الخوئي ﷺ من أنّه من قبيل تمليك المعدوم وليس لدينا عموم أو إطلاق يشمل تمليك ما لا يملك.[١]

**يلاحظ عليه:** بأنّه لو كان من قبيل تمليك المعدوم لَعمَّ الإشكال للعامل فكيف يملك النصف للعامل مع أنّه غير موجود؟ والحلّ أنّ التمليك صحيح لوجود المقتضى، وإن لم يكن الربح موجوداً بالفعل. وإن شئت قلت: إنّه من قبيل التمليك المشروط وليس أمراً غريباً وكم له من نظير، وذلك كما في نذر النتيجة فإذا قال: لو أنتجت شاتي هذه توأمين فهما وقف للّٰه أو نذر لزوار ضريح الإمام، فالتمليك فعليّ مع أنّ المملوك غير موجود، ويكفي في التصحيح وجود المقتضى أو الاشتراط: أي إن أنتجت.

وهناك وجه ثالث وهو: أنّ مقتضىٰ القاعدة تبعية المنافع بأكملها لرأس المال في الملكية وإنّما خرجنا عنها في المضاربة حيث يكون بعض الربح للعامل بالدليل الخاص، وحيث لا دليل علىٰ جواز الجعل للأجنبي يكون باطلاً لا محالة، بعد أن لم يكن له شيء من رأس المال أو العمل[٢] وهو أيضاً محتمل كلام الخرقي.

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره صحيح ولكنّه من آثار المضاربة المطلقة، لا

---

١. مباني العروة الوثقىٰ: ٢٨/٣.
٢. مباني العروة: ٢٧/٣.

مطلق المضاربة فلا مانع من تقييد الإطلاق بالشرط فيكون واجب الوفاء حسب الإطلاقات، والعمومات، فالربح تابع للمال، ولكنّه ليس علىٰ نحو لا يقبل الانفكاك بالاشتراط بدليل انفكاكه في مورد العامل، والحاصل أنّ كون الربح تابعاً للمال من قبيل المقتضي لا العلة التامّة.

ومنه تظهر حال ما إذا جعل سهم لعبد المالك، فلو قلنا بأنّه لايملك شيئاً فيكون راجعاً إلىٰ سيّده.وإن قلنا بأنّه يملك، فيدخل فيما إذا جعل سهم للأجنبي.

***

## الثالث: كون المال بيد العامل:

قال العلّامة في «التحرير»: يشترط أن يكون رأس المال بيد العامل، ولو اشترط المالك أن يكون بيده لم يصح، وقال في القواعد: يشترط أن يكون مسلّماً في يد العامل، فلو شرط المالك أن تكون يده عليه لم يصح، أمّا لو شرط أن يكون مشاركاً في اليد أو يراجعه في التصرّف أو يراجع مشرفه، فالأقرب الجواز.[1]

وقال في «التذكرة»: لو شرط المالك أن يكون الكيس في يده يوفي الثمن منه إذا اشترىٰ العامل شيئاً جاز، وهو أوفق بأُصول المذهب لأنّه شرط سائغ لا يخالف كتاباً ولا سنّة وأنّه لو لم يشرع لزم تضرّر صاحب المال، إمّا

---

١. مفتاح الكرامة: ٤٤٦/٧. (قسم المتن).

بترك التجارة أو تسليم ماله إلىٰ الخائن وكلاهما ضرر.

والتحقيق أن يقال: إنّ طبع المضاربة يقتضي أن يكون المال في يد العامل يتقلّب فيه علىٰ حسب المصلحة. غير أنّ ذلك مقتضىٰ إطلاق العقد، لا مطلق عقد المضاربة، فلا مانع من أن يشترط أن يكون المال في يد المالك بحيث لايكون مانعاً عن التجارة، أو اختلالها.

وما ربما يقال من انتفاء المضاربة مع عدم استقلال العامل بالمال، منظور فيه لأنّ المعتبر عرفاً هو تمكّن المضارب من التجارة علىٰ أيّ نحو شاء، فلو استلزم كون المال بيد المالك عدم تمكّنه منها صحّ ما ذكر، وإلّا فلا وجه للاشتراط مع صدق المضاربة. قال السيد العاملي: إنّ وضع المضاربة ومشروعيتها علىٰ أن يكون المال في يد العامل، كما أنّ وضع الشركة علىٰ أن يكون الربح تابعاً لرأس المال وليس ذلك شرطاً فيهما، لكن إذا اشترط في المضاربة أن يكون في يد المالك جاز، كما إذا اشترط التفاوت في الشركة فإنّه يجوز.[1]

## تعدد العامل مع وحدة المالك[2]:

لو تعدّد العامل مع وحدة المالك خصوصاً فيما إذا كان المال كثيراً لايقوم بحقّه شخص واحد يصح أن يقول: «ضاربتكما بهذا المال، ولكما النصف»، والدليل علىٰ الجواز السيرة وإطلاق الأدلة.

---

١. مفتاح الكرامة: ٤٤٦/٧. (قسم المتن).

٢. البحث عن هذه المسألة وما يليها في هذا الفصل استطراديّ فلاحظ.

ثم إنّ مال كل منهما إمّا أن يكون متميزاً أو لا، فعلىٰ الأوّل تكون مضاربتين مستقلّتين، وإن كان الإنشاء واحداً لكلٍّ حكمه بخلاف ما إذا كان غير متميز، فإنّه مضاربة واحدة، قائمة بعاملين، لها حكمها الواحد.

وعلىٰ هذا لو اتّفق فسخ المضاربة بفاسخ قهري أو اختياري وكان أحدهما قد عمل وربح والآخر بعدُ لم يعمل أو لم يربح، ففيما إذا كان المال متميزاً، فالربح بين العامل والمالك ولا صلة له للعامل الآخر الذي لم يعمل أو عمل ولم يربح، بخلاف ما إذا كان غير متميز فلو ربح أحدهما يستحق الآخر حصته، وإن لم يكن له عمل أو ربح، وهذا كما إذا كان متجر كبير، يتصدّىٰ أحدهما للحبوب شراءً وبيعاً، والآخر للألبسة كذلك، فربح أحدهما دون الآخر مع كون رأس المال مشاعاً فيقسّم الربح الحاصل بين العاملين والمالك أثلاثاً مثلاً.

ثم إنّه يجوز أن يفضِّلَ المالك أحدهما علىٰ الآخر، وإن كان عملهما سواء، أو كان مختلفاً وذلك واضح فيما إذا كان المال متميزاً فيقارض أحدهما بنصف الربح والآخر بثلث الربح، ومثله ما إذا كان غير متميز وذلك للسيرة وإطلاق الأدلّة، لأنّ الربح أوّلاً بالذات للمالك فله أن يخصّ أحدهما بشيء أزيد، خصوصاً إذا كان أحدهما أليق من الآخر والمضاربة في صورة عدم تميّز المال وإن كانت واحدة لكن لا دليل علىٰ التسوية في الربح مع الاستواء في العمل، وما هو الركن أن يكون للعامل حصة من الربح، وأمّا استواء العاملين في الربح، فلا، وكون القبول واحداً قائماً بهما لايستلزم تسوية القابلين في الربح.

## تعدّد المالك ووحدة العامل :

فكما جاز وحدة المالك وتعدّد العامل، يجوز العكس فيجوز تعدّد المالك وتوحّد العامل، سواء كان المال مشاعاً من أوّل الأمر، أو متميزاً لكن أجاز المالك أن يخلط المال ويحصل الشركة بينهما، وأمّا إذا كان متميزاً وغير مخلوط فهو خارج عن موضوع البحث، يقول السيد الطباطبائي: وكذا يجوز مع عدم اشتراك المال بأن يكون مال كل منهما ممتازاً وقارضاً واحداً مع الإذن في الخلط [1]. وجه الجواز، إطلاق الأدلة والسيرة، ثم إنّ الاختلاف في تقسيم الربح في المقام يتصوّر على وجهين:

١ ـ الاختلاف في جانب العامل، بأن يضاربه أحد المالكين بالنصف والآخر بالثلث والربع. وبالتالي يكون سهم المالكين مختلفاً ناشئاً من اختلاف سهم العامل، لا ابتداءً، بخلاف الشقّ: التالي فإنّ سهمهما يكون مختلفاً من بدء العقد.

٢ ـ الاختلاف في جانب المالك، كما إذا قارضا واحداً واشترطا نصف الربح له ولكن تفاضل المالكان في النصف الآخر، بأن جعل لأحدهما أزيد من الآخر مع تساويهما في مقدار رأس المال، أو تساويا في الباقي مع تفاوتهما فيه.

أمّا الأوّل، فلا إشكال فيه، لأنّ لكل شريك ولاية على حصته فكأنّ أحد

---

١. العروة الوثقى: ٢ / ٦٥٦، كتاب المضاربة، المسألة ٢٧.

الشريكين قال للعامل: اتّجر بحصّتي ولك النصف، وقال الآخر: اتّجر بحصتي ولك الثلث، وإن شئت قلت: إنّ العقد الواحد ينحلّ إلىٰ عقدين حكماً، فلكل عقد حكمه، وتكون نتيجة ذلك بعد إخراج سهم ربح العامل، هو تفاضل سهم المالكين، لأنّ النماء تابع للعين، فنصف الربح راجع إلىٰ ذلك المالك، والنصف الآخر إلىٰ المالك الآخر غاية الأمر أخرج كلٌّ عن ملكه ماعيّنه للعامل من الربح، فيؤدي أحدهما من الربح المختص بماله النصف للعامل، والآخر الثلثين من الربح المختص به وبالتالي يحصل التفاضل بين المالكين. قال السيد الطباطبائي ﷺ: فإن كان من قصدهما كون ذلك للنقص علىٰ العامل بالنسبة إلىٰ صاحب الزيادة بأن يكون، كأنّه اشترط علىٰ العامل في العمل بماله، أقلّ مما شرطه الآخر له كأن اشترط هو للعامل، ثلث ربح حصته، وشرط له صاحب النقيصة ثلثي ربح حصته مثلاً مع تساويهما في المال فهو صحيح.[1] فقد تسلّم أنّه لو كان هناك نقص علىٰ العامل، ينتفع به صاحب الشرط، لا الشريكان.

إنّما الكلام في الصورة الثانية أي فيما إذا كان الاختلاف ناشئاً من اتفاق المالكين علىٰ التفاضل فرضيا على أن يكون النصف الآخر من الربح بينهما أثلاثاً مع تساويهما في مقدار رأس المال أو أنصافاً مع اختلافهما فيه. ومنشأ الإشكال أمران:

١ ـ إنّ التفاضل علىٰ خلاف مقتضىٰ الشركة فإنّ مقتضاها عدم التفاضل في الربح إذا تساويا في مقدار رأس المال.

---

١. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٦٥٦، كتاب المضاربة، المسألة: ٢٨.

٢ ـ إنّه علىٰ خلاف مقتضىٰ السنّة، لأنّها دلّت علىٰ تبعية النماء للعين في الملك فربح مال كلّ أحد، له.

واشتراطه لغيره جزءاً أو كلّاً يحتاج إلىٰ الدليل وتصحيحه بأدلّة الشروط غير صحيح، لأنّها غير مشرّعة وإنّما ينفذ بها كلّ شرط شرعي في نفسه، فما لم يكن سائِغاً بنفسه لايكون سائغاً بالشرط ولذا لم يلتزموا بصحة هذا الشرط في غير الشركة والمضاربة، كما لو باع متاعه لشخص علىٰ أن يكون ربحه من تجارته الأُخرىٰ له علىٰ نحو شرط النتيجة.[1]

**يلاحظ على الأوّل**: وجود الفرق الواضح بين كون أحد الشريكين صفر اليد وكونه أقل نصيباً من الآخر، فالأوّل يخالف مقتضىٰ العقد، دون الآخر.

والميزان في تمييز خلاف المقتضى عن عدمه، ظهور التناقض عند العرف بعد الاشتراط كما إذا قال: بعت بلا ثمن. أو قال: آجرت بلا أُجرة وليس المقام كذلك، فلو قالا: ضاربنا واحداً، واتفقا على أن يكون سهم أحدهما من الربح أكثر من سهم الآخر لغرض من الأغراض فلا يعدّ مناقضاً.

**وأُجيب عن الثاني**، بالتفريق بين كون الحكم فعلياً من جميع الجهات فلا يمكن تغييره بالشرط وغيره، وكونه اقتضائياً وحينئذ لا مانع من اشتراط التفاضل لا في عقد الشركة ولا في غيره من العقود فيصح أن يشترط في المبيع التفاضل في النماء للمال المشترك، لأنّ تبعيته للمال حكم اقتضائي قابل للتغيير بالاشتراط في العقد.

---

١. مستند العروة: ٣/٩٠.

**يلاحظ عليه:** أنّه مبنيّ علىٰ ما فسّره الشيخ: الشرط المخالف وغيره بتقسيم الأحكام علىٰ قسمين: فعلي واقتضائي، والأوّل منهما لايتطرق إليه التبدل أبداً لابالشرط ولابالنذر كالواجبات والمحرّمات، بخلاف المباحات وأُختيها، فإنّها يتطرق إليها التغيير بطرو عناوين ثانوية، ثم مثّل لذلك بأمثلة.

ولكنّه غير تام، وذلك لأنّ الأحكام الشرعية فعلية مطلقاً لايتطرق إليها التبدّل والتغيّر مطلقاً، وليس فيما بأيدينا من الأدلة مايدل علىٰ تقسيم الأحكام إلىٰ فعلية واقتضائية، وفي صحيحة عبد اللّٰه بن سنان: «المسلمون عند شروطهم إلّا كل شرط خالف كتاب اللّٰه عزّ وجلّ فلا يجوز». [1] كيف وإنّ الإمام جعل اشتراط ترك التسري والتزوّج علىٰ الزوجة خلاف شرط اللّٰه.

وعلىٰ ذلك، فلو دلّت السنّة علىٰ تبعية الربح للمال لا يمكن التجاوز عنه إلّا بدليل كما في المضاربة حيث يكون العامل شريكاً لربّ المال من حين ظهور الثمرة.

## ما هو الميزان للشرط المخالف والموافق؟

قد أوضحنا حال الأمرين عند البحث عن الشروط في ذيل الخيارات، وقلنا بأنّه ليس للتكليفين الإلزاميين ـ أي الوجوب والحرمة ـ إلّا حالة واحدة فلو كان الشرط موجباً أو منتهياً إلىٰ ترك الواجب أو ارتكاب الحرام فهو مخالف للكتاب والسنّة. إنّما الكلام في غير الإلزاميين فله صورتان:

١ ـ أن يكون الاشتراط تدخّلاً في مجال التشريع، كأن يلتزما بحرمة ما

---

١. الوسائل: ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيار الحديث ٢. ولاحظ أحاديث الباب.

أباحه اللّه في كتابه وسنّة نبيه كحق التسري والتزوّج بامرأة أُخرىٰ، بأن لايكون له ذلك الحق المشروع، فهذا من قبيل تحريم الحلال.

٢ ـ أن يطلب منه العمل بأحد طرفي المباح ويتّفقا علىٰ ذلك، بلا تدخّل فيمجال التشريع من الحكم والحق، فالشارط والمشروط عليه يتفقان علىٰ كون التسري حقاً للزوج ومباحاً من جانب الشارع، لكن يطلب الشارط أن يختار المشروط عليه أحد طرفي المباح كالفعل، أو الترك ومثل هذا لا يعد مخالفاً للكتاب والسنّة، وإلّا لعاد جميع الشروط مخالفاً، مثلاً إذا باع داره واشترط علىٰ المشتري خياطة ثوب له فالخياطة بالذات مباحة يجوز له فعلها وتركها، ولكنّها بعد الاشتراط تصبح لازمة، ولا يعد مثل ذلك إيجاباً للمباح لأنّ الطرفين يتفقان علىٰ الحكم الشرعي وإنّما يتفقان علىٰ أنّ المشروط عليه، يختار من الطرفين جانب الفعل، لا الترك.

وعلىٰ ضوء هذا تبيّن ما هو المخالف للشرع، فلو شرط كون الشريك مالكاً لجزء من سهم الشريك الآخر بظهوره من دون تمليك منه بل يملك بنفس هذا الاشتراط، فهذا مخالف للسنّة. نعم، لو كان الاشتراط علىٰ نحو شرط الفعل بأن يشترط تمليك أحد الشريكين قسماً من ربحه للآخر، فهو صحيح.

وبعبارة أُخرىٰ: شرط النتيجة مخالف للسنّة دون شرط الفعل لكن الثاني يتصوّر بوجهين:

١ ـ أن يكون المشترِط هو العامل كأن يشترط علىٰ أحد الشريكين

ويقول: لا أُضارب بسهمك إلّا أن تملك جزءاً من الربح الحاصل للشريك الآخر، ويطلب منه فعل ذلك، من دون تدخّل في حكم الشارع بكون الربح بالظهور للشريكين علىٰ نحو التساوي بل يشترط عليه أن يملِّك جزءاً منه للآخر، ولايلزم أن تكون فائدة الشرط عائدة إلىٰ المشترط، بل يمكن أن يكون له غرض من الشرط وهذا هو الذي استند إليه صاحب المستمسك وأوضح حاله. لكن يلاحظ بأنّه خروج عن محطّ البحث. لأنّ مفروضه أنّ التفاضل مستند إلىٰ اشتراط المالكين في عقد المضاربة لا إلىٰ العامل.

٢ ـ أن يشترط أحد المالكين علىٰ الآخر التفاضل في الربح، في نفس عقد المضاربة علىٰ نحو شرط الفعل، فهو وإن كان جائزاً في نفسه لكن نفس عقد المضاربة لايصححه، لأنّ العقد بين كل من المالكين والعامل لابين المالكين، والمالكان عند العقد مع العامل يقعان في طرف الإيجاب والعامل في طرف القبول، والشرط في كل عقد إمّا من الموجب علىٰ القابل، أو من القابل علىٰ الموجب، ولم يعهد الشرط من الموجب على الموجب [1] ولأجل ذلك لامحيص في مقام التصحيح من تمهيد شركة عقدية بين المالكين قبل عقد المضاربة ثم إيقاع المضاربة عليه، بأن يتفق الشريكان علىٰ أن يضاربا عاملاً بشرط أن يتفاضلا في الربح.

وبعبارة أُخرىٰ: اتّفقا قبل عقد المضاربة علىٰ أن يضاربا في المستقبل

---

١ . وإلىٰ ذلك الإشكال يشير المحقق البروجردي في تعليقته ويقول: الشركة بين المالكين، ليست شركة عقدية، حتىٰ يقال بصحة اشتراط الزيادة فيها علىٰ القول بها هناك، وإنّما يكون العقد هنا، بين كل من المالكين والعامل، لابين المالكين.

بشرط أن يملِّك أحد المالكين جزءاً من ربحه للمالك الآخر إذا ظهر الربح، وهذا لا إشكال فيه.

وإلىٰ هذا التصحيح يشير بعض المحشّين للعروة بقوله: الظاهر توقّف الصحة هنا أيضاً علىٰ إيقاع عقد الشركة أوّلاً بين المالكين، متضمّناً لما ذكر من شرط التساوي أو التفاضل في الربح الحاصل لهما مع إيقاع عقد المضاربة بينهما، والعامل. ولايجوز الاكتفاء بعقد المضاربة وحده، واشتراط التساوي أو التفاضل المذكور في ضمنه. فتلخّص من هذا البحث الضافي، الأُمور التالية:

١ ـ أنّ المساواة في الربح ليست من مقتضىٰ الشركة، حتىٰ يكون التفاضل علىٰ خلاف مقتضىٰ العقد.

٢ ـ أنّ تبعية النماء للعين حكم فعلي، وليس حكماً اقتضائياً قابلاً للتغيّر بالنذر والشرط، وأنّ الأحكام واجباتها ومحرماتها ومستحباتها ومكروهاتها ومباحاتها لا يتطرق إليها التغيّر بالعناوين الثانوية، فما عن الشيخ من التفريق بين الواجبات والمحرمات والثلاثة الأخيرة بتصوير الأُوليين فعليّتين من جميع الجهات، غير قابل للتغيّر بخلاف الثلاثة الأخيرة، فإنّها أحكام اقتضائية قابلة للتغيّر غير تام. لما قلنا في محلّه من أنّ الإمام عدّ ترك التزوّج والتسري مع كونهما من المباحات، مخالفاً للسنّة في الروايات، وكذا كون الولاء لغير المعتق.

٣ ـ أنّ الطريق الواضح للتعرّف علىٰ الشرط المخالف للكتاب والسنّة،

أنّه إذا كانت الغاية من الشرط هو التدخل في مجال التشريع، حتىٰ في المباحات والمكروهات فكيف المحرمات والواجبات، فيجعل المباح حراماً والتزوّج والتسري محظوراً فهذا علىٰ خلاف الكتاب والسنّة، وأمّا إذا كانت الغاية من الشرط طلب أحد طرفي المباح منه، بأن يختار من المباح الفعلَ أو التركَ مع الالتزام بكون العمل مباحاً متساوي الطرفين في الشرع فهذا لا يكون على خلاف الكتاب والسنّة.

٤ ـ وعلىٰ ضوء هذا فلو كان المبدأ للتفاضل هو العامل، بأن يشترط العامل علىٰ أحد المالكين بأنّه لا يقبل المضاربة إلّا بأن يدفع جزءاً من ربحه إليه، فهذا جائز ونافذ، ولكنّه خارج عن محل البحث، نعم لو شرط علىٰ نحو شرط النتيجة بأن يكون جزء من ربحه، للمالك الآخر بلا سبب سوى نفس هذا الشرط فهو علىٰ خلاف الكتاب والسنّة.

وأمّا إذا كان مبدأ الاختلاف هو نفس المالكين، فبما أنّهما طرفا الإيجاب، والعامل هو القابل فلا يدور الشرط إلّا منهما إليه، أو منه إليهما، ولايصح من أحدهما علىٰ الآخر مع كون موقف كلّ، موجباً.

لكن، لو اتفقا علىٰ شركة عقدية قبل المضاربة، وتقبّلا بأن يدفع أحد الشريكين جزءاً من ربحه الحاصل بالمضاربة التي سيعقدانها مع العامل ثم يعقدان المضاربة علىٰ هذا الشرط فلا إشكال.

نعم، لو كان الشرط في العقد المتقدّم علىٰ المضاربة علىٰ نحو شرط النتيجة فهو باطل، وذلك لأنّه علىٰ خلاف السنّة، لأنّ الربح ونماء كل عين

يرجع إلى صاحب العين إلّا أن يكون هناك سبب مخرج غير الشرط، والشرط لايكون مشرعاً.

هذا هو تفصيل المرام في هذه المسألة وقد أطنبنا الكلام وليعذرني إخواني.

## القراض في مرض الموت

ولو دفع قراضاً في مرض الموت، وشرط ربحاً، صحّ وملك العامل الحصة ويعد القراض من منجزات المريض وهو صحيح، ولا إشكال فيما إذا كانت الحصة معادلة لأُجرة المثل. وقد جرّ المريض بعمله هذا ربحاً للوارث، إنّما الكلام فيما إذا كانت الحصة أزيد من أُجرة المثل. فإن قلنا بأنّ تبرعات المريض تخرج من الأصل كما هو المشهور فلا إشكال أيضاً. وأمّا إذا قلنا بأنّها من الثلث، فهل يخرج ما زاد عن أُجرة المثل عن ثلث الميت أو لا ؟ فلو زاد عن الثلث توقّف علىٰ إجازة الوارث؟ وجهان:

لايخرج، لأنّ الربح أمر معدوم متوقّع الحصول وليس مالاً للمريض، بل هو علىٰ تقدير حصوله أمر جديد يحصل بسعي العامل، ويحدث علىٰ ملكه بعد العقد فلم يكن للوارث فيه اعتراض، وبذلك افترق عن مثل نماء الدابة والشجرة.[1]

ويخرج من الثلث لأنّه وإن لم يكن موجوداً لكنّه بما أنّه مال المالك فتمليكه محاباة تضييع علىٰ الوارث كما إذا آجر ملكه بأقل من أُجرة المثل

---

١. الجواهر: ٣٧٢/٢٦.

وإن لم تكن المنافع موجودة وإنّما يستوفيها الأجير في ظرف حصولها، وكذا لو ساقىٰ أو زارع الفلاح بأكثر من الحصة المتعارفة فإنّ ذلك كلّه إضرار عرفاً بمال الوارث. (١)

والثاني هو الأوجه، وذلك لأنّ المنفعة وإن لم تكن موجودة، لكن المقتضي والمنشأ وهو مال القراض موجود فتسليمه إليها ليقارض بحصة أُزيد من أُجرة المثل يعدّ محاباة. خصوصاً إذا كانت المنفعة بمرحلة قريبة من الفعلية. وإلىٰ ما ذكر يشير المحقق الأردبيلي: «وإن كان الربح أكثر من أُجرة المثل، وفي المساقاة والمزارعة بحث وفي الفرق تأمّل». (٢)

## الإقرار بالربح ثم الرجوع عنه

قال المحقق: ولو قال العامل: ربحت كذا ورجع، لم يقبل رجوعه وكذا لو ادّعىٰ الغلط، أمّا لو قال: ثم خسرت، أو قال: ثم تلف الربح، قُبِل (٣)، وقال العلّامة في القواعد: ولو قال العامل: ما ربحت شيئاً أو ربحت ألفاً ثم خسرت أو تلف الربح قبل، بخلاف ما لو قال: غلطت أو نسيت. (٤)

وقال العلّامة في الإرشاد: لو ادّعىٰ الغلط في الإخبار بالربح أو بقدره ضمن، أمّا لو قال: ربحت ثم خسرت، أو تلف المال بعد الربح، قبل. (٥)

---

١. المستمسك: ٤٣٨/١٢. وقريب منه في مستند العروة: ٢٠٦/٣.
٢. مجمع الفائدة: ٢٥٥/١٠.
٣. الجواهر: ٣٧٢/٢٦ (قسم المتن).
٤. مفتاح الكرامة: ٥١٨/٧ (قسم المتن).
٥. الإرشاد: ٤٣٦/١.

وقال المحقق الأردبيلي: «لو أخبر بالربح مجملاً أو عيّن قدره أم لا. ثم قال: غلطت، وما ربحت شيئاً أو غلطت في تعيين المقدار فإنّه كان أقل من ذلك، فيؤخذ بإقراره، ولايسمع الرجوع لأدائه إلىٰ بطلان الأقارير، وعدم سماع الرجوع كسائر الأقارير، فلا فرق في ذلك بين إظهار وجه يمكن، أم لا بحسب الظاهر... ـ إلىٰ أن قال: ـ أمّا لو ادّعىٰ الخسران بعد أن اعترف بالربح، أو تلف المال بعده وأمكن ذلك قُبل، لأنّه أمين من غير ظهور خيانته، وقال: ما يمكن فيقبل كما في غير هذه الصورة وسائر من كان أميناً». [١]

ونقل هذا التفصيل عن المبسوط والتذكرة والتحرير وجامع المقاصد والروض والمسالك والكفاية. [٢]

أمّا قبوله في الصورة الثانية أي فيما لو ذكر بعد الإقرار، الخسران أو تلف الربح، فله حالتان: إمّا أن يذكر الخسران والتلف بعد الإقرار بالربح، بلا فصل، أو يذكر بعده مع الفصل بيوم أو شهر.

أمّا الحالة الأُولىٰ، فوجه القبول أنَّ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء من القيود فلا يؤخذ بالإقرار مالم يفرغ من كلامه.

وأمّا الحالة الثانية، فلأنّه أمين يصدق بالنسبة إلىٰ كلا الأمرين، نعم إذا شهدت القرائن على الكذب، فلا يقبل منه إلّا باليمين، ولأجل ذلك قيّده بعض محشي العروة بقوله: إذا لم يكن متّهماً.

إنّما الكلام في الصورة الأُولىٰ، أعني: ما إذا أقرّ بالربح ثم رجع كما قال

---

١. مجمع الفائدة: ٢٥٦/١٠.
٢. مفتاح الكرامة: ٥١٨/٧.

المحقق: ثم رجع، أو ادّعىٰ الغلط. ففي القسم الأوّل أي الرجوع: فالحق هو عدم القبول، لأنّه مصداق «لإنكار بعد الإقرار» إذا كان المراد من الرجوع هو نفي الإقرار السابق أي: ما ربحت، كما هو الظاهر.

وأمّا القسم الثاني، أي إذا قال: غلطت أو اشتبهت، ففيه احتمالات ثلاثة:

الأوّل: عدم قبوله حتىٰ مع البيّنة.

الثاني: قبول دعواه معها.

الثالث: قبول قوله مع اليمين.

أمّا الأوّل، فهو خيرة صاحب الجواهر حيث قال: لا يقبل لسبق إقراره الماضي عليه، لقاعدة إقرار العقلاء علىٰ أنفسهم جائز، وقاعدة «عدم سماع الإنكار بعد الإقرار» السالمتين عن معارضة قاعدة «سماع الأمين في كل مايدّعيه»، بعد عدم ثبوت هذا العموم فيها، وإنّما الثابت المسلّم منها مالم يسبق بإقرار، وأمّا عدم قبول قول البينة لكون العامل مكذباً لها بإقراره السابق، وأمّا قوله: البينة علىٰ المدّعي فإنّما هو ظاهر فيما إذا كان الدعوىٰ (الإنكار بعد الإقرار) مسموعة لا ما إذا أسقطها الشارع بقاعدة الإقرار فيبقى حينئذ شهادة البينة نفسها بلا دعوىٰ.[1]

**يلاحظ عليه**: أنّه إنّما يعد إنكاراً إذا قال: «ما ربحت» الذي هو يقابل قوله: «ربحت» لا ما إذا قال: «اشتبهت» أو «غلطت» لأنّه لايعني إنكاراً للإقرار السابق، بل هو يعترف بقوله السابق، ولكن يضيف: أنّي اشتبهت في

١. الجواهر: ٣٧٣/٢٦.

المحاسبة وظننت الربح ثم بدا لي عدمه، وتكون دعواه مسموعة بالبينة وليست مما أسقطها الشارع بالقاعدة السابقة: «لا إنكار بعد الإقرار» بل يمكن أن يقال: بسماع دعواه الثانية بلا بينة أيضاً بحجّة أنّه أمين، غاية الأمر يدخل تحت قاعدة «ليس على الأمين إلّا اليمين» وليس للمالك إلّا الاستحلاف كما ورد في الأجير.

روىٰ بكر بن حبيب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أعطيت جبة إلىٰ القصار فذهبت بزعمه؟ قال: «إن اتّهمته فاستحلفه، وإن لم تتهمه فليس عليه شيء» [١]. كل ذلك فيما إذا لم تشهد القرائن المفيدة للاطمئنان علىٰ أحد الطرفين إذ ما من تاجر إلّا وله دفتر ومحاسب ووصولات تجارية تعين علىٰ القضاء كما لا يخفىٰ.

## هل يملك العامل بالظهور أو بالانضاض؟

المشهور بين فقهائنا أنّ العامل يملك بالظهور، وقلّ من قال بأنّه يملك بالانضاض.

١ ـ قال الشيخ في «المبسوط»: وإن اتفقا علىٰ قسمة وإفراز رأس المال جاز لأنّ الربح لهما. [٢]

٢ ـ وقال المحقق: والعامل يملك حصة من الربح بظهوره ولايتوقّف علىٰ وجوده ناضّاً. [٣]

---

١. الوسائل: ١٣، الباب ٢٩ من أبواب أحكام الإجارة، الحديث١٦.

٢. المبسوط: ١٩٦/٣.

٣. الجواهر: ٣٧٣/٢٦ (قسم المتن).

٣ ـ وقال في النافع: ويملك العامل نصيبه من الربح بظهوره وإن لم ينض.[١]

٤ ـ وقال العلّامة في القواعد: ويملك بالظهور لا بانضاض على رأيٍ ملكاً غير مستقر وإنّما يستقر بالقسمة أو بالانضاض.[٢]

٥ ـ وقال في الإرشاد: ويملك حصته بالظهور.[٣]

٦ ـ وقال الشهيد الثاني، تعليقاً على قول المحقق: بل لا يكاد يتحقق فيه مخالف ولا نقل في كتب الخلاف عن أحد من أصحابنا ما يخالفه.[٤]

٧ ـ ونقله في مفتاح الكرامة عن التذكرة والتحرير، والتبصرة وإيضاح النافع وجامع المقاصد والروض والكفاية والمفاتيح واللمعة والروضة.[٥]

ومع ذلك فقد نقل الخلاف أيضاً.

٨ ـ قال فخر المحقّقين: الذي سمعته من والدي المصنف أنّ في هذه المسألة ثلاثة أقوال:[٦]

«**الأوّل**: يملك بالظهور، **الثاني**: يملك بالانضاض لأنّه قبله غير موجود خارجاً، بل هو مقدّر موهوم يثبت له بالظهور حق مؤكّد فيورث عنه ويضمنه المتلف له، لأنّ الإتلاف كالقسمة. **الثالث**: إنّه يملك بالقسمة لأنّه لو ملك

---

١. المختصر النافع: ١٤٧، ط مصر.
٢. مفتاح الكرامة: ٤٨٧/٧ (قسم المتن).
٣. مجمع الفائدة: ٢٥٤/١٠ (قسم المتن).
٤. المسالك: ٢٩٩/١.
٥. مفتاح الكرامة: ٤٨٨/٧.
٦. الإيضاح: ٣٢٢/٢، الصحيح أن يقول أربعة أقوال كما يظهر من نقلها.

قبلها لكان شريكاً في المال فيكون النقصان الحادث شائعاً في المال فلما انحصر في الربح دلّ علىٰ عدم الملك، لأنّه لو ملكه لاختصّ بربحه، **الرابع**: إنّ القسمة كاشفة عن ملك العامل لأنّها ليست بعمل حتىٰ يملك بها» والظاهر أنّ بعض هذه الأقوال لغير الشيعة، إذ ليس منها في كتبنا عين ولا أثر، ولا يعد مثل ذلك خلافاً.

٩ ـ وقال في التنقيح: وقيل: لا يملك إلّا بالانضاض وتظهر الفائدة في العامل إذا اشترىٰ أباه، فإن قلنا بالظهور فحال مايحصل فيه ربح، ينعتق عليه قدر نصيبه ويسعىٰ الأب في الباقي. (١)

١٠ ـ وفي جامع المقاصد: اختلف الفقهاء في وقت ملكه إيّاه علىٰ أقوال أصحّها أنّه يملكه حين الظهور. (٢)

ولو كان خلاف وكان بعض هذه الأقوال لفقهائنا، فالخلاف نادر.

وأمّا الأقوال في أهل السنّة: فقال ابن قدامة: وأمّا ملك العامل لنصيبه من الربح بمجرّد الظهور قبل القسمة، فظاهر المذهب أنّه يثبت هذا الذي ذكره القاضي مذهباً وبه قال أبو حنيفة، وحكىٰ أبو الخطاب رواية أُخرىٰ: أنّه لايملكه إلّا بالقسمة، وهو مذهب مالك وللشافعي فيه قولان كالمذهبين، واحتج من لم يملكه بأنّه لو ملكه لاختصّ بربحه، ولوجب أن يكون شريكاً لربّ المال كشريكي العنان. (٣)

---

١. التنقيح: ٢٢٣/٢. ٢. جامع المقاصد: ١٢٤/٨.

٣. المغني: ١٦٩/٥ وقريب منه ما في الشرح الكبير المطبوع في ذيل المغني، لاحظ المصدر: ص١٦٦.

وقد ظهرت ممّا ذكرنا أدلّة الأقوال ولنأخذها بالتحقيق. والحق ما عليه المشهور.

ويدل علىٰ القول المشهور أُمور:

**الأوّل**: قضاء العرف ولأجل ذلك تصحّ له المطالبة بالقسمة فكان مالكاً كأحد شريكي العنان، لكن ملكية غير مستقرّة، وإنّما تستقر بالقسمة القاطعة وذلك لكون الربح وقاية لرأس المال، من غير فرق بين ربح العامل، وربح المالك ولأجل الخلط بين الملكية اللازمة وغيرها، وأيضاً بين الملكية، وفي الوقت نفسه كون المملوك وقاية لرأس المال كما سيأتي، اختلط الأمر علىٰ أصحاب الأقوال فقال من قال: يملك بالقسمة بأنّه لو ملكه قبلها لزم الأُمور التالية:

أ ـ شيوع النقصان الحادث في جميع المال بالنسبة.

ب ـ لزم أن يكون شريكاً لربّ المال كشريكي العنان.

ج ـ لزم أن يختصّ العامل بربحه.

والإجابة عن الكل واضحة، وهو أنّ الملكية لمّا كانت غير مستقرّة، والربح وقاية للمال قبل القسمة، لايكون شريكاً كشريكي العنان، ولايتوجّه النقصان إلىٰ الأصل مع وجود الربح، ولايختصّ العامل بربحه.

**الثاني**: أنّ المال ليس منحصراً في النقد، فإذا ارتفعت قيمة العروض فرأس المال منه ما قابل رأس المال والزائد ربح وهو محقق الوجود. وبذلك يعلم ضعف ما حكاه الفخر عن والده «بأنّه يملك بالانضاض لأنّه غير موجود

خارجاً بل هو مقدّر موهوم» وذلك لما عرفت من أنّ لكلٍّ من رأس المال وارتفاع القيمة معادلاً في العروض فكيف يكون معدوماً؟!

وبذلك يظهر ما في الجواهر من أنّه لايقاس الربح بالدين، لأنّه وإن كان حكماً إلّا أنّه مال ـ شرعاً وعرفاً ـ موجود في الذمة، بخلاف قيمة الشيء.[١]

وقد جرىٰ ﷺ في المقام علىٰ الفكر الذي أعطاه في مضاربة المريض محاباة وقال هناك: «إنّ الربح أمر معدوم» ولو سلم كلامه هناك لعدم ارتفاع القيمة حين العقد فيه فهو غير مسلّم في المقام، لأنّ العروض يعادل رأس المال وشيئاً زائداً باسم الربح.

**الثالث**: ما جاء في كلماتهم: بأنّ العامل إذا اشترىٰ من ينعتق عليه وظهر ربح: إنّه ينعتق عليه وفقاً لما جاء في صحيح محمد بن قيس: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: رجل دفع إلىٰ رجل ألف درهم مضاربة فاشترىٰ أباه وهو لايعلم؟ قال: «يقوّم فإن زاد درهماً واحداً أُعتق واستسعىٰ في مال الرجل».[٢] وفي بعض النسخ مكان «قيس»: «ميسر».

فعلىٰ الثاني الرواية صحيحة لأنّ محمد بن ميسر، ثقة صرّح به النجاشي في رجاله[٣].

إنّما الكلام في محمد بن قيس، فاثنان منهما ثقتان، والثالث ممدوح والرابع ضعيف.[٤]

---

١. الجواهر: ٣٧٥/٢٦.

٢. الوسائل: ١٣، الباب ٨ من أبواب أحكام المضاربة، الحديث ١.

٣. رجال النجاشي: ٢ / ٢٧٣ برقم ٩٩٨.

٤. رجال النجاشي: ١٩٧/٢ـ١٩٨ برقم ٨٧٨، ٨٨٢، ٨٨٠، ٨٨١؛ رجال الشيخ: ٢٩٣ برقم ٢٩٤ـ٢٩٨.

وعلىٰ الأوّلين تكون صحيحة وعلىٰ الثالث حسنة وعلى الرابع ضعيفة، لكن إتقان النص وموافقته مع الأُصول يكشف عن صحّتها.

ثم إنّه يترتّب علىٰ ما ذكرنا أنّه لو خسر قبل إنهاء عقد المضاربة، يخرج الربح عن ملك العامل لا أنّ الخسران يكون كاشفاً عن عدم الملكية كما هو شأن كلّ ملكية متزلزلة، فالفسخ المتعقّب للعقد الجائز يهدم الملكية ويزيلها لا أنّه يكشف عن عدم الملكية.

نعم، سيّد مشايخنا البروجردي لم يستبعد كون الخسران كاشفاً عن عدم الملكية، قائلاً بأنّ ما اشترط في العقد كونه بينهما، هو ربح تجارته بالمال لا ربح كل واحدة من معاملاته فالربح المتعقّب بالخسران، لا يوجب كون التجارة رابحة حتىٰ يشمله الشرط، فدلالة النص عليه لا تخلو عن مناقشة.

**يلاحظ عليه**: أ نّه خلط بين الربح المستقر وغيره، فالأول عبارة عن مجموع التجارات الواردة علىٰ المال، وأمّا غيره فهو ربح كل واحدة من معاملاته، وبذلك يظهر النظر في كلامه: أنّ الربح المتعقّب بالخسران لايوجب كون التجارة رابحة، فإنّه صحيح إذا أُريد من الربح الربح المستقرّ وأمّا إذا أُريد مطلق الربح، فنمنع عدم الصدق بل يقال: ربحنا في معاملة كذا ثم خسرنا في معاملة أُخرىٰ. أضف إلىٰ ذلك: كيف يمكن أن يكون ربح جميع المعاملات بينهما ولايكون ربح كل معاملة بينهما مع أنّه يتشكّل من أرباح جزئية في فترات مختلفة.

## ثمرة القول بالملكية المتزلزلة

إذا قلنا بأنّ العامل يملك حصته بالظهور ملكية متزلزلة يترتب عليها أثر كل ملكية متزلزلة الذي أشار إليه السيد الطباطبائي في كلامه بقوله: «إنّه يترتب عليه جميع آثار الملكية من جواز المطالبة بالقسمة وإن كانت موقوفة علىٰ رضىٰ المالك، ومن صحة تصرفاته من البيع والصلح ونحوهما، ومن الإرث وتعلق الخمس والزكاة، وحصول الاستطاعة للحج، وتعلق حقّ الغرماء به، ووجوب صرفه في الدين مع المطالبة». [١]

**يلاحظ عليه:** أنّ بعض هذه الثمرات يترتّب علىٰ كلا القولين أي حصول الملكية بالظهور أو بالانضاض.

وذلك لأنّ القائل بالقول الثاني يقول بأنّ ظهور الربح يحدث حقاً للعامل الذي فسره صاحب الجواهر بقوله: «إنّه بالظهور ملك العامل أن يملك بمعنىٰ أنّ له الانضاض ولو قدر رأس المال، فيتحقّق الربح حينئذ ويتبعه تحقق الملك». [٢] وعلىٰ ذلك فالإرث ثابت علىٰ القولين وأمّا تعلق الخمس والزكاة فهو متوقف علىٰ تعلّقهما بالملكية المتزلزلة وقد قال السيد الطباطبائي في كتاب الخمس بعدم تعلّقه بغير اللازم»[٣]. ومثله الاستطاعة، فإنّها تحصل بمال يجوز للإنسان التصرّف فيه بلا أيّ شرط، وهو هنا مفقود، لعدم جواز التصرف في الربح بلا استئذان المالك مع بقاء عقد المضاربة وهو

---

١. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٦٦٣، كتاب المضاربة، المسألة ٣٤.

٢. الجواهر: ٣٧٥/٢٦.

٣. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٣٩٣، كتاب الخمس، المسألة ٥٧.

أشبه بالعين المرهونة، حيث لايجوز فيه التصرف بلا إذن المرتهن.

## الربح وقاية لرأس المال:

إنّ كون الربح وقاية لرأس المال من الأحكام المسلّمة عند الفقهاء وقد طفحت به كتبهم.

قال العاملي في شرح قول العلّامة في القواعد: «والربح وقاية لرأس المال، فإن خسر وربح جبّرت الوضيعة من الربح. .» ما هذا لفظه:

وقد أجمع أهل الإسلام علىٰ أنّه إن ربح وخسر جبّرت الوضيعة بالربح كما في جامع المقاصد، لأنّ الربح هو الفاضل عن رأس المال، وقد روىٰ إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام قال: سألته عن مال المضاربة؟ فقال: « الربح بينهما، والوضيعة علىٰ المال». [١]

والمال يتناول الأصل والربح، ويقتضي ثبوت هذا الحكم ما دام مال المضاربة فيستمر ما دامت المعاملة باقية. [٢]

ولايخفىٰ أنّ الرواية ظاهرة في خلاف مايتبنّاه، حيث إنّ المراد من المال هو ما سبق في سؤال السائل وقال: سألته عن مال المضاربة. فلو أخذنا بظهوره يكون المراد أنّ الوضيعة علىٰ رأس المال. والرواية محمولة على ما إذا لم يكن ربح.

والأولىٰ أن يستدل عليه بوجه آخر كما سيوافيك، وقال ابن قدامة: «في

---

١. الوسائل: ١٣ الباب ٣، من أبواب المضاربة، الحديث ٥.

٢. مفتاح الكرامة: ٧/ ٤٩٠.

الربح الظاهر، أنّ هذا الربح مملوك فلابدّ له من مالك ورب المال ولايملكه اتّفاقاً ولاتثبت أحكام الملك في حقّه، فلزم أن يكون للمضارب، ولأنّه يملك المطالبة بالقسمة، فكان مالكاً كأحد شريكي العنان ولا يمنع أن يملكه ويكون وقاية لرأس المال، كنصيب ربّ المال من الربح». [1]

والدليل عليه: أنّ مقوم المضاربة عند العرف هو كون الربح بينهما بعد إنهاء المضاربة، ولايصدق الربح إلّا عن ما زاد علىٰ أصل المال، وإلّا فلو كان الموجود في نهاية الأمر، هو نفس المال أو أنقص منه ـ وإن ربح في الأثناء ـ لايصدق أنّه ربح علىٰ وجه الإطلاق، وبعبارة أُخرىٰ: أنّ ما يجب تقسيمه هو الربح الخالص والخالص هو الزائد عن رأس المال، لا المتحقق أثناء المضاربة، لزواله بتدارك النقص المالي الحادث من خسران أو تلف.

إنّما الكلام في الأمر الذي به يتحقق الاستقرار ويزول التزلزل، فهنا أُمور ممّا يحتمل أن يحصل بها الاستقرار وحده أو مجتمعاً:

١ ـ الانضاض. ٢ ـ القسمة. ٣ ـ الفسخ. ٤ ـ الانضاض مع القسمة. ٥ ـ الانضاض مع الفسخ. ٦ ـ القسمة مع الفسخ. ٧ ـ الانضاض مع القسمة والفسخ معاً.

١ ـ أمّا الانضاض وحده فلا يحصل معه الاستقرار مع بقاء عقد المضاربة، فربّما يتبدّل غداً إلىٰ العروض ثم العروض إلىٰ الانضاض، فما لم يكن إنهاء لعقد المضاربة لا يصير الانضاض سبباً لاستقرار الملكية.

٢ ـ وأمّا القسمة وحدها، فإن اختصّت القسمة بالربح دون أصل المال،

---

١. المغني: ٥/١٧٠.

فلا يفيد الاستقرار مع عدم إنهاء المضاربة والتصميم علىٰ استمرارها كما هو المفروض، غاية الأمر يكون التصرّف في الحصة من الربح جائزاً لكن مع ترقّب العاقبة، والضمان لدىٰ الخسران، أو عدم الربح، إنّما الكلام إذا تعلّقت القسمة بالأصل والربح فقد صرح العلّامة بحصول الاستقرار بها وحدها قال: وإنّما يستقرّ بالقسمة أو بالانضاض والفسخ قبل القسمة. (١)

خلافاً لصاحب الجواهر فذهب إلىٰ عدم مدخليتها في الاستقرار، بل إن حصل شيء من الأُمور المذكورة يقتضي الاستقرار فثبوته به وإلّا فلا.

ولكن الظاهر أنّ تقسيم الأصل والربح ـ سواء كان المال ناضاً أو لا ـ فسخ فعلي للمضاربة وإنهاء له. وإلّا فلا داعي لتقسيم الكل.

٣ ـ الفسخ وحده. فلا يفيد الاستقرار، وذلك لعدم وصول المال إلىٰ مالكه، وذلك لأنّ القسمة المتلازمة لرد المال إلىٰ صاحبه من متمّمات عمل المضاربة، وليس من قبيل مميز المشتركات فتقسيم مال الورثة، من قبيل الثاني، دون المقام فإنّه من محقّقات إنهاء المضاربة وختمها فتأمّل.

٤ ـ الانضاض مع القسمة وقد ظهر حكمه مما سبق، فليس للانضاض دور في الاستقرار وإنّما المؤثر هو القسمة إذا تعلقت بكلّ المال لابمجرد الربح.

٥ ـ الانضاض مع الفسخ وقد تبيّن حكمه، لأنّ الانضاض لا دور له، والفسخ وإن كان من مقدّمات الإنهاء لكنّه ليس عاملاً تامّاً في تحقّق

---

١. مفتاح الكرامة: ٤٨٩/٧ (قسم المتن).

الاستقرار، لعدم وصول مال المالك إلىٰ يده مالم ينضمّ إليه شيء آخر، والتقسم من متمّمات عقد المضاربة وليس مميزاً للمال المشترك.

٦ ـ القسمة مع الفسخ، فلا شك أنّه يتحقق بهما الاستقرار. لما عرفت من غير فرق بين كون المال ناضاً أو عروضاً أو مختلطاً، نعم فصّل السيد الطباطبائي في صورة كون المال غير ناض، بأنّه لو قلنا بوجوب الانضاض علىٰ العامل فالظاهر عدم الاستقرار وإن قلنا بعدم وجوبه ففيه وجهان أقواهما الاستقرار.

**يلاحظ عليه: أوّلاً**: أنّه لم يقل أحد بوجوب الانضاض بعد القسمة ولو قيل به فإنّ مورده، هو قبل القسمة.

**وثانياً**: أنّ التقسيم إنهاء للمضاربة، وإرجاع لمال المالك أي صاحبه، غاية الأمر يتوجّه إلىٰ العامل تكليف انضاض المال وهو لا ينافي استقرار الملك.

هنا نكتة وهي أنّ ما ذكر من الأقسام والاحتمالات يرجع إلى المضاربة بصورة مصغّرة وأمّا إذا كانت بصورة شركة كبيرة فالمتّبع في الاستقرار هو العرف.

٧ ـ إذا اجتمعت الأُمور الثلاثة حيث تنتهي المضاربة بها بلا ريب.

وعلىٰ ضوء ذلك فالربح وقاية للخسران والنقص إلّا إذا أُنهي عقد المضاربة، وهو يتحقق بالفسخ والقسمة، قولاً أو فعلاً. وقد عرفت أنّ القسمة الفعلية تتضمّن الفسخ أيضاً، وأمّا سائر الصور فلا يخرجه عن الوقاية إلّا إذا اشتملت علىٰ الأمرين.

# الرسالة السابعة والأربعون

# إذا مات المضارب

# وفي يده مال المضاربة

إذا مات وفي يده مال المضاربة فله صور:

**الصورة الأُولىٰ: إذا علم المال بعينه** يُردّ إلىٰ رب المال بلا إشكال لعدم خروجه عن ملك مالكه.

**الصورة الثانية: إن علم بوجوده في التركة من غير تعيين**

فالظاهر من الأصحاب أنّ المالك يكون شريكاً مع الورثة من غير فرق بين الامتزاج والاختلاط.

١ ـ قال الشيخ الطوسي: وإن لم يعيَّن كان بينهم بالسويّة علىٰ ما تقتضيه رؤوس أموالهم.[١]

٢ ـ وقال المحقق: وإن جهل (فإنّ كل واحد منهم بخصوصه) كانوا فيه سواء (يقسم بينهم أموالهم كما في اقتسام غيرهم من الشركاء).[٢]

٣ ـ وقال ابن سعيد: من يموت وعنده مال مضاربة إن سمّاه بعينه قبل موته فقال هذا لفلان فهو له، وإن لم يذكره فهو اسوة الغرماء.[٣] وقد عبّر بلفظ النص الذي رواه السكوني كما سيوافيك.

---

١. النهاية: ٤٣٠.

٢. الجواهر: ٢٦/٤٠٥.

٣. الجامع للشرائع: ٣١٦.

٤ ـ وقال العلّامة في «القواعد»: وإن عرف، قُدّم وإن جهلت عينه.[١]

٥ ـ وقال العلّامة في «التذكرة»: إذا مات العامل وعنده مال مضاربة لجماعة متعدّدين فإن علم مال أحدهم بعينه كان أحق به، وإن جهلوا كانوا فيه سواء.[٢]

وقال المحقق الثاني: إن علم بقاء المال في جملة التركة ولم تُعلم عينه بخصوصها فصاحبه كالشريك....[٣]

إلىٰ غير ذلك من الكلمات الظاهرة في أنّ العلم ببقاء مال المضاربة في التركة يوجب الشركة بين ربّ المال والوارث بالنسبة، ويقدّم علىٰ الغرماء إن كان الميت مديوناً، وذلك لأنّه ليس بدين حتىٰ يكون محلّه الذمّة، بل هو في جملة ماله لكنّه لما لم يعلم عينه يكون مالكه كالشريك.[٤]

واستدلّ له بما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام أنّه كان يقول: من يموت وعنده مال مضاربة قال عليه السلام: «إن سمّاه بعينه قبل موته فقال هذا لفلان، فهو له، وإن مات ولم يذكر فهو اسوة الغرماء».[٥]

**يلاحظ عليه: أوّلاً**: أنّ الحديث لايدل علىٰ شركة المالك مع الوارث في التركة، بشهادة قوله عليه السلام: «فهو اسوة الغرماء»، فحُكمُ المالك حُكم الغريم

---

١. مفتاح الكرامة: ٧/ ٥١٠ (قسم المتن).

٢. التذكرة: ٢/ ٢٤٧، الطبعة الحجرية. وقد افترض وجود أموال للمضاربين غير مختلطة بمال الورثة وإنّما الاختلاط بين أموال نفس المضاربين.

٣. جامع المقاصد: ٨/ ١٤٠.

٤. مفتاح الكرامة: ٧/ ٥٠٩.

٥. الوسائل: ج ١٣، الباب ١٣ من كتاب المضاربة، الحديث ١.

وليس الغريم شريكاً مع الوارث وإنّما يمنع الدين عن تصرف الوارث في التركة، فيكون حالها حال العين المرهونة، فكما أنّه لايجوز للراهن التصرف فيها إلّا بعد فكّها عن الرهن فهكذا التركة لايجوز للوارث، التصرف في التركة إلّا بعد أداء دين المورث، وأين هذا من كون المالك شريكاً للوارث فيما ترك؟

وممّا يدل علىٰ عدم كون الغريم شريكاً للوارث، أنّه يجوز له أداء دين الميت من غير التركة وليس للغريم الإباء عن قبوله، لأنّه تعلّق بذمته لما مات، ولما لم تكن ذمة الميت شيئاً يعتمد عليه احتاجت إلىٰ مايضفي عليه شيئاً من الاعتماد، وليس هو إلّا تركته ولأجل ذلك صارت التركة رهناً في مقابل الدين فإذا أدّىٰ دينه، بأيّ نحو شاء، جاز التصرّف فيها.

وأمّا ما ربّما يقال: من أنّ التركة لا تنقل إلىٰ الورثة، بل تبقىٰ علىٰ ملك الميت إلّا في الزائد عن دين الميت، فهو بعيد عن الفهم العرفي، وأمّا قوله سبحانه: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِها أَوْ دَيْنٍ﴾ وقوله سبحانه: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِها أَوْ دَيْنٍ﴾[1] لايعني تحديد أصل الانتقال إلىٰ الوارث، في غير الوصية والدين، بل المقصود الانتقال الكامل العاري عن أيّ منع وحدّ، فهو بعد أداء الدين.

**وثانياً**: أنّ الشركة القهرية رهن الامتزاج، لا الاختلاط والاشتباه سواء كان المزج بين مالين من جنس واحد أو من جنسين، علىٰ وجه لايبقىٰ للمالين التعيّن والتميّز في نفس الأمر، كما إذا امتزج الماء مع الطين، والسكر

---

١. النساء: ١٢.

مع الحليب، وليس المقام من قبيل القسمين بل من قبيل الاختلاط، مع التحفّظ علىٰ تعيّن الاجزاء وتشخّصها في نفس الأمر وإن كانا غير متميزين عندنا، وبالجملة إذا كان مال كل واحد متعيّناً ومتميّزاً في الواقع لا تتحقق الشركة.

نعم، ربّما يعد في بعض الموارد عدم التميّز في مقام الإثبات، اختلاطاً في نظر العقل الدقيق، وامتزاجاً في نظر العرف ويحكم بتحقق الشركة، كما في اختلاط الحنطتين والارزين المتجانسين، فإنّ فعلية كل جزء وإن كانت محفوظة في الواقع لكنّه بالدقة العقلية، وأمّا في نظر العرف فهو من قبيل الامتزاج الحقيقي الذي يفقد فيه كل جنس فعليته وشخصيته.

ولأجل أنّ مراتب الاختلاط مختلفة لم يحكم الإمام بالشركة في مورد الودعي الذي استودع عنده رجل دينارين وآخر ديناراً واحداً فضاع دينار منهما، فحكم الإمام بأنّه يعطي صاحب الدينارين واحداً، ويقسم الآخر بينهما نصفين.[1] ولو كان مثل هذا الاختلاط موجباً للشركة، لوجب تقسيم الباقي بين المالكين أثلاثاً مع أنّ الإمام قسّمه أرباعاً.

فظهر أنّ اختلاط مال المالك، بمال الوارث واشتباههما لايورث الشركة، بل يحكم علىٰ مثل هذا بحكم مالين مشتبهين، فالمرجع إمّا القرعة أو التصالح، والأوّل أقوىٰ والثاني أحوط من غير فرق بين اختلاط أموال المالكين بعضهم ببعض، كما هو الوارد في كلام المحقق والعلامة في التذكرة، أو اختلاط مال المالك بمال العامل كما هو المفروض في كلام

---

١. الوسائل: ج ١٣، الباب ١٢ من أبواب الصلح، الحديث ١.

الآخرين مثل السيد الطباطبائي في العروة[١]. ولابد من التنبيه علىٰ أمرين:

١ ـ إنّ مورد القرعة هي مجموعة الأموال التي نعلم بوجود مال المالك فيها أمّا ما نعلم أنّه مال المورث المختص به كالحبوة، فليس محلّاً لها كما لا يخفىٰ.

٢ ـ إنّ المالك وإن لم يكن مشاركاً للوارث، لكنّه في هذا المورد يكون مقدّماً علىٰ الغرماء للعلم الإجمالي بوجود ماله بين التركة، وهو يمنع عن تعلّق حقّ الغرماء به. وبعبارة أُخرىٰ: فرق بين المالك الذي نعلم بوجود ماله في التركة ودين الغرماء، فإنّ الأوّل ليس ديناً حتىٰ يكون محلّه الذمة ويكون في درجة الغرماء بل هو في جملة ماله لكنّه لم يعلم عينه، بخلاف مال الغرماء فإنّه دين في ذمّته، ولأجل ذلك أطلق عليه بعضهم لفظ «كالشريك».[٢] ولو تمّ ما ذكرناه ربّما يصير ذلك قرينة علىٰ حمل رواية السكوني علىٰ غير هذه الصورة، لما عرفت من أنّه يقدّم في المقام علىٰ الغريم، فكيف يكون أُسوة لهم، ولعلّها ناظرة لما يأتي في الصورة الأُخرىٰ.

وبذلك يتبين أنّ الضمان علىٰ قسمين: قسم يكون متقدماً علىٰ الغرماء كما في الصورة الثانية، وقسم يحكم بالضمان ولكن لايكون مقدماً عليهم بل يكون أُسوة لهم.

---

١. العروة الوثقى: ٢ / ٦٨٦، كتاب المضاربة تحت عنوان مسائل: الأُولى.

٢. الجواهر: ٢٦/٤٠٧.

**الصورة الثالثة: إذا علم عدم وجوده في تركته ولا في يده**

إذا علم بعدم وجوده في تركته ولا في يده إلىٰ زمان ما بعد الموت ولم يعلم أنّه تلف بتفريط أو بغيره أو ردّه علىٰ المالك فهل يحكم بضمان العامل، أو لا ؟

١ ـ قال المحقق: وإن جهل كون ما في يد الميت مضاربة لاحتمال التلف أو غيره، قضىٰ به ميراثاً.[١]

٢ ـ قال العلّامة: ولو مات العامل ولم يعرف بقاء مال المضاربة بعينه صار ثابتاً في ذمّته وصار صاحبه أُسوة الغرماء علىٰ إشكال.[٢]

٣ ـ وقال في «التحرير»: ففي أخذه من التركة إشكال.[٣]

٤ ـ وعلّق فخر المحققين في الإيضاح علىٰ قول والده في القواعد وقوله:

وهذا يعرب عن أنّ الإشكال في أصل الضمان.

٥ ـ قال السيد الطباطبائي: الظاهر عدم ضمانه وكون جميع تركته للورثة وإن كان لا يخلو عن إشكال:

وعلىٰ كل تقدير ففي المسألة وجهان: الضمان وعدمه.

**أمّا الأوّل**: فقد استدل له بقوله: «علىٰ اليد ما أخذت حتىٰ تؤدّي».

---

١. الجواهر: ٤٠٧/٢٦.

٢. مفتاح الكرامة: ٥٠٨/٧ (قسم المتن).

٣. التحرير: ٣ / ٢٦٧، في أحكام القراض.

**يلاحظ عليه: أوّلاً**: بأنّ الحديث مختص بيد الغاصب والقابض بالسوم، ولو قيل بالعموم يلزم تخصيص الأكثر لعدم الضمان في يد الأمين كالمرتهن، والمستعير، والمستودع، ولا في يد الأجير علىٰ عمل في العين، والمستأجر للعين، لاستيفاء منافعها، ولا في يد الملتقط، والوصي، والولي، والشريك، والعامل في المضاربة والعامل في المزارعة، والمساقاة، والجعالة، إلىٰ غير ذلك.[1]

**وثانياً**: افترضنا عمومه ليد الأمين لكن خرج عنه التلف من غير تعدّ ولا تفريط ومن المحتمل كون المقام من مصاديق المخصِّص، فيكون التمسّك به من قبيل التمسّك بالعموم في الشبهة المصداقية.

**وأمّا الثاني**: أي وجه عدم الضمان، فلأنّ الأصل براءة الذمة.

ولكن الحق هو القول بالضمان لا من باب التمسك بقاعدة «علىٰ اليد» حتىٰ يقال: إنّ المقام من قبيل الشبهة المصداقية للمخصص. بل لأجل أصل أطبق عليه العقلاء في باب الأموال التي لم يدفعها المالك إلىٰ الغير محاباة وبالمجان، كما في مورد الهبة والحقوق الواجبة والوديعة والعارية، بل لأجل الاسترباح وردّ الأصل مع الفرع. ففي ذلك المجال، بما أنّ المالك حفظ حرمة ماله، صار طبع العقد مقتضياً للضمان، حتىٰ يثبت ما يزيل الضمان بالخسران أوّلاً، والتلف ثانياً، وإتلاف الغير ثالثاً وهكذا... وبما أنّ الآخذ أمين يكفي دعواه التلف مع اليمين وإلّا فالأصل الضمان.

وهذا الأصل نظير لأصل المحكّم في باب اللحوم فإنّ الأصل فيها

---

١. المستمسك: ٤٢١/١٢.

حرمة الأكل وفي باب النساء، هو حرمة النظر، وفي بيع الوقف هو حرمة البيع وبطلانه، وفي بيع مال اليتيم، هو الحرمة والبطلان، إلىٰ غير ذلك من الموارد التي وقفنا علىٰ الأصل السائد فيها من سيرة العقلاء، أو الدليل الشرعي، ففي هذه الموارد، الأصل هو المحكم حتىٰ يثبت الخلاف.

إنّ الأصل السائد في المقام هو مسؤولية العامل أمام المالك ولزوم خروجه عنها بدليل. وبما أنّه مات ولم يوص بشيء، ولم يذكر ما يخرجه عن المسؤولية فهو محكوم بها حتىٰ يثبت الخلاف ومجرّد عدم العلم بتلفه بتفريط أو تعدّ غير كاف في الخروج عن المسؤولية.

نعم بما أنّ المفروض عدم العلم بوجوده في تركته، يكون محكوماً بالضمان، وتكون التركة كالرهن في مقابله، ويصير أُسوة للغرماء لا مقدماً عليهم، بخلاف الصورة الثانية فقد عرفت أنّه يكون فيها، مقدّماً عليهم. هذا ولو لم نقل بهذا الأصل، فلا شك أنّ الأصل المحكم في المقام هو أصل البراءة كما لايخفىٰ.

**الصورة الرابعة: إذا علم ببقائه في يده إلىٰ ما بعد الموت، ولكن لايعلم أنّه** موجود في تركته أو لا لأنّه يحتمل أن يكون مدفوناً في مكان غير معلوم أو أمانة عند شخص أو نحو ذلك.

**الصورة الخامسة: يعلم ببقائه في يده إلىٰ ما بعد الموت ولكن يعلم (مكان لا يعلم في الرابعة) بأنّه ليس موجوداً في التركة.**

وفي هذه الصورة عنصران: أحدهما مأخوذ من الرابعة وهو سيطرته

عليه إلىٰ ما بعد الموت، وثانيهما مأخوذ من الثالثة وهو العلم بأنّه ليس في تركته.

**الصورة السادسة: إذا شكّ حتىٰ في أصل بقائه في يده إلىٰ ما بعد الموت** الذي هو الأصل المشترك بين الرابعة والخامسة، فإذا كان أصل البقاء تحت يده مشكوكاً، فيكون وجوده في التركة مشكوكاً مثله.

***

إذا قلنا بالضمان في الصورة الثالثة، وهو أضعف الصور من حيث اقتضائه للضمان فالقول به في هذه الصور الثلاث الأخيرة بطريق أولىٰ.

أمّا أضعفية الصورة الثالثة، فلأجل أنّ علمه بعدم كونه تحت يده إلىٰ ما بعد الموت وعلمه بعدم كونه في التركة، من مقتضيات عدم الضمان، بخلاف الرابعة والخامسة إذ في كليهما العلم بأنّه كان تحت يده إلىٰ زمان الموت وهو من مقتضيات الضمان، وإن كان وجوده في التركة مشكوكاً علىٰ الرابعة، ومعلوم العدم علىٰ الخامسة، وأمّا أضعفيته من السادسة، فلأنّ في الثالثة علماً بالعدم أي عدم كونه تحت يده وكونه في التركة، وفي السادسة، شك فيهما والعلم بالعدم أقوىٰ في سلب الضمان من الشك فيهما.

ولأجل وجود الفرق بين الصور الثلاث، حكم السيد الطباطبائي في الصورتين الأُوليين: الرابعة والخامسة بالضمان بوجه قاطع، وهو لشمول قوله ﷺ: «علىٰ اليد ما أخذت حتىٰ تؤدّي»، حيث إنّ الأظهر شموله للأمانات أيضاً.

ودعوىٰ خروجها لأنّ المفروض عدم الضمان فيها، مدفوعةٌ بأنّ غاية ما يكون خروج بعض الصور منها كما إذا تلفت بلا تفريط أو ادّعىٰ تلفها كذلك إذا حلف، وأمّا صورة التفريط والإتلاف ودعوىٰ الرد (في غير الوديعة) ودعوىٰ التلف والنكول عن الحلف، فهي باقية تحت العموم.

ـ وقال أيضاً ـ: يمكن أن يتمسّك بعموم ما دل علىٰ وجوب ردّ الأمانة، بدعوىٰ أنّ الرد أعم من رد العين و ردّ البدل واختصاصه بالأوّل ممنوع إلّا أنّه يفهم من قوله عليه السلام: المغصوب مردود، وجوب عوضه عند تلفه.[1]

**يلاحظ عليه: أوّلاً**: بما عرفت من أنّ دليل «علىٰ اليد» قاصر للشمول لغير الغاصب والمأخوذ بالسوم وإلّا تلزم كثرة التخصيص.

**ثانياً**: سلّمنا شموله لكن التمسك في المقام به تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لخروج بعض الموارد عن القاعدة كما إذا تلف بلا تفريط وتعدّ وغيرهما. ومن المحتمل كون المقام من مصاديق المخصص، ومعه كيف يتمسك بالعام ويحكم بالضمان.

وبذلك يظهر عدم تمامية الدليل الثاني لأنّه أيضاً مخصص بما خصص به دليل «علىٰ اليد» مضافاً إلى أنّ مفاده حكم تكليفي، ولايدل علىٰ الحكم الوضعي أي الضمان.

ثم إنّه ربّما يفرق بين الصورتين (الرابعة والخامسة) بالضمان في

---

١. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٦٨٨، كتاب المضاربة، مسائل ختامية: المسألة الأُولىٰ.

الأُولىٰ دون الثانية، بأنّ العلم ببقاء يده عليه مال المضاربة إلىٰ ما بعد الموت مع احتماله كونه في التركة يسقط يد العامل عن كونها أمارة الملكية، قال المحقق البروجردي: إنّ العلم الإجمالي بكون بعض ما كان في يده إلىٰ موته مال الغير، أسقط اعتبارها في جميع أطرافه بالنسبة إلىٰ القدر المعلوم.[1] بخلاف الصورة الثانية، فإنّ أمارية يد العامل فيها محفوظة، للعلم بعدم كونه في التركة، وعلىٰ هذا يلزم في الصورة الرابعة وراء الضمان، كونه مقدّماً علىٰ الغرماء لا أُسوة لهم.

**يلاحظ عليه**: بأنّه لافرق بين الصورتين لأنّ كونه في التركة مجرد احتمال، يعادله احتمال آخر وهو أنّه ليس فيها ومثله غير مؤثّر، لأنّ مرجعه إلىٰ العلم الإجمالي بكونه إمّا في التركة وإمّا في غيرها (مدفون في مكان غير معلوم أو أمانة عند شخص آخر أو نحو ذلك) ومن المعلوم أنّ مثل هذا العلم الإجمالي غير منجز لخروج بعض الأطراف عن الابتلاء، اللّهمّ إلّا أن يقال بعدم اعتبار هذا الشرط في تنجيز العلم الإجمالي كما عليه السيد الأُستاذ ﷾.

وأمّا الصورة السادسة فعلى ما ذكرنا، فالضمان متحقق ولايكون مقدّماً على الغرماء، للعلم بعدم كونه في التركة.

وأمّا تعليل الضمان بأنّ الأصل بقاء يده عليه إلى ما بعد الموت واشتغال ذمّته بالرد عند المطالبة وإذا لم يمكنه ذلك لموته يؤخذ من تركته بقيمته.[2]

---

١. تعليقة المحقق البروجردي علىٰ العروة الوثقىٰ.

٢. العروة الوثقىٰ: ٢ / ٦٨٨ ـ ٦٨٩، كتاب المضاربة، المسألة الأُولىٰ من المسائل الختامية.

**فيلاحظ عليه: أوّلاً**: أنّه إذا كان عموم علىٰ اليد شاملاً لهذه الصورة، فلا حاجة إلىٰ الأصل.

**وثانياً**: أنّ الأصل المذكور لا يثبت كونه في التركة، لاحتمال خروجها عن التركة، بوجه من الوجوه، كما لايثبت الضمان، ما لم يثبت التعدّي والتفريط، لأنّ اليد، يد أمين، والعلم به لايوجب الضمان ما لم يثبت العنوانان.

**وثالثاً**: اشتغال ذمته بالرد عند المطالبة ساقط بالموت وكون الوارث محكوماً بالرد عند المطالبة مسبوق بالعدم يحتاج إلىٰ الدليل.

والتحقيق هو الضمان في جميع الصور لا بهذه الوجوه العليلة، بل الأصل الثابت لدىٰ العقلاء من أنّ المأخوذ بعنوان المعاملة، مضمون يردّ عينه أو بدله. مالم يثبت أحد المسقطات. أمّا ما ركن إليه الأعلام في المقام بأصالة البراءة، فهو محكوم بهذه القاعدة المسلّمة بين العقلاء.

نعم مورد البحث بين الأعلام ما إذا لم يكن بترك التعيين عند ظهور أمارات الموت مفرطاً وإلّا فلا إشكال في ضمانه لخروجه عن كونه أميناً.

# الرسالة الثامنة والأربعون

# في أحكام النظر

# أحكام النظر

وفيه مسائل:

## المسألة الأُولى :

## في جواز النظر إلى المرأة عند الخطبة

إنّ القول بجواز النظر إلى المرأة عند الخِطْبة ، يعدّ تخصيصاً في أدلّة حرمة النظر إلى الأجنبية، وله نظائر كنظر الطبيب والشاهد. وإنّما يصحّ عدّه تخصيصاً إذا لم نقل بجواز النظر إلى الوجه والكفّين مطلقاً حتّى يكون الحكم بالجواز في المقام استثناءً بالنسبة إليه، أو قلنا بالجواز هناك أيضاً لكن مرّة واحدة لا مرّات، بخلاف المقام فيجوز تكرار النظر حتّى يحصل المطلوب وهو الوقوف على محاسنها ومعايبها.

والمسألة معنونة في فقه الفريقين، قال الشيخ الطوسي في «الخلاف»: يجوز النظر إلى امرأة أجنبية يريد أن يتزوّجها إذا نظر إلى ما ليس بعورة فقط، وبه قال أبوحنيفة ومالك والشافعي إلّا أنّ عندنا وعند مالك والشافعي أنّ ما ليس بعورة : الوجه والكفّان فحسب، وعن أبي حنيفة روايتان: أحدهما مثل

ما قلناه، والثانية: والقدمان أيضاً، وقال المغربي: لا يجوز أن ينظر إليها ولا إلى شيء منها أصلاً، وقال داود: ينظر إلى كلّ شيء من بدنها وإن تعرّت.[١]

والظاهر أنّ أصل الجواز أمر مفروغ عنه وإنّما الخلاف في مقامين:

**الأوّل**: في تحديد ما يجوز النظر إليه من أعضائها.

**الثاني**: في كيفية النظر مع الثياب أو بدونها.

**أمّا المقام الأوّل**: فجوّز الشيخ النظر إلى ما ليس بعورة وفسّره في الخلاف بالوجه والكفّين، واختار في النهاية جواز النظر إلى المحاسن عامة قال:

«ولابأس أن ينظر الرجل إلى وجه امرأة يريد العقد عليها، وينظر إلى محاسنها: يديها ووجهها. ويجوز أن ينظر إلى مشيها وإلى جسدها من فوق ثيابها».[٢]

ولم يعنون المسألة من القدماء غير الشيخ. وليس في الكافي (لأبي الصلاح)، ولا المهذّب (لابن البرّاج)، ولا الوسيلة (لابن حمزة )من المسألة أثر.

قال المحقّق: يجوز أن ينظر إلى وجه امرأة يريد نكاحها وإن لم يستأذنها. وقال في الجواهر في شرح العبارة:«لاخلاف بين المسلمين في الجواز بل الإجماع بقسميه عليه».[٣]

---

١. الخلاف: ٣٥٧/٢، كتاب النكاح، المسألة ٣.

٢. النهاية: ٤٨٤ ،كتاب النكاح. ٣. الجواهر: ٦٣/٢٩.

وقال العلّامة في التذكرة:«لا نعلم خلافاً بين العلماء في أنّه يجوز لمن أراد التزويج بامرأة أن ينظر إلى وجهها وكفّيها مكرّراً».[١]

وقال السيد الاصفهاني:« يجوز لمن يريد تزويج امرأة أن ينظر إليها...على وجهها وكفّيها ومحاسنها».[٢] هذا ما لدى الأصحاب وأمّا غيرهم:

قال ابن رشد القرطبي: «وأمّا النظر إلى المرأة عند الخطبة فأجاز ذلك مالك إلى الوجه والكفّين فقط، وأجاز ذلك غيره إلى جميع البدن عدا السوأتين، ومنع ذلك قوم على الإطلاق، وأجاز أبو حنيفة النظر إلى القدمين مع الوجه والكفّين».[٣]

وقال ابن قدامة: «ومن أراد أن يتزوّج امرأة فله أن ينظر إليها من غير أن يخلو بها».[٤]

ثمّ إنّ لسان الأحاديث الواردة في المقام بين: مطلق ومقيّد، بوجهها ومعاصمها، أو خلفها ووجهها، أو شعرها ومحاسنها، أو خصوص شعرها أو محاسنها فقط. والذي يقتضي التحقيق، هو عدم اختصاصه بهما.[٥] ويمكن استفادة ذلك من وجوه:

أ : التعليل المستفيض الوارد في عدّة من الروايات:

١ـ صحيحة أبي أيّوب الخزاز (وهو إبراهيم بن عثمان أو ابن عيسى

---

١. التذكرة: ٢ / ٥٧٢، كتاب النكاح، المقدمة الثانية في النظر، الطبعة الحجرية.

٢. وسيلة النجاة:٢/٣٠٥ ط. طهران منشورات مكتبة الصدر.

٣. بداية المجتهد: ٣/٢، كتاب النكاح.

٤. المغني: ١٧/٧، كتاب النكاح. ٥. أي بالوجه والكفّين.

الثقة) عن محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوّج المرأة أينظر إليها؟ قال: «نعم إنّما يشتريها بأغلى الثمن».[١]

٢ـ صحيحة يونس بن يعقوب (البجلي الثقة) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يريد أن يتزوّج المرأة يجوز له أن ينظر إليها؟ قال: «نعم وترقّق له الثياب لأنّه يريد أن يشتريها بأغلى الثمن».[٢]

٣ـ موثقة غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام في رجل ينظر إلى محاسن امرأة يريد أن يتزوّجها؟ قال: «لابأس إنّما هو مستام فإن يُقضَ أمر يكون».[٣]

٤ـ خبر الحكم بن مسكين، عن عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الرجل يريد أن يتزوّج المرأة أينظر إلى شعرها؟فقال: «نعم إنّما يريد أن يشتريها بأغلى الثمن».[٤]

٥ـ خبر مسعدة بن اليسع الباهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لابأس أن ينظر الرجل إلى محاسن المرأة قبل أن يتزوّجها فإنّما هو مستام، فإن يقضَ أمر يكون».[٥]

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١. والعجب أنّ صاحب الجواهر عبر عنها «بخبر محمّد بن مسلم» مع أنّها صحيحة.

٢. المصدر نفسه، الحديث ١١.

٣. المصدر نفسه، الحديث ٨.

٤. الوسائل: ج ١٤، الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٧.

٥. الوسائل: ج ١٤، الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١٢.

٦ـ مرسلة معلّى بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سأله عن الرجل ينظر إلى المرأة قبل أن يتزوّجها؟ قال: «نعم فَلِمَ يعطي ماله».[١]

٧ـ مرسلة (المجازات النبويّة) عنه عليه السلام أنّه قال للمغيرة بن شعبة وقد خطب امرأة: «لو نظرت إليها فإنّه أحرى أن يؤدم بينكما». [٢]

فإنّ التعليل المستفيض ـ كما عرفت ـ يقتضي جواز النظر فيما هو دخيل في ارتفاع الثمن وانخفاضه ودوام العيش. والسؤال في خبر الحكم وإن كان عن الشعر لكن العلّة تعمّم الحكم.

ب: التصريح بجواز النظر إلى الشعر في مرسلة (عبد اللّه بن الفضل) [٣] وخبر (عبد الله بن سنان)[٤] ففي الأوّل قال عليه السلام: «لابأس بالنظر إلى شعرها ومحاسنها، إذا لم يكن متلذذاً»، وفي الثاني: «نعم إنّما يريد أن يشتريها بأغلى الثمن» ـ بعد السؤال عن النظر إلى شعرها ـ وهما وإن كانا خبرين لكن يصلحان للتأييد.

ج: وقد ورد جواز النظر إلى المحاسن في موثقة غياث بن إبراهيم [٥]، وخبر عبد الله بن الفضل [٦]، وهو يعمّ كلّ ما يعدّ موضع الحسن.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٤.
٢. المصدر نفسه: الحديث ١٣.
٣. المصدر نفسه، الحديث ٥.
٤. المصدر نفسه، الحديث ٧.
٥. المصدر نفسه: الحديث ٨.
٦. المصدر نفسه: الحديث ٥.

د: الأمر بترقيق الثياب في صحيحة يونس بن يعقوب حيث يقول: «نعم وترقّق له الثياب».

هذه الجهات الأربع يشرف الفقيه إلى الإذعان بعدم اختصاص الحكم، بالوجه والكفّين بل الحكم أوسع من ذلك، غاية الأمر يقتصر على ما يعدّ من محاسن المرأة.

وبذلك يظهر النظر فيما اختاره المحقّق من التخصيص بالوجه والكفّين، إذ لا وجه له، سوى صحيحة هشام بن سالم قال: «لابأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوّجها». (١)

ولايخفى أنّ الحديث، على الخلاف أدلّ، لأنّ المعاصم أوسع من الكفّين إذ هي تطلق على فوق الزند الذي هو خارج عن مفهوم الكفّ.

وبذلك يعلم سرّ اختلاف لسان الروايات، فإنّ الظاهر أنّ الكلّ من باب المثال والمقصود الإشارة إلى مواضع الحسن التي بها يرتفع المهر أو تشتدّ العلاقة أو تقلّ أو غير ذلك.

فلا معارضة بين ما خصّ الجواز بالوجه والمعاصم، وبين ما خصّه بالوجه والخلف أو خصّه بالوجه والشعر لما عرفت من حديث التمثيل.

ثمّ إنّ شيخ مشايخنا العلّامة الحائري ﷺ اقتصر بالموارد الواردة في الروايات قائلاً بأنّه لايصحّ تعليل الخاص بما يكون علّة للعام، فلو كان العلم مثلاً علّة لإكرام كلّ من كان متّصفاً به، لم يصحّ تعليل إكرام خصوص زيد بما

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

هو زيد بكونه عالماً والإمام عليه السلام علّل جواز النظر إلى الوجه والمعاصم بإرادة التزويج وقال: « بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوّجها». فيعلم كونه علّة لخصوصهما دون غيرهما وإلّا يلزم تفسير الخاص بالعام. (١)

**يلاحظ عليه**: أنّه مبنيّ على حمل الموارد في الروايات على التحديد فيرد عليه ما ذكره، وأمّا إذا حملت على التمثيل، فيأبى عن كونه علّة للخصوص إذ عندئذٍ يكون الوجه أو المعصم عنواناً للمحاسن. والإصرار بأنّ المذكور في الروايات من باب التحديد لاالتمثيل، تدفعه العلّة المستفيضة الظاهرة في أنّها من باب التمثيل.

والحاصل أنّ الظاهر من الروايات هو النظر إلى ما يعدّ محاسن للمرأة ولها دخل في غلاء المهر وقلّته. وأمّا ما في العروة من أنّه لايبعد جواز النظر إلى سائر جسدها ما عدا عورتها، فإثباته بالدليل مشكل. بل اللازم الاقتصار بمواضع الحسن. هذا كلّه حول المقدار.

**وأمّا المقام الثاني**: أعني الكيفية، فلاتتجاوز عمّا هو المتعارف في ذلك المجال، من لبس الثياب والجورب ولها ترقيق الثياب، على الوجه المألوف بينهم.كما في صحيحة يونس بن يعقوب. والاكتفاء على المتعارف في باب الكيفية، هو الأحوط.

---

١. النكاح لشيخ مشايخنا العلّامة الحائري بقلم تلميذه الجليل الشيخ محمود الآشتياني ـ قدّس سرّهما ـ، ص٣.

## المسألة الثانية:

# في النظر إلى نساء أهل الذمّة وشعرهن

هذا هو التخصيص الثاني تعرّض له الأصحاب في المقام ولم نجدها معنونة في كتب غيرهم وما نقله العلّامة في المختلف عن الخلاف أنّه قال: «لابأس بالنظر إلى نساء أهل الكتاب وشعورهن لأنّهنّ بمنزلة الإماء» لم نجده فيه وهو قريب ممّا ذكره الشيخ في النهاية والعبارة المنقولة أنسب بسياق النهاية لاالخلاف كما هو واضح لمن مارسهما.[١]

وقال في المقنعة:«لابأس بالنظر إلى وجوه نساء أهل الكتاب وشعورهن لأنّهنّ بمنزلة الإماء ولايجوز النظر إلى ذلك منهنّ لريبة» وعلى ذلك جرى الأصحاب في كتبهم، ما عدا ابن إدريس فلم يجوّز النظر تمسّكاً بالعمومات، واستقربه العلّامة في المختلف، وحكى في الحدائق الجواز عنه في باقي كتبه.

استدلّ ابن إدريس بقوله سبحانه:﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿لاٰ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلىٰ ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ وَ لاٰ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَاخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾.[٣] والآية الأُولى عام يتوقّف

---

١. لاحظ المختلف: ٧ / ٩٣، كتاب النكاح؛ النهاية: ٤٨٤.

٢. النور: ٣٠. ٣. الحجر: ٨٨.

التمسك بها على عدم ورود التخصيص عليها في السنّة، والقائلون بالجواز يدّعونه، والآية الثانية لاصلة لها بالمقام، والمراد من الأزواج هو الأصناف، أي الأصناف من الكفّار إذا كان مفعولاً، لقوله تعالى:﴿متّعنا﴾، أو أصنافاً من النعم إذا كان حالاً، والمراد لاتنظر إلى النعم التي أحاطت بهم، حسرة فانّها نعم زائلة وداثرة غير باقية، نظير قوله سبحانه:﴿ولاٰ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلىٰ مٰا مَتَّعْنٰا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُم زَهْرَةَ الحَياةِ الدُّنْيا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَ رِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقىٰ﴾[1]، والمراد من مدّ العينين هو النظر إلى كلّ ما أُوتوا من زخارف الدنيا نظراً مزدوجاً «مكرّراً» مع الحسرة والحزن.والاستدلال بها في المقام حاك عن عدم التدبّر في الآية.

## أدلّة المجوّز

استدل المجوّز بوجوه:

**الأوّل**: تعليل جواز النظر بأنّهنّ كالإماء فيترتّب عليهنّ كلّ مايترتّب على الإماء من جواز النظر إليها وإن لم يكن المالك راضياً، لأنّ الجواز شرعيّ لا مالكي. والظاهر من الروايات عموم المنزلة كما سيظهر وإليك ما روي في المقام.

١ـ صحيحة أبي بصير ـ يعني المرادي ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل له امرأة نصرانية، له أن يتزوّج عليها يهودية؟ فقال: «إنّ أهل الكتاب

---

١. طه: ١٣١.

مماليك للإمام، وذلك موسّع منّا عليكم خاصّة فلابأس أن يتزوّج»، قلت: فإنّه تزوّج عليهما أمة؟ قال: «لايصلح له أن يتزوّج ثلاث إماء، فإن تزوّج عليهما حرّة مسلمة ولم تعلم أنّ له امرأة نصرانية ويهودية ثمّ دخل بها فإنّ لها ما أخذت من المهر فإن شاءت أن تقيم بعد معه أقامت، وإن شاءت أن تذهب إلى أهلها ذهبت».[1]

ترى أنّه ينزّل الكتابية منزلة الإماء وظاهره عموم المنزلة وذلك من وجوه:

الأوّل: إنّ عدّتها عدّة الأمة.

الثاني: لايجوز تزويج أمة على الكتابيتين، لعدم جواز الجمع بين ثلاثة إماء.

الثالث: لايجوز تزويج الحرّة المسلمة على الكتابيتين، لأنّها بمنزلة نكاح الحرّة على الأمة. وعلى ذلك يترتّب عليه كلّ الآثار حتى جواز النظر إليها كالإماء.

٢ـ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن نصرانية كانت تحت نصراني وطلّقها هل عليها عدّة مثل عدّة المسلمة؟فقال: «لا،لأنّ أهل الكتاب مماليك للإمام ، ألا ترى أنّهم يؤدّون الجزية كما يؤدّي العبد الضريبة إلى مواليه».[2]

والمراد من «عدّة المسلمة» هو عدّة الحرّة فنفيها يلازم كون عدّتها عدّة

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٨ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٥من أبواب العدد، الحديث ١.

الأمة فتكون عدّتها خمسة وأربعين يوماً. والصحيحتان كافيتان في إثبات عموم المنزلة، كما لايخفى. ولأجل ذلك اعتمد عليهما المحقّق من بين روايات الباب.

**الثاني**: تعليل الجواز في الروايات بأنّهنّ لاينتهين إذا نهين وقد جاءت في المقام روايات:

١ـ روى الكليني عن ابن محبوب، عن عبّاد بن صهيب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لابأس بالنظر إلى رؤوس أهل تهامة والأعراب وأهل السواد والعلوج لأنّهم إذا نهوا لاينتهون».[١]

وتذكير الضمير للتجوّز والتغليب أو تطرّق التصحيف إلى الرواية: والصحيح ـ كما في الجواهر ـ: «لأنّهنّ إذا نهين لاينتهين» و يوافقه لفظ «علل الشرائع» كما سيوافيك.

والمراد من «العلوج» هو الكافر كما في المجمع وغيره من كتب اللغة.

٢ـ ورواه في الفقيه بتغيير يسير «والأعراب وأهل البوادي من أهل الذمّة والعلوج».[٢]

وما في الوسائل من أنّ المنقول في الفقيه متّحد مع ما في الكافي غير تامّ لما عرفت.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٣ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١. وعبّاد بن صهيب، وثّقه النجاشي.

٢. الفقيه: ٣/١٤٤ح ١٤٣٨، باب النوادر.

٣ـ ورواه في العلل بنحو آخر وهو «وأهل السواد من أهل الذمّة لأنّهن إذا نهين لاينتهين».[١]

والنقل الأوّل سؤال عن مطلق أهل الذمّة، والثاني يخصه لأهل البوادي من أهل الذمّة لا لأهل الحواضر، والثالث يخصّه لأهل السواد منهم.

وإلغاء الخصوصية بين ما ذكر وما لم يذكر ممكن بفضل التعليل الوارد في الجميع الذي يشمل جميع أهل الذمّة إلّا إذا كانت المرأة ممّن تنتهي إذا نهيت.

والرواية موثقة، لكون عبّاد بن صهيب عامّي وثّقه النجاشي وذكر الشيخ الطوسي أيضاً أنّه عامّي، والرواية قابلة للاستناد.

**الثالث**: ما يدلّ على الجواز بلا تعليل وبمعناه روايات:

١ـ ما رواه النوفلي عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا حرمة لنساء أهل الذمّة أن ينظر إلى شعورهنّ وأيديهنّ».[٢] والأصحاب يعملون بروايات النوفلي والسكوني وهما ثقتان.

٢ـ روى في قرب الإسناد عن السندي بن محمّد وهو ثقة عن أبي البختري، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: «لابأس بالنظر إلى رؤوس نساء أهل الذمة»، وقال: «ينزل المسلمون على أهل الذمة في أسفارهم وحاجاتهم، ولاينزل المسلم على المسلم إلّا بإذنه».[٣]

---

١. العلل: ٢ / ٥٦٥، الباب ٣٦٥، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٢ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.
٣. المصدر نفسه، الحديث ٢.

والمجموع صالح لتخصيص الآية الكريمة :﴿يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ وإن كان تخصيص الذكر الحكيم بالخبر الواحد، مشكل، لكن عرفت تضافر الروايات ولكن يجب الاقتصار على الرؤوس والأيدي مع السواعد مع عدم التلذذ والريبة كما قيّده الأصحاب والرجوع في غيرها إلى العمومات كما لا يخفى.

هذا كلّه في الذمّيّات، وأمّا نساء أهل البوادي والقرى والسافرات من النساء المسلمات اللاتي لاينتهين إذا نهين فهل يجوز النظر أخذاً بالتعليل بشرط عدم الريبة والتلذذ أو لا ؟ وجهان: أحوطهما الاجتناب.

**المسألة الثالثة:**

## في نظر كلّ من الرجل والمرأة إلى مثله

يجوز أن ينظر الرجل إلى مثله ما خلا عورته شيخاً كان أو شابّاً، حسناً كان أو قبيحاً مالم يكن النظر لريبة أو تلذذ وكذا المرأة.[1] والمسألة من ضروريات الفقه وقد استمرّ عليه عمل المسلمين في الأعصار، وتدلّ عليه روايات الحمّام، حيث خصّ ما يلزم ستره، بالعورة.

روى حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لاينظر الرجل إلى عورة أخيه».[2]

---

١. الشرائع: ٢ / ٢٦٩، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة.

٢. الوسائل: ج ١، الباب ٣ من أبواب آداب الحمّام، الحديث: ١. ولاحظ الأحاديث ٢ـ٥ من هذا الباب.

والاختلاف إنّما هو في معنى العورة فهل هي السوأتان، أو بين السرة والركبة لا في غيرها؟

هذا من غير فرق بين كونه شيخاً أو شاباً، وفي الشاب بين الأمرد والملتحي إذا تجرّد عن التلذذ والريبة.

نعم روى ابن قدامة عن الشعبي قال:«قدم وفد عبد القيس على النبيّ وفيهم غلام أمرد ظاهر الوضاءة فأجلسه النبي ﷺ وراء ظهره».[1]

وبما أنّه لم يأمره بالاحتجاب يستكشف أنّ الأمر كان للتعفف الشديد غير البالغ حدّ الوجوب.

وأمّا النظر إلى المثل عن تلذذ وريبة، فخارج عن منصرف الدليل. والمراد من التلذذ: هو النظر الموجب لهيجان الشهوة ومادّة الجماع ، وأمّا التلذذ الطبيعي الذي يحصل لكلّ إنسان عادي كالحاصل من النظر إلى المناظر الطبيعية الزاهرة، فليس بمحرم. فما في الجواهر من الحكم بالتسوية بينهما وأنّ التفريق من الشيطان ومصائده فلم يعلم كنهه، والإنسان على نفسه بصيرة. وهل يحتمل أحد أن يكون نظر الوالدين إلى أولادهما مع جمال الخلقة، حراماً؟!

---

١. المغني: ٢٦/٧.

**المسألة الرابعة:**

## كشف المسلمة بين يدي الكافرة

يجوز للمرأة المسلمة أن تكشف رأسها للكافرة، ويجوز دخول الحمام معها، وعليه استمرّت السيرة غير أنّ المنقول عن الشيخ عدم الجواز في أحد قوليه تمسّكاً بقوله سبحانه:﴿وَ لاٰيُبْدينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنٰاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَني إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَني أَخَواتِهِنَّ أَوْ نِسائِهِنَّ أَوْ مٰا مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ﴾.[1] قائلاً بأنّ الذمّية ليست منهنّ.

**يلاحظ عليه:** أنّ في قوله ﴿أو نسائهنّ﴾ عدّة احتمالات:

١ـ المراد: مطلق النساء والهدف استثناء الجنس المماثل، ويكفي في الإضافة أدنى الملابسة ككونهم متجانسين ومتماثلين، وعندئذٍ يكون المراد من الجملة التالية: ﴿أَوْ مٰا مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ﴾ هو العبيد وإنّما عبّر بصيغة الإضافة لحفظ سياق الآية فإنّ الكلمات فيها مضافة إلى الضمير ،مثل آبائهنّ وأبنائهنّ.

٢ـ المراد: الحرائر من النساء و أمّا الإماء فهي داخلة في قوله:﴿أَوْ

---

١. النور: ٣١.

مٰا مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ﴾.

٣ـ المراد: المؤمنات من النساء وملاك الإضافة هو الإيمان.

٤ـ المراد: النساء اللاتي لهنّ المعاشرة من الأقوام والجيران، دون غيرهن.

لاوجه للرابع ولم يقل به أحد. وأمّا الثالث، فلو صحّ فإنّما هو لأجل إضافة النساء إلى المؤمنات [١]، فيلزم أن يكون المضاف مؤمناً كالمضاف إليه، ولكنّه غير صحيح وإلّا يلزم تخصيص الآباء والأبناء وغيرهم في قوله:﴿أو آبائهنّ...﴾ بالمؤمن منهم لإضافتها إلى المؤمنات مثل النساء وهو كما ترى، لأنّه ينتج حرمة إبداء الزينة للأب الكافر مع كون البنت مسلمة. على أنّ الالتزام بالوجه الثالث بعيد لكثرة معاشرة النساء المؤمنات مع الكتابيات في عصر الأئمّة عليهم السلام وكان قسم منهنّ في خدمة بيوتهم. فبقي الاحتمالان وعلى كلا التقديرين يثبت المطلوب. نعم في صحيحة حفص بن البختري كراهة الكشف حيث روى عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «لاينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فإنّهنّ يصفن ذلك لأزواجهنّ». [٢] ولابأس بالقول بها في حدّ الكراهة في مظنّة التوصيف لا مطلقاً.

بقي في المقام فرعان:

١ـ نظر الزوج إلى الزوجة وبالعكس.

---

١. لأنّ الضمير في «نسائهنّ» يرجع إلى المؤمنات الواردة في صدر الآية: «قل للمؤمنات».

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ٩٨ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.

٢ـ النظر إلى المحارم.

وإليك البيان:

أمّا نظر الزوج إلى الزوجة وبالعكس فجائز بالضرورة، فللرجل أن ينظر إلى جسد زوجته باطناً وظاهراً وكذا المرأة ـ بتلذذ وغيره ـ مضافاً إلى ما تضافر من الروايات من جواز نظر الرجل إلى امرأته وهي عريانة وكراهة النظر إلى الفرج حين الجماع لأنّه يورث العمى كما أنّ التكلّم يورث الخرس في الولد.[١]

ويمكن ادّعاء الكراهة مطلقاً في حال الجماع وغيره لأنّ القرآن يعبّر عن العورة بالسوأة ويقول: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا ما وُرِيَ عَنْهُما مِنْ سَوْءاتِهِما﴾.[٢]

وأمّا النظر إلى المحارم والمراد منها من يحرم عليه نكاحهنّ نسباً أو رضاعاً أو مصاهرة أو ملكاً، فيجوز للرجل النظر إليها ما عدا العورة والأولى الاكتفاء بما لا يستر عادة عند المحارم ولا خلاف في الجواز، بشرط عدم التلذذ والريبة لأنّه القدر المتيقن من السيرة .ولكن لا ملازمة بين كونها من المحارم بمعنى حرمة نكاحها وجواز النظر، فإنّ أُخت الزوجة يحرم نكاحها ولا يجوز النظر إليها، وعلى ذلك فليس كلّ من يحرم نكاحها يجوز النظر إليها، فلأجل ذلك لابدّ من التعرّف عليها بدليل آخر.

---

١. المصدر نفسه، الباب ٥٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٦.

٢. الأعراف: ٢٠.

**المسألة الخامسة:**

## فيما إذا اشتبه مَن يجوز النظر إليه بغيره

إذا اشتبه مَن يجوز النظر إليه فهنا صور:

**الأُولى**: إذا اشتبه بالشبهة المحصورة وجب الاجتناب عن الجميع لمنجّزية العلم الإجمالي.

ومثله إذا اشتبه من يجب التستّر عنه بين من لا يجب، فيجب التستّر عن الجميع والأمثلة واضحة.

وإن كانت الشبهة غير محصورة أو بدئيّة فلها صور:

١ـ إذا شكّ في كونه مماثلاً للناظر أو لا.

٢ـ إذا علم أنّه امرأة وشكّ في كونها من المحارم النسبية.

٣ـ إذا علم أنّه امرأة وشكّ في كونها من المحارم السببية كالزوجة.

٤ـ إذا علم أنّه امرأة وشكّ في كونها من المحارم الرضاعية.

فذهب المشهور إلى حرمة النظر أو وجوب التستر في الجميع وعلّل بوجوه:

## الأوّل: التمسّك بعموم العام

أي عموم وجوب الغضّ على الرجال إلّا من المحارم النسبية والسببية، وعلى النساء إلّا من نسائهن والرجال المذكورين في الآية، فكلّ فرد علم خروجه منه بعد التخصيص يؤخذ به وإلّا فيبقى تحت العام، فإذا شكّ في كون فرد من مصاديق تلك العناوين يتمسّك بالعام حتّى يثبت خروجه.

**يلاحظ عليه:** أنّه مبنيّ على القول بصحّة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصِّص وقد تبيّن بطلانه.

وحاصله: أنّ التقييد بالمنفصل، كالتقييد بالمتصل. فالتقييد على كل حال يجعل الموضوع مركّباً من شيئين: ظاهراً كما في المقيّد المتّصل، أو لبّاً كما في المنفصل فإذا قلت:أكرم العالم العادل، أو قال: أعتق رقبة ولاتعتق رقبة كافرة، يكون الموضوع أمراً مركّباً من شيئين فلايكفي كون الرجل عالماً أو عبداً، بل يجب إحراز كلا القيدين والتخصيص بالمنفصل وإن لم يجعل الموضوع مركّباً من شيئين ظاهراً لكنّه يجعل العام حجّة في غير عنوان الخاص، فإذا قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم العالم الفاسق، فالموضوع حسب اللفظ وحسب الإرادة الاستعمالية هي العلماء لكن العام ليس حجّة فيه. بل حجّة فيه فيما لايصدق عليه عنوان الخاص(الفاسق).

وإلى هذا يرجع ما ذكره المحقق الخراساني في كفايته حيث قال:

إنّ الخاص وإن لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً إلّا أنّه يوجب

اختصاص حجّية العام في غير عنوانه من الأفراد فيكون «أكرم العلماء» دليلاً وحجّة في العالم غير الفاسق .فالمصداق المشتبه وإن كان مصداقاً للعام بلاكلام إلّا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجّة لاختصاص حجّيته بغير الفاسق.[1]

فنقول في المقام: إنّ قوله سبحانه:﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾[2] على فرض عمومه لكلّ إنسان مماثل أو غير مماثل، خصّ بالدليل المنفصل وخرج عنه المماثل، فالآية حجّة في الإنسان غير المماثل، وأحد الجزأين وإن أُحرز بالوجدان لكن الجزء الثاني أي كونه غير مماثل بعد غير محرز، وكون الموضوع في الآية مطلق الإنسان وهو محرز لايكفي في التمسك بها، لأنّها ليست حجّة في موضوعه الأعم بعد التخصيص وإنّما هو حجّة في غير عنوان المخصص وهو ـ عدم عنوان المخصص ـ بعد لم يحرز.

على أنّه يمكن أن يقال: إنّ موضوع العام بعدُ غير محرز، إذ ليس موضوعه مطلق الإنسان، خرج عنه المماثل حتّى يكون المورد ـ المشتبه من حيث التماثل وعدمه ـ من قبيل الشبهة المصداقية للمخصص مع إحراز موضوع العام، بل الموضوع هو الجنس المخالف وغير المماثل، فإذا قيل للرجال: غضّوا أبصاركم، لايفهم منه إلّا الغضّ عن النساء، وإذا قيل للنساء: غضضنَ أبصاركنّ، لا يفهم منه إلّا الغضّ عن الرجل والقرينة الحالية خصصت

---

١. الكفاية: ١/٣٤٢ـ٣٤٣، طبعة المشكيني.

٢. النور: ٣٠.

العامين بالجنس المخالف، فلو شكّ في كون المنظور إليه مماثلاً أو لا فهو شكّ في تحقّق نفس موضوع العام.

وربّما يتوهّم من وجود العموم في الآيتين وأنّ الموضوع هو الإنسان بقرينة إخراج النساء بقوله سبحانه:﴿أو نسائهنّ﴾ ولكنّه مدفوع بأنّ قوله: ﴿أونسائهنّ﴾ ليس راجعاً إلى الغضّ حتّى يكون مخصِّصاً بالنسبة إليه، بل هو راجع إلى إظهار الزينة فلاحظ قوله سبحانه:﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنٰاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاٰيُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ وَ لاٰيُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبٰائِهِنَّ ... أَوْ نِسٰائِهِنَّ﴾.[1]

نعم يكون الشكّ في غير «الغضّ» أعني: الأفعال المعطوفة عليها، شكّ في الشبهة المصداقية للمخصّص لأنّ الموضوع فيها هو الإنسان، وبما أنّه محرز والشكّ في صدق عنوان المخصّص فيكون الشكّ فيها من قبيل الشكّ في الشبهة المصداقية للمخصّص، لاللعام كما في الغضّ ،على البيان المذكور أخيراً.

## الثاني: التمسك بقاعدة المقتضي والمانع

الفرق بينها وبين قاعدة الاستصحاب هو أنّه لو كان الشكّ متعلّقاً ببقاء ما تعلّق به اليقين، كما إذا شكّ في الطهارة بعد اليقين بها، يكون المورد

---

١. النور: ٣١.

مصداقاً لقاعدة الاستصحاب، وأمّا إذا تعدّد المتعلّق، كما إذا شكّ في النوم بعد الإذعان بالطهارة فهو من مصاديق قاعدة المقتضي والمانع، وعلى ذلك لو أذعن بالقتل وشكّ في كون المقتول مرتدّاً، أو أيقن بالملاقاة مع النجس، وشكّ في كون الملاقي كرّاً فالجميع من موارد القاعدة فيقال: المقتضي للقصاص والتنجيس موجود، والشكّ في وجود المانع من تأثير الارتداد والكرّية فهو مرفوع بالأصل.

وهذه القاعدة لها جذور في كلمات القدماء ولكن جدّدها المحقّق الشيخ هادي الطهراني ﷺ واستظهرها من روايات الاستصحاب خصوصاً من الصحيحة الأُولى لزرارة.

**يلاحظ عليه**: أنّ كون مورد الصحيحة من موارد القاعدة لايقتضي أن تكون القاعدة المجعولة فيها، قاعدةَ المقتضي والمانع وكفى الاستصحاب في عدم وجوب الوضوء مع الشكّ في النوم، لأجل تحقّق أركانه وهو الشكّ في بقاء الوضوء بعد الإذعان به، لا لأجل إحراز المقتضي والشكّ في المانع نعم صار الشكّ في النوم سبباً للشكّ في نفس الطهارة، والمعنى: لاتنقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها وإن كان هذا الشكّ ناشئاًمن الشكّ في تحقق رافعها. والتفصيل موكول إلى محلّه.

هذا كلّه حول نفس القاعدة وعلى فرض صحّتها فهي غير تامّة في الصورة الأُولى، لعدم إحراز المقتضي وهو كون المرئي غير مماثل مع الناظر. نعم تتم القاعدة على فرض صحّتها في الصور الباقية.

## الثالث: إحراز عدم عنوان المخصص بالأصل الموضوعي

إنّ التمسك بالعام وإن كان غير جائز لكن العنوان الوارد في المخصِّص إذا كان وجودياً يمكن إحراز عدمه بالأصل، فأحد الجزأين يحرز بالوجدان وهو كونه إنساناً، والآخر أعني: عدم كونه مماثلاً، أو أُختاً ـ نسبية أو رضاعية ـ أو زوجة بالأصل، فإنّ الأصل عدم تحقّق هذه الأُمور وهذا ما يسمّى بأصل العدم الأزلي، و يقال في المثال المعروف: «المرأة ترى الدم إلى خمسين إلّا القرشية فإنّها ترى الدم إلى ستّين»: الموضوع للعام بعد التخصيص هي المرأة غير القرشية، فالأوّل محرز بالوجدان والثاني محرز بأصالة عدم كونها قرشية حيث إنّها عندما لم تكن، كانت فاقدةً للوجود ووصفها (القرشية) وبعد التكوّن نشكّ في انقلاب وصفها إلى الوجود، فالأصل بقاؤها على ما كانت .

**يلاحظ عليه**: أنّ الأصل الأزلي ـ مضافاً إلى كونه بعيداً عن الأذهان العرفية إذ لايراه العرف مصداقاً لقوله: لاتنقض، إذ لو خالفه وقال بقرشيتها، فلايقال إنّه نقض يقينه بالشكّ وإنّما يقال: إنّه حكم بلا علم وقضىٰ بلا دليل ـ أنّ الأصل المزبور مثبت فإنّ العدم المحمولي الذي يجتمع مع عدم الموضوع وإن كانت له حالة سابقة لكنّه ليس موضوعاً للحكم، والعدم النعتي الذي هو موضوع له، ليس له حالة سابقة.فالموضوع لرؤية الدم هي المرأة غير القرشية فهي ترى الدم إلى خمسين، وبعبارة أُخرى العدم المأخوذ في الموضوع عدم نعتي لا محمولي، والمستصحب عدم محمولي لا نعتي.

**توضيحه**: أنّه يجب تنقيح ما هو الموضوع في جانب المستثنى منه في قولنا: «كلّ امرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية» فإنّها تحيض إلى ستّين فنقول: الموضوع في المقام له خصوصيتان، بمعنى أنّه مركّب من قيدين: ١ـ المرأة. ٢ـ لم تكن قرشية، وبما أنّ الحكم الواحد أعني: ترى، أو (تحيض) يطلب لنفسه موضوعاً واحداً يجب أن تكون بين جزأين صلة وربط. فلا مناص من أن يكون الجزء الثاني وصفاً له، حتى يقع بوحدته موضوعاً لحكم واحد وعند ذاك يصبح العدمُ عدماً نعتياً له، لا محمولياً فيكون الموضوع للدليل الاجتهادي «المرأة الموصوفة بأنّها لم تكن قرشية » لا (المرأة +لم تكن قرشية بلا توصيف) والأوّل ممّا لاسابقة له، فكيف يستصحب.وتصوّر أنّ العدم محمولي، غيرتامّ لأنّه يستلزم فقدان الصلة بين جزئي الموضوع وهو ينافي وحدة الحكم المقتضية لوحدة الموضوع، وعند ذلك يصبح الاستصحاب الأزلي في أمثال المقام مردّداً بين ما ليس موضوعاً للحكم (العدم المحمولي) وما ليس له حالة سابقة (العدم النعتي).

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي ممن أصرّ على صحّة ذلك الاستصحاب في تعليقته على «أجود التقريرات»، ومحاضراته العلمية المختلفة، وفي كتاب مستند العروة، وحاصل ما أفاد في الذبّ عن الإشكال يتلخّص في وجهين:

١ـ الإشكال وارد فيما إذا علم أنّ العدم مأخوذ على نحو النعتية، لظهور الدليل أو لجهة أُخرى نظير ما لو أجرى استصحاب عدم البصر في المشكوك كونه أعمى أو بصيراً فانّه لايثبت كونه أعمى، ولكنّه في المورد غير تام، فإنّه إنّما يتمّ في جانب المستثنى لا في جانب المستثنى منه، فإذا قيل: المرأة ترى

الدم إلى خمسين إلّا القرشية ،فالموضوع في جانب المستثنى هي المرأة الموصوفة بالقرشية، وأمّا في جانب المستثنى منه فليس الموضوع هو الفرد المتّصف بعدم الوصف المأخوذ في المستثنى فإنّه يحتاج إلى العناية والتكلّف ولايقتضيه الدليل بنفسه، إذ أنّ الاستثناء لايقتضي إلّا خروج العنوان المذكور ـ المستثنى ـ من الحكم الثابت للمستثنى منه.وأمّا اتّصاف المستثنى منه بعنوان آخر مضادّ للمستثنى فليس فيه اقتضاء لذلك، وعليه يكون الباقي تحت العام بعد الاستثناء في قولنا:«كلّ امرأة تحيض إلى خمسين إلّا القرشية» هي المرأة التي لاتكون قرشية على النحو السالبة المحصّلة بمعنى أنّ موضوع الحكم إنّما هي المرأة التي لاتتّصف بالقرشية لاالمرأة المتّصفة بأنّها ليست قرشية.

وبعبارة أُخرى: الذي يقتضيه الاستثناء إنّما هو كون الموضوع مقيّداً بكونه ليس من المستثنى فيكون القيد عدمياً لا محالة. أمّا كونه مقيّداً باتّصافه بأنّه غير المستثنى بحيث يكون القيد وجوديّاً، فهو بحاجة إلى عناية زائدة ولا يقتضيه الاستثناء.

٢ـ أنّ العدم يستحيل أن يكون نعتاً ووصفاً لشيء، إذ لا وجود له كي يكون كذلك، وإنّما يؤخذ على نحو من العناية بأن يلحظ أمر وجودي ملازم له، فيكون ذلك الأمر الوجودي نعتاً له وإلّا فالعدم غير قابل للناعتية.[1]

**يلاحظ عليه أوّلاً**: أنّ الباقي تحت المستثنى منه هو العدم النعتي لاالعدم

---

١. مستند العروة الوثقى: ١٢٢/١ـ١٢٣،كتاب النكاح.

المحمولي، وذلك لأنّ وحدة الحكم تكشف عن وحدة الموضوع فإنّ الحكم في جانب المستثنى منه واحد وهو «ترى» فيجب أن يكون الموضوع أيضاً واحداً والجزءان عبارة عن أمرين: ١ـ المرأة ٢ـ التي لاتكون قرشية، وعندئذٍ إمّا أن يلاحظ كل من الجزأين أمراً مستقلاً من دون ارتباط الثاني بالأوّل، أو لا. فعلى الأوّل يكون الموضوع متكثّراً يستتبع تعدّد الحكم وهو خلف، وعلى الثاني يجب أن يكون بينهما ربط وصلة بأن يكون الثاني من متمّمات الأوّل وقيوده وهو عين كونه وصفاً ونعتاً، وإلّا يلزم أن تكون «المرأة» بوحدتها و«التي لاتكون قرشية» باستقلالها من دون أن يكون بينهما صلة واتصال، موضوعاً للحكم الواحد وهو غير متصوّر.

**وبعبارة أُخرى**: إمّا أن يلاحظ كلّ مستقلاً وأن يكون وزان الثاني إلى المرأة كوزان سائر الأُمور غير المرتبطة بالمرأة فيستحيل أن يقع مثل ذلك موضوعاً لحكم واحد، وإمّا أن يلاحظا مرتبطين ولا معنى للارتباط سوى كون الثاني من قيود الأوّل ومتمّماته وحالاته وصفاته.

**وثانياً**: أنّ ما أفاد من البرهان العلمي من أنّ العدم يستحيل أن يكون وصفاً ونعتاً إلخ، فهو خلط بين التكوين والاعتبار ففي عالم الاعتبار يصحّ أن تقع السالبة المحصلة وصفاً للموضوع والاعتبار خفيف المؤونة.

نعم العدم في صفحة التكوين، أمر باطل لايمكن أن يحكي عن واقعية حتّى يقع وصفاً ولكن البحث في لسان التشريع والاعتبار فله أن يأخذ الأمر السلبي وصفاً للموضوع وإلّا لما صحّ جعل المعدولة وصفاً مثل قوله: زيد اللاكاتب، مع أنّ حقيقة اللاكاتب ليس إلّا أمراً عدمياً يكون محصله عدم

القدرة على الكتابة. هذا وقد بسطنا الكلام في المقام عند البحث عن تنقيح حال موضوع المخصص بالأصل، في علم الأُصول، فلاحظ.

## الرابع: تعليقة المحقّق النائيني

ما أفاده المحقّق النائيني ـ ره ـ في تعليقته على العروة الوثقى قال: يدلّ نفس هذا التعليق على إناطة الرخصة والجواز بإحراز ذلك الأمر وعدم جواز الاقتحام عند الشكّ فيه فيكون من المداليل الالتزامية العرفيّة. وأوضحه تلميذه الكاظمي في تقريراته عند البحث عن البراءة وقال: إنّ تعليق الحكم على أمر وجودي يقتضي إحرازه فمع الشكّ في تحقّق ذلك الأمر الوجودي الذي علّق الحكم عليه يبنى ظاهراً على عدم تحقّقه لا من جهة استصحاب العدم، إذ ربّما لايكون لذلك الشيء حالة سابقة قابلة للاستصحاب بل من جهة الملازمة العرفية بين تعليق الحكم على أمر وجودي وبين عدمه عند عدم إحرازه. وهذه الملازمة تستفاد من دليل الحكم ولكن لا ملازمة واقعية بل ملازمة ظاهرية، أي في مقام العمل يبنى على عدم الحكم مع الشكّ في وجود ما علّق الحكم عليه.

ويترتّب على ذلك فروع مهمّة:

**منها**: البناء على نجاسة الماء المشكوك الكرّية عند ملاقاته للنجاسة مع عدم العلم بحالته السابقة، لأنّه يستفاد من دليل الحكم أنّ العاصمية إنّما تكون عند إحراز الكرّية لا من جهة أخذ العلم والإحراز في موضوع الحكم بل من جهة الملازمة العرفية الظاهرية.

ومنها: أصالة الحرمة في باب الدماء والفروج والأموال. فإنّ الحكم بجواز الوطء، مثلاً قد علّق على الزوجية وملك اليمين، والحكم بجواز التصرّف في الأموال قد علّق على كون المال ممّا أحلّه اللّه كما في الخبر: لايحلّ مال إلّا من وجه أحلّه اللّه ، فلا يجوز الوطء أو التصرّف في المال مع الشكّ في كونها زوجة أو ملك اليمين أو الشكّ في كون المال مما قد أحلّه اللّه.[1]

أقول: إنّ ما أفاده وإن كان متيناً لكنّه يختصّ بما إذا كان طبع القضية يقتضي الاجتناب إلّا إذا دلّ دليل على الجواز ففي تلك الموارد، يكون الاجتناب أصلاً محكّماً في موارد الشبهة ولايجوز الاقتحام إلّا إذا كان هناك دليل واضح وإن كانت الشبهة موضوعية ،وعلى ذلك جرت سيرة الفقهاء في أبواب الفقه، ولعلّه أصل عقلائي في حياتهم وإليك بعض الأمثلة:

١ـ التصرّف في الوقف بالبيع والهبة فإنّ الحكم الأوّلي فيه البطلان إلّا إذا أُحرز المجوّز، فلو قام رجل ببيعه لا يصحّ لنا منه الشراء إلّا بعد الوقوف على المجوّز وليس المورد من موارد أصالة الصحّة، لأنّ الحظر في بيع الوقف غالب على إباحته، فالإباحة بالنسبة إلى التحريم نادر.

٢ـ التصرّف في مال اليتيم بالبيع والشراء ممنوع ذاتاً إلّا إذا أُحرز المجوّز، فلو قام غير الولي ببيعه وإن احتمل وجود المسوّغ، لا يجوز لنا منه الشراء إلّا بعد الوقوف على المسوّغ، لأنّ الغالب في التصرّف في أموال

---

١. فوائد الأُصول: ٣/ ١٤٠، بحث البراءة (ص ٣٨٤ من الطبعة الجديدة).

الأيتام هو الحظر ولا يكون الموردان من مجاري أصالة الصحّة، مع أنّ ذلك البائع لو قام بالصلاة على الميّت واحتملنا فساد صلاته، يحمل عمله على الصحّة إذ ليس الفساد غالباً في الصلاة على الميّت.

٣ـ الأصل في اللحوم هو حرمة الأكل والحلال منه بالنسبة إلى المحرّم، قليل جدّاً فليس لنا الاقتحام على الأكل وإن كانت الشبهة موضوعية، وعلى ذلك جرت سيرة الفقهاء من هذه الأبواب، ونظائرها ولذلك ترى أنّ الشيخ الأعظمﷺ يقول في فرائده عند البحث عن أصالة الصحّة: وأولى بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلّي وطبعه مبنياً على الفساد بحيث يكون المصحِّح طارئاً عليه كما لو ادّعى بائع الوقف وجود المصحّح له، وكذا الراهن أو المشتري من الفضولي إجازة المرتهن والمالك.[1]

وعلى ذلك فيجب التفريق بين الصور، ففي ما إذا شكّ في كون المرئي مماثلاً أو مخالفاً، لايحكم بالتحريم إذ ليس نظر الإنسان إلى الإنسان محكوماً بالتحريم خرج عنه ما خرج، بل النظر على قسمين قسم جائز وقسم منه غير جائز وكلا الحكمين بالنسبة إلى المورد المشكوك سواء.

وهذا بخلاف ما إذا أُحرز أنّه امرأة فشكّ في كونها محرماً لأجل العلاقة النسبية أو السببية أو اللحمة الرضاعية، فالأصل الأوّلي هو التحريم حتى يثبت الجواز، أضف إلى ذلك وجود الأصل الحاكم المحرز لموضوع العام المحرّم في بعض الصور: كأصالة عدم الزوجية أو عدم تحقق الرضاع

---

١. الفرائد: بحث أصالة الصحّة، التنبيه الثالث.

المحرّم. نعم لو شكّ في كونه من المحارم النسبية فليس هناك أصل منقّح للموضوع لأنّ المرأة من أوّل يوم إمّا أُخت للرائي أو لا، وأمّا الصور الباقية فإليك البيان.

إذا شكّ في كون المرئي إنساناً أو حيواناً أو شجراً. لا ينبغي الشكّ في الجواز لعدم إحراز الموضوع وهو كونه إنساناً فضلاً عن كونه امرأة ؛ كما أنّه إذا شكّ في كون المرأة بالغة أو لا، فالظاهر هو الحكم بجواز النظر لاستصحاب عدم البلوغ المنقّح للموضوع. ومنه يعلم إذا شكّ في كونها مميّزة أو لا فالأصل هو عدم التميز.

**المسألة السادسة:**

## في نظر الرجل إلى الأجنبية

قال المحقّق: ولا ينظر الرجل إلى الأجنبية أصلاً إلّا لضرورة.

**أقول:** الحكم من الضروريات، فهو من ضروريات الفقه، أو ضروريات المذهب، وعلى حدّ قول الجواهر من ضروريات الدين، وعلى قوله يكون المنكر محكوماً بالكفر، لكنّه مبنيّ على كونه من ضروريات الدين لا من ضروريات الفقه وبينهما فرق، ففي الكتاب والسنّة نصوص كافية.

١ـ قوله سبحانه: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيرٌ بِمٰا يَصْنَعُونَ﴾.[١]

الغض في الأصل بمعنى الكفّ والنقصان وهو غير الغمض الذي هو ضمّ الجفان يقال: ما ذقت غمضاً من النوم ولا غماضاً، أي كقدر ما تغمض فيه العين.والغض هو نقصان النظر وإدناء الجفان، والغمض هو ضمّها.[٢]

وأمّا دخول لفظة «من» على قوله ﴿أبصارهم﴾ ففيه وجهان:

أ: ما ذكره الزمخشري وقال: «من» للتبعيض والمراد غضّ البصر عمّا

---

١. النور: ٣٠.

٢. مقاييس اللغة: ٣٨٣/٤و٣٩٦.

يحرم، وإنّما دخلت في غضّ البصر دون حفظ الفرج، لأجل دلالة أنّ أمر النظر أوسع، لأنّ المحارم لابأس بالنظر إلى شعورهنّ وصدورهنّ وأمّا الفرج فالأمر فيها غير موسّع.

ب : يمكن أن يكون الوجه الإشارة إلى أنّ المراد من الغضّ هو نقصان النظر، لا ضمّ العيون والأبصار، وعلى ذلك فالآية تشير إلى أنّ الواجب على المؤمنين نقص النظر وكفّه، بمعنى التبعيض في عمل العين وإبصارها فلايفتحون العيون والأجفان بل يدنونها فلأجل ذلك دخلت «من» الدالّة على التبعيض في الرؤية والمرئي.

**فإن قلت:** فعلى ذلك يكون المعنى هو النهي عن النظر الدقيق، لاالنظر المسامحي وهذا ممّا لم يقل به أحد من الفقهاء فإنّ النظر إلى الأجنبية حرام مطلقاً، كان على وجه الدقة أو غيره.

**قلت:** إنّ تنقيص النظر كناية عن عدم النظر إلى المرأة بمعنى عطف النظر إلى نقطة أُخرى كالأمام بعد النظرة الاتفاقية حتّى يعطى للنظر بذلك نقصاناً وكفّاً، ولأجل ذلك لايتبادر في الأوساط العربية من قوله:«غضّ بصرك» إلّا عدم النظر إلى المنهي عنه بعطف النظر إلى موضع آخر، ولا يتبادر منه غمض العين وطبق الجفنين حتّى لايرى شيئاً وهذا هو مفاد الآية.

وعلى كلّ تقدير فالآية تدلّ بوضوح على حرمة النظر إلى المرأة خرج عنه ما خرج.

٢ـ قوله سبحانه: ﴿وَ لاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبـائِهِنَّ﴾[1]،

---

١. النور: ٣١.

فالآية تدلّ على ستر الزينة وحرمة إبدائها، ومن المعلوم أنّه لا موضوعية للستر إلّا لأجل حرمة نظر الرجل إليها. اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ النسبة بين وجوب الستر وحرمة النظر هو العموم من وجه، فتارة تجتمعان كما في غير الوجه والكفّين من الأجنبية، وأُخرى يجوز النظر مع وجوب الستر كما في الكتابية، وثالثة يحرم النظر مع عدم وجوب الستر كما في المجنونة.

٣ـ ما دلّ على جواز النظر لمن يريد أن يتزوّج، وما دلّ على جواز النظر إلى الكتابيات وأهل البوادي، ولولا حرمة النظر إلى الأجنبية لما كان لهذه الروايات وجه، فهي تدلّ على أنّ الأصل هو حرمة النظر إلّا في هذه الموارد.

٤ـ الروايات الواردة حول النظر وأنّه سهم من سهام إبليس.[1] فإنّ أحاديث الباب وإن لم تخل عن علّة ولكن المجموع يفيد الاطمئنان بصدور مضمونها عن الأئمّة عليهم السلام والقدر المتيقّن هو النظر مع الالتذاذ والشهوة، لكن إطلاق غيرها يكفي في إثبات حرمة النظر مطلقاً.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٤، من أبواب مقدّمات النكاح.

## المسألة السابعة:

# في النظر إلى الوجه والكفّين منها [١]

قال المحقّق: «ويجوز أن ينظر إلى وجهها وكفّيها على كراهية ولايجوز معاودة النظر».

**أقول:** إنّ المسألة مع كونها عامة البلوى لم يهتمّ المتقدّمون لبيان حكمها فلم يتعرّض الصدوق لها في المقنع، ولاالمرتضى في الانتصار، والمسائل الناصريات، ولاالقاضي في جواهر الفقه، ولا سلاّر في المراسم، ولاالشيخ علاء الدين أبوالحسن علي بن الحسن الحلبي في إشارة السبق، ولا ابن زهرة في الغنية، ولاابن حمزة في الوسيلة، ولا المحقّق في نكت النهاية، ولا يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع، ولعلّهم اكتفوا بما دلّ من الإطلاقات على وجوب الغضّ عن الأجنبية مطلقاً، إلّا أنّ الشيخ في المبسوط أفتى بكراهة النظر وقال: «لا تحلّ للأجنبي أن ينظر إلى أجنبية لغير حاجة وسبب، فنظره إلى ما هو عورة منها محظور، وإلى ما ليس بعورة مكروه، وهو الوجه والكفّان لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾. وروي أنّ

---

١. هنا مسألتان: ١ـ هل يجب على المرأة ستر الوجه والكفّين أو لا؟ ٢ـ هل يجوز للأجنبي النظر إليهما إذا كانتا مكشوفتين؟ والمسألتان مخلوطتان في كلمات القوم، ولو كانت المسألتان محرّرتين بحيالهما لكان أحسن، وسوف نشير في ثنايا البحث إليهما.

الخثعمية أتت رسول الله ﷺ في حَجَّة الوداع تستفتيه في الحَجّ وكان الفضل بن عبّاس رديف النبي ﷺ فأخذ ينظر إليها وأخذت تنظر إليه فصرف النبي ﷺ وجه الفضل عنها وقال:«رجل شاب وامرأة شابة فخشيت أن يدخل بينهما الشيطان».

وروي أنّ النبي ﷺ قال لعلي عليه السلام: «لاتتبع النظرة النظرة فإنّ الأُولى لك والثانية عليك».(١)

وأمّا غيرالشيخ وحتّى نفسه في غير المبسوط فلم يتعرّضوا للمسألة، نعم ذكروا جواز النظر عند التزويج. وإليك كلماتهم في ذلك المقام:

١ـ قال المفيد في المقنعة في باب نظر الرجل إلى المرأة قبل أن يتزوّجها وما يحلّ له من ذلك وما لا يحلّ: إذا أراد الرجل أن يعقد على امرأة فلاحرج عليه أن ينظر إلى وجهها قبل العقد ويرى يديها بارزة من الثوب وينظر إليها ماشية في ثيابها،وإذا أراد ابتياع أمة نظر إلى وجهها وشعر رأسها ولايحلّ له أن ينظر إلى وجه امرأة ليست بمحرم ليتلذذ بذلك دون أن يراها للعقد عليها.(٢)

٢ـ قال الشيخ: لابأس أن ينظر الرجل إلى وجه امرأة يريد العقد عليها: يديها ووجهها ويجوز أن ينظر إلى مشيها وإلى جسدها من فوق ثيابها، ولايجوز له شيء من ذلك إذا لم يرد العقد عليها، ولابأس أن ينظر الرجل إلى أمة يريد شراءها وينظر إلى شعرها ومحاسنها ولايجوز له ذلك إذا لم يرد

---

١. المبسوط: ٤/١٦٠.
٢. المقنعة: ٥٢١.

ابتياعها.[١] فقوله: «لايجوز شيء من ذلك» يشمل الوجه والكفّين.

٣ـ قال القاضي ابن البرّاج في المهذّب: ويجوز للرجل النظر إلى وجه المرأة التي يريد العقد عليها وإلى محاسنها وجسمها من فوق ثيابها فإن لم يكن مريداً للعقد عليها لم يجز شيء من ذلك، وكذلك يجوز له في الأمة التي يريد ابتياعها فإن لم يرد ابتياعها لم يجز شيء من ذلك أيضاً.[٢]

فإنّ تخصيص جواز النظر إلى الوجه بصورة إرادة التزويج أو الابتياع دالّ على المنع في غير هاتين الصورتين.

٤ـ وقال الحلبي: ولايحلّ لأحدهما ذلك ( النظر إلى وجهها وبدنها) من دون إرادة التزويج.[٣]

٥ـ وقال ابن حمزة في الوسيلة :وإذا زوّج الرجل جارية من الغير لم يجز له أن ينظر إليها منكشفة وإذا بانت منه جاز له ذلك.[٤]

إلى هنا لم نقف على أحد من القدماء ممّن يصرّح بجواز النظر إلّا ما عرفت من المبسوط، فهم بين ساكت عن الإشارة إلى المسألة أو مطلق حرمة النظر الشامل لهما.

٦ـ نعم أوّل من عنون المسألة بصراحة ـ بعد الشيخ الطوسي في المبسوط ـ وأفتى بالجواز مع كراهية هو المحقّق فجوّز النظرة الأُولى، دون الثانية، وقد عرفت كلامه.

٧ـ وتبعه العلّامة في القواعد: حيث قال: ولا يحلّ النظر إلى الأجنبية إلّا

---

١. النهاية: ٤٨٤.
٢. المهذّب: ٢٢١/٢.
٣. الكافي:٢٩٦.
٤. الوسيلة: ٧٥.

لضرورة كالشهادة عليها ويجوز إلى وجهها وكفّيها مرّة واحدة لاأزيد.[١]

٨ ـ ومع ذلك فقد أفتى في التذكرة بخلاف ما قال به في القواعد فقال فيها:

النظر إمّا أن يكون لحاجة أو لا، «القسم الأوّل»: أن لايكون لحاجة فلايجوز للرجل النظر إلى الأجنبية التي لايريد نكاحها في ماعدا الوجه والكفّين، فأمّا الوجه والكفّان فإن خاف الفتنة حرم أيضاً، لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾ وإن لم يخف الفتنة قال الشيخ ﷺ: إنّه يكره وليس بمحرّم لقوله تعالى:﴿وَلاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا﴾ وهو مفسّر بالوجه والكفّين وهو قول أكثر الشافعية، ولهم قول آخر إنّه يحرم ـ إلى أن قال: ـ وهو الأقوى عندي وليس المراد من الكفّ مجرّد الراحة بل من رؤوس الأصابع إلى المعصم، وللشافعية وجه و هو أنّه يختصّ الحكم بالراحة وأخمص القدمين.« القسم الثاني»: أن يكون هناك حاجة إلى النظر فيجوز إجماعاً. كمن يريد نكاح امرأة.[٢]

٩ـ وقال الشهيد في اللمعة: ولاينظر الرجل إلى الأجنبية إلّا مرّة من غير معاودة إلّا لضرورة كالمعاملة والشهادة عليها والعلاج.[٣]

١٠ـ واختار المحدّث البحراني: الجواز استناداً إلى روايات ظاهرة في استثناء الوجه والكفّين.[٤]

---

١. إيضاح القواعد: ٧/٣، قسم المتن.

٢. التذكرة: ٢ / ٥٧٣، كتاب النكاح، المقدّمة الثامنة في النظر، الطبعة الحجرية.

٣. الروضة البهية: ٥٤/٢.

٤. الحدائق: ٢٣ / ٨٥٥.

١١ـ واضطرب كلام السيد الطباطبائي ـ قدس الله سره ـ فاختار المنع في باب النكاح وأفتى بالجواز في كتاب الصلاة في باب الستر وقال: ويجب ستر المرأة تمام بدنها عن ما عدا الزوج والمحارم إلّا الوجه والكفّين مع عدم التلذذ والريبة.

١٢ـ وقال السيد الفقيه الاصفهاني: ويحرم النظر إلى الوجه والكفّين إذا كان بتلذذ وريبة، وأمّا بدونها ففيه قولان بل أقوال: الجواز مطلقاً، وعدمه مطلقاً، والتفصيل بين نظرة واحدة فالأوّل وتكرار النظر فالثاني. وأحوط الأقوال بل أقواها أوسطها.[1]

١٣ـ واختاره السيد الأُستاذ ـ ره ـ إلّا أنّه جعل الأوسط أحوط الأقوال لأقواها. وهذا يعرب عن كون الأقوى عنده هو الأوّل.

وهذه الآراء المختلفة تكشف عن عدم وجود إجماع في المسألة على واحد من الأقوال، والأقوال تستمدّ من الكتاب والسنّة حسب الاستنباط.

وأمّا أهل السنّة، فقال ابن قدامة في المغني: فأمّا نظر الرجل إلى الأجنبية من غير سبب، فإنّه محرّم إلى جميعها في ظاهر كلام أحمد، قال أحمد: لايأكل مع مطلّقته، هو أجنبي لايحلّ له أن ينظر إليها، كيف يأكل معها، ينظر إلى كفّها؟ لا يحلّ له ذلك. وقال القاضي: يحرم عليه النظر إلى ما عدا الوجه والكفّين لأنّه عورة، ويباح له النظر إليهما مع الكراهة إذا أمن الفتنة ونظر لغير شهوة. وهذا مذهب الشافعي لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ

١ ـ وسيلة النجاة: ٣٠٣، كتاب النكاح، ولاحظ تحريرها.

مِنْهٰا﴾ قال ابن عبّاس: «الوجه والكفّين» وروت عائشة: أنّ أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ في ثياب رقاق فأعرض عنها، وقال: يا أسماء إنّ المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلّا هذا وهذا ـ وأشار إلى وجهه وكفّيه ـ رواه أبو بكر وغيره، ولأنّه ليس بعورة فلم يحرم النظر إليه بغير ريبة كوجه الرجل.[1]

## أدلّة المجوّزين

استدل المجوّز بوجوه نأتي بها:

١ـ قوله سبحانه: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا ما ظَهَرَ مِنْهٰا وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ وَ لاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ﴾.[2]

ومحلّ الاستشهاد هو قوله: ﴿إِلّا ما ظَهَرَ مِنْهٰا﴾ حيث فسّر في الروايات بالوجه والكفّين، وعلى ذلك فأُطلق الحالّ (كالكحل والخاتم) وأُريد المحلّ أي مواضع الزينة بجهة أنّ إبداء الزينة بما هو ليس بمحرّم. فتعيّن أن يكون المراد مواضعها وهو الوجه والكفّان، لوجود الاتفاق على حرمة إبداء غيرهما. ولايخفى ما في الاستدلال من نظر وذلك لوجهين:

١ـ إنّ إطلاق الزينة وإرادة مواضعها غير متعارف في القرآن الكريم ولاتجد له نظيراً في استعمالاته وإليك ما ورد فيه مايناسب المقام، قال

---

١. المغني لابن قدامة: ٧ / ٢٢ـ٢٣.
٢. النور: ٣١.

سبحانه: ﴿وَ قالَ مُوسىٰ رَبَّنا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأَهُ زِينَةً﴾ [١]، وقال سبحانه: ﴿يا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾. [٢]

وقال سبحانه: ﴿فَخَرَجَ عَلىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾. [٣]

ونفس الآية: ﴿وَلاٰ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مٰا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾، والمراد هو الخلخال، وعلى ذلك فلا وجه لتفسير الزينة بمواضعها مع كون الاستعمال غريباً.

**فإن قلت**: إنّ الداعي إلى هذا التفسير هو كون إبداء نفس الزينة بلا إبداء موضعها جائزاً بالاتّفاق ولايحتاج مثله إلى الاستثناء، فلأجل ذلك فسّر بإبداء مواضعها.

**قلت**: إنّ هنا احتمالاً ثالثاً، وهو أنّ المراد ليس نفس المواضع، ولا نفس الزينة مجرّدة، بل نفس الزينة إذا تحلّت بها المرأة فما ظهر منها يجوز، ومالم يظهر لايجوز، وجواز إظهارها لايلازم جواز إظهار الوجه والكفّين.

٢ـ كما يحتمل أن يكون المراد من الزينة الكحل والخاتم ونظائرهما ممّا يلازم إبداؤها عند التحلّي بهما إبداءَ مواضعها، كذلك يحتمل أن يكون المراد، الثياب الفاخرة التي تظهر بنفسها، ولايلازم إبداؤُها إبداءَ موضع من مواضع بدنها، فتصير الآية مجملة من جهة المصداق فلابدّ من الرجوع إلى الأخبار، فإن تمّت، وإلّا فلا تكون الآية سنداً للجواز. وسيوافيك البحث في الروايات.

---

١. يونس: ٨٨. ٢. الأعراف: ٣١. ٣. القصص: ٧٩.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي (دام ظلّه) استشكل على الاستدلال بالآية حتّى بعد ثبوت كون المراد من المستثنى هو الوجه والكفّان قائلاً بأنّ البداء بمعنى الظهور كما في قوله تعالى: ﴿فَبَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما﴾ والإبداء بمعنى الإظهار، فإذا كان متعلّقاً بشيء ولم يكن متعدّياً باللام يكون في مقابل الستر، وإذا كان متعدّياً باللام كان في مقابل الإخفاء بمعنى الإعلام والإراءة، كما يقال: يجب على الرجل ستر عورته وليس له إظهارها فيما إذا كان يحتمل وجود ناظر محترم، وكذلك يقال: إنّ بدن المرأة كلّه عورة، فيراد به ذلك. وأمّا إذا قيل: أبديت لزيد رأيي أو مالي، فمعناه أعلمته وأريته.

ومن هنا يظهر معنى الآية الكريمة. فإنّ قوله عزّ وجلّ أوّلاً: ﴿وَلاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا﴾ باعتبار عدم اقتران الفعل باللام إنّما يفيد وجوب ستر البدن الذي هو موضع الزينة وحرمة كشفه ما عدا الوجه واليدين لأنّهما من الزينة الظاهرة، فيستفاد منه أنّ حال بدن المرأة حال عورة الرجل لابدّ من ستره بحيث لايطّلع عليه غيرها باستثناء الوجه واليدين فانّهما لايجب سترهما، لكنّك قد عرفت أنّ ذلك لايلزم جواز نظر الرجل إليهما، في حين أنّ قوله عزّ وجلّ ثانياً: ﴿وَلايُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ...﴾ باعتبار اقتران الفعل باللام يفيد حرمة إظهار بدنها وجعل الغير مطلعاً عليه وإراءته مطلقاً من دون فرق بين الوجه واليدين وغيرهما إلّا لزوجها والمذكورين في الآية الكريمة.

فيتحصل من جميع ما تقدّم أنّ الآية الكريمة بملاحظة النصوص الواردة في تفسير الزينة تفيد حكمين:

**الأوّل**: حكم ظهور الزينة في حدّ نفسه فتفيد وجوب ستر غير الظاهرة منها دون الظاهرة التي هي الوجه واليدان.

**الثاني**: حكم إظهار الزينة للغير فتفيد حرمته مطلقاً من دون فرق بين الظاهرة والباطنة إلّا للمذكورين في الآية الكريمة حيث يجوز لهما الإظهار لهم.

وحيث عرفت أنّ حرمة الإظهار، ووجوب التستر تلازم حرمة النظر إليها فتكون الآية الكريمة أولى بالاستدلال بها على عدم الجواز من الاستدلال بها على الجواز.[1]

**يلاحظ عليه**: **أمّا أوّلاً**: فلأنّ التفريق بين الجملتين في آية واحدة ﴿**وَلاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا**﴾ و ﴿**وَلاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبٰائِهِنَّ**﴾ بأنّ المراد من الأُولى هو لزوم ستر الزينة إلّا ما ظهر، ومن الثانية هو حرمة الإبداء والإظهار للغير خلاف الظاهر، فإنّ هنا حكماً واحداً وهو إبداء الزينة للغير فيحرم إبداؤها إلّا ما ظهر منها وهو مفاد الجملة الأُولى ويستثنى ممّا يحرم إبداؤه لهم، الزوج والمذكورون في الآية وهو مفاد الجملة الثانية، فكأنّه قال: يحرم إبداء الزينة إلّا ما ظهر منها ويستثنى من تحريم الإبداء البعول و... فالتفكيك بين الجملتين بصرف الأُولى إلى لزوم الستر، والثانية إلى حرمة إبداء الزينة. كما ترى.

وبعبارة أُخرى: إنّ الجملة الأُولى تكون بصدد بيان ما كانت الثانية في

---

١. مستند العروة: ٥٥/١، كتاب النكاح.

مقام بيانه وهو تحديد الإبداء والإظهار، غاية الأمر الأُولى تحدده من حيث الموضوع، والثانية من حيث الناظر، والثانية مكملة للأُولى ومفادهما: يحرم إبداء الزينة وإظهارها إلّا ما ظهر منها ويحرم إبداء غير ما ظهر منها إلّا للمذكورين في الآية.

ثمّ إنّه ماذا يراد من وجوب ستر بدن المرأة؟ فإن أُريد مع عدم وجود الناظر فالقول بوجوبه عجيب، حتّى في عورة الرجل فضلاً عن بدن المرأة مع استثناء الوجه والكفّين. والعجب أنّه ملتزم بذلك حيث يقول بعد صحائف: أفاد الحكم الأوّل أنّ بدن المرأة ـ ما عدا الوجه والكفّين ـ كعورة الرجل يجب ستره في نفسه ولايتوقّف صدق عنوان البدء والإبداء على وجود الناظر.[1]

وإن أُريد منه مع وجوده فهو يرجع إلى الإظهار والإبداء فيحرم عليها إبداء زينتها لغير من استثنى وليس حكماً مستقلاً وراء مفاد الجملة الثانية.

**وثانياً**: أنّ ما ذكره من الضابطة منقوض بالآيات التالية التي استعملت فيها لفظة الإبداء بدون اللام وأُريد منه الإظهار ضدّ الإخفاء لا ضدّ الستر، قال سبحانه: ﴿إِنْ تُبْدُوا شَيْئاً أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللّٰهَ كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾.[2]

وقال سبحانه: ﴿تَجْعَلُونَهُ قَراطِيسَ تُبْدُونَها وَ تُخْفُونَ كَثِيراً﴾.[3]

والظاهر أنّ المراد من اللفظة في كلا المقامين أمر واحد وهو إبداء الزينة وإظهارها، فلو كان المستثنى في الجملة الأُولى خصوص الزينة

---

١. مستند العروة: ١ / ٦٠، كتاب النكاح.

٢. الأحزاب: ٥٤.

٣. الأنعام: ٩١.

الظاهرة يكون المراد منها حرمة إبداء ما عدا الزينة الظاهرة لغير المذكورين في الآية لا وجوب الستر في نفسه.

ولأجل الاحتمالين، يجب في رفع الإبهام عن الاستثناء الوارد في الآية إمعان النظر في الروايات الواردة في تفسير الآية من حيث إتقان الدلالة وصحّة السند.

فنقول: قد وردت في المقام روايات تفسّر «ما ظهر» تارة بالوجه والكفّين والقدمين، وأُخرى بالزينة الموجودة في الأيدي والوجوه الملازم مع إبداء العضو المتحلّى بها، والروايات بين صحيحة وغير صحيحة لكن الثانية تصلح للتأييد.

## الروايات وجملة «ما ظهر منها»

١ـ موثقة الحسين بن سعيد، عن القاسم بن عروة، عن عبد اللّٰه بن بكير، عن زرارة، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام، في قول اللّٰه عزّوجلّ: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال: «الزينة الظاهرة: الكحل والخاتم».[1]

والسند معتبر، غير أنّ القاسم بن عروة لم يوثّق صريحاً في الكتب الرجالية.

**أقول:** إنّ القاسم بن عروة من مشايخ ابن أبي عمير (المتوفّى سنة ٢١٧هـ)، وأحمد بن أبي نصر البزنطي (المتوفّى عام ٢٢١هـ)، والحسن بن

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

علي بن فضال المتوفّى قبله بثمانية أشهر أوسنة، والحسن والحسين ابنا سعيد الأهوازي صاحبا كتب الثلاثين، ومحمّد بن خالد المكنّى بـ «أبي عبد اللّه»، وغير ذلك من الثقات الأعاظم ولا يمكن طرح رواية مثل تلك بحجّة أنّه لم يوثق، ولأجل ذلك اعتمد عليه العلّامة، وكفى له فضلاً أنّه روى عنه الفضل بن شاذان (المتوفّىٰ ٢٦٠ هـ) وهذا المقدار من القرائن يكفي في اعتباره واعتبار روايته.

٢ـ معتبرة الحسين بن محمّد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعد بن مسلم، عن أبي بصير، قال: سألته عن قول اللّه عزّوجلّ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ قال:« الخاتم والمسكة وهي القلب».[1]

**أقول:** الذي صدّر به سند الحديث هو الحسين بن محمّد بن عامر الأشعري القمي الثقة، روى عن أحمد بن إسحاق بن عبد اللّه الأشعري المكنّى بـ «أبي علي» كبير القدر، وقال العلّامة: ثقة، روى عن سعد بن مسلم صاحب الأصل ، يقول المحقق الداماد: شيخ كبير جليل القدر، وهو من رجال كامل الزيارات، وترجمه النجاشي والشيخ في كلا كتابيه، وهو يروي عن أبي بصير الثقة وكان قائده فالرواية معتبرة.

وأمّا ما أورد عليه المحقّق الخوئي من أنّ السؤال عن القسم الأوّل الوارد في الآية الكريمة، دون القسم الثاني فلا تدلّ إلّا على جواز كشف الوجه واليدين، وعدم وجوب سترهما في نفسه، وذلك لايلازم جواز النظر،

---

١ . المصدرنفسه، الحديث ٤، والقُلب ـ بالضم ـ: السوار.

فقد عرفت أنّ التفكيك بين الجملتين غير تامّ وأنّهما بصدد بيان حكم واحد وهو حكم إبداء الزينة منعاً وجوازاً.

٣ـ عبد الله بن جعفر في «قرب الإسناد»، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، قال: سمعت جعفراً وسئل عمّا تظهر المرأة من زينتها؟قال: «الوجه، والكفّين».[١] وهارون بن مسلم: ثقة وجه، كما أنّ مسعدة بن زياد الربعي: ثقة، وأمّا المؤلف فهو عبد الله بن جعفر الحميري، قال النجاشي في حقّه: شيخ القميين ووجههم . وإنّما سمّي بقرب الإسناد لقلّة الوسائط بينه وبين الأئمّة عليهم السلام.[٢]

٤ـ صحيحة علي بن سويد، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّي مبتلى بالنظر إلى المرأة الجميلة، فيعجبني النظر إليها؟فقال: «يا علي لابأس إذا عرف الله من نيّتك الصدق، وإيّاك والزنا فإنّه يمحق البركة ويهلك الدين».[٣]

وقد استدلّ بها الشيخ الأنصاري في نكاحه، وحمله المحقّق الخوئي على اقتضاء عمله لذلك وأنّ النظر إنّما يكون اتّفاقياً بمعنى أنّه يقع نظره عليها من دون قصد أو تعمّد فتكون أجنبية عن محلّ الكلام.

**يلاحظ عليه**: أنّه لا يصحّ حمله على من كان النظر، مقتضى عمله حتّى يكون النظر لا عن اختيار، إذ لو كان كذلك، لكان مقتضاه الابتلاء بالنظر إلى النساء على وجه الإطلاق، لا خصوص الجميلة كما هو مورد السؤال،

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٥.
٢. لاحظ أُصول الحديث وأحكامه ٧٨ـ ٧٩، للمؤلف.
٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ١ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ٣.

فلامحيص عن حمله على من اعتاد النظر إلى الجميلة عن اختيار، ويكون التلذذ الحاصل أيضاً كذلك، كيف ولو كان النظر اتّفاقيّاً، لما كان لقوله عليه السلام: «من نيّتك الصدق» وجه إذ لا نيّة في الاتّفاق، ولا يكون التلذذ الوارد فيه، تلذذاً بالاختيار كما هو ظاهر الرواية بل خارج عنه.

٥ـ ما رواه في «قرب الإسناد» ، عن علي بن جعفر عن أخيه، قال: سألته عن الرجل ما يصلح أن ينظر إليه من المرأة التي لا تحلّ له؟ قال: «الوجه والكف وموضع السوار».[١]

والمراد من «لا تحل» أي لا يحلّ النظر إليها، لا ما لايحلّ نكاحها حتّى يختصّ الحكم بالمحارم كما استظهره صاحب مستند العروة، فإنّ الجواز فيها أوسع ممّا جاء في الرواية كما سبق.

٦ـ صحيحة الفضيل: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ قال: «نعم وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين».[٢] الظاهر أنّ لفظة «دون» بمعنى التحت [٣]، والمراد أنّ ما تحت الخمار أي ما يستره الخمار من الرأس و الرقبة، فهو من الزينة التي يحرم إبداؤها، وأنّ ما تحت السوار وما يستره ممتدّاً إلى الساعد والمرفق، منها أيضاً. قال الفيض «و ما دون الخمار» يعني ما يستره الخمار من الرأس والرقبة و هو ما سوى الوجه منهما «و ما دون

---

١. قرب الإسناد: ١٠٢. ورواه في البحار: ٣٤/١٠٤.

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.

٣. مجمع البحرين: ٢ / ٧٢، مادة «دون».

السوارين» يعني من اليدين و هو ما عدا الكفين منهما.[١]

٧ـ مرسلة مروك بن عبيد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد اللّه عليه السلام فقلت: ما يحلّ للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن محرماً ؟ قال: «الوجه والكفّان والقدمان».[٢] والرواية مرسلة ، تصلح لتأييد الصحيح.

٨ ـ رواية عمرو بن شمر: عن أبي جعفر عليه السلام عن جابر بن عبد اللّه الأنصاري، قال: خرج رسول اللّه صلى الله عليه وآله يريد فاطمة عليها السلام وأنا معه فلمّا انتهينا إلى الباب وضع يده عليه فدفعه ثمّ قال:«السلام عليكم ،فقالت فاطمة عليها السلام : وعليك السلام يا رسول اللّه، قال: أدخل؟ قالت: أُدخل يا رسول اللّه، قال: أدخل ومن معي؟ قالت: ليس عليّ قناع، فقال: يا فاطمة خذي فضل ملحفتك فقنّعي به رأسك، ففعلت ثمّ قال: السلام عليك، فقالت: وعليك السلام يا رسول اللّه قال: أدخل؟ قالت: نعم يا رسول اللّه ، قال: أنا ومن معي؟ قالت: ومن معك، قال جابر: فدخل رسول اللّه صلى الله عليه وآله ودخلت وإذا وجه فاطمة أصفر كأنّه بطن جرادة، فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : مالي أرى وجهك أصفر؟!قالت : يا رسول اللّه الجوع ،فقال رسول اللّه صلى الله عليه وآله : اللّهمّ مشبع الجوعة ودافع الضيعة أشبع فاطمة بنت محمّد. قال جابر: فو اللّه لنظرت إلى الدم ينحدر من قصاصها حتّى عاد وجهها أحمر فما جاعت بعد ذلك اليوم».[٣]

وفي السند إسماعيل بن مهران: الثقة، عن عبيد بن معاوية بن شريح:

---

١. الوافي: ١٢ / ٨١٩.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.
٣. المصدر نفسه، الباب ١٢٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

المهمل، عن سيف بن عميرة: الثقة، عن عمرو بن شمر: الضعيف، وبما أنّ جابر بن عبد اللّٰه توفّي عام ٧٦ من الهجرة في عصر إمامة السجّاد عليه السلام الذي توفّي عام ٩٤ـ ٩٥ هـ، فطبع الحال يقتضي نقل القصة إلى والده لا إلى ولده الباقر الذي ولد عام ٥٧ هـ، وتوفّي عام ١١٤ هـ وكان له من العمر يوم مات جابر قرابة عشرين سنة.

٩ـ رواية علي بن إبراهيم القمي في تفسيره عن أبي الجارود في قوله تعالى: ﴿وَلاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا﴾ فهي الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكفّ والسوار.[1]

والرواية مرسلة، و«أبو الجارود» هو زياد بن منذر الكوفي التابعي الذي يروي عن الباقر والصادق عليهما السلام ولمّا خرج زيد بن علي عليه السلام التحق به وصار زيدياً وإن رجع أخيراً إلى الإمام الصادق عليه السلام. والجارودية منسوبة إليه.

١٠ـ ما رواه الحسن بن فضل في «مكارم الأخلاق»، عن محاسن البرقي، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام في قوله جلّ ثناؤه: ﴿إلّا ما ظهر منها﴾ قال: «الوجه والذراعان».[2]

هذا ما وقفنا عليه من الروايات من طرق الشيعة. وأمّا من طرق أهل السنّة:

فعن عبد اللّٰه بن مسعود تفسير الزينة الظاهرة، بالثياب، لكن المروي عن عدّة أُخرى من أعلام الصحابة كابن عباس، بالكحل والخاتم والقلادة

---

١. مستدرك الوسائل: ج ١٤، الباب ٨٥ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.
٢. المصدر نفسه: الحديث ١.

والقرط تارة، وبخضاب الكفّ والخاتم أُخرى، ووجهها وكفّيها والخاتم ثالثة، وبرقعة الوجه وباطن الكفّ رابعة.

وعن عائشة: الزينة الظاهرة، القلب والفتخ وضمّت طرف كمّها.

وعن سعيد بن جبير: الوجه والكفّ.

روت عائشة: أنّ أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبيّ ﷺ وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها، وقال: «يا أسماء، إنّ المرأة إذا حاضت لم يصلح أن يرى منها إلّا هذا»وأشار إلى وجهه وكفّه. وعن قتادة مثله.[١]

وقد أيّده في الحدائق ، قال: المشهور، أنّ بدن المرأة كلّه عورة ما خلا الوجه والكفّين والقدمين ، فلم يوجبوا سترها في الصلاة، وهو أظهر ظاهر في تجويزهم النظر إلى هذه الثلاثة، وبإطباق الناس في كلّ عصر على خروج النساء على وجه يحصل منه بدوُّ ذلك من غير نكير.[٢]

والأوضح من الكلّ، أنّ كثرة الابتلاء يقتضي وجود النصوص البارزة الظاهرة في الحرمة في المقام ولايصحّ الاكتفاء في مثل هذه المسألة بالإيماء والإشارة إذا كان النظر حراماً واقعاً أو الستر واجباً كذلك، فليست المسألة من جهة الابتلاء بأقلّ من سائر المحرّمات التي ورد النصّ بالحرمة فيها بوضوح.فلا مانع من الاعتماد على هذه النصوص الظاهرة في جواز النظر التي يؤيّد بعضها بعضاً إذا سلمت عن المعارض، وإليك البحث عن أدلّة المانعين:

---

١. الدر المنثور: ٥ / ٤١ـ٤٢.  ٢. الحدائق: ٢٣/٥٣.

## أدلّة القائلين بالتحريم

استدل المانع بوجوه من الآيات:

١ـ إطلاق قوله سبحانه: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ﴾.[١]

**يلاحظ عليه**: أنّ التقييد لو تمّ، لما كان للاستدلال بالإطلاق مجال.

٢ـ ﴿وَ لاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾[٢].

**يلاحظ عليه**: أنّ مصبّ الاستدلال لو كانت الفقرة الأُولى فهي مخصصة بمخصّص متّصل (إلّا ما ظهر) مجمل بين الثياب، والوجه والكفّين فلايصح التمسّك به في مورد النزاع. ولو كانت الفقرة الثانية في الآية، فالمراد منها أيضاً ما عدا ﴿ما ظهر منها﴾ بحكم توالي الفقرتين وهو أيضاً مجمل بين الأمرين والعام المخصص بمتّصل مجمل، لايكون حجّة في مورد الشكّ.

٣ـ قوله سبحانه: ﴿وَإِذٰا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَراءِ حِجابٍ ذٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ﴾.[٣] والحجاب هو الستر الكامل.

**يلاحظ عليه**: أنّ الآية لا صلة لها بمورد البحث من جهات:

**أوّلاً**: أنّ البحث في ستر المرأة، والحجاب هو الحاجز بين الشيئين، قال سبحانه: ﴿حَتّىٰ تَوارَتْ بِالحِجابِ﴾.[٤] وقال سبحانه: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ

---

١. النور: ٣٠. ٢. النور: ٣١. ٣. الأحزاب: ٥٣.
٤. ص: ٣٢.

دُونِهِمْ حِجاباً﴾ [١] فالستر والساتر ما تلبسه المرأة، والحجاب ليس بهذا المعنى ويظهر مفاد الآية إذا لوحظ شأن نزولها فكان المؤمنون يسألون أزواج النبي ﷺ مباشرة عن أشياء يحتاجون إليها فأُمروا أن لايكلّموا إلّا من وراء حجاب.

وثانياً: أنّ الآية وما قبلها وما بعدها راجعة إلى نساء النبي ﷺ فلهنّ شأن خاص، ووظائف خاصة، كما هو صريح قوله:﴿يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ...﴾ [٢] لايشترك فيها غيرهنّ من النساء وإسراء حكمهنّ إلى غيرهنّ أشبه بالقياس.

٤ـ ﴿وَ القَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتي لاٰ يَرْجُونَ نِكاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُناحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجاتٍ بِزِينَةٍ﴾. [٣] حيث خصّ وضع الثياب بالقواعد.

**يلاحظ عليه:** أنّ المراد وضع الخمار والجلباب لا إبداء الوجه والكفّين مع التحفظ عليهما.

٥ـ ﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْواجِكَ وَ بَناٰتِكَ وَ نِساءِ المُؤْمِنينَ يُدْنينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ أَدْنىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاٰ يُؤْذَيْنَ وَ كانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ [٤]، وكان سيّد مشايخنا آية اللّٰه البروجردي ﷺ يستدلّ بها على لزوم ستر الوجه في درسه الشريف عند البحث عن مقدار ما يجب ستره للمرأة في الصلاة قائلاً بأنّ إدناء الجلباب وإرخاءه يلازم ستر الوجه، والمراد يدنين

---

١. مريم: ١٧. ٢. الأحزاب: ٣٢. ٣. النور: ٦٠. ٤. الأحزاب: ٥٩.

جلابيبهن إلى جانب وجوههنّ فتكون النتيجة إسدالها إليها.

**يلاحظ عليه أوّلاً**: أنّ الآية لاتدلّ على ما رامه ـ وإن كان السيد الأُستاذ ﷾ مصرّاً على الدلالة ـ فسواء فسّر الإدناء بالاقتراب وأخذ الجلباب، مقابل الخروج عن البيت بلاجلباب، أو فسّر بالتستر بها، فغاية الأمر به، هو التميّز عن الإماء حتّى لايؤذين في الطرق والشوارع حيث كان المنافقون يمازحون الإماء وربّما يتجاوزون إلى ممازحة الحرائر، فإذا قيل لهم في ذلك قالوا: حسبناهنّ إماء، قطع الله عذرهم فأمرهنّ بإدناء الجلباب قائلاً بأنّ ذلك أدنى وأقرب إلى أن يعرفن بزينتهنّ إنّهنّ حرائر ولسن بإماء فلايؤذيهنّ أهل الريبة.[1] فإذا كان الهدف ذلك فهو يحصل بستر الرأس والجيوب والصدور مقابل الإماء حيث يخرجن كاشفات الرؤوس والجيوب، من دون توقّف على ستر ما عداها من الوجه والكفّين.

**وثانياً**: لو كان المراد ما يرومه لكان الأولى أن يقول: يرخين جلابيبهنّ ويسدلنها على وجوههنّ إذ يكفي في إدناء الجلباب إدناؤه من فوق الرأس إلى بدء الناصية حتى يستر الشعر والرأس جميعاً، وأمّا إرخاؤه ـ مضافاً إلى ما عرفت ـ إلى جانب الوجه وإسداله إلى الذقن ، فاستفادته منها تحتاج إلى الدليل.

هذه حال الآيات التي استدل بها المانع وإليك ما استدلّ به من الروايات:

٦ـ الروايات الواردة حول النظر، وأنّ النظر سهم من سهام إبليس، وأنّه

---

١. مجمع البيان: ٣٧٠/٤.

زنا العين، وقد أوردها صاحب الوسائل ﷺ في الباب ١٤٠ من أبواب مقدّمات النكاح.

ولكن لا صلة لها بموضوع البحث، فإنّها ناظرة إلى النظر بقصد التلذذ وخوف الفتنة، وأين هو من النظر المجرّد من ذلك أو من لزوم الستر عليها؟! لاحظ قوله عليه السلام: «النظرة سهم من سهام إبليس مسموم وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة».[١]

٧ـ خبر سعد الإسكاف[٢] عن أبي جعفر عليه السلام، استقبل شابّ من الأنصار امرأة بالمدينة وكان النساء يتقنّعن خلف آذانهنّ، فنظر إليها وهي مقبلة، فلمّا جازت نظر إليها ودخل في زقاق قد سمّاه ببني فلان فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشقّ وجهه. فلمّا مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على ثوبه وصدره، فقال: واللّه لآتينّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله ولأخبرنّه فأتاه. فلمّا رآه رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال:« ما هذا؟» فأخبره. فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيرٌ بِمٰا يَصْنَعُونَ﴾.[٣]

ولا يخفى ضعف الاستدلال به في ناحية حرمة النظر وفي مقدار الستر، فإنّ النظر في الخبر لم يكن مقصوراً على الوجه والكفّين وكذا عدم سترها،

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١ وغيره.

٢. سعد الإسكاف وسعد الخفاف وسعد بن ظريف، واحد، راجع جامع الرواة وهو ناووسي لم يوثق، وغيره ممّن ورد في السند كلّهم ثقات.

٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٤.

لأنّه لم يكن عليها يومئذ أيّ ستر لازم، لقوله عليه السلام: «وكانت النساء يتقنّعن خلف آذانهنّ».

٨ ـ ما رواه ابن قدامة في المغني، والمحدّث النوري في المستدرك، عن بعض نسخ فقه الرضا: «كان الفضل بن عبّاس رديف رسول اللّه صلى الله عليه وآله فجاءته الخثعمية تستفتيه فجعل الفضل ينظر إليها فصرف رسول اللّه صلى الله عليه وآله وجه الفضل عنها وقال: «رجل شابّ وامرأة شابّة فخشيت أن يدخل بينهما الشيطان».[1]

ولا يخفى أنّه على العكس أدلّ ، فهو يدلّ على أنّ وجه المرأة كان غير مستور، وقد حجّ النبيّ صلى الله عليه وآله العام العاشر. وأمّا نهيه عن النظر، فلأنّه لم يكن خالياً عن الريبة والتلذذ كما يظهر ممّا نقله صاحب المستدرك عن بعض نسخ فقه الرضا.

٩ـ روى الصدوق في الفقيه قال: كتب محمّد بن الحسن الصفّار رحمه الله إلى أبي محمّد الحسن بن علي عليه السلام في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم، هل يجوز له أن يشهد عليها من وراء الستر ويسمع كلامها إذا شهد عدلان أنّها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها، أو لاتجوز الشهادة عليها حتّى تبرز وتثبتها بعينها؟ فوقّع عليه السلام: « تتنقّب وتظهر للشهود إن شاء اللّه » وقال: هذا التوقيع عندي بخطّه عليه السلام.[2]

---

١ . المغني لابن قدامة: ٢٢/٧، والمسالك: ٤٣٦/١، والمستدرك: ٥٥٤/٢ ح٧ وغيره، الباب ٨٠ من أبواب مقدّمات النكاح.

٢ . الفقيه: ٤٠/٣، باب الشهادة على المرأة، الحديث ٢.

**يلاحظ عليه**: ما سيوافيك عند البحث عن المستثنيات، من أنّ الإسفار أمر إلزامي على الزوجة إذا لم يعرفها الشاهد أو لم يعرفها من يحضر المجلس من العدول، وأمّا في غير هذين الموردين فلا يجب، ولمّا كان في مورد الرواية ما يرفع الإبهام كالعدلين خيّرها الإمام بين الظهور، وعدمه، حفظاً لحقوقها.

نعم يبقى وجه الأمر بالتنقّب عند إرادة الظهور: فلعلّه لأجل أنّ كثيراًمن العفائف لا يرضين بالظهور بلا نقاب فأرشدها الإمام إليه حتّى تتمكّن من الظهور ـ إذا شاءت ـ ومع هذا الاحتمال، لاتكون الرواية سنداً لوجوب ستر وجهها مطلقاً.

١٠ـ الروايات الدالّة على جواز النظر إلى وجه المرأة ويديها إذا أراد تزويجها فإنّ مفهومها عدم الجواز إذا لم يكن مريداًتزويجها.

١١ـ ما ورد في جواز النظر إلى وجه الذمّية ويديها معلّلاً بأنّه لا حرمة لهنّ فإنّه ـ كالصريح في أنّ منشأ الجواز إنّما هو عدم وجود حرمة لأعراضهنّ ـ فيدلّ على عدم الجواز إذا كانت المرأة مسلمة وذات حرمة.

ولا يخفى ما في الدليلين من الضعف، أمّا الأوّل :فلأنّ الموضوع عند إرادة التزويج أوسع من غيرها فالجواز على النحو الموسّع مشروط بها، فانّ الروايات فيه بين مجوّزة مطلق النظر، أو مقيدة بالنظر إلى خلفها ووجهها، أو النظر إلى شعرها ومحاسنها أو خصوص شعرها، أو محاسنها إلى غير ذلك مما يفيد كون الموضوع أوسع ممّا نحن فيه، وقد وردت في رواية واحدة:

وجهها ومعاصمها ،وهي رواية حمّاد.[١] ومن المعلوم أنّها ليست حجّة إلّا في مدلولها لا في نفي غيره ممّا ورد في سائر الروايات كما مرّت.

**أمّا الثاني**: فالموضوع فيها هو الشعور والأيدي والرؤوس.[٢] والموضوع في المقام هو الوجه والكفّان فقط فالاستدلال بهاتين الطائفتين على حرمة النظر إلى الوجه والكفّين كما ترى.

١٢ـ المرأة كلّها عورة، وقال العلّامة في التذكرة: وهو قول كلّ من يحفظ منه العلم، والعورة سوأة الإنسان وذلك من العار، وأُطلقت عليها لأنّ ظهورها يورث العار.

و لكنّ الاستدلال بهذه الكلمة المأثورة من دون أن يعلم سندها غير تامّ، مع ذهاب الكثير إلى عدم العار في ظهور الوجه والكفّين.

هذه هي الوجوه التي استدل بها المانع في مقابل الوجوه العشرة التي استدل بها المجوّز.

## الجمع الدلالي بين الأدلّة

والحق أنّه لاتعارض بين أدلّة الطرفين وقد حصل الخلط بين المسألتين : مقدار الستر، وجواز النظر . فالحقّ كون الوجه والكفّين خارجين عن مقداره، ومع ذلك لا يجوز النظر إليهما بلا حاجة مقتضية له على الأحوط وليست في المقام ملازمة بين عدم لزوم الستر وجواز النظر.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٣٦ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.
٢. المصدر نفسه، الباب ١١٢ من أبواب مقدّمات النكاح.

**توضيح ذلك**: أنّ ما استدلّ به القائل للجواز من الآيات والروايات، راجع إلى مقدار الستر ولا مانع من القول به، وقد اكتفى به الشارع دفعاً للعسر والحرج خصوصاً في القرى والبلاد التي تقوم النساء بأعمال فلاحية أو نساجية أو صناعية أو تجارية أو غير ذلك.

وليس للإنسان المتقشّف المتظاهر بالغيرة، الاعتراض على الحكم، ولا شكّ أنّ الستر أوفق بالعفّة وأحفظ من الزلّة هذا ومن جانب أنّ الحكم ليس إلزامياً وإنّما هو باختيار المرأة حسب ظروفها وملابساتها الحافّة بها.

وأمّا جواز النظر، فالدليل عليه عبارة عن الأمرين التاليين:

١ـ الروايات الماضية، وهي لا تتجاوز عن ثلاثة: صحيحة علي بن سويد، ومرسلة مروك، وخبر علي بن جعفر.[١] والعبرة بالأُولى، والثانية مرسلة، والثالثة قابلة للتأييد لا الاستدلال. والقدر المتيقن منه هو النظر لحاجة، كالمعالجة والمعاملة، والتدريس الذي لا يستقيم الإفهام إلّا به والشهادة عليها أو لها، وغير ذلك من الأُمور التي لا تتمّ إلّا بالنظر لكن العاري عن التلذذ المحرّك للشهوة والافتتان، وأمّا جواز النظر إليها لا لحاجة، فالقول به غير تامّ في مقابل إطلاقات الغضّ. وحمل آيات الغضّ على النظر الشهوي لا المطلق دون إثباته، خرط القتاد، بل الظاهر الحرمة مطلقاً، حسماً لمادة الفساد، ولاتجد فقيهاً يفتي بالجواز على وجه الإطلاق ولو لم يكن هناك حاجة. وأمّا سائر الروايات فالكلّ راجع إلى مقدار الستر.

---

١. تقدّمت الروايات فلاحظ الرقم ٤، ٧و٥.

٢ـ إدّعاء الملازمة بين جواز الكشف وجواز النظر، ولكنّه مورد تأمّل خصوصاً إذا كان الملاك لجواز الكشف، هو دفع العسر والحرج عنها، ولا يكون مثل ذلك دليلاً على جواز النظر إذا لم يكن الرجل في عسر وحرج عند الغضّ.

أضف إلى ذلك: أنّ السيرة المستمرة بين المتدينين هو الغضّ، بل الغمض على الفرق الواضح بينهما.

وأمّا التفرق بين النظرتين: الأُولى والثانية، فقد استدلّ عليه بما ورد من الروايات التي أثبتها صاحب الوسائل في الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح. مثل ما نقل الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام: «النظر بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة».[1] ولايخفى أنّها أجنبية عن محلّ النزاع لأنّها راجعة إلى النظرات المتكرّرة مع الالتذاذ والشهوة.

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٦.

**المسألة الثامنة:**

## في نظر المرأة إلى الرجل

لاشكّ في حرمة نظرها عند خوف الفتنة، أو بقصد الالتذاذ، وإنّما الكلام فيما إذا لم يكن فيه أحد هذين العنوانين، المحتملات بل الأقوال أربعة:

**الأوّل**: التحريم مطلقاً، ذهب إليه صاحب المسالك وقال: ونظر المرأة إلى الرجل كنظره إليها لوجود المقتضي فيها ولقوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ**﴾ فلايجوز لها النظر إلى وجهه وكفّيه.[1]

ويظهر ذلك من فخر المحققين في الإيضاح حيث قال: نظر المرأة إلى الرجل كنظره إلى المرأة، لقوله تعالى:﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ**﴾ ثمّ ذكر رواية أُمّ سلمة وقول النبي ﷺ لها ولميمونة: «أفعمياوان أنتما».[2]

وقريب منهما الشهيدان في اللمعة والروضة حيث قال: يحرم على المرأة أن تنظر إلى الأجنبي أو تسمع صوته إلّا لضرورة كالمعاملة والطب، وإن كان الرجل أعمى، لتناول النهي له ولقول النبيّ ﷺ لأُمّ سلمة وميمونة:

---

١. المسالك: ٣٤٨/١.

٢. الإيضاح: ٨/٣.

«...أفعمياوان أنتما، ألستما تبصرانه».[١]

ويقرب من ذلك قول العلّامة في القواعد وشارحه كاشف اللثام: يقول العلّامة: «ولاللمرأة النظر إليه» أي للأعمى وبطريق أولى لغيره.[٢]

والعجب أنّ كثيراً من الكتب الفقهية خاليةٍ من عنوان المسألة، فقد راجعنا الكتب التالية فلم نجد المسألة معنونة فيها:المقنع والهداية للصدوق، والمقنعة للمفيد، والانتصار والمسائل الناصريات للسيد المرتضى، والنهاية والمبسوط للشيخ الطوسي، والمراسم لسلّار بن عبد العزيز الديلمي، وإشارة السبق لأبي الحسن الحلبي، وجواهر الفقه والمهذّب لابن برّاج، والغنية لابن زهرة، والوسيلة لابن حمزة الطوسي، والجامع للشرائع ليحيى بن سعيد الحلي؛ ولعلّ وضوح المسألة عندهم أغناهم عن عنوانها.

**الثاني**: مساواة المرأة في الحكم في المستثنى والمستثنى منه، وهو الذي حكاه العلّامة في التذكرة عن علمائنا قال: منع جماعة من علمائنا نظر المرأة إلى الرجل كالعكس. لقوله تعالى:﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ**﴾ فلايجوز لها النظر إلّا إلى وجهه وكفّيه، لأنّ الرجل في حقّ المرأة كالمرأة في الرجل وهو قول أكثر الشافعية. وقال بعضهم: إنّها تنظر إلى ما يبدو عنه عند المهنة دون غيره إذ لاحاجة إليه. وقال بعضهم: إنّها تنظر إلى جميع بدنه إلّا ما بين السرّة والركبة وليس كنظر الرجل إلى المرأة، لأنّ بدنها عورة

---

١. الروضة: ٩٩/٥.

٢. القواعد: ٨/٣، قسم المتن.

في نفسه، ولذلك يجب ستره في الصلاة ولأنّهما لو استويا لأُمر الرجل بالحجاب كالنساء.[١]

**الثالث**: التفصيل بين النظرة الأُولى وغيرها. وهو مختار المحقق ﷺ في الشرائع فيجوز في الأُولى دون الثانية .

**الرابع**: جواز النظر إليه، من دون اختصاص بالوجه والكفّين وهو مختار صاحب مستند العروة.

## دليل القائل بالحرمة على الإطلاق

استدل القائل بالحرمة: بآية الغض من جانب المؤمنات حيث يقول سبحانه: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنّ﴾[٢] من دون استثناء صالح يخصص عموم الآية، والغضّ وإن كان بمعنى نقصان النظر، لكنّه كناية عن عدم النظر إلى الرجل، نعم ربّما يقال بأنّ استخدام الغضّ مكان الغمض لأجل أحد أُمور:

١ـ نقصان النظر ، لأجل جواز النظر إلى بعض أجزاء المبصر كالوجه والكفّ.

٢ـ نقصان النظر، لأجل جواز النظر إلى بعض أفراده كالمحارم.

٣ـ نقصان النظر، لأجل الانصراف عن المبصر، والتوجّه بالنظر إلى غيره وفرضه مغفولاً عنه.

---

١ ـ التذكرة: ٥٧٤/٢،كتاب النكاح، الطبعة الحجرية.

٢ ـ النور: ٣١.

٤ـ نقصان النظر، بمعنى تقليل الدقة وعدم تعميق النظر، كما احتمله بعض. ولكن الظاهر أنّه كناية عن عدم النظر. والمحتملات الأربعة الأخيرة خالية عن الدليل.

هذا هو الدليل الواضح للقول الأوّل، وأمّا ما تمسك به من الروايات فهو غير تام، فهي بين ضعيفة السند وضعيفة الدلالة.

كمرسلة البرقي: استأذن ابن أُمّ مكتوم، على النبي ﷺ وعنده عائشة وحفصة فقال لهما: «قوما فادخلا البيت» فقالتا: إنّه أعمى؟! فقال: «إن لم يركما فإنّكما تريانه».[١] وضعف السند ظاهر.

وخبر الصدوق في عقاب الأعمال: قال النبي ﷺ :«اشتدّ غضب اللّه على امرأة ذات بعل ملأت عينها من غير زوجها أو غير ذي محرم منها...».[٢]

**يلاحظ عليه**: أنّه مع كونه ضعيف السند، ضعيف الدلالة ، لأنّ البحث في النظر المجرّد لا ما إذا ملأت عينيها بالنظر إلى الغير، ولا ينفكّ مثله عن ريبة وافتتان والتذاذ وشهوة .ومرسلة مكارم الأخلاق: عن النبي ﷺ أنّ فاطمة عليها السلام قالت في حديث: خير النساء أن لايرين الرجال ولايراهنّ الرجال، فقال ﷺ : «فاطمة منّي».[٣]

**يلاحظ عليه**: بالإرسال وكون الحكم فيها أخلاقيّاً.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٩ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.
٢. المصدر نفسه: الحديث ٢.
٣. المصدر نفسه: الحديث٣.

وفي مكارم الأخلاق أيضاً: عن أُمّ سلمة ما يتّحد مضمونه مع الأوّل، وعلى ذلك لايمكن الاستدلال إلّا باطلاق الآية وهو إنّما يتمّ إذا لم يكن هناك مخصص.

## دليل المساواة مع الرجل منعاً وترخيصاً

وهذا القول هو الظاهر من العلّامة في التذكرة فرخّص نظرها إلى وجه الرجل وكفّيه مع أنّه منع نظر الرجل إليهما، وعلى كلّ تقدير فاستدل عليه:

**أوّلاً**: بالتلازم بأنّه متى جاز النظر منه إليها، جاز النظر منها إليه.

ولكنّ إثبات الملازمة مشكل لعدم العلم بوحدة الملاك مع كونهما صنفين، فمن الممكن أن يجوز من جانب دون جانب آخر.

**وثانياً**: التمسك بلفظة «من» في قوله: «من أبصارهنّ» مستظهراً بأنّ التبعيض في النظر لأجل خروج الوجه والكفّين.

**يلاحظ عليه**: أنّه يحتمل أن يكون التبعيض لأجل خروج المحارم، أو لغير ذلك من الوجوه المذكورة في تفسير الغض الذي هو بمعنى نقصان النظر.

**ثالثاً**: ادّعاء الإجماع ولكنّه غير ثابت وقد عبّر العلّامة بقوله: «أكثر علمائنا».

**ورابعاً**: العسر والحرج في الغضّ المطلق.

**يلاحظ عليه**: أنّه لو كان الملاك ذينك الأمرين يلزم التفصيل بين وجود

الحرج وعدمه، لأنّ الملاك فيهما شخصيّ لا نوعي.

**وخامساً**: السيرة المستمرة بين المسلمات فإنّهنّ ينظرن إلى الرجال وإلى نفس الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ولو من وراء الحجاب ولم يرد النهي عنه، ويؤيّد ذلك عدم ورود السؤال عن نظرها إليه مع وروده في عكسه، فمن البعيد أن يكون سببه كون النظر واضح الحرمة، بل من المحتمل جدّاً أنّ سببه كونه واضح الجواز.

لكن القدر المسلّم في الحكم هو ما جرت العادة على كشفه من الرجل كالرأس واليدين أو الذراعين على تأمّل، وأمّا الزائد فهو مدفوع بإطلاق الآية كما لايخفى.

**المسألة التاسعة:**

## في النظر إلى المرأة في موارد الضرورة

وقد استثني من حرمة النظر، موارد الضرورة في الرجل والمرأة بأدلّة عامّة أو خاصّة.

### منها: الشهادة

قال المحقق: ويجوز عند الضرورة إذا أراد الشهادة عليها، ويقتصر الناظر على ما يضطرّ الاطّلاع عليه من غير فرق بين التحمّل والأداء. ويدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ [1]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا

---

١. البقرة: ٢٨٢.

﴿تَكْتُمُوا الشَّهٰادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهٰا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [١]، فلو دعي من له الحقّ رجلاً، إلى تحمّل الشهادة على زوجته الزانية تجب الإجابة لإطلاق الآية الأُولى.

وفي الاستدلال بالآيتين تأمّل، لأنّ إطلاقهما لايشمل ما إذا كان في تحمّلها أو أدائها ارتكاب للحرام كما في المقام، ومثله وجوب الحجّ فإنّه لايشمل ما إذا كان في أدائه ارتكاب للمحظور. نعم لو كان مورد الشهادة تحمّلاً وأداءً من الأُمور المهمّة التي ترتفع عندها حرمة النظر واللمس، كان جائزاً، وليس كلّ شهادة من هذا القبيل.

ويمكن الاستدلال بصحيحة علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «لابأس بالشهادة على إقرار المرأة وليست بمسفرة إذا عرفت بعينها أو يحضر من عرفها، ولايجوز عندهم أن يشهد الشهود على إقرارها دون أن تسفر وينظر إليها». [٢] بناء على أنّ مفادها هو: أنّه إذا عرفت بعينها، أو حضر من العدول من يعرفها فلا حاجة إلى الإسفار. وأمّا إذا لم يعرفها ، ولم يحضر من العدول من يعرفها، فلا يجوز إلّا بالإسفار خلافاً لأهل السنّة حيث قالوا بالإسفار مطلقاً كما هو ظاهر قوله عليه السلام : «ولايجوز عندهم أن يشهد الشهود»، ولعلّ هذا هو المستفاد من المتن الذي نقله الكليني عن علي بن يقطين عن أبي الحسن الأوّل قال عليه السلام : «لابأس بالشهادة على إقرار المرأة وليست بمسفرة إذا عرفت بعينها أو حضر من يعرفها، فأمّا أن لاتعرف بعينها

---

١. البقرة: ٢٨٣.

٢. الفقيه: ٤١/٣ ح ١، باب الشهادة على المرأة.

ولايحضر من يعرفها، فلايجوز للشهود أن يشهدوا عليها وعلى إقرارها دون أن تسفر وينظروا إليها».[١]

وبما أنّ الستر والإسفار من حقوق المرأة فلاتلزم على الإسفار أبداً إلّافي المورد الذي لايعرفها الشاهد ولايعرفها الحاضرون، لما عرفت أنّ الحديث، حديث الحقّ ولاتلزم برفع اليد عنه إلّا إذا توقف عليه الأمر الشرعي. فلو توقف تحمّل الشهادة أو أداؤها على الإسفار، تلزم على الإسفار جمعاً بين الحقّين وإلّا فلا.

٣ـ مكاتبة الصفّار المتقدّمة في رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم هل يجوز له أن يشهد عليها من وراء الستر ويسمع كلامها إذا شهد عدلان أنّها فلانة بنت فلان التي تشهدك وهذا كلامها ،أو لا تجوز الشهادة عليها حتّى تبرزنّ وتثبتها بعينها؟ فوقّع عليه السلام : «تتنقّب وتظهر للشهود إن شاء الله» .[٢]

ويقيّد إطلاقها، بما تقدّمها. وقد تقدّم فقه الرواية فلاحظ.

فتلخّص أنّ الأظهر هو الاستدلال بالروايات دون الآيات ثمّ الاستثناء على قول من لايقول بجواز النظر إلى الوجه والكفّين ، وإلّا فلا حاجة إلى الاستثناء ويمكن القول بأنّ النظر في مقام الشهادة يتوقّف على إعمال النظر وتعميقه وهو ليس بجائز في غيرها، فالاستثناء لابدّ منه مطلقاً.

---

١. الكافي: ٧/ ٤٠٠، كتاب الشهادات، باب الرجل يشهد على المرأة.

٢. من لا يحضره الفقيه: ٣ / ٦٨ ، باب الشهود على المرأة ، الحديث ٣٣٤٧.

## منها: النظر لأجل العلاج

العلاج تارة يتوقّف على النظر، وأُخرى على المسّ، وثالثة على الجرح والكسر. وعلى كلّ تقدير علاج الأجنبي تارة يكون مع إمكان المماثل، وأُخرى مع عدمه ووجود الضرورة؛ ثمّ العلاج تارة يتوقف على المباشرة في مقدّماتها، وأُخرى يقبل الاستنابة فيقوم أحد المحارم عليها ويخبره بالنتيجة، وعلى فرض المباشرة تارة يمكن المعالجة بالنظر إلى المرآة أو استخدام الوسائل التلفزيونية ،وأُخرى لا؟

والجواب على الجميع يتوقّف على دراسة أدلّة الحكم.

أمّا إذا لم يوجد المماثل الذي يصدق عليه الاضطرار العقلي فتكفي فيه أدلّة رفع الحرمة عند الاضطرار في قوله ﷺ: «رفع عن أُمّتي تسعة... ما اضطرّوا إليه».[١] وقوله ﷺ: «رفعت عن أُمّتي أربع خصال: ما اضطرّوا إليه، وما نسوا، وما أُكرهوا عليه، وما لم يطيقوا».[٢]

وفي موثقة سماعة: «... وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه الله لمن اضطرّ إليه».[٣]

وفي الأُخرى: «...وليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه».[٤]

---

١. الخصال:٤١٧، باب التسع، الحديث ٩.

٢. الوسائل: ج ١١، الباب ٢٥ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ١٠، مرسلة العياشي.

٣. الوسائل: ج ٤، الباب ١، من أبواب القيام، الحديث ٦.

٤. الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٧.

ولا إشكال في جواز مراجعة المريضة المضطرّة إلى الطبيب. وما عن السيد الحكيم ﷺ من أنّ أدلّة الاضطرار مختصة بالمضطرّ ولا يعمّ الطبيب، غير تام للملازمة بين الرفعين أو الجوازين وإلّا يلزم لغوية الرفع وأيّ فائدة لجواز كشفها إذا حرم على الطبيب النظر واللمس.

وإنّما الكلام فيما إذا لم يكن مضطرّاً بأن يوجد المماثل فلاشكّ أنّ أدلّة الاضطرار غير شاملة لها، لكن يمكن استكشاف جوازه من رواية أبي حمزة الثمالي وهي صحيحة على الأصحّ، لأنّ الظاهر أنّ علي بن الحكم فيها هو مَن وثّقه الشيخ في الفهرست والعلّامة في الخلاصة، بقرينة رواية أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري عنه.

فعن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة المسلمة يصيبها البلاء في جسدها إمّا كسر وإمّا جرح في مكان لايصلح النظر إليه يكون الرجل أرفق بعلاجه من النساء أيصلح له النظر إليها؟ قال:« إذا اضطرّت إليه فليعالجها إن شاءت».[1]

وبما أنّ كلام الإمام عليه السلام جواب عن سؤال السائل وهو لم يفرض فقدان المماثل بل أرفقية الرجل من النساء، يستفاد كون المراد من الاضطرار هو الحاجة ورجحان معالجة الرجل على المرأة.

نعم في رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام : «سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن الصبي يحجم المرأة؟ قال: إذا كان يُحسِنُ يصف فلا».[2]

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.
٢. المصدر نفسه: الحديث ٢.

وما رواه علي بن جعفر، قال: سألته عن المرأة يكون بها الجرح في فخذها أو بطنها أو عضدها هل يصلح للرجل أن ينظر إليه يعالجه؟ قال: «لا».[١]

ولكنهما محمولتان على صورة وجود المماثل وعدم الحاجة إلى الجنس المخالف وعدم أرجحيته، وإلّا فيجوز أخذاً بمفاد الرواية السابقة.

وأمّا الاستنابة أو الاستفادة من الأجهزة الصناعية، فلو كانت رافعة للحاجة وخالية عن العسر فالأحوط تقديمها على المباشرة وإلّا فيباشر بنفسه.

## منها: النظر للشهادة على الزنا

وهل يجوز النظر للشهادة على كلّ عمل منكر له حد أو لا؟ جوّزه العلّامة قائلاً بأنّه وسيلة إقامة حدود اللّه ولما في المنع من عموم الفساد واجتراء النفوس على هذا المحرّم وانسداد باب ركن من أركان الشرع. ويلزم من حرمة النظر أن لاتسمع شهادته بالزنا لتوقف تحمّلها على النظر المحرّم إلّا إذا علمت توبته.[٢]

**يلاحظ عليه**: أنّ إقامة الحدود لو كانت واجباً مشروطاً لايجب تحصيل شرطه ـ أعني: النظر المباح ـ فكيف إذا كان الشرط أمراً محرّماً، وإن كان واجباً

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

٢. نقله الشهيد في المسالك في المقام عن القواعد ولم نعثر عليه في نكاح القواعد لاحظ إيضاح القواعد ٧/٣.

مطلقاً يجب تحصيل شرطه لكن إذا كانت المقدّمة محلّلة ـ كما في النظر صدفة ـ لامحرّمة ويكفي في رفع الفساد وإجراء الحدود في الموارد التي يتّفق فيها النظر، على أنّ عدم اكتفاء الشارع بشهادة عدلين والتماس شهادة أربعة أشخاص حاكٍ عن قلّة اهتمامه بالثبوت.

ولعلّه لذلك استقرب في التذكرة المنع لأنّه نظر إلى فرج محرّم فيكون حراماً وليست الشهادة على الزنا عذراً، لأنّه مأمور بالستر.

## ومنها: النظر للشهادة على الولادة والرضاع

استثنى في المسالك: النظر للشهادة بالولادة والرضاع إذا لم يمكن إثباتهما بالنساء العادلات، أو لم يبلغ عددهنّ مرحلة تفيد الاطمئنان وعلّل الجواز بكونه من مهامّ الدين وأتمّ الحاجات خصوصاً أمر الثدي ويكفي في دعاء الضرورة إلى الرجال، المشقّة في تحصيل أهل العدالة من النساء على وجه يثبت به الفعل.[1]

**يلاحظ عليه**: أنّ ما ذكره قليل الاتّفاق إذ قلّما يتّفق مورد لايبلغ عدد النساء إلى حدّ يحصل من قولهم العلم بالرضاع والولادة، نعم لو مسّت الحاجة الشديدة بحيث تصدق عليه الضرورة الدينية، لجاز.

---

١. المسالك ٩/٢.

## المسألة العاشرة:

# في النظر إلى القواعد من النساء

والأصل في جواز كشفهنّ والنظر إليهنّ قوله سبحانه:﴿وَ الْقَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللاّتي لاٰ يَرْجُونَ نِكاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُناحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجاتٍ بِزِينَةٍ وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَ اللّٰهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.[1]

ويقع البحث عن أُمور:

## ١ـ ما هو المراد من القواعد؟

المراد من القواعد من النساء هي التي فسّرت بقوله سبحانه:﴿لا يرجون نكاحاً﴾ والمراد من النكاح هو التزويج، وتفسيره بالحيض بعيد عن ظاهر اللفظ، وعلى المختار فالمراد: النساء اللاتي لايرغب في تزويجهنّ غالباً وفسرتها الرواية بـ «إذا كانت المرأة مسنّة» أو «ممن قعدن عن النكاح».[2]

والكلّ يشير إلى منشأ واحد، وهو بلوغ المرأة إلى حدّ لايثير النظر إليها شهوة الرجال ولايمكن تحديد ذلك بسنّ خاص، وربّ امرأة يائسة حفظت جمالها يعجب الشبّان وجهها وسائر محاسنها، وربّ امرأة لايرغب في

---

١. النور: ٦٠.

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٤و٥.

نكاحها وإن لم تبلغ حدّ اليأس. ولأجل ذلك قال سبحانه:﴿لا يرجون نكاحاً﴾، وفسرت في النصوص بالمرأة المسنّة وهو تفسير بالفرد الغالب كما في صحيحة حريز [١]، وبمن قعدن عن النكاح كما في خبر علي بن أحمد بن يونس [٢]. وعلى ذلك فالقدر المتيقّن هو المرأة المسنّة التي لا ترجو نكاحاً، ولا يرغب في نكاحها أغلب الناس فلا يكون النظر إلى تلك موجباً لثوران الشهوة بل يعاملهنّ الناسُ معاملة الأُمّهات، وأمّا إذا لم تبلغ إلى تلك المرحلة فاللازم حفظ ثيابها.

## ٢ـ مقدار ما يجوز وضعهنّ من الثياب

أمّا مقدار ما يجوز وضعهنّ من الثياب فقد اختلفت الأخبار في حدّها ففي بعضها: الجلباب. روى محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ: ﴿وَ القَواعِدُ مِنَ النِّساءِ اللّاتي لاٰ يَرْجُونَ نِكاحاً﴾ ما الذي يصلح لهنّ أن يضعن من ثيابهن؟ قال: «الجلباب». [٣] ومثله خبر أبي الصباح الكناني [٤]، وخبر محمّد بن أبي حمزة بإضافة «وحده» [٥] ولعلّها إشارة إلى إبقاء «الخمار» الذي أصغر منه.

وهناك روايات تدلّ على أنّ الموضوع أوسع من الجلباب، ففي

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٥.
٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.
٤. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٦.
٥. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

صحيحة الحلبي: «الخمار والجلباب».[١] ومثله صحيحة حريز قال: «الجلباب والخمار إذا كانت المرأة مسنّة».[٢]

وفي خبر محمّد بن سنان، عن الرضا عليه السلام تفسير الآية بقوله: «أي غير الجلباب فلابأس بالنظر إلى شعور مثلهنّ».[٣]

ويمكن الجمع بالحمل على مراتب التعفف الذي يدلّ عليه ذيل الآية: حيث قال تعالى: ﴿وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ﴾ فالتعفف الكامل عدم وضع أي ثياب، ودونه وضع الجلباب، ودونه الخمار وإن كان رفع كليهما جائزاً.

ولا يعدّ مثل هذا الجمع تبرعياً، ويدلّ على ذلك خبر الكناني[٤]: حيث جوّز لخصوص الأمة إذا كانت من القواعد رفع الكل مع أنّ الأمة شابّتها ومسنّتها ليس عليها حجاب ولاستر، وهذا يدل على أنّ التفريق بين الحرة والأمة إذا كانتا من القواعد تنزيهي، وأمّا القول المحكي عن الشهيد من جواز كشف سائر الأعضاء من البدن أخذاً بإطلاق الثياب فلم يقل به أحد.

## ٣ـ مقدار ما يجوز النظر إليها

وأمّا مقدار ما يجوز النظر إليها فيختلف حسب مقدار ما تضع من ثيابها، فعلى القول باختصاصها بالجلباب يجوز النظر إلى اليدين والذراعين وبعض الشعر، لأنّ الخمار لايكون ساتراً لجميع شعرها. وعلى الثاني أي: جواز

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٤.
٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٤ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١٢.
٤. المصدر نفسه: الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٦.

وضع الجلباب والخمار معاً، يجوز النظر إلى جميعها وعنقها وعليه يحمل ما في خبر علي بن أحمد بن يونس قال: ذكر الحسين أنّه كتب إليه يسأله عن حدّ القواعد من النساء التي إذا بلغت جاز لها أن تكشف رأسها وذراعها؟ فكتب عليه السلام: «من قعدن عن النكاح».[١]

وما في صحيحة البزنطي قال: سألته عن الرجل يحلّ له أن ينظر إلى شعر أُخت امرأته؟ فقال: «لا ، إلّا أن تكون من القواعد»، قلت له: أُخت امرأته والغريبة سواء؟قال: «نعم» قلت: فما لي من النظر إليه منها؟ فقال: «شعرها وذراعها».[٢] ومع ذلك ليس لهنّ التبرّج بالزينة. كما هو صريح الآية.

## المسألة الحادية عشرة:

# في حكم الصبي والصبية من جهات

## ١ـ حكم البالغ بالنسبة إلى غير المميّز

يجوز النظر من المخالف البالغ إلى غير المميّز صبياً كان أو صبية لانصراف الأدلّة عن مثلهما والسيرة القطعية، ويؤيّده ما دلّ على جواز غسل الرجل للصبية إذا كانت دون الخمس.[٣]

وبذلك يعلم أنّه إذا كان الناظر غير مميّز و المنظورة بالغة فلايجب على

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٠ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٥.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٠٧من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.
٣. الوسائل: ج ٢، الباب ٢٣ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٤.

المرأة التستر، لانصراف الأدلّة عن مثله فعلم أنّ غير المميّز لاحكم له من النظر إليه، أو نظره إلى غيره حتّى يجب عليه التستر منه من غير فرق بين العورة وغيرها والتعفف أليق وأحوط.

## ٢ـ حكم البالغ بالنسبة إلى المميّز صبيّاً أو صبيّةً

يقع الكلام تارة في حكم النظر إليهما، وأُخرى في وجوب التستر إذا كان هناك ناظر مميّز . أمّا الأوّل أعني: النظر إلى غير المماثل المميّز، فيجوز للرجل النظر إليها، لصحيح عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجاريّة التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممّن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة؟ قال: «لاتغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصلاة».[1] وحرمة الصلاة عليها: كناية عن صيرورتها حائضاً، والرواية وإن دلّت على جواز كشف الصبية رأسها حتى تحيض، وتدلّ بالملازمة العرفية على جواز النظر إليها حتّى تحيض لكن خرجت عنها البالغة وإن لم تحض وبقيت غيرها.

ومنه يعلم حكم نظر المرأة إلى الصبي المميّز لاتّحاد حكم الرجل والمرأة في باب النظر ويمكن الاستدلال على جواز نظرها إلى المميّز، بما سيأتي من أنّه لايجب عليها الستر من الغلام حتّى يحتلم، بتقريب أنّ جواز كشف الرأس يلازم جواز نظرها إليه.

هذا على قول من يقول بحرمة نظرها إلى الرجل، وأمّا على قول

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٦ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

من يجوّز النظر كما هو الظاهر من صاحب مستند العروة، فلاحاجة إلى الاستثناء.

## ٣ـ فيما إذا كانت المميزة ناظرة أو المميز ناظراً

هذا كلّه إذا كان المميّز والمميّزة منظوراً إليه أو إليها. أمّا إذا كانت المميّزة ناظرة فلا يجب على الرجل التستر من المرأة الناظرة البالغة فضلاً عن المميّزة.

وأمّا إذا كان الناظر هو المميّز فهل يجب على المرأة التستر؟ وجهان: الجواز، لصحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام قال: «يؤخذ الغلام بالصلاة وهو ابن سبع سنين ولاتغطي المرأة شعرها منه حتّى يحتلم».[١] ونحوها خبر قرب الإسناد.[٢] وعدم الجواز بقوله سبحانه: ﴿وَ لاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلّا لِبُعُولَتِهِنَّ...أَوِ الطِفْلِ الّذينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلىٰ عَوْراتِ النِّساءِ﴾.[٣]

قائلاً بأنّ الظهور كناية عن العلم والاطّلاع وتمييز الأُمور. قال الطبرسي: يريد به الصبيان الذين لم يعرفوا عورات النساء ولم يعثروا عليها لعدم شهوتهم فيختصّ ذلك بغير المميّز.

ويمكن أن يقال: إنّ الآية كناية عن البلوغ والمراد من الظهور هو الغلبة والقدرة والمراد من غلبتهم على عورات النساء، قدرتهم على الجماع

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٦ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٦ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٤.
٣. النور: ٣١.

والاستمتاع، قال سبحانه: ﴿كَيْفَ وَ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لاٰ يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَ لاٰ ذِمَّةً﴾.[١]

وقال تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾.[٢]

ويؤيده إيجاب الاستئذان على الأطفال عند البلوغ.قال سبحانه:﴿وَ إِذا بَلَغَ الأَطْفالُ مِنْكُمُ الحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَما اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آياتِهِ وَ اللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.[٣] فالبالغ يستأذن في كلّ الأوقات، وأمّا الأطفال والعبيد يستأذنون في الأوقات الثلاثة التي ذكرها سبحانه في قوله:﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلاثَ مَرّاتٍ﴾.[٤]

ونقله الطبرسي قولاً، وقال: وقيل: لم يطيقوا مجامعة النساء فإذا بلغوا مبلغ الشهوة فحكمهم حكم الرجال. وعلى ضوء هذا فالقول ـ أي عدم وجوب الستر ـ إذا كان الناظر غير بالغ هو الأظهر أخذاً بظاهر صحيحة البزنطي ومنطوق الآية.

ويمكن حمل الآية ـ إذا قلنا بأنّ الظهور كناية عن العلم ـ على ما إذا ترتّب على الإبداء ما لا تحمد عاقبته مثل ثوران الشهوة، لا ما إذا لم يترتّب عليه ذلك، وقد جرت السيرة على الإبداء إلّا في هذه الصورة والقدر المتيقّن من الصحيحة أيضاً ما إذا لم يترتّب عليه ذلك.

---

١. التوبة: ٨.
٢. الصف: ٩.
٣. النور: ٥٩.
٤. النور: ٥٨.

وأمّا إذا كان النظر من المميّز والمميّزة موجباً لذلك، فإنّهما وإن كانا غير مكلّفين، لكن كان العمل مبغوضاً بذاته، يجب قطع السبيل على الناظر والناظرة، أمّا الأوّل فبستر المرأة، وأمّا الثاني فبمنع الولي إيّاها وعدم السماح لها، للنظر.

وأمّا النظر منهما إلى عورة البالغ أو نظره إلى عورتهما فربّما يستدل على الحرمة بقوله سبحانه: ﴿وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حٰافِظُونَ﴾.[1]

مدّعياً بأنّ المراد الأعم من الجماع والنظر، ويمكن أن يقال:إنّ حكم العورة حكم الأشياء التي تعدّ حسب الطبع أمراً محظوراً محرّماً فالجواز يحتاج إلى الدليل، وإنّما خرجنا عنها في غير المميز لدليل هذا كلّه فيما إذا لم يبلغا مبلغاً يترتّب على النظر منهما أو إليها ثوران الشهوة، وإلّا فلاكلام في الحرمة.

## ٤ـ تقبيل الرجل الصبية

لا إشكال في تقبيل الصبية التي ليست بمحرم ووضعها في الحجر قبل أن يأتي عليها ستّ سنين للنصوص المتضافرة: كصحيح علي بن الحكم الكوفي (الثقة الجليل) عن عبد الله بن يحيى الكاهلي (الذي كان وجهاً عند أبي الحسن الأوّل عليه السلام) وهو يروي عن أبي أحمد الكاهلي (المهمل الذي لم يوجد له في الكتب الأربعة إلّارواية واحدة) والرواية مضمرة ويقول: وأظنّني قد حضرته قال: سألته عن جارية «جويرية خ ل» ليس بيني وبينها محرم

١. المؤمنون: ٥.

تغشاني فأحملها وأقبّلها؟ فقال: «إذا أتى عليها ستّ سنين فلاتضعها على حجرك».[١]

وروى الصدوق في الفقيه بسنده عن عبد الله بن يحيى، قال: سأل محمّد بن النعمان أبا عبد الله عليه السلام فقال له: عندي جويرية ليس بيني وبينها رحم ولها ستّ سنين؟ قال: «لاتضعها في حجرك».[٢]

وربّما يحتمل أن يكون أبو أحمد الكاهلي في الرواية الأُولى، هو نفس محمّد بن النعمان في الرواية الثانية فتتحد الروايتان، وعلى فرض صحّة الاحتمال فمحمّد بن النعمان مردّد بين محمّد بن علي بن النعمان الأحول البجلي الثقة المعروف بمؤمن الطاق، ومحمّد بن النعمان الأزدي الكوفي من رجال الصادق عليه السلام الذي ترجمه الشيخ في رجاله برقم (٣٥٢)، ومحمّد بن النعمان الحضرمي الذي هو أيضاً كذلك وترجمه الشيخ في رجاله برقم (٣٥١)، ولكن وجود الاختلاف في المتن، يأبى عن توحيد الروايتين.

ثمّ إنّ دلالة الروايتين على عدم جواز التقبيل إذا مضت عليها ستّ سنين بالأولوية، فإذا كان الوضع ممنوعاً فالتقبيل بطريق أولى، وأمّا دلالتهما على جواز التقبيل إذا لم تبلغ ستّ سنين فلأنّ الوضع على الحجر يلازم غالباً التقبيل فإذا جاز، جاز.

وأمّا ما أفاده صاحب مستند العروة: أنّ الإمام عليه السلام أجاب عمّا هو أهون منهما، فيستفاد منه أنّه لا مانع من التقبيل والحمل ما لم تبلغ ستّ سنين.ففيه:

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.

٢. الفقيه:٣ / ٢٧٥ ، كتاب النكاح، الباب ١٢٨، الحديث ٢.

أنّ جواز الأهون لايدلّ على جواز غيره وإنّما الملازمة في صورة العكس فلاحظ. ثمّ إنّ القول بالتحريم إذا جاوزت الستّ مشكلة.

**أمّا أوّلاً**: فلأنّه ورد التعبير في غير واحد من الروايات بلفظ «لاينبغي» المشعر بالكراهة: روى زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا بلغت الجارية الحرّة ستّ سنين فلاينبغي لك أن تقبّلها».[١]

وثانياً: أنّ كثرة الابتلاء يقتضي تضافر النصوص والإفتاء بها، والمسألة غير معنونة في كلماتهم وهذا آية كون الحكم على الكراهة.

نعم هناك بعض المراسيل تحكي عن عمل الإمام حيث إنّه نحى عن اقتران الجارية إليه على اختلاف مضمونها.

ففي مرسلة هارون بن مسلم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: أنّ بعض بني هاشم دعاه مع جماعة من أهله فأتى بصبية له فأدناها أهل المجلس جميعاً إليهم، فلمّا دنت منه سأل عن سنّها؟ فقيل: خمس، فنحاها عنه.[٢]

وفي مرسلة علي بن عقبة: وقال: «إذا أتت على الجارية ستّ سنين لم يجز أن يقبّلها رجل ليست هي بمحرم له ولايضمّها إليه».[٣]

وفي مرفوعة زكريا المؤمن: رفعه أنّه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا بلغت الجارية ستّ سنين فلا يقبّلها الغلام، والغلام لايقبّل المرأة إذا جاز سبع

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢و٧.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.
٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٦.

سنين».[١] وكون المورد هو الغلام لا يضرّ بالمقصود، فإذا حرم في الأهون ففي غيره بطريق أولى.

لكن الكلّ مراسيل لايصحّ الاستدلال بها، مع اختلافها في المضمون والقول بالكراهة مالم تبلغ ، هو الظاهر لكن إذا لم تكن عن شهوة لكون المنع في هذه الصورة، هو المرتكز، قبل البلوغ أو بعده.

**المسألة الثانية عشرة:**

## حكم صوت الأجنبية ومصافحتها

يحرم على المرأة إسماع الصوت الذي فيه تهييج للسامع بتحسينه وترقيقه، قال تعالى: ﴿يٰا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاٰ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[٢]، والآية وإن كانت خطاباً لنساء النبي ﷺ إلّا أنّ قوله: ﴿فَلاٰ تَخْضَعْنَ﴾ بيان للتقوى في قوله:﴿ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ ﴾ كما أنّ الأحكام الواردة بعدها كلّها بيان له ، أعني: قوله سبحانه:﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَ لاٰ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاٰهِلِيَّةِ الْأُولىٰ وَ أَقِمْنَ الصَّلاٰةَ وَ آتِينَ الزَّكاٰةَ وَ أَطِعْنَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ﴾ .[٣]

وقال سبحانه: ﴿وَاذْكُرْنَ مٰا يُتْلىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيٰاتِ اللّٰهِ وَ الْحِكْمَةِ

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٢٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٤.
٢. الأحزاب: ٣٢. ٣. الأحزاب: ٣٣.

﴿إِنَّ اللّٰهَ كانَ لَطِيفاً خَبِيراً﴾.[١]

ومن المعلوم أنّ مراعاة التقوى واجبة على كلّ أحد، وعند ذلك لا فرق بين سائر النساء ونساء النبيّ ﷺ واحتمال كون الإمساك عن التخضّع من مراتب كمال التقوى، خلاف الظاهر، بقرينة ما ورد بعد من قوله: ﴿وَقَرْنَ﴾، ﴿وَ لاٰ تَبَرَّجْنَ﴾، ﴿وَ أَقِمْنَ الصَّلاةَ﴾، وبالجملة كون الإسماع في هذه الصورة حراماً لاشكّ فيه ويؤيده الارتكاز.

وإنّما الكلام فيما إذا كان صوتها مجرّداً عن ذلك.

فقال المحقّق: لا يجوز له سماع صوت المرأة الأجنبية، لأنّه عورة. وحكي عن القواعد والتحرير، والإرشاد، والتلخيص، وقال في الجواهر:بل قيل إنّه مشهور، وإليك الأقوال:

قال في الحدائق: المشهور تحريم سماع صوت المرأة الأجنبية، مبصراً كان أو أعمى، وإطلاق كلامهم شامل لما أوجب إسماع التلذذ والفتنة أم لا.[٢]

قال المحقّق في «الشرائع» : الثانية: الأعمى لا يجوز له سماع صوت الأجنبية.

وقال العلّامة في «القواعد»: ولا للأعمى سماع صوت الأجنبية.[٣]

وقال في «التذكرة»: وصوت المرأة عورة يحرم استماعه مع خوف

---

١. الأحزاب: ٣٤.

٢. الحدائق: ٦٦/٢٣.

٣. متن إيضاح القواعد:٨/٣

الفتنة لابدونه، وينبغي لها أن تجيب المخاطبين لها أو قارع الباب، بصوت غليظ ولاترخم صوتها. وللشافعية وجهان: في أنّه عورة، أم لا لكن يحرم الإصغاء إليه مع خوف الفتنة، لما رواه الصدوق أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يسلّم على النساء وكان يكره أن يسلم على الشابة منهنّ وقال عليه السلام: «أتخوّف أن يعجبني صوتها فيدخل من الإثم عليّ أكثر ممّا طلبت من الأجر». (١)

وقال في التحرير: لا يجوز للأعمى سماع صوت المرأة الأجنبية، ولا للمرأة النظر إليه، لأنّ ابن أُمّ مكتوم دخل على النبيّ صلى الله عليه وآله .... (٢)

وقال الشهيد الثاني في المسالك: يحرم على الأعمى سماع صوت المرأة لأنّ صوتها عورة. وإطلاق الحكم يشمل ما إذا خاف الفتنة، أو تلذّذ وعدمه، ويفيد تحريم سماع صوتها للمبصر بطريق أولى. لكنّه لم يذكره في حكم المبصر واكتفى بالتنبيه عليه ضمناً. (٣)

قال المحقّق الكركي (٤): الرابع: صوت المرأة عورة يحرم استماعه مع خوف الفتنة لابدونه... واعلم أنّه كما يحرم استماع صوتها يحرم عليها إسماعه الأجانب كما يحرم عليها التكشف.

ولكن الموافقة مع الحرمة على إطلاقها من دون تقييدها بالتلذّذ والريبة مشكلة جدّاً بل غير صحيح، إذ يدلّ على جواز سماع صوتها أُمور:

---

١. التذكرة: ٥٧٤/٢، كتاب النكاح، الطبعة الحجرية.

٢. التحرير: ٣ / ٤٢٠، كتاب النكاح.

٣. المسالك: ٣٤٩/١.

٤. جامع المقاصد: ١٢ / ٤٣، كتاب النكاح، حكم صوت المرأة.

١ـ تخصيص الآية النهي بصورة التخضّع، لامطلق التكلّم، وإلّا لكان توجيه النهي إليه أولى.

٢ـ السيرة القطعية بين المسلمين من تكلّم النساء مع الرجال والمحادثة بينهم من دون تقيّد بحال الضرورة، وهذا هو التاريخ، ضبط كلام النبيّ مع النساء في الحروب وغيرها.

٣ ـ إنّ العيش في البادية التي تقام فيها المآتم والأعراس لاينفكّ عن اختلاط النساء مع الرجال وتكلّم كلّ مع الآخر، ولو كان سماع صوتها حراماً لكان للنبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام التصريح الأكيد بالمنع.

٤ـ ما زالت النساء تتعامل مع الرجال في الأسواق والشوارع من غير نكير. إلى غير ذلك من الوجوه التي يشرف الفقيه على القطع بالجواز.

واستدلّ على الحرمة بوجهين:

**الأوّل**: ما في الشرائع من أنّ صوتها عورة ولم نجد له سنداً.ومثله ما يقال: صوت المرأة كبدنها عورة.

**الثاني**: الروايات الناهية من ابتداء الرجل بالسلام على المرأة.

مثل موثقة ابن مسعدة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لاتبدؤوا النساء بالسلام ولاتدعوهنّ إلى الطعام، فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: النساء عيّ وعورة فاستروا عيّهن بالسكوت واستروا عوراتهن بالبيوت».[1]

**يلاحظ عليه**: أنّ هذه الرواية وما بمضمونها يحمل على الكراهة

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ١.

والتنزيه، لأنّه ثبت متواتراً من تكلّم فاطمة بنت النبي ﷺ وبناته الأُخر مع الناس، كما ثبت مخاطبة النساء للنبيّ والأئمّة عليهم السلام ولايمكن حمل كلّ ذلك على الاضطرار الدينيّأو الدنيوي، والآية الكريمة المخصصة للنهي بصورة التخضع، مشعرة بالجواز في غير هذه الصورة، مع أنّ النساء في جميع الأجيال كنّ يتعاملن مع الناس في حوائجهنّ وكمالاتهنّ، فكيف يمكن رفع اليد عن هذه السيرة بهذه الرواية؟

وممّا يؤيّد التنزيه ، ما رواه الصدوق، قال: كان رسول اللّه ﷺ يسلّم على النساء ويرددن عليه وكان أمير المؤمنين عليه السلام يسلّم على النساء ويكره أن يسلّم على الشابّة منهنّ ويقول: أتخوّف أن يعجبني صوتها فيدخل عليّ من الإثم أكثر ممّا طلبت من الأجر.[1]

فبالجملة: نفس التكلّم بما هو هو من غير فرق بين الشابّة وغيرها، لاشكّ في جوازه، وأمّا الطوارئ الموجبة لحدوث الفتنة، واقتراب الإنسان من الذنب فهو خارج عن موضوع البحث.

## مصافحة الرجل المرأة الأجنبية

لاشكّ في أنّ كلّ موضع حكم فيه بتحريم النظر، فاللمس أولى، إنّما الكلام في المصافحة باليد فقد وردت حرمتها، إلّامن وراء حجاب، ولايغمز كفّها.[2]

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣١ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١و٢.

وأمّا العضو المبان، فهل هو على حكمه الثابت في حال الاتصال، أو لا؟ أو الفرق بين الأظفار والسن وغيرهما من سائر الأجزاء، فالأحوط عدم جواز اللمس والنظر إلى الرأس المقطوع والبدن المقطوع ـ إلّا إذا صار على وجه يعدّ شيئاً أشبه بالجماد ـ لثبوت حرمته، قبل الانفصال والأصل بقاؤها على ما كان خصوصاً حكم السوأتين.

## خاتمة في الخنثى المشكلة

يقع الكلام تارة في الخنثى المشكلة في جواز نظر كلّ من الرجل والمرأة إليها وأُخرى في نظرها إلى كلّ من الطائفتين وتستّرها عنهما.

**أمّا الأوّل**: فالظاهر جواز نظر كلّ منهما إليها، لأنّ حرمة النظر في جانب الرجل، مشروط بإحراز الأُنوثية في الطرف المقابل وهي بعدُ لم تحرز وعلى العكس في جانب المرأة وليس هناك خطاب واحد متوجّه إليهما، وهذا مثل واجدي المني في الثوب المشترك حيث لا يجب الاغتسال على كلّ واحد منهما، مع العلم بكون أحدهما جنباً، وما هذا إلّا لأنّ كلاً منهما، شاكّ في توجّه الخطاب بالنسبة إليه وعلم كل واحد بأنّ هنا خطاباً واحداًمتوجّهاً إمّا إليه أو إلى شريكه غير منجّز بعد كون النتيجة، هو الشكّ في حدوث التكليف، ومثله المقام، فإنّ كلاً من الرجل والمرأة، واقف بحكم (حرمة النظر إلى الخنثى) متوجّه إلى واحد منهما، ومثل هذا لا يخرج عن الشكّ في التكليف، وبهذا البيان لا تحتاج لإثبات الجواز إلى استصحاب الحكم في حال الصغر.

وأمّا الثاني: وهو تكليف نفس الخنثى، فلايجوز لها النظر إلى كلّ من

الرجل والمرأة لعلمها بحرمة النظر إلى واحد من الطائفتين ، إمّا الرجال، وإمّا النساء، فتجتنب عنهما لتحصيل البراءة ، إلّا إذا كان هناك عسر وحرج في الاجتناب.

نعم، لايجب عليها ستر بدنها ما عدا العورة لعدم العلم بكونها امرأة واحتمال كونها رجلاً، نعم لو كانت هنا امرأة ناظرة وقلنا بوجوب ستر ما عدا العورة على الرجل أيضاً إلّا ما جرت العادة على عدم سترها وجب عليها ستر ما عداها أيضاً.

***

# الرسالة التاسعة والأربعون

# نكاح الكتابية

# في نكاح غير الكتابية

سواء أكانت وثنية، أم كانت منكرة لما وراء المادة على الإطلاق، وعلى أيّ تقدير فقد اتّفق علماء الإسلام على تحريم نكاح المشركة، قال ابن رشد: واتّفقوا على أنّه لا يجوز للمسلم أن ينكح الوثنية لقوله تعالى:﴿وَلَا تُمسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ﴾ واختلفوا في نكاحها بالملك.[1]

قال الشيخ في المبسوط: الضرب الثاني الذين لاكتاب لهم ولاشبهة كتاب، فهم عبدة الأوثان فلا يحلّ نكاحهم، ولا أكل ذبائحهم، ولايُقرُّون على أديانهم ببذل الجزية، ولايعاملون بغير السيف أو الإسلام بلا خلاف.[2]

ولأجل كون المسألة اتّفاقية لانطيل الكلام فيها. ويمكن استظهار حكم المنكرة للغيب على وجه الإطلاق من حكم المشركة بالأولوية.

---

١. بداية المجتهد:٤٣/٢ والآية ١٠ من سورة الممتحنة.

٢. المبسوط: ٢١٠/٤.

# في تزويج الكتابيّة

قال الشيخ في «المبسوط»: فهؤلاء عند المحصّلين من أصحابنا لايحلّ أكل ذبائحهم ولاتزوّج حرائرهم، بل يقرّون على أديانهم إذا بذلوا الجزية وفيه خلاف بين أصحابنا، وقال جميع الفقهاء: يجوز أكل ذبائحهم ونكاح حرائرهم.[١]

وقال في «الخلاف»: المحصّلون من أصحابنا يقولون: لايحلّ نكاح من خالف الإسلام لا اليهود ولا النصارى ولا غيرهم، وقال قوم من أصحاب الحديث من أصحابنا: يجوز ذلك، وأجاز جميع الفقهاء التزويج بالكتابيّات، وهو المروي عن عمر وعثمان وطلحة وحذيفة وجابر، وروي أنّ عمّاراً نكح نصرانية، ونكح طلحة نصرانية، ونكح حذيفة يهودية، وروي عن ابن عمر كراهة ذلك وإليه ذهب الشافعي.[٢]

والظاهر أنّ اسم الإشارة في «يجوز ذلك» يرجع إلى اليهود والنصارى لامطلق من خالف الإسلام ولو كانت مشركة وثنية، ولأجل ذلك قال في الجواهر: «فما عساه يظهر من محكيّ الخلاف عن بعض أصحاب الحديث من أصحابنا من القول بالجواز (في غير الكتابي) مع أنّا لم نتحقّقه ولا نقله غيره ، مسبوق بالإجماع».[٣]

---

١. المبسوط: ٤/٢٠٩ـ٢١٠.

٢. الخلاف: ٢/٣٨٢ من كتاب النكاح، المسألة ٨٤

٣. الجواهر: ٣٠/٢٧.

وقال ابن رشد: وقد اتّفقوا على أنّه يجوز أن ينكح الكتابية الحرّة.[١] هذه العبارة تعرب عن وجود الاتّفاق بين العامّة على الجواز ويظهر من السيد المرتضى في الانتصار وجود الاتّفاق على الحظر بين أصحابنا.

قال في الانتصار: وممّا انفردت به الإمامية حظر نكاح الكتابيّات وفي الفقهاء من يجيز ذلك.[٢] ومع ذلك فقد أنهى صاحب الحدائق الأقوال إلى ستة ـ ولعلّه ـ استخرجها من مختلف الشيعة.[٣]

## ١ـ الأقوال في تزويج الكتابيّة

١ـ الجواز مطلقاً، وعليه الصدوق ووالده وابن أبي عقيل.

٢ـ التحريم مطلقاً، وقد عرفته من المرتضى والشيخ وقوّاه ابن إدريس.

٣ـ التفصيل بين الدوام والانقطاع فيحرم الأوّل دون الثاني، نقل عن أبي الصلاح وسلّار، وهو مختار المحقّق والمتأخّرين قال: وفي تحريم الكتابية في اليهود والنصارى روايتان أشهرهما المنع في النكاح الدائم والجواز في المؤجّل.

٤ـ الفرق بين الاختيار والاضطرار في النكاح الدائم وأمّا الانقطاع فيجوز مطلقاً.

---

١. بداية المجتهد: ٤٣/٢.

٢. الانتصار: ١١٧.

٣. مختلف الشيعة: ٧ / ٧٣، كتاب النكاح، باب تحريم النكاح بسبب الكفر.

٥ـ تحريم نكاحهنّ مطلقاً اختياراً وتجويزه اضطراراً مطلقاً، نقله في المختلف عن ابن الجنيد.

٦ـ التفصيل بين ملك اليمين والتحليل وغيرهما.

ولايخفى أنّ القول السادس ليس تفصيلاً، لأنّ الكلام في النكاح لا الوطء بملك اليمين والتحليل.

وقبل الخوض في أدلّة المسألة نفسّر بعض الآيات التي يحتمل أن تكون ناظرة إلى المسألة و التي يمكن أن تقع سنداً للمجوِّز والمانع وهي عبارة عن الآيات التالية.

## ٢ـ أدلّة القائلين بعدم الجواز من الآيات

١ـ قوله سبحانه: ﴿وَ لاٰ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتّىٰ يُؤْمِنَّ وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَ لاٰ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكينَ حَتّىٰ يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النّارِ وَ اللّٰهُ يَدْعُوا إِلَى الجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آياتِهِ لِلنّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.[1]

ودلالته على حرمة نكاح المشرك والمشركة غنية عن البيان. إنّما الكلام في دلالتها على حرمة تزويج الكتابية فسيوافيك بيانها.

٢ـ ﴿يا أَيُّها الّذينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ المُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ

---

١. البقرة: ٢٢١.

اللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلاٰ تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ لاٰ هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لاٰ هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَ آتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا وَلاٰ جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَ لاٰ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ وَ اسْأَلُوا ما أَنْفَقْتُمْ وَ لْيَسْأَلُوا ما أَنْفَقُوا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللّٰهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَ اللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». (١)

محل الاستشهاد قوله تعالى: ﴿وَ لاٰ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ﴾ والعصمة المنع، وسمّى النكاح عصمة لأنّ المنكوحة تكون في حبال الزوج. والكوافر، جمع الكافرة، التي تعمّ الحربية والذمية، والنهي عن الإمساك بعصمتها على وجه الإطلاق، يدلّ على حرمته.

٣ـ ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ وَ اللّٰهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ». (٢)

والمراد «من لم يجد منكم مالاً يتزوّج به الحرائر المؤمنات فلينكح من الإماء» فإنّ مهور الإماء أقلّ ومؤونتهنّ أضعف عادة وقد استدل به على أُمور:

الف ـ لايجوز تزويج الإماء إلّا مع عدم الاستطاعة على تزويج الحرائر.

ب ـ ولايجوز تزويج الأمة الكتابية لتقييد جواز العقد بالايمان،

---

١. الممتحنة: ١٠. ٢. النساء: ٢٥.

وأمّا كيفية الاستدلال على عدم جواز العقد على الحرّة الذمّية فيأتي بيانه.

٤ـ﴿لاٰ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَ لَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾.[1]

٥ـ ﴿لاٰ يَسْتَوِي أَصْحابُ النّارِ وَأَصْحابُ الْجَنَّةِ أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفائِزُونَ﴾.[2] هذه الآيات التي ربّما يتمسك بها القائل بالحرمة.

هذه الآيات ممّا يمكن أن يحتجّ بها القائل بالمنع، وأمّا ما يمكن أن يحتجّ به القائل بالجواز فآية واحدة وهي قوله سبحانه:

٦ـ﴿الْيَومَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَ طَعامُ الّذينَ أُوتُوا الكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الّذينَ أُوتُوا الكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَ لاٰ مُتَّخِذي أَخْدانٍ﴾.[3] والمراد من المحصنات الحرائر: هذه هي الآيات التي يتمسّك بها في المسألة، وأمّا كيفية الاستدلال بها فإليك بيانها.

---

١. المجادلة: ٢٢.

٢. الحشر: ٢٠.

٣. المائدة: ٥.

## ٣ـ تحليل أدلّة القائلين بالمنع من الآيات

أمّا الآية الأُولى:

فهي تنهى عن تزويج المشركة ، وأهل الكتاب مشرك، بنصّ الذكر الحكيم، لقوله سبحانه:﴿وَ قالَتِاليَهُودُ عُزَيْرٌ ابنُ اللّٰهِ وَ قالَتِالنَّصارىٰ الْمَسيحُ ابنُ اللّٰهِ﴾[١] وجعلوا الابن شريكاً للأب في الإلوهية.

وقوله سبحانه:﴿لَقَدْ كَفَرَ الّذينَ قالُوا إِنَّ اللّٰهَ ثالِثُ ثَلاثَة﴾.[٢]

وقوله سبحانه: ﴿اتَّخذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَالمَسيحُ ابنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلّا لِيَعْبُدُوا إِلٰهاً واحِداً لا إِلٰهَ إِلّا هُوَ سُبْحانَهُ عَمّا يُشْرِكُون﴾.[٣]

فالآية الأُولى تتضمن بيان الكبرى والآيات الأُخر كافلة لبيان الصغرى فيترتّب الحكم .

**يلاحظ عليه:** أنّ هنا أمرين:

١ـ النصارى واليهود مشركون.

٢ـ المشرك الوارد في الآية الأُولى عام يعمّهم والوثنيين، والأوّل حقّ لا غبار عليه.

والثاني: غير ثابت بل ظواهر الآيات تدلّ على المغايرة وأنّ عنوان

---

١. التوبة: ٣٠. ٢. المائدة: ٧٣. ٣. التوبة: ٣١.

المشرك في القرآن يختصّ بغير أهل الكتاب بشهادة المقابلة بين أهل الكتاب والمشركين في كثير منها، كقوله سبحانه:

﴿مٰا يَوَدُّ الّذين كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتابِ وَ لاَ المُشْرِكينَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْكُمْ مِن خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾.[١]

﴿وَلتسمَعُنَّ مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الّذينَ أَشرَكُوا أَذىً كَثيراً﴾.[٢]

وقوله سبحانه: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشدَّ النّاسِ عَداوَةً لِلّذينَ آمَنُوا الْيَهُود وَ الّذينَ أشرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدّة للّذِينَ آمنوا الّذينَ قالُوا إِنّا نَصارَى﴾.[٣]

إلى غير ذلك من الآيات الوافرة التي وقع فيها التقابل بين المشرك وأهل الكتاب، وقد تكرّر التقابل في سورة البيّنة أيضاً.[٤]

وبعد ذلك لايبقى الشكّ في أنّ المشرك المتخذ موضوعاً لكثير من الأحكام لايشمل أهل الكتاب وإن كانوا مشركين في الواقع، والبحث مركّز على تحقيق ما أُريد من المشرك في القرآن لا على تحقيق حال أهل الكتاب.

وبذلك يظهر الجواب عمّا يقال من أنّ الآية الأُولى ناسخة للآية السادسة الظاهرة في جواز تزويج الذمية لأنّ القول بالفسخ فرع دخول المنسوخ تحت الناسخ وهو غير موجود.

---

١. البقرة: ١٠٥.
٢. آل عمران: ١٨٦.
٣. المائدة: ٨٢.
٤. البينة: ١ ـ ٨.

## وأمّا الآية الثانية:

فسياق الآيات وسبب نزولها يعطي أنّ المراد هو الكافرة الوثنية. لنزولها بعد التصالح في الحديبية، فقد تصالح رسول الله ﷺ على أن يرد كلّ من التجأ من قريش إلى المدينة من دون عكس وبعد ما طُيِّنَ الكتاب وختم، جاءت «سبيعة بنت الحرث الأسلمية» فأقبلت مسلمة فأقبل زوجها في طلبها وكان كافراً، فنزلت الآية فكان رسول الله ﷺ يرد من جاءه من الرجال ويحبس من جاءه من النساء، فعلمنا بأنّ التصالح لايشمل إلّا الرجل. على أنّ الآية تمنع من الإقامة مع الزوجة الكافرة الوثنية بعد نزول الآية، وهذا لايتمّ في الذمية لصحّة نكاحهم استدامة إذا أسلم أحد الزوجين وإن لم يصح ابتداءً على قول المانع.

وبذلك يظهر النظر فيما أفاده الطبرسي، من دلالة الآية على أنّه لا يجوز العقد على الكافرة حربية أو ذمية، بحجّة أنّ لفظ الآية عام وليس لأحد أن يخصّ الآية بعابدة الوثن لنزولها بسببهنّ، لأنّ المعتبر بعموم اللفظ لابالسبب.[1]

لما عرفت من أنّ المراد من تحريم الإمساك بعصم الكافرة، هو الإقامة معها استدامة والتحريم بهذا النحو مختص بالوثنية دون أهل الكتاب لاتفاقهم على جواز الإقامة معها.

---

١. مجمع البيان:٥/٢٧٤، تفسير سورة الممتحنة.

وعلى فرض العموم فالآية السادسة صريحة في جواز تزويج الذمية فتكون مخصصة لعموم الآية.

وتوهم كون الآية ناسخة للآية المجوّزة، بعيد من وجهين:

**أوّلاً**: أنّ شرط النسخ تقدّم المنسوخ على الناسخ والأمر هنا على العكس فقد نزلت المانعة في سنة ست، سنة عقد المصالحة بين قريش والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والمجوّزة في سنة عشر حيث نزلت سورة المائدة خصوصاً أوائلها في حجّة الوداع حيث أطبق المفسّرون على نزولها في تلك السنة.

**وثانياً**: أنّ مقتضى القواعد، جعل الآية المجوّزة مخصصة للمانعة تخصيص العام بالخاص لا جعل الأوّل ناسخاً للخاص كما لايخفى.

## وأمّا الآية الثالثة

فأقصى ما يمكن استفادته من الآية على القول بحجّية مفهوم الوصف، هو أنّ التوصيف بالمؤمنات في قوله تعالى:﴿**من فتياتكم المؤمنات**﴾ أنّه لايجوز نكاح الأمة الكافرة مع وجود الأمة المؤمنة عندعدم التمكن من نكاح المحصنات(الحرائر) المؤمنات وأين هو من تحريم نكاح الكافرة مطلقاً حرّة كانت أو أمة، مع الطول وعدمه؟!

والحاصل: أنّ الضابطة في الأخذ بالمفهوم هو حفظ الموضوع «الأمة» وإثبات الحكم عند وجود القيد كالإيمان، و نفيه عند عدمه كالكفر. و أمّا الحرّة فليست داخلة لا في المنطوق و لا في المفهوم.

والقول بوجود الإجماع على عدم الخصوصية لانتفاء الطول أو ادّعاء أولوية الحرمة في صورة الطول، لايثبت أزيد من تحريم نكاح الأمة الكافرة مطلقاً وأين هو من حرمة نكاح الحرّة الكافرة، وقد استدل في الجواهر بالآية بوجوه ثلاثة قاصرة فلاحظ.[١]

## وأمّا الآية الرابعة:

أعني: آية المجادلة فهي راجعة إلى المنافقين بلا كلام، فلاحظ الآيات المتقدمة عليها من قوله سبحانه:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الّذينَ تَوَلّوا قَوماً غَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِمْ ما هُمْ مِنْكُمْ وَ لا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الكَذِبِ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ * ... اتَّخذُوا أَيْمانَهُمْ جُنَّةً فَصَدّوا عَنْ سَبِيلِ اللّهِ فَلَهُمْ عَذاب مُهينٌ﴾[٢] فهؤلاء كانوا يوالون اليهود ويفشون إليهم أسرار المؤمنين، ويجتمعون معهم على ذكر مساءة النبي ﷺ والمؤمنين وفي هذه الظروف نزل قوله سبحانه:﴿لا تَجِدُ قَوماً يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَومِ الآخِرِ يُوادّونَ مَنْ حادّ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾[٣]، أي لاتجتمع موالاة الكفّار مع الأيمان أي موالاتهم بما هم كفّار، وأمّا حبّهم لأجل أُمور أُخر لكونهم أطباء حاذقين، أو أصحاب صنائع وغيرهما فلا صلة له بالآية، وليس التزويج لأجل موالاة الكفر بل لأجل قضاء حاجة النفس وغير ذلك.

---

١. الجواهر: ٢٨/٣٠.
٢. المجادلة: ١٤ـ١٥.
٣. المجادلة: ٢٢.

## وأمّا الآية الخامسة:

أي آية نفي الاستواء، فلا صلة لها بالمقام إذ ليس المؤمن والكافر عند اللّه سيّان، وذلك لاينفي جواز المعاملة والنكاح ولم تبق من الآيات إلّا السادسة الصريحة في جواز نكاح المحصنات من أهل الكتاب والمتيقّن منها الذمية أو الأعم منها ومن المهادنة، وأمّا الحربية فإطلاق الآية بالنسبة إليها موضع تأمّل.

وحملها على المتعة، حمل بلا قرينة وورود لفظ «الأُجور» في الآية مكان المهور لايدلّ على كون المراد هو التمتع، بشهادة وروده في غير موضع من القرآن، وأُريد منه المهر لا الأُجرة، مثل قوله سبحانه، في تزويج الإماء عند عدم الطول: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾.[1]

وقوله سبحانه مخاطباً للنبي ﷺ: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾[2]. ومن المعلوم أنّ المراد تزويج الإماء دواماً لامتعة لندرة الثانية كما هو الحال أيضاً في الآية الأخيرة، إذ لم يكن تزويج النبي ﷺ بأزواجه متعة. نعم المراد من الأُجور في آية الاستمتاع[3] هو الأُجرة، بقرينة الاستمتاع وروايات الفريقين حول نزول الآية في المتعة.

وأمّا احتمال كون الآية المجوِّزة منسوخة لما ورد في سورتي البقرة

---

١. النساء: ٢٥. ٢. الأحزاب: ٥٠. ٣. النساء: ٢٤.

والممتحنة فقد عرفت ما فيه. ونزيد في المقام ما ورد في حقّ هذه السورة: روى العياشي عن علي عليه السلام، قال: «كان القرآن ينسخ بعضه بعضاً، وإنّما يؤخذ من أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بآخره وأنّ من آخر ما نزّل عليه سورة المائدة نسخت ما قبلها ولم ينسخها شيء». (١)

وروى الشيخ في التهذيب، عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال في حديث طويل قاله في ردّ من قال بأنّه رأى النبيّ يمسح الخفين فقال عليه السلام: «سبق الكتاب الخفين إنّما نزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين». (٢)

وعلى هذا حديث النسخ غير ثابت وما ورد حوله من الروايات يردّ علمها إليهم عليهم السلام لو نقلت بطريق صحيح، على أنّ كثيراً منها مروي بطريق لايحتجّ به سيوافيك بيانه.

وأمّا الروايات، فهي على طوائف غير أنّ المهمّ هي الطائفتان المتقابلتان بين دالة على التحريم ودالة على الجواز. وأمّا ما يدلّ على التفصيل من الجواز في صور الاضطرار، أو كون المرأة بلهاء أو متعة فسيوافيك أنّها من أدلّة الجواز فإنّ تزويج الذمية مكروه وللكراهة مراتب، وهي في هذه الصورة خفيفة.

أمّا ما يدلّ على التحريم فهو ما يلي:

---

١. تفسير العياشي: ١ / ٢٨٨؛ نور الثقلين: ١/٤٨٣ ح ٣.

٢. تهذيب الأحكام: ١ / ٣٦١برقم ١٠٩١؛ نور الثقلين: ١ / ٤٨٣ ٤.

## ٤ـ أدلّة القائلين بالمنع من الروايات

١ـ صحيحة زرارة بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿والمحصنات من الذين أُوتوا الكتاب من قبلكم﴾؟ فقال: «هي منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَ لاٰ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ﴾».[١]

٢ـ موثقة الحسن بن الجهم قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «يا أبا محمّد! ما تقول في رجل تزوّج نصرانية على مسلمة؟» قال: قلت: جعلت فداك وما قولي بين يديك، قال: «لتقولنّ فإنّ ذلك يعلم به قولي». قلت: لايجوز تزويج النصرانية على مسلمة ولاغير مسلمة، قال: «ولِمَ؟» قلت: لقول الله تعالى: ﴿وَلاٰتَنْكِحُوا الْمُشْرِكات حتّى يُؤْمِنَّ﴾ قال: «فما تقول في هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الّذينَ أُوتُوا الكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾» ؟ قلت: فقوله: ﴿وَلاٰ تَنْكِحُوا المُشْرِكات﴾ نسخت هذه الآية، فتبسّم ثمّ سكت.[٢]

وبما أنّه عليه السلام قال: «فإنّ ذلك يعلم به قولي» يحمل تبسّمه وسكوته على تحسين الراوي ودركه قول الإمام، لا على اشتباهه كما احتمله صاحب الجواهر.[٣]

وأمّا أنّ الإمام سئل عن تزويج النصرانية على المسلمة لا عن تزويج النصرانية، لكثرة الابتلاء بها تلك الأيّام إذ لايبادر المسلم في بلاد الإسلام

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث ١.
٢. نفس المصدر: الحديث ٣.
٣. الجواهر: ٣٥/٣٠.

بتزويج الذمية ابتداء مع وجود المسلمة. نعم لم يعلم المراد من قول الراوي «ولا غير مسلمة» فهل المراد اليهودية أو المجوسية ؟ فلو كان معطوفاً على «مسلمة» تكون النتيجة أنّه لا يجوز تزويج النصرانية على هؤلاء اليهودية والمجوسية وهذا ممّا لم يقل به أحد، والظاهر أنّه معطوف على «النصرانية»، فيكون المراد أنّه لايجوز تزويج النصرانية ولا غير المسلمة كاليهودية على مسلمة.

وفي سند الرواية «ابن فضال» والمراد منه هو الحسن بن علي بن فضال لا ابنه، علي بن الحسن بقرينة روايته عن أحمد بن محمّد، وابن فضال يطلق على الولد وأخويه«أحمد» و«محمّد» وعلى الوالد وهو في الأخير أشهر، والبيت فطحيّ.

٣ـ خبر زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لاينبغي نكاح أهل الكتاب» قلت: جعلت فداك وأين تحريمه؟قال: «قوله تعالى: ﴿**وَ لاٰ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ**﴾» .[1]

والسند لا يحتجّ به، لورود «درست الواسطي» في السند وهو لم يوثق وقوله: «لاينبغي» من الألفاظ المتشابهة تستعمل في التحريم تارة والكراهة أُخرى، ولعلّ زرارة فهم الثانية فقال:وأين تحريمه؟ فقال الإمام :﴿**وَ لاٰ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ**﴾.

٤ـ مرسل الطبرسي: حيث روى عن أبي الجارود أنّ آية المائدة

---

١. الوسائل:ج ١٤، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث ٤.

منسوخة بآيتين: ﴿لاٰ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ وبقوله تعالى: ﴿لاٰ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ﴾.[١]

والأخيرتان لايحتجّ بهما والأوّل والثاني وإن كانا صحيحين أو موثقين لكنّه لايثبت بهما النسخ، فكما أنّ خبر الواحد لاينسخ به القرآن فهكذا لايثبت به النسخ، أي كون آية ناسخة لآية أُخرى، وعلى فرض الثبوت قد عرفت الإشكال في القول بالفسخ فالأولى ردّ علمهما إليهم عليهم السلام.

٥ـ صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن نصارى العرب أتؤكل ذبائحهم؟ فقال: «كان علي عليه السلام ينهى عن ذبائحهم وعن صيدهم وعن مناكحتهم».[٢]

والحديث على الجواز أدلّ، لأنّ تخصيص نصارى العرب بالنهي يعرب عن جواز نكاح سائر النصرانيات، ولعلّ وجه النهي عن تزويج نصارى العرب، طروء الوثنية عليهم، وصاروا نصارىٰ لفظاً، ووثنية معنى.

٦ـ صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «وما أحبّ للرجل المسلم أن يتزوّج اليهودية والنصرانية مخافة أن يهوّد ولده أو يتنصّر».[٣]

والاستدلال مبني على كون «ما أُحبّ» مفيداً للتحريم وهو كما ترى، غاية ما يمكن أن يقال: إنّه من الألفاظ المشتركة والمتشابهة كما عليه صاحب

---

١. نفس المصدر: الحديث ٧.
٢. نفس المصدر: الحديث ٢.
٣. نفس المصدر: الحديث ٥.

الحدائق على أنّ التعليل يشعر بالكراهة كما أنّه لايشمل ما إذا كان عقيماً أو كانت الزوجة عقيمة، أو يعزل ولايطلب الولد أو يراقبه ويلقنه دينه، اللّهمّ إلّا إذا كان من قبيل الحِكَم لا العلل.

٧ـ خبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: لاينبغي للمسلم أن يتزوّج يهودية ولا نصرانية وهو يجد مسلمة حرّة أو أمة.[١]

وهذا لايحتجّ به لوقوع إسماعيل بن مرار في سنده وهو لم يوثق مع أنّ لفظ «لاينبغي» لو لم يكن ظاهراً في الكراهة، من الألفاظ المتشابهة.

٨ـ مرسلة العياشي عن مسعدة بن صدقة قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن قول الله: ﴿وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذينَ أُوتُوا الكِتابَ مِنْ قَبْلِكُم﴾ قال: نسختها: ﴿وَ لاٰ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ﴾.[٢]

وقد عرفت الإشكال في كونه ناسخاً لما قبله، والنسخ لايثبت بالخبر الواحد.

٩ـ ما رواه الراوندي في نوادره باسناده عن موسى بن جعفر عن أبيه قال: قال علي عليه السلام: «لا يجوز للمسلم التزويج بالأمة اليهودية ولا النصرانية لأنّ الله تعالى قال: ﴿مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ﴾».[٣]

وهو خاص بالأمة الكافرة، ولاتعمّ الحرة.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٢، من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث ٢.
٢. مستدرك الوسائل: ج ١٤، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث ١.
٣. الأشعثيات، باب تزويج أهل الذمة: ١٠٦، وجلُّ ما نقله الراوندي في نوادره فهو مأخوذ من هذا الكتاب فلأجل ذلك نقلناه من مصدره. راجع البحار: ١٠٣/٣٨٠.

هذه جملة الروايات التي احتجّ بها القائل بالمنع، وقد عرفت عدم صلاحية الأكثر للاحتجاج، وما يصلح، لايمكن الاستناد إليه لأنّه عليل من جهة أُخرى.

## ٥ـ أدلّة القائلين بالجواز من الروايات

يدلّ على الجواز ـ مضافاً إلى الآية الكريمة ـ عدّة روايات بين صحاح وغيرها:

١ـ صحيحة معاوية بن وهب وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل المؤمن يتزوّج اليهودية والنصرانية؟ فقال: «إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية والنصرانية؟» فقلت له: يكون له فيها الهوى قال: «إن فعل فليمنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، واعلم أنّ عليه في دينه غضاضة».[1]

**أقول:** ومنعها من شرب الخمر وأكل لحم الخنزير من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا أنّه شرط في صحّة النكاح لتأثير الغذاء في روحيات طفل الرجل.

٢ـ صحيح أبي بصير المرادي عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل له امرأة نصرانية له أن يتزوّج عليها يهودية ؟فقال: «إنّ أهل الكتاب مماليك للإمام وذلك موسع منّا عليكم خاصّة فلابأس أن يتزوّج» قلت: فإنّه تزوّج

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالكفر ونحوه، الحديث ١؛ وفي الجواهر: ٣٦/٣٠:«في تزويجه إياها» وهو غير موجود في الوسائل.

عليهما أمة؟ قال: «لايصلح أن يتزوّج ثلاث إماء. فإن تزوّج عليهما حرّة مسلمة ولم تعلم أنّ له امرأة نصرانية ويهودية ثمّ دخل بها فإنّ لها ما أخذت من المهر، فإن شاءت أن تقيم بعدُ معه أقامت، وإن شاءت أن تذهب إلى أهلها ذهبت، وإذا حاضت ثلاثة حيض أو مرّت لها ثلاثة أشهر حلّت للأزواج» قلت: فإن طلّق عليها اليهودية والنصرانية قبل أن تنقضي عدّة المسلمة، له عليها سبيل أن يردّها إلى منزله؟قال: «نعم».[١]

والخبر وإن كان يشمل على ما لايقول به المشهور من اختصاص الجواز بالشيعة ، وأنّه يتعامل معهنّ معاملة الأمة في عدم جواز الجمع بين الثلاث منهنّ، والخيار للرجل في عدّة الفسخ أن يردّها إلى حبالته لو طلّق اليهودية، لكنّه لايخرجه عن الحجّية.

٣ـ صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل تزوّج ذمية على مسلمة؟ قال: «يفرّق بينهما ويضرب ثمن حدّ الزاني اثني عشر سوطاً ونصفاً، فإن رضيت المسلمة ضرب ثمن الحدّ ولم يفرق بينهما» قلت: كيف يضرب النصف؟ قال:« يؤخذ السوط بالنصف فيضرب به».[٢]

٤ـ خبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج ذمّية على مسلمة ولم يستأمرها؟ قال:« يفرّق بينهما» قال: قلت: فعليه أدب؟ قال: «نعم اثنا عشر سوطاً ونصف ثمن حدّ الزاني وهو صاغر» قلت: فإن رضيت المرأة الحرّة المسلمة بفعله بعد ما كان فعل؟ قال: «لايضرب

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٨ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ١٠.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ٧من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٤.

ولايفرّق بينهما يبقيان على النكاح الأوّل».[١]

٥ـ خبر أبي مريم الأنصاري، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن طعام أهل الكتاب ونكاحهم حلال هو؟ قال: «نعم قد كانت تحت طلحة يهودية».[٢]

٦ـ صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن نكاح اليهودية والنصرانية؟فقال: «لا بأس به أما علمت أنّه كانت تحت طلحة بن عبيد الله يهودية على عهد النبي صلى الله عليه وآله».[٣]

وحملها بعضهم على جواز الاستدامة، ولكنّه على خلاف ظاهر السؤال.

٧ـ خبر حفص بن غياث قال: كتب بعض إخواني أن أسأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل فسألته عن الأسير هل يتزوّج في دار الحرب؟ فقال:« أكره ذلك فإن فعل في بلاد الروم فليس هو بحرام هو نكاح، وأمّا في الترك والديلم والخزر فلايحلّ له ذلك».[٤]وحمل بعضهم على الاضطرار وهو حمل بلا قرينة، وأمّا إخراج غير الروم فلأجل غلبة الوثنية عليهم.

٨ـ صحيح محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تتزوّج اليهودية والنصرانية على المسلمة».[٥]

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١. والخبر يشتمل على الإرسال في السند.

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٣.

٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ٥ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٤.

٤. الوسائل: ج ١٤، الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٤.

٥. الوسائل: ج ١٤، الباب ٧ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ١.

٩ـ صحيح سماعة، قال: سألته عن اليهودية والنصرانية أيتزوّجها الرجل على المسلمة؟ قال: «لا، ويتزوّج المسلمة على اليهودية والنصرانية».[١]

١٠ـ خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل للرجل أن يتزوّج النصرانية على المسلمة والأمة على الحرة؟ فقال: «لا تزوّج واحدة منهما على المسلمة وتزوّج المسلمة على الأمة والنصرانية...».[٢]

١١ـ خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تتزوّجوا اليهودية والنصرانية على حرة متعة أو غير متعة».[٣]

فالممنوع نكاح الذمية على المسلمة، لامطلق نكاحها.

هذه هي الروايات المجوّزة ويقف المتتبع على بعض مالم نذكره إنّما الكلام في وجه الجمع بين الطائفتين فهاهنا طريقان:

**أحدهما**: ما سلكه صاحب الحدائق، حيث قال: يشكل العمل بأخبار الجواز لإمكان الحمل على التقية، وأمّا العرض على الكتاب فهو وإن كان مقدّماً على العرض على مذهب العامة لكن الآيات مختلفة.[٤]

ولكنّه من الضعف بمكان، إذ كيف يمكن الحمل على التقية مع كون السائلين ممّن لايعطون من جراب النورة، بل يعطون من العين الصافية كمعاوية بن وهب وأبي بصير وهشام بن سالم ومحمّد بن مسلم.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٧ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ٧ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٣.
٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ٧ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٥.
٤. الحدائق: ١٤/٢٤.

على أنّ مضمون بعضهم لايناسب التقية كالقول بأنّ نساء أهل الذمة مماليك للإمام عليه السلام.

أضف إليه، عدم الإشعار بالتقية إلّا ما يتوهم من توجيه الجواز بفعل طلحة مع أنّ الاستدلال بتقرير النبي صلى الله عليه وآله.

**ثانيهما**: ما سلكه صاحب الجواهر، وقبله الشيخ الشهيد الثاني وسبطه صاحب المدارك، من حمل روايات النهي على الكراهة، ويؤيّده تعليل الحرمة بالخوف على الولد، والتعبير بـ «لاينبغي» أو «ما أحبّ».

أضف إلى ذلك ، أنّ الذكر الحكيم لا يعادله شيء وهو صريح في الجواز مطلقاً، وقد عرفت عدم ثبوت النسخ.

وبذلك يظهر حال كثير من التفصيلات بين الاضطرار والاختيار والمتعة وغيرها، فالروايات المفصّلة محمولة على مراتب الكراهة شدّة وضعفاً، فالدوام أشدّ كراهة من المتعة، فلاحظ ما دلّ على التفصيل.[1]

فلو حملنا النهي حتى في نوادر التفصيل على مراتب الكراهة فهو وإلّا يلزم حمل الكتاب والروايات المجوزة على المتعة وهو كما ترى، لأنّه يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فحمل المجوّزة على الكراهة أظهر من تخصيص العمومات بها، هذا كلّه في الكتابية من اليهود والنصارى.

---

١. لاحظ في ما يدلّ على التفصيل بين الضرورة والاختيار، أحاديث الباب الثالث من أبواب ما يحرم بالكفر، أو التفصيل بين المتعة وغيرها ، الباب ١٣ من أبواب المتعة.

# الرسالة الخمسون

# في أقسام الطلاق

الطلاق ينقسم حسب التكليف والوضع على أقسام:

أمّا الأوّل فينقسم إلى واجب (تعييني وتخييري) ومستحب ومكروه. فالتعييني كطلاق من لا يستطيع الإنفاق[1] وعدم صبرها على البقاء، والتخييري كطلاق المولي والمظاهر اللّذين يؤمران بعد المدة، بالفيء أو الطلاق كما سيأتي.

والمستحب كالطلاق مع الشقاق أو مع عدم العفاف، والمكروه كالطلاق مع التآلف دون التناكر.

وأمّا المباح بالمعنى الأخص فلايتصف به بعد كونه أبغض الأشياء عند الشارع، نعم يتصف بالإباحة بالمعنى الأعم.

## ١ـ تقسيمه إلى بدعي وسنّي

وأمّا الثاني ـ أعني: التقسيم حسب الحكم الوضعي ـ فالمعروف تقسيمه إلى البدعي والسنّي، فالبدعي في مصطلح الفقهاء ثلاثة:

---

١. الواجب بالذات هو الإنفاق، والحرام بالذات هو الإمساك بغير معروف، ولا يتم التخلص من هذا الحرام إلّا بالطلاق، ولو اتّصف بالوجوب فإنّما يتصف لأجل طروء عنوان عرضيّ عليه، وعلى ضوء هذا يمكن تصوير كونه محرماً أيضاً كما لا يخفى.

١ـ طلاق الحائض الحائل بعد الدخول مع حضور الزوج أو غيبته دون مرور المدة المشترطة الماضية ومثلها النفساء.

٢ـ الطلاق في طهر قربها فيه مع عدم اليأس والصغر والحمل.

٣ـ طلاق الثلاث من غير رجعة بينها، مرسلة أو مرتبة.

والمراد من البدعي عندنا هو الطلاق الباطل خلافاً للعامة، فهو عندهم صحيح وإن كان محظوراً.

وعلى ذلك فكلّ طلاق غير جامع لشرائط الصحة فهو طلاق بدعي وإن لم يدخل في الثلاثة، كالطلاق بلا حضور العدلين، أو الطلاق بغير اللفظ المخصوص، ولم يعلم وجه التخصيص بالثلاثة فإنّ النهي كما ورد فيها، ورد في غيرها.

قال ابن رشد: أجمع العلماء على أنّ المطلّق للسنّة في المدخول بها هو الذي يطلّق امرأته في طهر لم يمسها فيه، طلقة واحدة، والمطلّق في الحيض أو الطهر الذي مسّها فيه غير مطلّق للسنّة.[1]

أمّا الطلاق السنّي فينقسم إلى بائن و رجعيّ.

أمّا البائن: فهو ما لايصح للزوج بعده الرجوع وهي ستة[2] ـ

---

١ . بداية المجتهد:١٦٣/٢، ثم ذكر بعض الموارد الذي اختلف فيه فقهاؤهم في كونها سنّة أو بدعة كالطلاق ثلاثاً، أي بلفظ الثلاث وغيره. ولاحظ الفقه على المذاهب الأربعة:٢٩٧/٤.

٢ . وهي عبارة عن: ١ ـ طلاق المرأة التي لم يدخل بها.٢ـ طلاق اليائسة.٣ـ طلاق من لم تبلغ المحيض أي التسع، وإن دخل بها.٤ـ طلاق المختلعة.٥ـ طلاق المباراة. ٦ـ المطلّقة ثلاثاً بينها رجعتان أو عقدان أو رجعة وعقد كما سيوافيك.

وسيوافيك بيانها عند أحكام الرجوع ـ ويقابله الرجعي و هو الذي للمطلّق فيه الرجوع فيه، سواء رجع أم لم يرجع، وهو غير البائن قطعاً.

## ٢ـ تقسيم الرجعيّ إلى عدّي و غير عدّي

ثمّ إنّ الرجعيّ ينقسم إلى عدّي و غير عدّي، فالعدّي هو أن يطلق على الشرائط ثمّ يرجع في العدّة و يطأ ثم يطلق في طهر آخر غير طهر المواقعة. وما سواه في أقسام الرجعي رجعي غير عدّي كما إذا تجرد عن الوطء أو رجع إليها بعد العدّة بعقد جديد.

و يظهر من بعض الروايات أن تسمية الطلاق الواحد على النحو المذكور بالعدّي من قبيل تسمية الجزء باسم الكل، وأنّ الطلاق العدّي عبارة عن طلاقها للعدّة مرتين يتبعها طلاق بائن، لأنّ الثالث لا يكون عدّياً حيث لا رجوع فيه وذلك كما إذا:

١ـ طلّقها ثم يراجعها ويواقعها.

٢ـ طلّقها في طهر آخر ثم يراجعها ويواقعها.

٣ـ طلّقها في طهر آخر.

وهو كما ترى مركب من عدّيين وبائن، فالمجموع من حيث المجموع طلاق عدّي، وإن كان الأوّلان رجعيين والثالث بائناً. وهذا هو الظاهر من النصوص حيث روى أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: وأمّا

طلاق العدة[١] فإن يدعها حتى تحيض وتطهر ثم يطلّقها بشهادة شاهدين ثم يراجعها ويواقعها ثم ينتظر بها الطهر، فإذا حاضت وطهرت أشهد شاهدين على تطليقة أُخرى ثم يراجعها ويواقعها ثم ينتظر بها الطهر، فإذا حاضت وطهرت أشهد شاهدين على التطليقة الثالثة ثم لا تحلّ له أبداً حتى تنكح زوجاً غيره.[٢]

## ٣ـ تقسيمه إلى السنّي بالمعنى الأعم والأخص

إنّ هناك تقسيماً آخر بين الفقهاء وهو تقسيم السنّي إلى الأعم والأخص والمراد من الأعم هو الطلاق المشروع الذي يقابل البدعي، كما أنّ المراد من الأخص، هو القسم الخاص منه، أعني: ما جاء في روايتي زرارة[٣] وأبي بصير.[٤]

قال الشهيدان في اللمعة وشرحها: ويطْلق الطلاق السنّي على كل طلاق جائز شرعاً، والمراد به الجائز بالمعنى الأعم وهو هنا ما قابل الحرام، ويقال له طلاق السنّة بالمعنى الأعم ويقابله البدعي وهو الحرام، ويطلق السنّي على معنى أخص من الأوّل وهو أن يطلّق على الشرائط ثم يتركها حتى تخرج من العدة ويعقد عليها ثانياً، ويقال له طلاق السنّة بالمعنى الأخص.[٥]

---

١. وفي بعض النسخ «الرجعة» مكان «العدة» والصحيح هو الأوّل بقرينة سائر الروايات.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.
٣. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١.
٤. الكافي: ٦ / ٦٥ـ٦٦.
٥. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: ٢/١٣٠.

## المطلّقة تسعاً بالطلاق العدّي تحرم أبداً

إنّ من ثمرات التقسيم إلى العدّي وغيره هو أنّ المطلّقة تسعاً بالطلاق العدّي تحرم في التاسعة حرمة أبديّة ولاتحلّ بالمحلّل بإجماع من الطائفة المحقّة، وأمّا غيره من سائر الأقسام فلاتحرم مؤبّدة في أيّ مرحلة من المراحل وإنّما تتوقّف حلّيتها على المحلّل في الثالثة في كلّ مرتبة. وإليك التوضيح:

اتّفقت الفقهاء على أنّ المطلّقة ثلاثاً تحرم على زوجها حتى تنكح زوجاً غيره من غير فرق بين طلاق وطلاق، فسواء أكانت مدخولاً بها أم لم تكن، وعلى الأولىٰ سواء أراجعها في العدّة وواقعها ثمّ طلّقها أم لم يواقعها ثمّ طلّقها، ثم راجعها كذلك ثم طلّقها ومن غير فرق بين الرجوع في العدّة أو تركها إلى أن تنقضي عدّتها، ثمّ تزويجها بعقد جديد إلى أن يتمّ عدد الثلاث، وبالجملة لم يفرقوا في المستكملة ثلاثاً بين أقسام الطلاق بل عمّموا الحكم على جميع الصور.

هذا ولكنّهم خصّوا الحرمة الأبديّة في المطلقة تسعاً بالطلاق العدّي فقط، وهذا من متفرّدات الإماميّة أي أصل التحريم المؤبّد واختصاصه به منهم.[1]

---

١. قال السيد في الانتصار: «وممّا انفردت به الإمامية أنّ من طلّق امرأته تسع تطليقات للعدّة ينكحها بينهنّ رجلان ثم تعود إليه حرمت عليه أبداً. (لاحظ، ص١٠٨).

ولأجل إراءة نماذج من كلماتهم نذكر بعض النصوص:

١ـ قال الشيخ في النهاية: ومتى أراد أن يطلّقها طلاق العدّة، فليطلّقها كما قدّمناه في طهر لم يقربها فيه بجماع بمحضر من شاهدين ـ إلى أن ذكر ثلاث تطليقات للعدة ـ فقال: «فإن طلّقها بعد ذلك ثلاث تطليقات أُخر طلاق العدّة لم تحل له أبداً».[١]

وقال ابن البراج: طلاق العدّة مخصوص بمن ترى دم الحيض وصفته أن يطلّقها على الشروط السالف ذكرها ـ إلى أن ذكر التطليقات الثلاث ـ وعدم الحليّة إلّا بمحلّل فقال: وإن راجعها.[٢] كذلك وطلّقها ثلاث تطليقات كما قدمناه لم تحلّه حتى تنكح زوجاً غيره فإذا تزوّجت به على الصفة المقدّم ذكرها وطلّقها أو مات عنها جاز له الرجوع إليه بعقد جديد ومهر جديد، فإن طلّقها بعد ذلك ثلاث تطليقات أُخر يكمل بها مع ما تقدّم ذكره، تسع تطليقات لم تحل له أبداً.[٣]

وقال ابن إدريس في السرائر بعد ذكر أحكام المطلّقة ثلاثاً: ويهدم الزوج الثاني التطليقات الثلاث وإن تكرّرت من الأوّل أبداً، إلّا أن يكون طلاق عدة بعد تسع تطليقات ينكحها بينها زوجان.[٤]

---

☜ وقال في الخلاف: ٤ / ٣٢٢، المسألة ١٠٠، كتاب الطلاق: إذا طلقها تسع تطليقات للعدة تزوّجت فيما بينها زوجين لم تحل له أبداً، وهو إحدى الروايتين عن مالك وخالف جميع الفقهاء في ذلك.

١. النهاية: ٥١٤.

٢. المراد من الرجوع هنا هو نكاح المرأة بعقد جديد بعد طلاق المحلّل.

٣. المهذب: ٢٨٢/٢.

٤. السرائر: ٢ / ٦٦٨، كتاب الطلاق، أحكام المراجعة.

وقد توالى الإفتاء بذلك عبر العصور إلى عصرنا هذا قال السيد الاصفهاني: لو طلّق تسعاً طلاق العدة حرمت عليه أبداً، وذلك بأن طلّقها ثم راجعها ثم واقعها، ثم طلّقها في طهر آخر ثم راجعها ثم واقعها، ثم طلّقها في طهر آخر وهذا هو طلاق العدّة، فإذا حلّت للمطلق بنكاح زوج آخر وعقد عليها، ثم طلقها ثلاثاً كالثلاثة الأُولى ثم حلّت له بمحلّل آخر ثم عقد عليها، ثم طلّقها ثلاثاً كالأُوليين حرمت عليه أبداً.

وبالجملة إنّما توجب تسع طلقات، الحرمة المؤبّدة إذا وقع طلاق العدّة ثلاث مرات ويعتبر فيه أمران: أحدهما تخلل رجعتين فلايكفي وقوع عقدين مستأنفين ولاوقوع رجعة وعقد مستأنف في البين، الثاني وقوع المواقعة بعد كلّ رجعة فطلاق العدّة مركب من ثلاث طلقات اثنتان منها رجعية وواحدة منها بائنة فإذا وقعت ثلاثة منه حتى كملت تسع طلقات حرمت عليه أبداً، هذا والأحوط الاجتناب عن المطلّقة تسعاً مطلقاً وإن لم تكن الجميع طلاق العدّة.[1]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الروايات بين ما يستشم أو يستظهر منها اختصاص الحرمة الأبدية بالمطلّقة العديّة، ومنها ماهو مطلق يعم جميع أقسام الطلاق. وإليك بيان ما يدلّ على الأوّل.

١ـ ما رواه الصدوق عن موسى بن جعفر، عن أبيه جعفر بن محمد عليهما السلام قال:... وأمّا التي في السنّة فالمواقعة في شهر رمضان نهاراً... وتزويج الرجل

---

١. وسيلة النجاة: ٣٧٢، كتاب الطلاق، باب القول في أقسام الطلاق، المسألة ٤. وقد أمضاه السيد الإمام الخميني قدس سره في تحريره.

امرأة قد طلّقها للعدة تسع تطليقات.[١]

٢ـ ما رواه المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طلّق امرأته ثم لم يراجعها حتى حاضت ثلاث حيض، ثم تزوّجها ثم طلّقها فتركها حتى حاضت ثلاث حيض، ثم تزوّجها ثم طلّقها من غير أن يراجع ثم تركها حتى حاضت ثلاث حيض، قال: له أن يتزوّجها أبداً ما لم يراجع ويمس.[٢]

٣ـ ما رواه عبد الله بن بكير عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «الطلاق الذي يحبه الله والذي يطلّق الفقيه وهو العدل بين المرأة والرجل أن يطلّقها في استقبال الطهر بشهادة شاهدين وإرادة من القلب ثم يتركها حتى تمضي ثلاثة قروء فإذا رأت الدم في أوّل قطرة من الثالثة وهو آخر القروء لأنّ الاقراء هي الاطهار فقد بانت منه، وهي أملك بنفسها، فإن شاءت تزوّجته وحلّت له بلازوج، فإن فعل هذا بها مائة مرة هدم ما قبله وحلّت له بلا زوج، وإن راجعها قبل أن تملك نفسها ثم طلقها ثلاث مرّات يراجعها ويطلّقها لم تحل له إلّا بزوج».[٣]

٤ـ ما ورد في الفقه الرضوي: «وسمّي طلاق السنّة الهدم، لأنّه متى استوفت قرؤها وتزوّجها الثانية هدم الطلاق الأوّل، وروي أنّ طلاق الهدم لايكون إلّا بزوج ثان».[٤]

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٣من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٣.
٣. الوسائل: ج ١٥، الباب٣من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٦.
٤. المستدرك:١٢/٣، كتاب الطلاق.

ولكن الاستدلال بهذه الروايات على تخصيص الحكم بالطلاق العدّي غير تام.

**أمّا الأوّل**: فالدلالة وإن كانت تامة، ولكن السند غير نقي فقد ورد فيه، سهل بن صالح، وإبراهيم بن عبد الرحمن، وكلاهما غير معنونين في كتب الرجال. نعم جاء فيها إبراهيم بن عبد الرحمن وهو لاينطبق على ما ورد في هذا السند.

**وأمّا الثاني**: فهو وإن كان صريحاً في اختصاص الحرمة بالطلاق العدّي أي من رجع في العدة ودخل بها ثم طلّق كما هو صريح قوله:«أن يتزوّجها أبداً ما لم يراجع ويمس» ويكون مفهومه أنّ غيرها لايمكن تزويجها أبداً، لكن يرد عليها أمران:

١ـ أنّها ليست صريحة في الحرمة الأبديّة في التاسعة بل تدلّ على أنّ غيرها تحرم في فترة خاصة، وأمّا أنّ هذه الفترة ما هي فهي ساكتة.

٢ـ أنّها مشتملة على فتوى شاذة وهو أنّ الخروج عن العدة هادم للطلاق فلاتحتاج في الطلاق الثالث إلى المحلّل كما هو فتوى ابن بكير فيما يأتي، ومعه كيف يمكن الاستدلال بهذا الحديث؟!

وبذلك تظهر عدم صحة الاستدلال بالرواية الثالثة فهي بصدد بيان ما ذهب إليه ابن بكير، وهي انّ الخروج عن العدّة هادم للطلاق ولاتحتاج إلى المحلّل وإن تكرر مائة مرة وإنّما يحتاج في ما إذا رجع في العدة وطلّقها، وليست لها صلة بمسألتنا وهي الحرمة في الطلاق التاسع.

بقي ما في الفقه الرضوي وهي صالحة للتأييد لااللاستدلال والاحتجاج، مع أنّها غير واضحة الدلالة. وبالجملة الاستدلال بهذه الروايات على اختصاص الحرمة الأبديّة بالمطلّقة عديّة لايخلو عن تأمل.

وهناك روايات تدل بإطلاقها على عمومية الحرمة لجميع أقسام الطلاق ولابأس بنقلها:

روى جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا طلّق الرجل المرأة فتزوجت ثم طلّقها فتزوجها الأوّل ثم طلّقها فتزوجت رجلاً ثم طلّقها، فإذا طلّقها على هذا ثلاثاً لم تحلّ له أبداً.(١)

روى زرارة بن أعين وداود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: والذي يطلق الطلاق الذي لاتحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره ثلاث مرات وتزوّج ثلاث مرات لاتحل له أبداً.(٢)

روى محمد بن سنان، عن الرضا عليه السلام فيما كتب إليه في العلل: وعلّة الطلاق ثلاثاً لما فيه من المهلة فيما بين الواحدة إلى الثلاث لرغبة تحدث أو سكون غضبه إن كان ويكون ذلك تخويفاً وتأديباً للنساء وزجراً لهن عن معصية أزواجهنّ فاستحقت المرأة الفرقة والمباينة لدخولها فيما لاينبغي من معصية زوجها، وعلّة تحريم المرأة بعد تسع تطليقات فلاتحلّ له أبداً عقوبة لئلّا يتلاعب بالطلاق فلايستضعف المرأة ويكون ناظراً في أموره متيقظاً معتبراً وليكون ذلك مؤيساً لهما عن الاجتماع بعد تسع تطليقات.(٣)

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١ من أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٤.
٣. الوسائل: ج ١٥، الباب ٤ من أبواب أقسام الطلاق الحديث ٨.

وهذه الروايات كما ترى تشتمل جميع الأقسام، ولو تمت دلالة ما استظهر منه الاختصاص، تقيّدت به، ولكنّه كما عرفت، قاصرة الدلالة، أو غير صالحة للاستدلال.

ولأجل ذلك يدور الأمر بين أحد أمرين:

**الأوّل**: كانت هناك قرائن قطعية مخصصة للحكم بالمطلّقة العدّية وصلت إلى أيدي الشيخ وأمثاله ولم تصل إلينا، فأفتوا باختصاص الحرمة بالعدية فعند ذلك، تخصص إطلاقات الطائفة الثانية بالطائفة الأُولى وإن كانت قاصرة الدلالة، وعلى كل حال يكون الإطلاق معرضاً عنه ولايصلح للاحتجاج.

**الثاني**: الأخذ بالإطلاق، والإفتاء بالحرمة مطلقاً، ولاأقلّ من الاحتياط كما عليه السيد الاصفهاني والأُستاذ الأكبر الإمام الخميني ـ قدس سرهما ـ وإن كان ظاهرهما كون الاحتياط استحبابياً.

وقد اعترف بما ذكرنا ـ عدم صراحة الروايات في اختصاص التحريم بالتسع، بالطلاق العدّي ـ صاحب الجواهر وقال: بل ظاهره الإطلاق، فالعمدة حينئذ الإجماع.[1]

نعم يمكن تأييد الاختصاص بما في الروايات من المقابلة بين السنّي والعدّي.[2] وليس لهذا التقسيم أثر شرعي سوى في التحريم الأبدي في التسع في الأخير فلو قلنا بالتعميم فلاوجه لهذا التفريق، وأمّا المحلّل فقد

---

١. الجواهر: ١٢٣/٣٢.

٢. الكافي: ٦ / ٦٥، كتاب الطلاق، باب تفسير طلاق السنة و العدّة.

عرفت، وسيوافيك عدم الفرق فيه في جميع أقسام الطلاق.

نعم في بعض النصوص تصريح بالتحريم أبداً بالتسع في طلاق السنّة.[١]

ثم إنّ تفسير الطلاق العدّي بما ذكرنا هو ما جاء في روايتي زرارة وأبي بصير[٢] وهو الطلاق الذي يتعقّبه الرجوع والوقاع، وعلى ذلك فيجب أن يكون بعد كل تطليقة من التطليقتين الأوليين، رجوع ووقاع. نعم لا تتصف الثالثة بالعدّي في كل مرحلة لكونها بائنة، فعلى القول باختصاص الحرمة بالعدّي يجب أن يكون هناك ست تطليقات عدّيّة وثلاث تطليقات بائنة، وأمّا الاكتفاء في كل مرحلة بكون واحدة منها عدّيّة خلاف الظاهر، والظاهر من العلمين الجليلين الحكم بالاحتياط الاستحبابي في هذا القسم.

ثم على القول باتصاف الكل بالعدّيّة هل يشترط التوالي أو يكفي التفريق أيضاً؟ احتمل الشهيد في الروضة الاكتفاء بالتفريق وقال: وحيث كانت النصوص والفتاوى مطلقة في اعتبار التسع للعدّة في التحريم المؤبّد، كان أعم من كونها متوالية ومتفرقة، فلو اتفق في كلّ ثلاث واحدة للعدة اعتبر فيه إكمال التسع كذلك.[٣] وفيه تأمل، نعم ذكر صاحب الجواهر صورة أُخرى للتفريق فلاحظه.[٤]

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١١من أبواب استيفاء العدد، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١و٢.
٣. الروضة: ٨٠/٢، كتاب النكاح.
٤. الجواهر: ١٢٥/٣٢.

## مسائل ست

### الأُولى:

### هل استيفاء العدة هادم لحكم الطلاق أو لا؟

لاخلاف في أنّ ـ ما عدا طلاق السنّة بالمعنى الأخص ـ يتوقف على المحلّل وإنّما الخلاف في هذا القسم، والمراد منه هو ذات العدّة الرجعية التي لم يرجع فيها الزوج وإنّما عقد لها بعد الخروج عن العدّة، فالمشهور هو عدم الفرق فيها وبين غيرها من الأقسام (ممّا ليست ذات عدّة أبداً، أو ذات عدّة بائنة أو رجعية عقد لها بعد الخروج عن العدّة أو ذات عدّة رجعيّة رجع إليها فيها).

وقد خالف ابن بكير والصدوق في الطلاق السنّي بالمعنى الأخص، فقالوا بأنّه لايحتاج إلى محلّل بعد الثلاثة بل استيفاء العدة يهدم التحريم وهو ظاهر الصدوق في الفقيه حيث قال:ـ بعد أن أورد طلاق السنّة ـ فجاز له أن يتزوجها بعد ذلك وسمى طلاق السنّة طلاق الهدم، لأنّه متى استوفت قروءها وتزوّجها ثانية هدم الطلاق الأوّل.[1] ولعلّ الشهيد الأوّل يريد من قوله: «إنّ هذا الطلاق لايحتاج إلى محلل بعد الثلاث» ما ذكره الصدوق في

---

١. الفقيه: ٣/ ٣٢٠.

فقيهه. وقد طرح الأصحاب مسألة «المطلّقة ثلاثاً» في كتاب النكاح[١] وإنّما الهدف هنا ردّ التفصيل، وانّ التوقف على المحلّل لايختص بصورة دون صورة.

ويدل على ما ذهب إليه المشهور، روايات بين مطلقة تعم المورد، وخاصة به فنذكر البعض.

روى إسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام قال: «البكر إذا طلقت ثلاث مرات وتزوّجت من غير نكاح فقد بانت منه ولاتحلّ لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره».[٢]

وروى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طلّق امرأته ثم تركها حتى انقضت عدّتها ثم تزوّجها ثم طلّقها من غير أن يدخل بها حتى فعل ذلك بها ثلاثاً، قال: لاتحل له حتى تنكح زوجاً غيره.[٣]

وروى عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام : إذا أراد الرجل الطلاق طلّقها قبل عدتها من غير جماع فإنّه إذا طلّقها واحدة ثم تركها حتى يخلو أجلها أو بعده فهي عنده على تطليقة، فإن طلّقها الثانية وشاء أن يخطبها مع الخطّاب إن كان تركها حتى خلا أجلها، وإن شاء راجعها قبل أن ينقضي أجلها، فإن فعل فهي عنده على تطليقتين فإن طلّقها ثلاثاً فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره، وهي ترث وتورث مادامت

---

١. لاحظ الشرائع: ج ٢، كتاب النكاح.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٣من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١.
٣. الوسائل: ج ١٥، الباب ٣من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٤ .

في التطليقتين الأُولتين.[١]

وهناك ما يدل على مختار ابن بكير.

١ـ ما رواه ابن بكير، عن زرارة بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الطلاق الذي يحبه الله والذي يطلّق الفقيه وهو العدل بين المرأة والرجل أن يطلّقها في استقبال الطهر بشهادة شاهدين وإرادة من القلب، ثم يتركها حتى تمضي ثلاثة قروء فإذا رأت الدم في أوّل قطرة من الثالثة وهو آخر القروء ، لأنّ الأقراء هي الأطهار فقد بانت منه، وهي أملك بنفسها، فإن شاءت تزوّجته وحلّت له بلا زوج، فإن فعل هذا بها مائة مرة هدم ما قبله وحلّت له بلازوج وإن راجعها قبل أن تملك نفسها ثم طلّقها ثلاث مرات يراجعها ويطلّقها لم تحل له إلّا بزوج.[٢] وهذه الرواية تنتهي إلى عبد الله بن بكير فإذا كان ثقة، يصح الاحتجاج بها فما ذكره الشيخ في التهذيب من أنّه يجوز أن يكون أسند ذلك إلى زرارة نصرة لمذهبه لما رأى أصحابه لايقبلون ما يقوله برأيه وقد وقع منه في اعتقاد الفطحية ما هو أعظم من ذلك[٣]، غير تام لأنّه من أصحاب الإجماع وهم ثقات بالاتفاق. وإنّما الكلام في وثاقة مشايخهم.[٤]

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ٣من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٨ .

٢. المصدر نفسه، الحديث ١٦.

٣. التهذيب: ٣٥/٨، ذيل الحديث٢٦.

٤. وما أضعف ما ذكره صاحب الحدائق دفاعاً عن الشيخ قائلاً بأنّ الشيخ لم يطعن عليه بأنّه يعتقد المخالفة في الحكم الشرعي، وإنّما اسند إليه عروض الشبهة في ذلك وانّه بسبب

ويمكن أن يقال: إنّ قوله: «فإن فعل هذا بها مائة مرة...» من كلامه واستنباطه وليس من جملة الحديث بشهادة أنّ الكليني نقله خالياً منه.(١)

ويشهد لذلك أنّه استدل لمذهبه بحديث رفاعة لابهذا الحديث ولو كان مذيلاً بهذا الذيل كان الاستدلال به أولى من حديث رفاعة.

وقد ذكر الحر العاملي في ذيل الحديث وجوهاً للجمع لكنّها غير تامّة.

٢ـ روى المعلّى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طلّق امرأته ثم لم يراجعها حتى حاضت ثلاث حيض ثم تزوّجها ثم طلّقها فتركها حتى حاضت ثلاث حيض ثم تزوّجها ثم طلّقها من غير أن يراجع ثم تركها حتى حاضت ثلاث حيض، قال: «له أن يتزوجها أبداً ما لم يراجع ويمس».(٢)

٣ـ روى ابن سماعة، عن محمد بن زياد، وصفوان، عن رفاعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل طلق امرأته حتى بانت منه وانقضت عدّتها ثم تزوّجت زوجاً آخر فطلّقها أيضاً ثم تزوجت زوجها الأوّل أيهدم ذلك الطلاق الأوّل؟ قال: نعم.(٣)

---

☜ عروض هذه الشبهةوتوهم أنّها حق، روى عن زرارة هذه الرواية: الحدائق :٢٨٢/٢٥، ومعناه انّه كذب لنصرة المذهب وهو نفس كلام المعترض لكن بعبارة أُخرى.

١. الكافي: ٦ / ٦٥، باب تفسير طلاق السنة، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٣من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٣.

٣. الوسائل: ج ١٥، الباب ٣ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١١.

٤ـ روى عبد الله بن المغيرة قال: سألت عبد الله بن بكير عن رجل طلّق امرأته واحدة ثم تركها حتى بانت منه ثم تزوجها؟ قال: هي معه كما كانت في التزويج، قال : قلت: فإنّ رواية رفاعة إذا كان بينهما زوج، فقال لي عبد الله: هذا زوج وهذا ممّا رزق الله من الرأي.[١]

هذه الروايات تعرب عن أنّ الفتوى المشهور، بين الأصحاب يوم ذاك هو الحرمة إلّا بمحلل، وانّ ابن بكير لمّا أظهر رأيه هجم عليه الأصحاب فلم يقدر على الدفاع عن رأيه إلّا بالقول بأنّه رأي رزقه الله إيّاه، فالشهرة بين الأصحاب مع اعتضادها بالأخبار المتضافرة كافية في المقام. فلاحظ.

## المسألة الثانية

## في طلاق الحامل ثلاث تطليقات

لاشك في أنّه يجوز طلاق الحامل مرة واحدة، وأنّها من الخمس التي يجوز طلاقها على كل حال.[٢] ولايشترط فيها كونه واقعاً في طهر غير المواقعة، لما مر.

إنّما الكلام في طلاقها أزيد من مرّة كالاثنين والثلاث، فالمشهور جوازه مطلقاً بعامّة أنواعه إلّا الطلاق السنّي بالمعنى الأخص، ولايتصور فيها لأنّه العقد على المطلّقة بعد الخروج عن العدّة، ولاتخرج الحامل عنها إلّا

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ٣ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٢.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٥ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ١و٢وغيرهما.

بوضع حملها، قال سبحانه: ﴿وَأُولاتُ الأَحْمالِ أَجَلُهنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾.[١] و حينئذٍ ينتفي موضوع: العقد عليها بعد الخروج عن العدّة لافتراض كونها حاملاً.

وما دلّ من الروايات على أنّ طلاق الحامل، واحدة.[٢] محمول على الكراهة بقرينة ما يأتي من التصريح بالجواز.

وقد توقّف صاحب المدارك قائلاً بأنّ الأخبار المتضمّنة بأنّ طلاق الحامل واحدة مستفيضة وأسانيدها معتبرة وليس لها ما يصلح للمعارضة فطرحها مشكل.

**يلاحظ عليه:** أنّ المرجع بعد التعارض والتكافؤ هو الكتاب وإطلاقه لا الأخذ بأحد الطرفين كما هو ظاهر كلامه. أضف إليه أنّه لا تصل النوبة إلى التعارض ـ لأنّ الحمل على الكراهة ـ أي كراهة التجاوز عن الواحدة ـ مانع عن الطرح ؛ وما ورد في موثقة إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: سألته عن الحبلى تطلّق الطلاق الذي لاتحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره؟ قال: «نعم»، قلت: ألست قلت لي: إذا جامع لم يكن له أن يطلق؟ قال: «إنّ الطلاق لايكون إلّا على طهر قد بان أو حمل قد بان، وهذه قد بان حملها»؛[٣] يعرب عن وجود شبهة في الأذهان يوم ذاك فدفعها الإمام عليه السلام.

نعم خالف بعض الأصحاب في المقام:

---

١. الطلاق: ٤.

٢. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٠ من أبواب أقسام الطلاق، الأحاديث ١، ٢، ٤، ٥و٧.

٣. المصدر نفسه، الحديث٨. وكان قوله «إنّ الطلاق لايكون...» استثناء عما نقله عن الإمام.

١ـ فذهب الصدوقان إلى أنّه لايجوز الطلاق الثاني قبل أن يمضي لها ثلاثة أشهر. قال في المقنع:«وإن راجعها ـ يعني الحبلى ـ قبل أن تضع ما في بطنها أو يمضي لها ثلاثة أشهر، ثم أراد طلاقها فليس له ذلك حتى تضع ما في بطنها وتطهر ثم يطلّقها، وظاهره عدم الفرق بين كون الطلاق عدّياً أو غيره.

٢ـ وذهب ابن الجنيد إلى المنع في خصوص الطلاق العدّي إلّا بعد شهر قال: وإن أراد طلاقها (الثانية)تركها شهراً من حال جماعها في الرجعة ثم طلقها....[١]

٣ـ وقال الشيخ: لا يجوز طلاقها للسنّة ـ أي الطلاق بعد المراجعة بلا مواقعة ـ ويجوز إذا كان للعدّة.[٢]

٤ـ وقال ابن البراج: طلاق هذه المرأة إذا أراد زوجها، طلّقها أيّ وقت شاء، فإذا طلّقها واحدة، فهو أملك برجعتها، ما لم تضع حملها، فإذا استرجعها على هذا الوجه، ثم أراد أن يطلّقها طلاق السنّة لم يجز له ذلك، حتى تضع حملها، فإن أراد أن يطلّقها للعدّة الطلقة التي قدّمنا ذكرها، جاز له ذلك، وينبغي له إذا أراد ذلك أن يواقعها، ثم يطلّقها، فإذا فعل ذلك بانت منه بتطليقة، وهو أملك برجعتها، فإن استرجعها وأراد أن يطلّقها بعد المواقعة، فإذا فعل ذلك بانت منه بتطليقتين، فإذا طلّقها الثالثة لم تحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره.[٣]

---

١. المختلف: ٧ / ٣٦٢، كتاب الطلاق.

٢. النهاية:٥١٧، كتاب الطلاق.

٣. المهذب: ٢/٢٨٥.

٥ـ وقال ابن حمزة: والحامل إذا استبان حملها طلّقها متى شاء، فإن أراد طلاقها للسنّة صبر بعد الطلاق حتى تضع الحمل، ثم عقد عليها ثانياً، وإن أراد طلاقها للعدة طلّقها ثم راجعها وواقعها، ثم طلّقها متى شاء حتى يستوفي ثلاثاً، فإذا استوفى لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره على ما ذكرنا.[١]

ويدل على الجواز، لفيف من الروايات.

روى إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام : الحامل يطلّقها زوجها ثم يراجعها ثم يطلّقها ثم يراجعها ثم يطلّقها الثالثة، قال: تبين منه ولاتحل له حتى تنكح زوجاً غيره.[٢] وبهذا المضمون موثقته الأُخرى.[٣]

وروى أيضاً عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: سألته عن الحبلى تطلّق الطلاق الذي لاتحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره؟ قال: «نعم»، قلت: ألست قلت لي: إذا جامع لم يكن له أن يطلق؟ قال: «إنّ الطلاق لايكون إلّا على طهر قد بان أو حمل قد بان، وهذه قد بان حملها».[٤]

ومورد الروايات هو الطلاق غير العدّي فلو دل دليل على مرور زمن خاص في مورد العدّي يجب تقييدها به كما هو الحال في رواية يزيد الكناسي فانتظر. هذا حال المختار.

وأمّا ما ذهب الصدوقان إليه فلم نجد ما يصلح للدلالة عليه، سوى

---

١. الوسيلة: ٣٢٢، كتاب الطلاق.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٠ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٦.
٣. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٠ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٠.
٤. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٠ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٨.

عبارة الفقه الرضوي، ومن المحتمل أنّه تأليف الوالد، كما ذكرناه في محلّه.[١]

وأمّا ما ذهب ابن الجنيد من لزوم مرور شهر في الطلاق العدّي من حال جماعها فتدل عليه رواية يزيد الكناسي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن طلاق الحبلى؟ فقال: «يطلّقها واحدة للعدّة بالشهور والشهود»، قلت: فله أن يراجعها؟ قال: «نعم وهي امرأته»، قلت: فإن راجعها ومسّها ثم أراد أن يطلّقها تطليقة أُخرى؟ قال: «لايطلّقها حتى يمضي لها بعد ما يمسها شهر...».[٢]

والرواية صحيحة إلى يزيد الكناسي و كنيته أبو خالد، وهو كنية كل مسمّى بـ «يزيد»، وهو ممدوح؛ وما في الحدائق من أنّه بريد الكناسي وأنّه مجهول[٣]، غير صحيح. وله روايات عن علي بن رئاب وهشام بن سالم وأبي أيوب الخزاز.

وعلى هذا فلو لم تكن الرواية معرضاً عنها فتقييد الإطلاقات بها متعيّنة وتكون النتيجة جواز طلاق الحامل أزيد من واحد إلى ثلاث، إلّا إذا كان الطلاق الأوّل عدّياً رجع فيها الزوج ودخل بها، فعندئذ يجب الصبر من وقت الجماع شهراً، فيطلّق بعده، وهذا لايخلو من قوة وإن لم نجد من أفتى به غير ابن الجنيد، ولم يظهر لنا الإعراض.

وأمّا مذهب الشيخ، أعني: التفصيل بين الطلاق العدّي والسنّي أي

---

١. لاحظ المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ١٦ـ ٢١ و هو تقرير دروس شيخنا الأُستاذ ـ مدّ ظلّه ـ

٢. الوسائل ج ١٥: الباب ٢٠ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١١.

٣. الحدائق: ٢٨٦/٢٥، وقد تبع في هذا، كلام المجلسي الأوّل. لاحظ تنقيح المقال: ٣٢٤/٣.

الطلاق بعد المراجعة بلا دخول فيجوز في الأوّل دون الثاني، فليس له دليل صالح، وإنّما أراد بذلك الجمع التبرّعي بين الروايات. نعم يدل عليه مرسل ابن بكير فقد روى مرسلاً عن بعضهم قال في الرجل تكون له المرأة الحامل وهو يريد أن يطلّقها قال: «يطلّقها إذا أراد الطلاق بعينه يطلّقها بشهادة الشهود، فإن بداله في يومه أو من بعد ذلك أن يراجعها يريد الرجعة بعينها فليراجع وليواقع، ثم يبدو له فيطلق أيضاً ثم يبدو له فيراجع كما راجع أوّلاً، ثم يبدو له فيطلق فهي التي لاتحلّ له حتى تنكح زوجاً غيره إذا كان إذا راجع، يريد المواقعة والإمساك ويواقع».[1]

وفي الختام نقول: ربّما جمع بين ما دلّ على أنّ طلاق الحامل واحدة وما دلّ على جوازه أكثر من مرّة بحمل الطائفة الأُولى على من لم يرد بالرجعة الإمساك، بل إنّما أراد مقدمة لطلاقها فلايجوز أزيد من واحدة. بخلاف ما لو رجع بها لإرادة إمساكها ومواقعتها ثم بدا له فطلّقها.

ويمكن الاستئناس بهذا الجمع من قوله سبحانه: ﴿وَ بُعُولَتُهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهنَّ فِي ذٰلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً﴾[2]، وهذا يعرب عن أنّ الرجوع حقّ للزوج إذا أراد به إمساكها بالمعروف، فلو كان مقدمة للطلاق الآخر، فليس له ذلك الحق.

وبعبارة أُخرى: أنّه يجب على الزوج إمّا الإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان، وهذا النوع من الرجوع ليس واحداً منهما، بل هو أشبه

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٠ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٩.
٢. البقرة: ٢٨٨.

بالضرار. قال سبحانه: ﴿وإذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَأمْسِكُوهُنَّ بِمَعْروفٍ أو سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْروفٍ ولاتُمْسِكُوهنَّ ضِراراً لِتَعْتَدوُا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾.[1]

وهذه الآية والآية المتقدمة تحدّدان حق الزوج في الرجوع إلى المرأة المطلّقة، وعلى ذلك فلايخلو هذا الوجه من قوة فيجب أن يكون الرجوع في الحامل لأجل ذلك، إلّا ما دلّ الدليل على خلافه، وسيوافيك الكلام فيه أيضاً في الحائل.

وما ذكرنا في هذه المسألة من تقوية قول ابن الجنيد وتحديد حقّ الرجوع بإرادة الإصلاح وإن كان مخالفاً لخيرة المشهور، ولكن الدليل أحقّ أن يتّبع، فما في كتب الفقه والفتاوى من الإطلاق في الطلاق وجواز الرجوع من غير شرط أشبه باللعب بالطلاق الذي هو معلوم من الشرع منعه.

---

١. البقرة: ٢٣٠.

## المسألة الثالثة

# في طلاق الحائل ثلاث تطليقات

إذا أراد طلاق الحائل طلاقاً رجعياً ثم رجع إلى أن انتهى إلى الطلاق الثالث فله صور:

١ـ ما عليه العامّة من جواز ثلاث تطليقات من غير رجعة مرسلاً أو مرتباً في مجلس واحد، وقد مرّ أنّه باطل أساساً أو يقع واحدة، وهذا خارج عن موضوع البحث وإنّما ذكرناه استطراداً.

٢ـ أن يطلّق في طهر لم يواقعها فيه ثم يراجع ويواقع ويطلّق في طهر آخر، فيكون كل طلاق في طهر خاص مع المواقعة في الطهر المتقدِّم.

٣ـ أن يطلّق جامعاً للشرائط ثم يراجع بلامواقعة ولكن يكون كل طلاق في طهر خاص بلا مواقعة في الطهر المتقدّم.

٤ـ أن يطلّق، ثم يراجع بلامواقعة ويطلّق ثلاث تطليقات في طهر واحد.

لاخلاف في أنّه إذا طلق الحائل المدخول بها ثم راجعها وواقعها، يجوز أن يطلّقها ثانياً، إنّما الخلاف فيما إذا طلّقها بعد المراجعة الخالية من المواقعة، سواء كان في طهر الطلاق الأوّل أو الطهر الذي بعده، والمشهور بين الأصحاب الصحّة.

ونقل العلّامة في «المختلف»، الخلاف من ابن أبي عقيل وحكم بعدم وقوع الطلاق في القسمين الأخيرين: أي إذا رجع ولم يواقع، سواء كان الجميع في طهر واحد، أو في أطهار مختلفة وعلّله بقوله: «لو طلّقها في غير جماع بتدنيس المواقعة بعد الرجعة لم يجز ذلك، لأنّه طلّقها من غير أن ينقضي الطهر الأوّل، ولاينقضي الطهر الأوّل إلّا بتدنيس المواقعة بعد المراجعة، فإذا جاز أن يطلق التطليقة الثانية بلا طهر جاز أن يطلّق كلّ تطليقة بلا طهر، ولو جاز ذلك لما وضع اللّه الطهر.[1]

**يلاحظ عليه:** أنّه لو استند فيه إلى النص فهو وإلّا كيف لاينقضي الطهر الأوّل بلا مواقعة مع أنّه ينقضي بتخلل الحيض بين الطهرين. فيتوجه عليه:

**أوّلاً:** أنّ اللازم انقضاء الطهر الذي واقعها فيه، لا كلّ طهر والمفروض أنّه طلّقها في طهر ثان غير طهر المواقعة.

**وثانياً:** أنّ الطهر كما ينقضي بالمواقعة، ينقضي بتخلّل الحيض بين الطهرين أيضاً. فيختص دليله بما إذا طلق في طهر واحد، لافي أطهار مختلفة.

فالأولى عطف عنان الكلام على الروايات الواردة في المقام فنقول:إذا وقع الطلاق في طهر آخر بلامواقعة بعد الرجوع.

فالروايات على طائفتين:

١ـ ما يدلّ على أنّه يقع الثاني والثالث فتحرم عليه حتى تنكح زوجاً غيره، من غير فرق بين وقوع الجميع في طهر واحد أو كل في طهر خاص،

---

١. المختلف: ٧ / ٣٨٠، كتاب الطلاق. و في صحيحة أبي بصير الآتية إشارة لما ذكره.

والأكثر ناظر إلى الثاني مثل صحيحة عبد الحميد بن عوّاض ومحمد بن مسلم قالا: سألنا أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طلّق امرأته وأشهد على الرجعة ولم يجامع ثم طلّق في طهر آخر على السنّة أتثبت التطليقة الثانية بغير جماع؟ قال: «نعم إذا هو أشهد على الرجعة ولم يجامع كانت التطليقة ثابتة».[١]

وصحيحة البزنطي قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل طلّق امرأته بشاهدين ثم راجعها و لم يجامعها بعد الرجعة حتى طهرت من حيضها ثم طلّقها على طهر بشاهدين أيقع عليها التطليقة الثانية وقد راجعها ولم يجامعها؟ قال: «نعم».[٢]

ومثلهما حسنة أبي علي ابن راشد[٣]، (لأجل محمد بن عيسى بن عبيد وإن كان الأقوى وثاقته) و موثقة إسحاق بن عمار.[٤] الدالة على الجواز و إن كان الجميع في طهر واحد.

٢ـ ما يدل على المنع، مثل صحيحة ابن الحجاج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في الرجل يطلق امرأته له أن يراجع، وقال: «لا يطلق التطليقة الأُخرى حتى يمسّها».[٥]

ورواية المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يطلق امرأته

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٩من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٩من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.
٣. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ١٩من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٥.
٤. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ١٩من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٤.
٥. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٧ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.

تطليقة ثم يطلّقها الثانية قبل أن يراجع؟ قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام : «لايقع الطلاق الثاني حتى يراجع ويجامع».[١]

وموثقة إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «الرجعة بالجماع وإلّا فإنّما هي واحدة».[٢]

و صحيحة أبي بصير الدالّة على ما نقلناه من ابن أبي عقيل بأنّ الطهر الأوّل لا ينقضي إلّا بمواقعة بعد الرجعة فلا يصح الطلاق في الطهر الثاني لو لم يكن قبله دخول فضلاً عن كون الجميع في طهر واحد.[٣] ويمكن حمل الطائفة الثانية على الكراهة بقرينة قوله في موثقة إسحاق بن عمار: «فليس ينبغي له إذا هو راجعها أن يطلّقها إلّا في طهر آخر».[٤]

وفي صحيحة أبي بصير إشارة إلى أنّ النهي لأجل التباعد من عمل العامّة وأنّ أولى الأفراد ما كان أبعد عمّا عندهم وهو المشتمل على المراجعة والمواقعة المستلزمة لاعتبار طهر آخر غير الأوّل، ودونه الطلاق بعد المراجعة في طهر آخر، غير الأوّل ودونهما الطلاق في ذلك الطهر بعد المراجعة، والكلّ غير ما يفعله العامّة.[٥]

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٧ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٥.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٧ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٤.
٣. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢. وربما يؤيد برواية أُخرى أيضاً لاحظ: الباب ١٩، الحديث ١.
٤. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٧ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٣.
٥. وفي الصحيحة: «وكذلك لا تكون التطليقة الثالثة إلّا بمراجعة ومواقعة بعد الرجعة ثم

وهناك جمع آخر، وهو التفريق بين كون الرجعة والطلاق لغاية البينونة فليس له الرجوع والطلاق بعده ولايحسب من الثلاث حتى يمسّها، وكون غرضه من الرجعة هو أن تكون في حباله ثم بدا له الطلاق، فيصح وإن لم يمس ويحسب من الثلاث.

**يلاحظ عليه:** أنّه ليس له دليل سوى ما روى عن عمل الإمام الباقر عليه السلام.[1] وهو لايدل على عدم صحة غيره.

أضف إلى ذلك ما ذكرناه في الحامل، من أنّ الرجوع لغاية البينونة إمساك بالضرار سواء مسّها أم لم يمسها فكيف يصح التفريق بين المسّ وعدمه وإن كان في الصورة الثانية أشدّ فإنّ العدّة تكون تسعة أشهر، مع أنّ غاية ما رخص الشارع تركه للزوجة أربع أشهر ولكنّه لايمنع عن صدق الإضرار، وقد عقد صاحب الوسائل باباً[2] تحت عنوان: «كراهة الرجعة بغير قصد الإمساك بل بقصد الطلاق» روى فيه ثلاث روايات، ظاهرها التحريم، غير أنّ صاحب الوسائل صدّر الباب بالكراهة، حفظاً لفتوى الأصحاب، فجواز الرجوع لأجل الطلاق إمساك بالضرار، نهى عنه في الكتاب، فعدم جوازه أحوط. والله العالم.

وهناك جمع ثالث ذكره الشيخ من حمل الأخبار المانعة على تكرار

---

☜ حيض وطهر بعد الحيض ثم طلاق بشهود حتى يكون لكل تطليقة ،طهر من تدنيس المواقعة بشهود». لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.

١. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٤من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٣.

٢. الباب ٣٤من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١و٢و٣.

الطلاق بعد الرجعة بدون وطء فإنّ ذلك الطلاق لايقع للعدة، لأنّه مشروط بالرجعة والوطء بعدها وحمل أخبار الجواز على طلاق السنة في مقابلة العدّي.

ووصفه المحقق بكونه تحكماً. وذلك لأنّه لم يأت بشيء جديد، بل فسر العدّي والسنّي في مقابله، أضف إلى ذلك أنّ بعض أخبار المنع، لايوافقه لظهورها في بطلان الطلاق مطلقاً عدياً كان أو سنياً كصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في الرجل يطلق امرأته له أن يراجع؟ وقال: «لا يطلّق التطليقة الأُخرى حتى يمسها».[1]

وخبر المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يطلّق امرأته تطليقة ثم يطلّقها الثانية قبل أن يراجع، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام : «لا يقع الطلاق الثاني حتى يراجع ويجامع».[2]

فالحق في الجمع ما ذكرناه.

وبذلك تعلم الحال في الصورتين: الثالثة و الرابعة و كيفية الجمع حمل الروايات المانعة على الكراهة.

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٧من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٧من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٥.

## المسألة الرابعة

# لو شك في أصل الطلاق أو في عدده

لو شك في أصل الطلاق بنى عملاً على عدمه لأصالة عدمه، وأمّا أصالة بقاء الزوجية، فهو أصل مسببي متوافق المضمون مع الأصل الأوّل وهو حاكم عليه.

ومثله لو شك في عدده من غير فرق بين الثلاث والتسع، وأمّا إذا علم إجمالاً بوقوع طلاق وشك في كونه عدّياً أو سنيّاً، فبما أنّ الأثر (الحرمة المؤبدة في التسع) يترتب على العدّي دون السنّي، و لايترتب عليه أثر بالخصوص وراء ما يترتب على كل طلاق، فيجري الأصل وينفي الأوّل دون الثاني كما هو الحال في كل مورد من أطراف العلم الإجمالي إذا ترتب الأثر على أحد الطرفين دون الآخر.

ولو وكل رجلان، شخصاً ليطلّق زوجتهما، فطلّق واحدة دون الأُخرى، ثم اشتبهت المطلّقة، فهل يجب عليهما الاحتياط بحجّة وجود علم إجمالي لهما، أو لا؟ الظاهر هو الثاني، لأنّ من شرائط تنجيز العلم الإجمالي وجود خطاب في البين، متوجه إلى المكلّف قطعاً، وإن جهل موضوع المتعلّق، كالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين ومن المعلوم عدم وجود خطاب مثله في المقام، لأنّ كلاً منهما شاك في تطليق زوجته، وليس هنا خطاب مشترك

بينهما، وهذا نظير ما إذا وجدا منيّاً في ثوب مشترك و علما إجمالاً أنّه من أحدهما، فلايجب الغسل لواحد منهما، ويجوز لكل، الدخول في الصلاة.

**فإن قلت:** إنّه يجب على الحاكم التفريق بين الأجنبي والأجنبية، وهو يعلم أنّ أحد الرجلين، أجنبي بالنسبة إلى زوجته السابقة.

**قلت:** إنّما يجب على الحاكم النهي عن المنكر المنجّز، حسبة ولو بإعدام الموضوع، وهو فرع كون العمل عند كلّ شخص منكراً، دون ما إذا لم يكن كذلك، فليس هناك منكر منجز،يجب على الحاكم رفعه أو دفعه، وهذا مثل ما، لو علم الحاكم أنّ الرجل يتزوّج أُخته الرضاعية، والزوج جاهل بذلك فلايجب عليه، التفريق بينهما بحجّة وجوب نفي المنكر حسبة. فتدبر.

## المسألة الخامسة

## في مَن طلّق ولكن كذب فعله قوله

إذا طلّق غائباً ثم حضر ودخل بالزوجة ثم ادّعى الطلاق وأقام بيّنة فهل تقبل دعواه وبيّنته أو لا؟

يقع الكلام في مقامين: الأوّل: مقتضى القاعدة الأوّلية، والثاني: مقتضى النصوص. فربما يقال: إنّ مقتضى القاعدة قبول دعواه أوّلاً، وبيّنته ثانياً.

**أمّا الأوّل**، فلأنّه كسائر أقاريره فيما يتعلق به، فلافرق بين ادّعاء الطلاق وغيره وتوهم أنّ قبول دعواه(الطلاق) يستلزم حمل فعله معها على الجماع

المحرّم وهو خلاف الأصل في عمل المسلم، مدفوع بأنّ تصرفه إنّما يحمل على الصحّة حيث لا يعترف بما ينافيه ولذا لو جامع امرأة واشتبه حالها وادّعى بأنّه كان زنا، يقبل قوله و لايحمل على الصحة .

**وأمّا الثاني** ـ أعني: قبول بيّنته ـ فلأنّ البيّنة المكذَبة بالقول أو الفعل وإن كانت لاتسمع، لكنّه فيما إذا كان المكذب هو المقيم لاما إذا قامت الشهادة حسبة فإنّها تقبل ويحكم بالبينونة.[1]

**يلاحظ على الأوّل**: أنّ فعله وإن كان لايحمل على الصحة، إلّا أنّ قبول دعواه في المقام مشكل، لأنّه إقرار في حق الغير كما في المثالين لافي حق نفسه وليس مثل سائر أقاريره التي تقبل لعموم إقرار العقلاء.

**وعلى الثاني**: أنّ البيّنة المكذبة بالفعل أو القول، إذا تعلّقت بحقوق الآدميين، لاتقبل مطلقاً، سواء كان هو المقيم أو غيره وما ذكر من التفصيل راجع إلى حقوق اللّه، حيث تقبل البينة المكذبة إذا قامت لا ما إذا أقامه.

وعلى ضوء ذلك فمقتضى القاعدة الأوّلية، عدم قبول قوله ولابيّنته.

وأمّا النص، فهو أيضاً يوافق ذلك روى سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبدا للّه عليه السلام عن رجل طلّق امرأته وهو غائب وأشهد على طلاقها ثم قدم فأقام مع المرأة أشهراً لم يعلمها بطلاقها ثم إنّ المرأة ادّعت الحبل، فقال الرجل: قد طلّقتك وأشهدت على طلاقك، قال: يلزم الولد ولايقبل قوله.[2]

---

١. الجواهر :١٤٤/٣٢.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب١٥ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث٤. رجال السند كلهم ثقات، غير إسماعيل بن مرار، والقرائن تفيد وثاقته.

وعلى هذا فيحكم عليه بالزوجية ولحوق الولد ظاهراً، وهذا ما يحكم به حسب الظاهر ولكن يجب عليه العمل بما بينه وبين اللّٰه، كما هو معلوم.

نعم الرواية منصرفة عمّا إذا أظهر تأويلاً مسموعاً لفعله ومورد الرواية، هو المجرد عن ذكر التأويل.

## المسألة السادسة

## إذا طلق غائباً وأراد تزويج الرابعة

لاشك أنّ من كان عنده أربع فطلّق واحدة رجعياً لم يجز له أن يتزوّج حتى تنقضي عدة المطلّقة، إنّما الكلام إذا طلق الغائب وأراد العقد على رابعة أو على أُخت الزوجة فللأصحاب فيه قولان:

١ـ المشهور الصبر من حين الوطء إلى تسعة أشهر.

٢ـ الصبر إلى سنة. ونسب إلى يحيى بن سعيد في الجامع ولم نجده فيه، واختاره العلّامة في القواعد.[١]

ويدل على الأوّل صحيح حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد اللّٰه عليه السلام: ما تقول في رجل له أربع نسوة طلّق واحدة منهن وهو غائب عنهنّ، متى يجوز له أن يتزوّج؟ قال: بعد تسعة أشهر وفيها أجلان: فساد الحيض وفساد الحمل.[٢]

---

١. القواعد: ٣ / ٣٥٦، كتاب الفرائض، الفصل الرابع في ميراث الأزواج.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٤٧ من أبواب العدد، الحديث ١.

ومورد الحديث هو العقد على الخامسة، هل يلحق به العقد على الأُخت، أخذاً بوحدة الملاك خلافاً للمحكي عن ابن إدريس فذهب إلى أنّه يكفي في جواز تزويجها، ما يعلمه من عادة المطلّقة من الحيض، وإلّا فالثلاثة أشهر.

ثم إنّه لو قلنا بإلغاء الخصوصية فهو وإلّا فالمحكم هو الأصل وهو حرمة نكاح الأُخت حتى يعلم الحلّ.

وأمّا صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام : إذا طلّق الرجل وهو غائب فليشهد على ذلك فإذا مضى ثلاثة أقراء من ذلك اليوم فقد انقضت عدّتها.[1] فإنّما هو في غير مورد نكاح الخامسة قطعاً والأُخت على الأظهر. أضف إلى ذلك أنّ الرواية ناظرة إلى مقدار عدتها وهي لاتتجاوز عن ثلاثة أشهر، وأمّا الصبر إلى تسعة أشهر، فهو احتياط في أمر النكاح، ولايترتب عليه أحكامها من الإنفاق والرجوع والتوارث وغيرها.

ولأجل ذلك لو علم خلوّها، من الحمل كما إذا غاب عنها سنة أو أزيد كفاها ثلاثة أقراء إن علم عادة المرأة، أو ثلاثة أشهر إذا لم يعلم، لعدم الموضوع للاحتياط المزبور.

وعلى كل حال، لو لم يصبر وتزوّج فصحّة العقد وعدمها تابعة لخروجها عن العدّة، حتى لو تزوج بعد المدة وبان عدم خروجها عنها لاسترابة أو غيرها، فالأقوى هو البطلان.

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٦ من أبواب العدد، الحديث ١.

# الرسالة الحادية والخمسون

# في طلاق المريض

ويقع الكلام في أُمور:

## ١ـ هل يجوز للمريض تكليفاً أن يطلق زوجته أو لا؟

الظاهر من الأصحاب هو الجواز مع الكراهة الشديدة زيادة على أصل كراهة الطلاق، غير أنّ اللائح من المفيد في المقنعة وابن البراج في مهذبه هو عدم الجواز تكليفاً.

قال الأوّل: وللمريض أن ينكح في مرضه ويغالي في المهور ونكاحه جائز. وليس له أن يطلّق في المرض وإن طلّق وهو مريض فللمرأة الميراث منه ما بين طلاقه وبين سنة ما لم يصح في تلك السنة أو تتزوج المرأة.[١]

وقال الثاني:لايجوز طلاق المريض فإن طلّق كان طلاقه واقعاً، وورثته الزوجة ما بينه وما بين سنة إن لم يبرأ من مرضه ولم تتزوج.[٢]

وحكي عن الشيخ في الاستبصار أنّه قال :«ولايجوز طلاق يقطع الموارثة بينهما». ولكن الحكاية ليست في محلها بل هو من المجوزين فيه.[٣]

والظاهر أنّهم تبعوا ظاهر النص الوارد في خبر عبيد بن زرارة ونفس

---

١. المقنعة:١٠٢، باب نكاح المريض وطلاقه، كتاب الميراث.

٢. المهذب:٢٨٩/٢، باب طلاق المريض.

٣. لاحظ الاستبصار :٣٠٤/٣.

زرارة[١]، ويحمل على الكراهة لما سيوافيك من الأحاديث الظاهرة في جواز الطلاق وإن كانت الغاية المتوخّاة للزوج (حرمانها عن الإرث) لاتترتب عليه، وتكفي في ذلك صحيحة الحلبي: أنّه سئل عن رجل يحضره الموت فيطلّق امرأته، هل يجوز طلاقه؟ قال: نعم، وإن مات ورثته، وإن ماتت لم يرثها.[٢]

## ٢ـ ماهو حكم الميراث إذا مات الزوج في مرضه أو ماتت الزوجة قبل الزوج

المشهور عند الأصحاب هو:

الف: يرثها الزوج إذا ماتت في العدة الرجعية.

ب: أنّه لايرثها في البائن ولافيما إذا ماتت خارج العدّة الرجعية.

ج: أنّها ترثه مطلقاً، بائناً كان الطلاق أو رجعياً، بشرط أن لايصح الزوج ولاتتزوج المرأة بعد العدّة.

وإليك البحث عن كل الشقوق. فنقول:

**أمّا الشق الأوّل** ـ أي إرث الزوج إيّاها في العدّة الرجعية ـ فلم يفرّقوا بين كون الطلاق في حال الصحة أو المرض، أخذاً بالإطلاقات الواردة في المقام، وقد عقد صاحب الوسائل باباً لذلك في كتاب الفرائض، وإليك ما استدل بإطلاقه على المقام.

---

١. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٢١ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١و٢.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٢من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.

في صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يطلّق المرأة فقال: «يرثها وترثه ما دام له عليها رجعة».[١]

وفي صحيحة أُخرى له قال: «إذا طلّق الرجل امرأته توارثا ما كانت في العدّة، فإذا طلّقها التطليقة الثالثة فليس له عليها الرجعة ولاميراث بينهما».[٢]

وفي صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «أيما امرأة طلقت فمات عنها زوجها قبل أن تنقضي عدّتها فإنّها ترثه ثم تعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها وإن توفيت في عدتها ورثها».[٣]

إلى غير ذلك من الروايات التي يمكن استظهار الإطلاق منها وإن كان الاستظهار من بعضه بعيداً خصوصاً فيما يحصر إرث الزوجة من الزوج في العدّة الرجعية فهو مختص بالمطلّق المصحّ لا المريض ولا الأعم، وإلّا لورثت إلى سنة إجماعاً.

وعلى كلّ تقدير فالإطلاق غير بعيد في بعضها كما هو واضح لمن لاحظ روايات الباب، نعم بقيت في المقام روايتان يجب علاجهما.

١ـ صحيحة الحلبي قال: إنّه سئل عن رجل يحضره الموت فيطلق امرأته هل يجوز طلاقه؟ قال: «نعم وإن مات ورثته وإن ماتت لم يرثها».[٤]

والرواية واردة في المريض، لأنّ حضور الموت يلازم المرض غالباً،

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٣ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٤.
٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٣ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١٠.
٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٣ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٨.
٤. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.

ولايعمّ غيره فهي من هذه الجهة خاصة كما أنّها بعمومها للطلاق البائن والرجعي عامة فتدلّ بإطلاقها على حرمان الزوج من إرث الزوجة في العدّة إذا وقع الطلاق في حال المرض، بائناً ـ كان ـ أم رجعيّاً.

وإلى هذا الإشكال يشير صاحب الكفاية بقوله: «لكن إطلاق الصحيحة ينافيه»[1] وتبعه صاحب المدارك وقال: بأنّ مقتضى الصحيحة أنّ الزوج لا يرثها مطلقاً.

وربما يجمع بحمل الرواية على البائن لكنّه ينافيه قوله ـ قبل ذلك ـ «فإن مات ورثته».

و ربما يجمع بتقييد الصحيحة بالإطلاق وتكون النتيجة إخراج الرجعيّ عنها.

والأولى أن يقال: إنّ النسبة بين الإطلاقات، وصحيحة الحلبي، هو العموم والخصوص من وجه، فالأُولى عامة لأجل عموميتها للصحيح والمريض، وخاصة لاختصاصها، بالرجعي دون البائن، وقد عرفت حال الصحيحة، فتفترق الأُولى عن الثانية في الصحيح إذا طلق رجعياً، وتفترق الثانية عن الأُولى في المريض إذا طلّق بائناً، ويجتمعان في المريض إذا طلّق رجعياً، وماتت في العدّة فلاوجه لتقديم الإطلاقات على الصحيحة بعد كون النسبة العموم من وجه.

ويمكن أن يقال: باختصاص الصحيحة بما إذا ماتت بعد انقضاء العدة

---

١. أي ما رواه زرارة و غيره.

وقد تفطّن بهذا الجمع، المحدّث البحراني في حدائقه وقال: وأمّا الصحيحة فالمراد منها إنّما هو ما لو طلّق المريض زوجته وخرجت عن العدّة فإن مات ورثته وإن ماتت لم يرثها، وذلك لأنّ الخروج عن العدة موجب لانقطاع العصمة بينهما، خرج منه ميراثها منه إلى سنة بالنصوص الآتية وبقي ما عداه على مقتضى القاعدة.[١]

ويمكن الاستئناس بهذا التقييد بالصحيح الذي رواه نفس الحلبي وأبو بصير وأبو العباس جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: ترثه ولا يرثها إذا انقضت العدة.[٢] بناءً على وروده في المريض .

فإنّ قوله: «إذا انقضت العدة» قيد للأخير، أعني: «ولايرثها» إذا ماتت بعدما انقضت العدة كما هو ظاهر، ولا يمكن أن يكون قيداً للأوّل، أعني: «ترثه» لأنّه إن كان الطلاق في حال الصحة فهي ترثه في نفس العدة لابعد الانقضاء، وإن كان في حال المرض فهي ترثه حتى بعد الانقضاء إلى سنة فإذاً يكون القيد راجعاً إلى الثاني ولو فرضنا ورودها في المريض يكون مقيداً لقوله: «ولايرثها» في الصحيح الأوّل.

هذا إذا قلنا بورود الصحيح الثاني في خصوص المريض كما هو غير بعيد، وإلّا فلو قلنا بإطلاقه وشموله للصحيح والمريض فلايكون مقيداً للصحيح الأوّل بل يكون حاله حال الإطلاقات المتضافرة كما عرفت، ويشكل العلاج بين الإطلاقات وصحيح الحلبي في مورد التعارض، وبما أنّ

---

١. الحدائق: ٢٥/٣١٥، ٣١٦.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٩.

الإجماع انعقد على إرثه منها إذا طلّق حال المرض وتوفّت فيها ولم يقل أحد بحرمانه، فالفتوى ما استقرّت عليه الشهرة وهو إرث الزوج من الزوجة في العدة، سواء كان الطلاق في حال الصحة أم في حال المرض.[١]

٢ـ رواية يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: سألته ما العلة التي من أجلها إذا طلّق الرجل امرأته وهو مريض في حال الإضرار، ورثته ولم يرثها؟ و ما حدّ الإضرار عليه؟ فقال: هو الإضرار، ومعنى الإضرار، منعه إياها ميراثها منه فأُلزم الميراث عقوبة».[٢] حيث إنّ الإمام لم يردّ قول السائل «ولم يرثها».

ولكن الظاهر نفي إرثه منها، كإرثها منه، أعني: الموارثة إلى سنة دون الإرث في العدّة الرجعية، إذا ماتت فيها.

## أمّا الشق الثاني

هذا كلّه في الفرع الأوّل ـ أي إرثه منها في العدة الرجعية ـ وأمّا الفرع الثاني، أعني: حرمانه منه إذا كان الطلاق بائناً أو إذا ماتت خارجها.

فقال الشيخ في «الخلاف»: المريض إذا طلّقها طلقة لايملك رجعتها فإن ماتت لم يرثها بلاخلاف، وإن مات هو من ذلك المرض ورثته ما بينها وبين سنة ما لم تتزوج، فإن تزوجت بعد انقضاء عدّتها لم ترثه، وإن زاد على

---

١. ويمكن أن يقال بأنّهما رواية واحدة نقلا مع زيادة ونقيصة فالقيد الموجود في الثانية، أعني: «إذا انقضت العدّة» سقط من الرواية الأُولى إذ من البعيد أن يسأل الحلبي موضوعاً واحداً مرتين، وظاهر الرواية الثانية أنّها جزء من رواية وليست مستقلة.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٤ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٧.

السنة يوم واحد لم ترثه.[١] فيظهر أنّه كذلك عند أهل السنة حيث لم يذكر قولاً لهم فيه وإنّما ذكر أقوالاً في الفرع الآتي، أعني: وراثة الزوجة عنه كما سيوافيك.

نعم ذهب الشيخ في النهاية إلى أنّ الزوج يرثها في العدة من غير فرق بين كون الطلاق رجعيّاً أو بائناً وإليك نصه: وإذا طلّق الرجل امرأته وهو مريض فإنّهما يتوارثان ما دامت في العدة فإن انقضت عدّتها ورثته ما بينها وبين سنة ما لم تتزوّج ـ إلى أن قال: ـ ولافرق في جميع هذه الأحكام بين أن تكون التطليقة هي الأُولى أو الثانية، وسواء كان له عليها رجعة أو لم يكن فإنّ الموارثة ثابتة بينهما على ما قدّمناه.[٢]

وتبعه ابن حمزة وقال: وإذا طلّق المريض زوجته بائناً أو رجعياً ومات أحدهما وهي في العدّة توارثا فإن خرجت من العدّة لم يرثها الرجل وورثته هي إلى مضيّ سنة كاملة ما لم تتزوّج قبل انقضائها.[٣]

ولكن هذا القول شاذ والوراثة بعد الطلاق على خلاف الأصل يقتصر فيه على موضع النص وهو كون الطلاق رجعياً يملك فيه الرجل الرجعة فأصالة عدم الإرث هو المحكم. وبعبارة أُخرى: أنّ الطلاق البائن موجب لانقطاع العصمة بين الزوجين الموجب سقوط التوارث، استثنى من ذلك خصوص إرثها منه فيه البائن بالنصوص الآتية. وليس في المسألة دليل

---

١. الخلاف: ٤ / ٤٨٤، المسألة ٥٤، كتاب الطلاق .لاحظ أقوال أهل السنة في الفروع الثلاثة في الخلاف أيضاً ولأجل كثرة الاختلاف لم نذكرها.

٢. النهاية: ٥٠٩، كتاب الطلاق. ٣. الوسيلة: ٣٢٤، كتاب الطلاق.

خاص ومع ذلك يمكن الاستئناس بما ورد في خبر محمد بن القاسم الهاشمي[١] قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا ترث المختلعة ولا المبارئة ولاالمستأمرة في طلاقها من الزوج شيئاً إذا كان ذلك منهنّ في مرض الزوج وإن مات، لأنّ العصمة قد انقطعت منهنّ ومنه».[٢]

لأنّ مقتضى قوله: «لأنّ العصمة قد انقطعت منهنّ ومنه» عدم الوراثة عند انقطاع العصمة والتعليل موجود، إذا توفّت بعد العدّة كما في الشق الأوّل أو كان الطلاق بائناً كما في المقام، وأمّا إرثها إلى سنة فقد خرجت بالدليل، ولأجل الإرغام كما في الروايات.[٣]

وربما يستدل برواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يطلق المرأة فقال: «يرثها وترثه ما دام له عليها رجعة».[٤] قائلاً بأنّ القيد: «مادام له عليها رجعة» لا يرجع إلى قوله: «وترثه» إجماعاً لثبوته لها مطلقاً، رجعياً كان أم بائناً إلى سنة فيبقى في ميراثه ، فيؤخذ بمفهوم القيد.

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال مبني على ورود الرواية في المريض، وأمّا لو قلنا بورودها في الصحيح فلاربط لها بالمقام ويكون القيد راجعاً إليهما، فإنّهما في الصحيح يتوارثان في العدة الرجعية فقط.

ثم إنّ هنا روايات ربما أيّدت مقالة الشيخ في ميراث الزوج إذا توفّت

---

١. محمد بن القاسم الهاشمي مهمل في الرجال، ولكن يروي عنه الحسن بن محبوب كما في هذه الرواية، وهو موجب لحصول الاطمئنان بصدور الحديث.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٥من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٤ من أبواب ميراث الأزواج ،الحديث ٧.

٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٣من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٤.

زوجته المطلقة في العدّة، سواء كان الطلاق رجعيّاً أم بائناً، ولكنّها لاصلة لها بالمقام. وإليك البيان.

روى ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طلّق امرأته ثم توفّي عنها وهي في عدتها فإنّها ترثه وتعتدّ عدّة المتوفّى عنها زوجها، وإن توفّيت هي في عدّتها فإنّه يرثها وكلّ واحد منهما يرث من دية صاحبه لو قتل ما لم يقتل أحدهما الآخر.[١]

**وجه الاستدلال:** هو إطلاق الرواية في أنّه يرثها في عدّتها مطلقاً رجعياً كان الطلاق أم بائناً.

والجواب أنّ المتبادر منه هو الصحيح والمفروض أنّهما يتوارثان في العدة، غاية الأمر إطلاقها مقيد بالرجعة حسب الروايات السالفة.

ومثله خبر عبدالرحمن عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل يطلق امرأته آخر طلاقها؟ قال: «نعم يتوارثان في العدّة».[٢]

وخبر يحيى الأزرق عن أبي الحسن عليه السلام قال: «المطلّقة ثلاثاً ترث وتورث مادامت في عدتها».[٣]

والاستدلال بهما مبني على ورودهما في المريض خاصة أوكانتا مطلقتين، والأوّل منفي والثاني على خلاف الإجماع لعدم التوارث في حال الصحّة في الطلاق البائن، لامنه ولامنها، والروايتان شاذتان.

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ٣٦ من أبواب العدد، الحديث ٧.
٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٢.
٣. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١٣.

## أمّا الشق الثالث:

## إرث الزوجة المطلّقة من زوجها إذا طلّقها مريضاً إلى سنة

فقد اتفقت كلمتهم على أنّها ترثه مطلقاً، بائناً كان الطلاق أم رجعياً، مات في العدة أو خارجها إلى سنة لا أزيد بشرطين:

١ـ ما لم تتزوّج بعد العدّة.

٢ـ مالم يبرأ الزوج من مرضه الذي طلّقها فيه، ولو برئ ثم مرض ثم مات، تجري فيه الضابطة الأوّلية في ميراثها عن زوجها فلاترثه إلّا في العدة الرجعية ويدلّ عليه لفيف من الروايات.

١ـ صحيحة أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا طلّق الرجل المرأة في مرضه ورثته مادام في مرضه ذلك وإن انقضت عدّتها، إلّا أن يصحّ منه» قال: قلت: فإن طال به المرض، فقال: «ما بينه وبين سنة».[١]

٢ـ خبر أبي عبيدة و أبي الورد كليهما، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا طلّق الرجل امرأته تطليقة في مرضه ثم مكث في مرضه حتى انقضت عدّتها فإنّها ترثه ما لم تتزوّج، فإن كانت تزوّجت بعد انقضاء العدّة فإنّها لاترثه».[٢]

إلى غير ذلك من الروايات المتضافرة التي رواها صاحب الوسائل.[٣]

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٢من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٢من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٥.

٣. لاحظ الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٢ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢، ٣، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١و ١٥ وغيرها.

وأنت إذا لاحظت روايات الباب [١] وضممت بعضها إلى بعض تقف على أنّ المشهور بين الأصحاب هو مقتضى الجمع بين الروايات.

بقي الكلام في بعض الفروع وإليك البيان

## الأوّل: إذا ادّعى الرجل أنّه طلّقها ثلاثاً في حال الصّحة

إذا ادّعى الرجل وهو مريض وقال: إنّي طلّقتها في الصحة ثلاثاً فهل يقبل قوله في حقّه وحقّها فلايرثها إذا ماتت كما لاترثه إذا مات الرجل أخذاً بعموم إقرار العقلاء على أنفسهم، أو لا، بل يقبل في حقّه لا في حقّها؟

الظاهر هو الثاني، لأنّ عموم الإقرار فيما إذا كان الإقرار على نفسه لاما إذا كان على غيره ، أعني: الزوجة فهو بإقراره هذا يريد حرمان الزوجة من الإرث بعد وفاته، لأنّ البائن لاترث الزوج إذا كان الطلاق في حال الصحة بخلاف ما إذا كان في حال المرض.

ومع ذلك كلّه، لايثبت من عدم قبول قوله في حقها أنّه طلقها في حال المرض حتى ترثه إلى سنة، وإنّما يكتفي بإرثها في العدّة إذا مات فيها وذلك لعدم إحراز السبب إلّا بهذا المقدار.

توضيحه: أنّ الثابت هو الزوجية المقتضية لإرثها في العدة فقط، ووقوع الطلاق ثلاثاً في حال الضحة وإن لم يثبت حتّى ينتفي الإرث من رأسه، ولكن وقوعه في حال المرض أيضاً غير ثابت حتى يقتضي الميراث إلى

---

١. قد فرق صاحب الوسائل روايات المسألة في كتابي الطلاق والميراث، فلاحظ أيضاً الجزء ١٧، الباب ١٤ من أبواب ميراث الأزواج.

سنة، فيكتفي بالمقدار الثابت في السبب، أعني: الزوجية التي لم يثبت ارتفاعها بالطلاق الثلاث في حال الصحة.

وأمّا إذا ادعت المطلّقة أنّ المريض طلّقها قبل موته في حال المرض وأنكر الوارث ذلك وزعم أنّه طلّقها في حال الصحة، فلا يجري في هذه الصورة ما ذكرناه في الصورة السابقة، إذ ليس هناك إقرار على النفس وعلى الغير، بل هناك احتمالان متساويان وتظهر الثمرة في الإرث بعد العدّة الرجعية إذا كان الطلاق في حال المرض دون ما إذا كان الطلاق في حال الصحة، وبما أنّ الميراث يتوقّف على ثبوت الشرط وهو كون الطلاق واقعاً في حال المرض لايحكم به إلّا بعد ثبوته ويكفي في نفي المسبب عدم ثبوت السبب . نعم الحكم لها بالميراث إذا توفّي في العدّة صحيح كما سيوافيك تفصيله في النوع الرابع فانتظر.

**الثاني:** إذا فسخ الزوج العقد في مرض الموت ومات بعد الفسخ أو إذا طلّق الأسير غير الآمن، أو طلّق المأخوذ بحد يخاف عليه مثل ما يخاف عليه بالمرض ومات أو قتل، أو لو قذفها وهو مريض فلاعنها وبانت باللعان، ومات أو حرمت عليه بعمل محرّم كالرضاع وهو مريض، فهل يلحق بالطلاق أو لا؟ الظاهر لا، لأنّه إلحاق لايتجاوز عن كونه قياساً.

**فإن قلت:** الظاهر من مرسلة يونس ومضمرة سماعة أنّ علّة التوريث، كون الرجل في مظنّة التهمة بالإضرار بها، فكان التوريث عقوبة من الشارع[1]، وعلى ذلك يمكن تسرية الحكم إلى كل فعل يقوم به الزوج وهو

---

١. الوسائل ج١٧: الباب ١٤ من أبواب ميراث الأزواج ،الحديث ٧و٩.

في مظنّة الموت، سواء كان بالطلاق وإن لم يكن مريضاً، كما في طلاق الأسير غير الآمن والمأخوذ قوداً وفرضنا إعدامهما بعد الطلاق أو كان بغيره مع كونه مريضاً ووافاه الموت كاللعان والفسخ والتحريم بالرضاع.

**قلت:** إنّ الغالب في علل الأحكام كونها حكمة لاعلة تدور عليها رحى الأحكام حتى الاعتداد في العدّة لأجل تبين الحمل، فقد حملها المشهور على الحكمة، ولأجل ذلك حكموا على لزوم الاعتداد وإن كان الرحم بريئاً.

وهذا أمر يقف عليه من لاحظ كتاب «علل الشرائع» الذي جمع فيه الصدوق، ما ورد فيه من حكم التشريع ـ ومع ذلك ـ فمن قطع بالمناط، فعليه أن يلحق الفروع الماضية بطلاق المريض.

**الثالث:** إذا طلّق مع سؤال المرأة وهو في مرض الموت كالمختلعة والمباراة فعلى من زعم أنّ الإضرار من قبيل علل الحكم ومناطه، يجب القطع بعدم الميراث لعدم الإضرار من جانب الزوج، وعلى من زعم أنّه من قبيل الحكم فالمرجع إطلاق الروايات الشامل لجميع الصور. فعلى ما استظهرنا فالظاهر هو الثاني لولا رواية محمد بن القاسم الهاشمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لاترث المختلعة ولا المبارئة ولا المستأمرة في طلاقها من الزوج شيئاً إذا كان ذلك منهن في مرض الزوج وإن مات، لأنّ العصمة قد انقطعت منهن ومنه».[1] والرواية معتبرة ويكفي في اعتبارها اعتماد الحسن بن محبوب عليه، فعدم الوراثة أقوى.

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١٥ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.

**الرابع**: إذا ادّعت المطلّقة أنّ الميت طلّقها في المرض حتّى ترثه إلى سنة وأنكر الوارث وزعم أنّ الطلاق كان في الصحة، حتى لاترثه إذا مات بعد الخروج عن العدّة فالأصل عدم ميراثها في مورد الشك إلى أن يثبت سببه والضابطة الكلية في ميراثهما، هو توارثهما في العدّة وأمّا التوارث خارجها فمنوطة بكون الطلاق في حال المرض ولم يثبت، سواء علم تاريخ الطلاق وجهل تاريخ المرض، أو كان العكس، أو جهلا معاً.

**فإن قلت**: إذا علم تاريخ المرض، فلامانع من إجراء الأصل في مجهول التاريخ، أعني: الطلاق، فيقال: أصالة عدم الطلاق إلى طروء المرض فتكون النتيجة وقوع الطلاق بعد طروء المرض.

**قلت**: هذا صحيح لولا أنّه أصل مثبت، كما أنّه إذا عكس وعلم تاريخ الطلاق، تكون أصالة عدم المرض إلى زمان الطلاق لايثبت شرعاً، تأخّر المرض عن زمان الطلاق.

**الخامس**: من الموارد التي ترث الزوجات الثمانية ثمناً أو ربعاً هو ما إذا لو طلّق أربعاً في مرضه وتزوّج أربعاً ودخل بهنّ ثم مات، فلو كان له ولد تساوين في الثمن وإن لم يكن له ولد، تساوين في الربع، ويمكن تصوير اشتراك الاثنتي عشر منهن في الربع والثمن وهو واضح.

**السادس**: إذا طلّق في حال المرض ولكنّه قتل فيه فهل يلحق بما سبق أو لا؟ الظاهر، لا، وذلك لأنّ الموضوع هو الطلاق في مرض الموت، والمفروض غيره.

# الرسالة الثانية والخمسون

# العول في الفرائض

إذا كانت الوراثة بالتعصيب، تجري عند نقص الفرائض عن استيعاب التركة، فالعول يعني زيادة الفرائض عليها وهو مأخوذ من «عال يعول عولاً»: إذا زادت، أو من العول بمعنى الميل، ومنه قوله سبحانه: ﴿ذلكَ أنْ لا تَعُولُوا﴾[1]. وكأنَّ الفريضة عايلة لميلها بالجور على أهل السهام بإيراد النقص عليهم، أو من العول بمعنى الارتفاع يقال: عالت الناقة ذنبها: إذا رفعته، لارتفاع الفريضة بزيادة السهام. وعلى كل تقدير فمورد العول على طرف النقيض من مورد التعصيب.

إنّ مسألة العول أي زيادة الفرائض على سهام التركة، من المسائل المستحدثة التي لم يرد فيها نصّ عن رسول اللّه، وقد ابتلي بها عمر بن الخطاب عندما ماتت امرأة في عهده وكان لها زوج وأُختان فجمع الصحابة فقال لهم: فرض اللّه تعالى للزوج النصف، وللأُختين الثلثين، فإن بدأتُ للزوج لم يبق للأُختين حقّهما، وإن بدأتُ للأُختين لم يبق للزوج حقُّه فأشيروا عليَّ، فاتّفق رأي أكثرهم [2] على العول، أي إيراد النقص على

---

١. النساء: ٣.

٢. وعلى ما نقله أبو طالب الأنباري اتّفق عليه اثنان: عمر، وعبد اللّه بن مسعود، وكانت الصحابة وفي مقدمهم الإمام علي عليه السلام على خلاف هذا القول ولكن القوّة التنفيذية حالت بينهم وبين رأيهم.

الجميع من دون تقديم ذي فرض على آخر، وخالف ابن عباس وقال: إنّ الزوجين يأخذان تمام حقّهما ويدخل النقص على البنات.

ومن ذلك العصر صار الفقهاء على فرقتين، فالمذاهب الأربعة وما تقدّمها من سائر المذاهب الفقهية قالوا بالعول، والشيعة الإمامية تبعاً للإمام علي عليه السلام وتلميذه ابن عباس على خلافه، فهم على إيراد النقص على البعض دون بعض من دون أن يكون عملهم ترجيحاً بلا مرجّح.

**وخلاصة مذهب الشيعة الإمامية**: أنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قُدِّم ذوو السهام المؤكدة المذكورة من الأبوين والزوجين على البنات، والأخوات من الأُم على الأخوات من الأب والأُم أو من الأب، وجعل الفاضل عن سهامهم لهنّ، وذهب ابن عباس ـ رحمة الله عليه ـ إلى مثل ذلك، وقال به أيضاً عطاء بن أبي رياح.

وحكى فقهاء السنّة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر ـ صلوات الله عليهم ـ ومحمد بن الحنفية رحمه الله وهو مذهب داود بن علي الاصبهاني، وقال باقي الفقهاء: إنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثة قُسّم بينهم على قدر سهامهم، كما يفعل ذلك في الديون والوصايا إذا ضاقت التركة عنها. والذي يدل على صحّة ما نذهب إليه إجماع الطائفة عليه، فإنّهم لا يختلفون فيه، وقد بيّنا أنّ إجماعهم حجّة.[1]

قال الشيخ الطوسي:

---

١. الانتصار: ٢٨٤.

العول عندنا باطل، فكلّ مسألة تعول على مذهب المخالفين فالقول عندنا فيها بخلاف ما قالوه.

وبه قال ابن عباس وأُدخل النقص على البنات، وبنات الابن، والأخوات للأب والأُم، أو للأب.

وبه قال محمد بن الحنفية، ومحمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وداود بن علي. وأعالها جميع الفقهاء.[١]

ولأجل إيضاح مذهب العول، لا بأس بالإشارة إلى مسألة من مسائل العول المعروفة بأُمّ الفروخ [٢] ونكتفي بعناوين الوارثين روماً للاختصار:

١ـ زوج وأُختان: للزوج النصف أي ثلاثة من ستة، وللأُختين الثلثان أي أربعة منها. ومن المعلوم أنّ المال ليس فيه نصف وثلثان فلو أُخذ من الست، النصف، لا يفي الباقي بالثلثين وهكذا العكس فتعول السهام إلى السبعة (٣+٤=٧).

فالقائل بالعول يقسّم التركة إلى سبعة سهام، مكان الستة فيعطي للزوج ثلاثة سهام، وللأُختين أربعة سهام لكن من السبعة، وبذلك يُدخل النقص على الجميع، فلا الزوج ورث النصف الحقيقي ولا الأُختان، الثلثين، بل أخذ كل أقل من سهمه المقرر.

٢ـ تلك الصورة ومعهما أُخت واحدة من الأُم: فلها فريضتها السدس،

---

١. الخلاف: ٢ / ٧٣، كتاب الفرائض: المسألة ٨١

٢. وما ذكرناه قريب من أُم الفروخ المذكورة في الخلاف فلاحظ.

ومن المعلوم أنّ التركة لا تفي بالنصف والثلثين والسدس، فتعول التركة إلى ثمانية سهام وذلك (٣+٤+١=٨). ولازم الأخذ بالعول زيادة السهام بمقدار السدسين.

فالقائل بالعول يورد النقص على الجميع، فيقسّم المال إلى ثمانية سهام، فيعطي للزوج ثلاثة، وللأُختين أربعة، وللأُخت من الأُم واحداً، ولكن الكل من ثمانية أجزاء، فلا الزوج نال النصف، ولا الأُختان الثلثين، ولا الأُخت من الأُم السدس.

٣ـ تلك الصورة ومعهم أخ من أُم وفريضتهما الثلث فتعول الفريضة إلى تسعة وذلك (٣+٤+٢=٩).

فيعطىٰ للزوج ثلاثة، وللأُختين أربعة، ولكلّ من الأُخت والأخ من الأُم واحد لكن من تسعة أسهم، لا من ستة سهام، ولا يُمتَّع الزوج بالنصف، ولا الأُختان بالثلثين، ولا الأُخت والأخ من الأُم بالثلث إلّا لفظاً.

وإنّما سمّيت أُمّ الفروخ لأنّها تعول بوتر، وتعول بالشفع أيضاً.

وهناك مسألة أُخرى معروفة باسم المسألة المنبرية، وهي التي سُئل عنها الإمام عليّ عليه السلام وهو على المنبر فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وأبويه وزوجة؟ فقال الإمام عليه السلام: صار ثمن المرأة تسعاً، ومراده: أنّه على الرأي الرائج، صار سهمها تسعاً.

وذلك لأنّ المخرج المشترك للثلثين والسدس والثمن هو عدد (٢٤) فثلثاه (١٦) وسدساه (٨) وثمنه (٣) وعند ذلك تعول الفريضة إلى (٢٧)

سهماً، وذلك مثل (١٦+٨+٣=٢٧).

فالقائل بالعول، يورد النقص على جميع أصحاب الفروض، فيعطي لأصحاب الثلثين (١٦) سهماً وللأبوين (٨) سهام، وللزوجة (٣) سهام، من (٢٧)، بدل إعطائهم بهذا المقدار من (٢٤) سهماً، والزوجة وإن أخذت (٣) سهام، لكن لا من (٢٤) سهماً حتى يكون ثمناً واقعياً، بل من (٢٧) وهو تسع التركة التي هي (٢٤) سهماً في الواقع [١].

هذه هي نظرية العول وبيانها بوجه سهل غير مبتن على المحاسبات الدقيقة وإن كان بيانه على ضوئها أتقن وأدق، فلنذكر أدلّة [٢] القائلين به.

ويظهر من السيد المرتضى أنّ القائلين بالعول ربّما يوافقون الإمامية في بعض الصور، كامرأة ماتت وخلّفت بنتين وأبوين وزوجاً، والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع فنحن بين أُمور: إمّا أن ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام أو ندخله على بعضها، وقد أجمعت الأُمّة على أنّ البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف، فيجب أن نعطي الأبوين السدس والزوج الربع، ويجعل ما بقي للابنتين، ونخصّهما بالنقص لأنّهما منقوصتان بالإجماع. [٣]

---

١. سهم الزوجة $\frac{٣}{٢٧} = \frac{١}{٩}$ مجموع السهام ١٦+٨+٣=٢٧.

٢. أخذنا الدلائل الثلاثة الأُول من المغني: ٢٤٢/٦ بتفصيل منّا.

٣. الانتصار: ٢٨٤.

## أدلّة القائلين بالعول:

استدلّ القائلون بالعول بوجوه:

١ـ إنّ الدُّيّان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن دينهم بالحصص، وكذلك الورّاث، والجامع الاستحقاق للمال.

**يلاحظ عليه:** أنّه قياس مع الفارق فإنّ الدين يتعلّق بالذمة، والتركة كالرهن عند الدائن. وبعبارة أُخرى: تعلّق الدين بعين المال تعلّق استحقاق لا تعلّق انحصار، فلو لم يؤدّوا حقّ الغرماء فلهم مصادرة التركة واستيفاء طلبهم من باب التقاص، ولو قاموا بالتأدية من غير التركة فليس لهم أيّ اعتراض، ولأجل ذلك ليس بمحال أن يكون لرجل على رجل ألف، ولآخر ألفان، ولثالث عشرة آلاف وإن صار الدَّين أضعاف التركة، لأنّ المديون أتلف مال الغير بالاستقراض والصرف، فصار مديوناً بما أتلف، كان بمقدار ماله أو أزيد أو أنقص فلا إشكال في تعلّق أضعاف التركة بالذمة لأنّها تَسَع أكثر من ذلك.

وأمّا سهام الإرث فإنّها إنّما تتعلّق بالتركة والأعيان الموروثة، ومن المحال أن يكون للمال نصف، ونصف وثلث، فامتلاك الورثة من التركة بقدر هذه الفروض أمر غير معقول، فلابدّ أن يكون تعلّقها بشكل آخر تسعها التركة. بحيث لا يكون لبعض أدلّة الفروض إطلاق يعمّ حالي الانفراد والاجتماع حتى لا يستلزم المحال،وسيوافيك بيان ماله إطلاق لحال الاجتماع مع سائر الفروض وما ليس له إطلاق.

وقد فصّل أصحابنا في نقد هذا الدليل وجوهاً وما ذكرناه أتقن.

قال المرتضى: ما يقولونه في العول أنّ الديون إذا كانت على الميّت ولم تف تركته بالوفاء بها، فإنّ الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم من غير إدخال النقص على بعضهم، وذلك أنّ أصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء أموالهم من تركة الميّت، وليس لأحد مزية على الآخر في ذلك، فإن اتّسع المال لحقوقهم استوفوها، فإن ضاق تساهموه وليس كذلك مسائل العول، لأنّا قد بيّنّا أنّ بعض الورثة أولى بالنقص من بعض، وأنّهم غير مستويين كاستواء أصحاب الديون فافترق الأمران.[1]

٢ـ إنّ التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة فالميراث كذلك، والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة، فلو أوصى لزيد بألف، ولعمرو بعشرة آلاف، ولبكر بعشرين ألفاً، وضاق ثلثه عن القيام بالجميع يُورد النقص على الجميع حسب سهامهم.

**يلاحظ عليه:** أنّ الحكم ليس بمسلّم في المقيس عليه حتى يستظهر حال المقيس منها. بل الحكم فيه أنّه يعطى الأوّل فالأوّل إلى أن يبقى من المال شيء ويسقط من لم يسعه الثلث، لأنّه أوصى بشيء لم يملكه فتكون وصيّته باطلة.

نعم لو ذكر جماعة ثمّ سمّى، كما إذا قال: زيد وعمرو وبكر لكل واحد

---

١. الانتصار: ٢٨٥.

ألف، فعجز عنه مقدار ما ترك، فلا شك أنّه يدخل النقص على الجميع والفارق بينه وبين المقام هو تصريح الموصي بالعول، ولو ورد التصريح به في الشريعة ـ وأغضينا عمّا سيوافيك ـ يجب اتّباعه فكيف يقاس، مالم يرد فيه التصريح بما ورد؟!

٣ـ إنّ النقص لابدّ من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام أمّا عند العائل فعلى الجميع، وأمّا عند غيره فعلى البعض لكن هذا ترجيح من دون مرجّح.

**يلاحظ عليه:** أنّ رفع الأمر المحال بإيراد النقص على الجميع فرع إحراز صحّة أصل تشريعه، وأنّه يصحّ أن يتملّك شخص نصف المال، وآخر نصفه الآخر، وثالث ثلثه، وقد عرفت أنّه غير صحيح وأنّ المال لا يتحمّل تلك الفروض، ومع عدم صحّة تشريعه لا تصل النوبة إلى احتمال ورود النقص على الجميع، وتصويره بصورة العول، وإيراد النقص على الجميع رجوع عن الفرض،واعتراف بأنّه ليس فيه نصفان وثلث. كما سيظهر عند بيان أدلّة القائلين ببطلانه.

أضف إلى ذلك وجود المرجّح الذي أشار إليه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وتلميذه ابن عباس وسيأتي كلامهما، وكلام العترة الطاهرة.

٤ـ ما رواه أبو طالب الأنباري [1] باسناده عن سماك عن عبيدة

---

١. هو عبيد الله بن أبي زيد أحمد بن يعقوب بن نصر الأنباري شيخ من أصحابنا، ثقة في الحديث عالم به، كان قديماً من الواقفة توفّي عام ٣٥٦. اقرأ ترجمته في رجال النجاشي:

السلماني، قال: كان علي عليه السلام على المنبر فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه، وأبويه وزوجة؟ فقال علي عليه السلام: صار ثمن المرأة تسعاً. قالوا: إنّ هذا صريح في العول لأنّكم قد قلتم إنّها لا تنقص عن الثمن وقد جعل عليه السلام ثمنها تسعاً [١].

وذيله دال على أنّ الإمام ذكره مجاراةً للرأي السائد في ذلك العصر، وإلّا فمن يجهل بأنّ الإمام وعترته الطاهرة وخريجي منهجهم ينكرون العول بحماس. وإليك الذيل:

قلت لعبيدة: وكيف ذلك؟ قال: إنّ عمر بن الخطاب وقعت في إمارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال: للبنتين الثلثان، وللأبوين السدسان، وللزوجة الثمن. قال: هذا الثمن باقياً بعد الأبوين والبنتين؟ فقال له أصحاب محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم: اعط هؤلاء فريضتهم، للأبوين السدس، وللزوجة الثمن، وللبنتين ما يبقى، فقال: فأين فريضتهما الثلثان؟ فقال له علي عليه السلام: لهما ما يبقى. فأبى ذلك عليه عمر وابن مسعود فقال علي عليه السلام: على ما رأى عمر. قال عبيدة: وأخبرني جماعةمن أصحاب علي عليه السلام بعد ذلك في مثلها: أنّه أعطى الزوج الربع، مع الابنتين، وللأبوين السدسين والباقي ردّ على البنتين، وذلك هو الحق وإن أباه قومنا. [٢]

---

☜ ٤١/٢ رقم ٦١٥، وتنقيح المقال وغيره وهو الذي روى خبر تكذيب ابن عباس رواية التعصيب. وقد تقدّمت الإشارة إليه أيضاً.

١. سهم الزوجة $\frac{٣}{٢٧} = \frac{١}{٩}$ مجموع السهام ١٦+٨+٣=٢٧.

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٤. ولاحظ التهذيب لشيخ الطائفة: ٢٥٩/٩ رقم ٩٧١.

**ويستفاد من الحديث أوّلاً**: أنّ علياً وأصحاب النبيّ إلّا شخصين كانوا يرون خلاف العول، وأنّ انتشاره لكون الخليفة يدعم ذلك آنذاك.

**وثانياً**: أنّ الإمام عمل في واقعة برأيه وأورد النقص على البنتين فقط، وعلى ذلك يكون المراد من قوله ، فقال علي عليه السلام: «على ما رأى عمر»، هو المجاراة والمماشاة، وإلّا يصير ذيل الحديث مناقضاً له.

إلى هنا تمت دراسة أدلّة القائلين بالعول. فلنذكر أدلّة المنكرين.

## أدلّة القائلين ببطلان العول:

استدل القائلون ببطلان العول بوجوه:

١ـ يستحيل أن يجعل الله تعالى في المال نصفين وثلثاً، أو ثلثين ونصفاً ونحو ذلك ممّا لا يفي به وإلّا كان جاهلاً أو عابثاً تعالى الله عن ذلك.

٢ـ أنّ القول بالعول يؤدّي إلى التناقض والإغراء بالجهل، أمّا التناقض فقد بيّنا عند تفصيل القول بالعول أنّه إذا مات وترك أبوين وبنتين وزوجاً، وقلنا: إنّ فريضتهم من اثني عشر، فمعنى ذلك أنّ للأوّلين أربعة من اثني عشر، وللثانيتين ثمانية من اثني عشر، وللزوج ثلاثة من اثني عشر، فإذا أعلناها إلى خمسة عشر فأعطينا الأبوين أربعة من خمسة عشر وللبنتين ثمانية من خمسة عشر، وللزوج ثلاثةمن خمسة عشر، فقد دفعنا للأبوين (مكان الثلث) خمساً وثلُثه، وإلى الزوج (مكان الربع) خُمساً، وإلى الابنتين (مكان الثلثين) ثلثاً وخمساً وذلك نفس التناقض.

وأمّا الإغراء بالجهل، فقد سمّى اللّه سبحانه، الخمس وثلثه باسم الثلث، والخُمس باسم الربع، وثلثاً وخمساً باسم الثلثين [١].

والأولى أن يقرّر الدليلان بصورة دليل واحد، مؤلّف من قضية حقيقية بأن يقال: إذا جعل اللّه سبحانه في المال نصفين وثلثاً، فإمّا أن يجعلها بلا ضم حلولٍ ـ مثل العول ـ إليه، فيلزم كونه سبحانه جاهلاً أو عابثاً تعالى عن ذلك، وإمّا أن يجعل مع النظر إلى حلول مثل العول، فيلزم التناقض بين القول والعمل والإغراء مع كونه قبيحاً.

٣ـ أنّه يلزم على القول بالعول تفضيل النساء على الرجال في موارد، ومن المعلوم أنّه يخالف الشريعة الإسلامية، منها ما يلي:

١ـ إذا خلّفت زوجاً وأبوين وابنا.

٢ـ إذا خلّفت زوجاً وأُختين لأُم، وأخاً لأب.

**بيان الملازمة**: أنّه لو خلّفت المرأة زوجاً وأبوين، فعلى ظاهر النصوص، يدفع إلى الزوج النصف أي ثلاثة من ستة، وللأُم اثنان من ستة، والباقي وهو الواحد للأب، ولكن المذاهب لم تعمل بظاهر النصوص لاستلزامه تفضيل النساء على الرجال.

---

١. سهام الأبوين $\frac{١}{٥}\times\frac{١}{٣}+\frac{١}{٥}=\frac{١}{١٥}+\frac{٣}{١٥}=\frac{٤}{١٥}$

للبنتين $\frac{١}{٣}+\frac{١}{٥}=\frac{٥}{١٥}+\frac{٣}{١٥}=\frac{٨}{١٥}$. سهم الزوج $\frac{٣}{١٥}=\frac{١}{٥}$

مجموع السهام ٨+٣+٢+٢=١٥.

ولكنّه يلزمهم التفضيل في الموردين المتقدّمين على القول بالعول بالبيان التالي:

إنّهم التزموا في المورد الأوّل بدفع الربع إلى الزوج والسدسين للأبوين والباقي (وهو خمسة أسهم من اثني عشر) للابن.

وفي المورد الثاني يدفع إلى الزوج النصف وإلى الأُختين الثلث، والباقي وهو الواحد إلى الأخ لأب بلا عول.

ولكن: لو كان بدل الابن بنتاً وبدل الأخ أُختاً لأب فهما تأخذان أكثر من الذكر.

وذلك لاستلزامهما العول في كلتا الصورتين وورود النقص على الجميع، وإن شئت التوضيح فلاحظ التعليقة [١].

## ما هي الحلول لهذه المشكلة؟

كان الإمام عليّ عليه السلام يُندِّد بالقول بالعول ويقول: «إنّ الذي أحصى رمل عالج يعلم أنّ السهام لا تعول على ستة لو يبصرون وجهها لم تجز ستّة» [٢].

وقد تضافر القول «السهام لا تعول» عن أئمّة أهل البيت [٣].

---

١. لو كان ابناً ١٢-٧=٥. ٣+٢+٢=٧.

فلو كان مكان الابن بنتاً يلزم أن يكون نصيبها أكثر من الابن $\frac{٥}{١٢} < \frac{٦}{١٣}$ للبنت $\frac{٢}{١٢} = \frac{١}{٦}$

لو كان الوارث أخاً لأب ٦-٥=١. ٣+٢=٥

ولو كان مكان الأخ أُختاً لأب فسهمها $\frac{٣}{٨}$ وسهم الأخ $\frac{١}{٦}$ ٣+٢+٣=٨ $\frac{١}{٦} < \frac{٣}{٨}$

٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٧ و ٩ و ١٤.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١، ٢، ٣، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ١٦.

وقد جاء تفصيل تاريخ العول في رواية ابن عباس وبيان الحلول التي لجأ إليها تلميذ الإمام في رواية عبيد الله بن عبد الله وإليك نصّها:

جالست ابن عباس فعرض ذكر الفرائض في المواريث فقال ابن عباس: سبحان الله العظيم أترون أنّ الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً، فهذان النصفان قد ذهبا بالمال فأين موضع الثلث؟

فقال له زفر بن أوس البصري: فَمَن أوّل من أعال الفرائض؟

فقال: عمر بن الخطاب لما التفّت الفرائض عنده ودفع بعضها بعضاً فقال: والله ما أدري أيّكم قدّم الله وأيّكم أخّر، وما أجد شيئاً هو أوسع من أن أُقسِّم عليكم هذا المال بالحصص، فأدخل على كل ذي سهم ما دخل عليه من عول الفرائض، و أيم الله لو قدّم مَن قدّم الله وأخّر من أخّر الله ما عالت فريضة.

فقال له زفر: وأيّها قدّم وأيّها أخّر؟

فقال: كل فريضة لم يهبطها الله عن فريضة إلّا إلى فريضة فهذا ما قدّم الله. وأمّا ما أخّر: فلكلّ فريضة إذا زالت عن فرضها لم يبق لها إلّا ما بقى، فتلك التي أخّر. فأمّا الذي قدَّم: فالزوج له النصف فإذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء، والزوجة لها الربع، فإذا دخل عليها ما يزيلها عنه صارت إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء، والأُم لها الثلث فإذا زالت عنه صارت إلى السدس، ولا يزيلها عنه شيء، فهذه الفرائض التي قدّم الله.

وأمّا التي أخّر: ففريضة البنات والأخوات لها النصف والثلثان، فإذا أزالتهنّ الفرائض عن ذلك لم يكن لهنّ إلّا ما بقى، فتلك التي أخّر، فإذا اجتمع ما قدّم الله وما أخّر بدئ بما قدّم الله فأُعطي حقّه كاملاً، فإن بقى شيء كان لمن أخّر، وإن لم يبق شيء فلا شيء له. (١)

فقد جاء في كلام ابن عباس ذكر الطوائف الذين لا يدخل عليهم النقص وهم عبارة عن:

١ـ الزوج. ٢ـ الزوجة. ٣ـ الأُم، وهؤلاء يشاركون في أنّهم لا يهبطون عن فريضة إلّا إلى فريضة أُخرى، وهذا آية أنّ سهامهم محدودة لا تنقص.

وكان عليه أن يذكر الأخ والأُخت من أُمّ، لأنّهم أيضاً لا يهبطون من سهم (الثلث) إلّا إلى سهم آخر (السدس). وقد جاء الجميع في كلام الإمام أمير المؤمنين . روى أبو عمر العبدي عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه كان يقول: الفرائض من ستة أسهم: الثلثان أربعة أسهم، والنصف ثلاثة أسهم، والثلث سهمان، والربع سهم ونصف، والثمن ثلاثة أرباع سهم، ولا يرث مع الولد إلّا الأبوان والزوج والمرأة، ولا يحجب الأُم عن الثلث إلّا الولد والإخوة، ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع، ولا تزاد المرأة على الربع ولا تنقص عن الثمن، وإن كنّ أربعاً أو دون ذلك فهنّ فيه سواء، ولا تزاد الإخوة من الأُم على الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والأُنثى، ولا

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٦. لاحظ المستدرك للحاكم: ٣٤٠/٤كتاب الفرائض، والحديث صحيح على شرط مسلم، وأورده الذهبي في تلخيصه إذعاناً بصحته.

يحجبهم عن الثلث إلّا الولد، والوالد، والدية تقسم على من أحرز الميراث.[١]

نعم روى أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث: الوالدان، والزوج، والمرأة».[٢] وبما أنّ المراد من المرأة هي الزوجة فلابدّ من تقييد الرواية بكلالة الأُم. فإذا كان هؤلاء من قدّمهم الله ولا يزيد عليهم النقص، فيكون من أخّره الله عبارة عن البنت أو البنتين أو من يتقرّب بالأب والأُم أو بالأب من الأُخت أو الأخوات.

روى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ما تقول في امرأة تركت زوجها وإخوتها لأُمّها وإخوة وأخوات لأبيها؟ قال: للزوج النصف ثلاثة أسهم، ولإخوتها من أُمّها الثلث سهمان الذكر والأُنثى فيه سواء، وما بقي سهم للإخوة والأخوات من الأب: **﴿للذكر مثل حظ الأُنثيين﴾** لأنّ السهام لا تعول ولأنّ الزوج لا ينقص من النصف، ولا الإخوة من الأُم من ثلثهم **﴿فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث﴾**.[٣]

وورد تعبير لطيف في رواية الصدوق في عيون الأخبار: عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون وهو أنّه «وذو السهم أحقّ ممّن لا سهم له».[٤]

---

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٢.
٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٣.
٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٧.
٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١٥.

## ما الفرق بين البنت وكلالة الأُم؟

بقي الكلام في عدّ البنت والبنات والأُخت والأخوات، ممّن يدخل عليهم النقص دون الأُخت والأخ من الأُم، مع أنّ الطوائف الثلاث على وتيرة واحدة.

فللبنت والبنات: النصف والثلثان، وللأُخت والأخوات: النصف والثلثان، ولكلالة الأُم: الثلث والسدس. فما هو الفارق بين الطائفة الثالثة والأُوليين؟

يتّضح الجواب ببيان أمر: وهو دخول الأخ في كلالة الأُم، لا يخرجها عن كونها وارثة بالفرض، فالواحد منها ـ سواء كان ذكراً أم أُنثى ـ له السدس، وغيرالواحد ـ سواء كانوا ذكراً أم أُنثى، أو ذكراً وأُنثى ـ لهم الثلث يقتسمون بالمناصفة.

وهذا بخلاف الطائفتين الأُوليين فللبنت والأُخت المنفردتين النصف، ولأزيد من الواحدة الثلثان، ولو انضمّ إليهما الابن والأخ فللذكر مثل حظّ الأُنثيين في الطائفتين، أي لا يرثن بالفرض بل بالقرابة.

وعلى ذلك كلالة الأُم مطلقاً وارثة بالفرض لا ترث إلّا به، بخلاف البنت وأزيد، أو الأُخت وأزيد، فربّما يرثن بالقرابة وذلك فيما إذا انضمّ إليهنّ الابن أو الأخ.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول:

إنّ كلالة الأُم، ترث بالفرض مطلقاً كان معهم ذكر أو لا، تفرّدت من

الطبقة بالإرث أو لا، فلو لم يكن وارث سواها ترث الثلث فرضاً والباقي ردّاً. ولا ينقص حظّهم في صورة من الصور لو لم يزد عند الرد، وهذا آية عدم ورود النقص عند التزاحم.

وبالجملة: لا نرى فيهم أيّ إزالة من الفرض في حال من الحالات ولا ورود نقص عليهم عند تطوّر الأحوال. وهذا بخلاف البنت والأُخت فلو دخل فيهم: الابن والأخ، يتغيّر الفرض من النصف أو الثلثين، إلى مجموع ما ترك بعد دفع سهام الآخرين كالوالدين، أو كلالة الأُم، ثم يقتسمون بالتثليث وتنقص حظوظ البنت أو البنات والأُخت أو الأخوات عن النصف والثلثين بكثير، وهذا آية جواز دخول النقص عليهم عند التزاحم.

وبعبارة أُخرى: أنّ كلالة الأُم ترث دائماً بالفرض حتى فيما إذا تفرّدت، وأمّا الطائفتان الأُوليان فإنّما ترثان بالفرض تارة كما إذا لم يكن بينهم أخ، وأُخرى بالقرابة فقط كما إذا انضمّ الأخ إليهنّ. وأيضاً: كلالة الأُم لا يرد عليها النقص ولا ينقص حظهم عن الثلث والسدس، بخلاف الأخيرتين فينقص حظّهما عن النصف والثلثين.

ولعلّه إلى ما ذكرنا من التوضيح يشير صاحب الجواهر بقوله: «دون من يتقرّب بالأُم الذي لا يرث إلّا بالفرض، بخلاف غيره فإنّه يرث به تارة وبالقرابة أُخرى كالبنت والبنتين، اللّتين ينقصن إذا اجتمعن مع البنين عن النصف أو الثلثين بنصّ الآية لأنّ للذكر حينئذ مثل حظّ الأُنثيين». [1]

---

١. الجواهر: ١١٠/٣٩. ولاحظ حاشية جمال الدين على الروضة البهية: ٢٩٧/٢ في هامش الكتاب.

وقال العاملي: «ويدخل النقص على البنت والبنات لأنّهنّ إذا اجتمعن مع البنين ربّما نقصن عن العشر أو نصفه لنصّ الآية ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ وكذا الحال في الإخوة والأخوات من قبل الأب أو من قبلهما». [١]

قال المحقّق: يكون النقص داخلاً على الأب أو البنت أو البنتين أو من يتقرّب بالأب والأُم أو بالأب من الأُخت والأخوات دون من يتقرّب بالأُم، ولم يذكر العلّامة في القواعد [٢] «الأب» وهو الصحيح، لأنّ الكلام في المقام هو زيادةالفروض على التركة، فيقع الكلام في تقديم بعض أصحاب الفروض على بعض، وأمّا الوارث الذي ليس بصاحب فرض وإن كان في جنب ذيه فهو خارج عن محل البحث، والأب كذلك لأنّه مع الولد للميّت لا ينقص فرضه عن السدس [٣]، ومع عدمه ليس ذا فرض بخلاف الأُم فإنّها من ذوات الفروض مطلقاً.

وليعلم أنّ عامل العول هو الزوج أو الزوجة إذا اجتمع أحدهما مع البنت أو البنات، أو مع الأُخت أو الأخوات من قبل الأبوين أو لأب، وإلّا لما يلزم العول.

وعلى ذلك:

١ـ فلو خلفت زوجاً وأبوين وبنتاً، يختصّ النقص بالبنت بعد الربع والسدسين.

---

١. مفتاح الكرامة: ٨/١٢٠.

٢. مفتاح الكرامة: ٨/١٢٠.

٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٢ و ٤ و ١٠.

٢ـ لو خلفت زوجاً وأحد الأبوين وبنتين، يختصّ النقص بهما بعد الربع والسدس.

٣ـ لو خلف زوجة وأبوين وبنتين، يختصّ النقص بهما بعد الثمن والسدسين.

٤ـ لو خلفت زوجاً مع كلالة الأُم وأُختاً أو أخوات لأب وأُم أو لأب، يدخل النقص بالأُخت أو الأخوات بعد النصف والسدس إن كانت الكلالة واحدة أو الثلث إن كانت متعدّدة.

## بقيت هنا نكات نذكرها:

١ـ إنّ الآثار المروية عن ابن عباس تشهد على أنّ حبر الأُمّة كان قاطعاً ببطلان العول على حد كان مستعدّاً للمباهلة. قال ابن قدامة: روي عن ابن عباس أنّه قال في زوج وأُخت وأُم: من شاء باهلته أنّ المسائل لا تعول، إنّ الذي أحصى رمل عالج عدداً، أعدل من أن يجعل في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً، هذان نصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث؟ فسُمِّيت هذه المسألة، مسألة المباهلة لذلك.[1]

٢ـ إنّ فقيه المدينة: الزهري كان يستحسن فتوى ابن عباس ويقول: إنّها الحجّة لولا أنّه تقدّم عليه عمر بن الخطاب.

روى الشيخ في «الخلاف» عن عبيد الله بن عبد الله وزفر بن أوس البصري أنّهما سألا ابن عباس: مَن أوّل من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن

---

١. المغني: ٦/٢٤١ ونقله عن ابن عباس أكثر من تعرّض للمسألة.

الخطاب، قيل له: هلا أشرت به عليه؟ قال: هبته وكان أمره مهيباً، قال الزهري: لولا أنّه تقدّم ابن عباس، إمام عدل وحكم به وأمضاه وتابعه الناس على ذلك لما اختلف على ابن عباس اثنان. (١)

٣ـ إنّ موسى جار اللّه قد أطنب الكلام في مسألة «العول» إلى حدّ مملّ جداً وأخذ يجترّ كلاماً واحداً، وحصيلة كلامه: يغلب على ظنّي أنّ القول بأنّ لا عول عند الشيعة، قول ظاهري فإنّ العول هو النقص فإن كان النقص في جميع السهام بنسبة متناسبة، فهو العول العادل أخذت به الأُمة وقد حافظت على نصوص الكتاب، وإن كان النقص في سهم المؤخّر، فهو العول الجائر أخذت به الشيعة وخالفت به نصوص الكتاب. (٢)

**يلاحظ عليه:**

١ـ أنّ المعنى المناسب للعول في المقام هو الارتفاع أو الميل إلى الجور، وتفسيره بالنقص ـ لو افترضنا صحّة استعماله فيه ـ غير مناسب جداً، لظهور ارتفاع الفرائض عن سهام التركة، وارتفاعها وإن كان ملازماً لنقص التركة عن الإجابة لجميع الفروض، لكن ينظر إلى المسألة من زاوية ارتفاع الفرائض دون نقصان سهام التركة، ولأجل ذلك يقول ابن عباس: «وأيم اللّه لو قدّموا مَن قدّم اللّه، وأخّروا مَن أخّر اللّه ما عالت فريضة» ومن المعلوم عدم صحّة تفسيره بـ«وما نقصت الفريضة».

---

١. الخلاف: ٢٨٢/٢، المسألة ٨١ وغيره.

٢. الوشيعة في نقض عقائد الشيعة: ٢٩٧، فصل في العول والميراث، وقد نقلنا كلامه مجرّداً عن الطعن بأئمّة أهل البيت. لاحظ أجوبة مسائل جار الله للسيد شرف الدين: ٩٥.

٢ـ سلّمنا أنّ العول بمعنى النقص لكن رمي الشيعة بأنّهم يقولون به حيث إنّهم يوردون النقص على المؤخّر، غفلة من نظرهم، فإنّ النقص إنّما يتصوّر إذا كان المؤخّر ذا فرض، ولكنّه عندهم ليس بذي فرض بل يرث بالقرابة كسائر من يرثون بها، وعندئذ لا يصدق النقص أبداً في هذه الحالة.

يشهد بذلك كلام ابن عباس حيث يفسّر المقدّم بأنّه ممّن له فرضان، والمؤخّر بأنّه ممّن ليس له إلّا فرض واحد وهو في غير هذا المورد: حيث قال في جواب «زفر» الذي سأله عمّن قدّمه ومن أخّره؟ فقال: والذي أهبطه من فرض إلى فرض فذلك الذي قدّمه، والذي أهبطه من فرض إلى ما بقى فذلك الذي أخّره الله[1].

وبعبارة أُخرى: إنّ الذي أخّره الله لم يجعل له حقّاً مفروضاً في حالة التزاحم والاجتماع فيرث ما بقى، وليس هو بذي فرض في هذا الفرض لكونه وارثاً بالقرابة. وبذلك تبيّن أنّه لا عول عند الشيعة بالمعنى المصطلح عند الفقهاء.

٣ـ ما ذكره من أنّ السنّة حافظت على نصوص الكتاب ولكن الشيعة بإدخال النقص على المؤخّر خالفت نصوصه، من أعاجيب الكلام، فإذا كان في دخول النقص على المؤخّر (على وجه المسامحة) مخالفة لظاهر الكتاب ففي دخولها على الجميع مخالفة مضاعفة، فقد عرفت في ما سبق أنّ من

---

١. لاحظ الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٦.

فرض اللّٰه له النصف أعطوه أقلّ منه، ومن فرض له الثلثان أعطوه أقلّ منهما. فكيف لا يكون فيه مخالفة.[١]

١ . وقد كفانا في نقد ما اختلقه من الشبهات أو أخذها ممّن تقدم عليه: العلمان الجليلان: السيد عبد الحسين العاملي في كتابه «أجوبة موسى جار اللّٰه». والسيد محسن العاملي في «نقض الوشيعة» ـ قدّس اللّٰه أسرارهما ـ

# الرسالة الثالثة والخمسون

# في ميراث المجوس

إنّما يصحّ البحث عن ميراث المجوس إذا ترافعوا إلينا وكانوا على المجوسية، أو أسلموا ومست الحاجة لتوريثهم، وعلى ذلك فهل يرثون:

بالأنساب والأسباب الصحيحة والفاسدة، أو يرثون بالصحيح منها كالمسلمين، أو يرثون بالأنساب الصحيحة والفاسدة والأسباب الصحيحة فقط؟

وإليك دراسة الأقوال:

## القول الأوّل: يرثون بالأنساب والأسباب الصحيحة والفاسدة:

ذهب إليه لفيف من الأعاظم منهم:

١ـ المفيد في مقنعته قال: إذا ترك المجوسي أُمّه وهي زوجته ورثت عندنا من الوجهين جميعاً، فكان لها الثمن مع الولد من جهة الزوجية، والسدس من جهة الأُمومة.

وإذا اجتمع للوارث سببان يحجب واحد منهما عن ميراث تركة الآخر، ورث من جهة واحدة، مثال ذلك أن يترك ابنته وهي أُخته [1] فتورث من جهة البنوة دون الإخوة إذ لا ميراث للأُخت مع البنت، وعلى هذا يجري

---

١. كما إذا تزوّج بأُمّه فولدت أُنثى وهي بنته وفي الوقت نفسه أُخته.

مواريثهم في جميع الوجوه.[١]

٢ـ الشيخ الطوسي في مبسوطه قال: لأصحابنا في ميراث المجوس ثلاثة مذاهب: فيهم من قال: لا يورثون إلّا بالأنساب والأسباب الصحيحة التي تجوز في شريعة الإسلام، وفيهم من قال: يورثون بالأنساب على كلّ حال ولايورثون بسبب لايجوز في شرع الإسلام، وقال آخرون: يورثون بكلا الأمرين: الأنساب والأسباب سواء كانا جائزين في الشرع أو لم يكونا جائزين وهو الذي اخترته في سائر كتبي: في النهاية والخلاف والإيجاز وتهذيب الأحكام وغير ذلك، لأنّه الأظهر في الروايات.[٢]

ثمّ ذكر الشيخ بعض صور الحجب، وقال: فعلى هذا إذاخلّف مجوسي أُمّه هي أُخته[٣] فإنّها ترث بالأُمومة دون الاخوة، لأنّ الأُخت لاترث مع الأُمّ عندنا، فإن كانت زوجة ورثت بالأُمومة والزوجية.[٤]

٣ـ قال سلّار في مراسمه: أيّ مجوسي ترك أُمّه وهي زوجته أو واحدة من قراباته فإنّها ترث من وجهين: لحق الزوجة، الثمن مع الولد، والربع مع عدم الولد، والسدس مع الولد، والثلث مع عدمه ثمّ ذكر مسألة الحجب وقال: فإن اتفق للوارث سببان، يحجب واحد منهما عن ميراث تركة الآخر، يرث

---

١. المقنعة: ٦٩٩.

٢. وبذلك استغنينا عن نقل نصوص الكتب التي أشار إليها الشيخ، لأنّه شهد على وحدة النظر في الجميع، غير أنّا نذكر ما ورد في الخلاف للإشارة إلى آراء الفرق الإسلامية.

٣. كما إذا تزوّج أبوه ببنته فهي من جهة أُمّه لأنّها ولدته، وأُخته لأنّ أباهما واحد.

٤. المبسوط: ٤/١٢٠.

من جهة واحدة وهو أن تكون ابنته وأُخته [١]، فيرث من جهة البنوة دون الإخوة لأنّه لا ميراث دون الإخوة، لأنّه لا ميراث للأُخت مع البنت. [٢]

٤ـ قال القاضي ابن البراج في مهذّبه : المجوس يرثون بالأنساب والأسباب صحيحة كانت في شرع الإسلام أو غير صحيحة، مثال ذلك: مجوسي مات وخلّف زوجته وهي أُخته فإنّها تورث منه بالإخوة والزوجية ـ كما أنّه قال:ـ وقال قوم من أصحابنا بأنّ المجوس يورثون بالأنساب ولايورثون بالأسباب إلّا بما هو جائز في شرع الإسلام. [٣]

ولم يشر إلّا إلى القولين دون القول الثالث الذي حكاه الشيخ في المبسوط من اشتراط الصحّة في الأنساب والأسباب مطلقاً كما لايخفى.

ونقله العاملي عن ابن الجنيد والتحرير، والدروس. [٤]

## القول الثاني: يرثون بالأنساب والأسباب الصحيحة:

ذهبت إليه طائفة، منهم:

١ـ يونس بن عبد الرحمن من أصحاب الإمام الكاظم والرضا عليهما السلام فقد حكي عنه أنّه قال: إنّما يرثون ما يصحّ منها كالمسلمين.

وأورد عليه العاملي بأنّ المسلمين يرثون بالأنساب الفاسدة كوطء

---

١. كما إذا تزوّج بأُمّه فولدت أُنثى، فهي من جهةِ ابنته ومن جهةِ أُخته.

٢. المراسم: ٢٢٤.

٣. المهذب: ١٧٠/٢.

٤. مفتاح الكرامة: ٢٥٨/٨.

الشبهة فلايتم التشبيه ثمّ قال: اللّهمّ إلّا أن يراد التشبيه بالأنساب الفاسدة غير الشبهة فإنّ المسلمين لايرثون بها فينزّل نكاح المجوس الفاسد منزلتها. (١)

٢ـ قال المفيد في الأعلام: إنّ ميراث المجوس عند جمهور الإمامية يكون من جهة النسب الصحيح دون النكاح الفاسد، وهذا مذهب مالك والشافعي، وقد ذهب بعض الإمامية إلى أنّه يكون من الجهتين جميعاً، وهو مذهب جماعة من أهل العراق والعامّة يروونه عن أمير المؤمنين عليه السلام وعن عبد الله بن مسعود. والقول الأوّل هو المعتمد عند الإمامية وبه يأخذ فقهاؤها وأهل النظر منها. (٢)

٣ـ قال أبو الصلاح: إنّهم يرثون بالنسب والسبب الصحيحين دون الفاسدين. (٣)

٤ـ وقال ابن إدريس: اختلف قول أصحابنا في ميراث المجوس إذا تحاكموا إلى حكّام الإسلام على ثلاثة: فقال قوم: إنّهم يرثون بالأنساب والأسباب الصحيحة التي تجري في شرع الإسلام ـ ثمّ نقل القولين الآخرين ـ قال: وأوّل الأقوال اختيار شيخنا المفيد ـ ثمّ ذكر نصّ المفيد في الأعلام ـ وقال: وإليه أذهب وعليه أعتمد وبه أُفتي، لأنّ الله تعالى قال: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ﴾ (٤)، فإذا حكم الحاكم بما لا يجوز في شرع

١. مفتاح الكرامة: ٢٥٨/٨.
٢. الأعلام: ٦٦.
٣. الكافي: ٣٧٧.
٤. المائدة: ٤٩.

الإسلام فقد حكم بغير الحقّ وبغير ما أنزل الله .ثمّ قال: لاتدل على قول الشيخ إلّا رواية إسماعيل بن أبي زياد السكوني وهو عامّي المذهب. [١]

## القول الثالث: يرثون بالأنساب الصحيحة والفاسدة، والأسباب الصحيحة:

فمن ذهب إليه:

١ـ الفضل بن شاذان المتوفّى عام ٢٦٠ هـ وهو من فقهائنا الأقدمين نقله عنه الشيخ في التهذيب. [٢]

٢ـ العلّامة في القواعد ووصفه بأنّه أقرب. [٣]

٣ـ يحيى بن سعيد قال: المجوس يتوارثون بالنسب مطلقاً وبالسبب الصحيح دون الفاسد. [٤]

ويمكن استظهاره من الصدوق حيث قال: المجوس يرثون بالنسب ولايرثون بالنكاح الفاسد، فإن مات مجوسي وترك أُمّه وهي أُخته وهي امرأته فالمال لها من قبل أنّها أُمّ، وليس لها من قبل أنّها أُخت وأنّها زوجة، شيء. [٥]

فلو تزوّج أبوه بنته، تكون أُمّه أُخته فلو تزوّج بها تكون أُمّه زوجته،

---

١. السرائر: ٢٨٧/٣ ـ ٢٩٨، وقد أطنب في الرد على الشيخ الطوسي وفي كلامه نكات.
٢. التهذيب: ٣٦٤/٩ ح ٢، باب ميراث المجوس.
٣. مفتاح الكرامة: ٢٥٨/٨، قسم المتن.
٤. الجامع للشرائع: ٥٠٨.
٥. الفقيه: ٣٤٣/٤ـ٣٤٤.

فحكم بالإرث بالأُمومة مع أنّها فاسدة، وإنّما لم يحكم بالإرث للأُختية لأنّها في الطبقة الثانية، وأبطل الإرث بالزوجية. فالعبارة بهذا القول ألصق.

## دليل القول الأوّل:

إنّ مقتضى القاعدة هو كون المعيار في الوراثة هو النسب والسبب الصحيحان. خرج عنه ما إذا كان الوطء بشبهة، ولولا الدليل لما قلنا فيه بالوراثة.

كما أنّ مقتضى الآيات هوالحكم بما أنزل اللّٰه مطلقاً سواء كان الراجع إلينا مسلماً أو كافراً. قال سبحانه مخاطباً للنبي الأكرم صلّى اللّٰه عليه و آله و سلّم: ﴿وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ وَلاتَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللّٰهُ إِلَيْكَ﴾[1].

والمراد من المنزل من اللّٰه سبحانه في المقام هو العمومات والمطلقات الواردة في الكتاب والسنّة الدالّة على حرمة نكاح المحارم وعدم ثبوت النسب والسبب به، خصوصاً على القول باشتراك التكليف بين المسلم والكافر.

هذا هو مقتضى القاعدة الأُولى غير أنّ هناك روايات دلّت على أنّ الإسلام اعترف بما يراه الكافر نكاحاً صحيحاً، وأمضاه في أوساطهم، بشرط أن يكون النكاح صحيحاً عندهم، وعند ذلك تكون الروايات بالنسبة إلى

---

١. المائدة: ٤٩.

قوله: ﴿ما أَنْزَلَ اللّٰه﴾ مفسّراً ومبيّناً ومتصرّفاً في عقد الوضع بنحو الحكومة كما هو الحال كذلك في الوطء بالشبهة فإنّ الحكم بالوراثة به، حكم بما أنزل اللّٰه، وليس خارجاً عنه حَسبما جاء في الروايات:

١ـ روى أبوبصير عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام: «كلّ قوم يعرفون النكاح من السفاح فنكاحهم جائز». (١)

٢ـ وروي عنه عليه السلام أيضاً: «انّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله نهى أن يقال للإماء: يا بنت كذا وكذا (بنت البغاء والزنا) فإنّ لكلّ قوم نكاحاً». (٢)

٣ـ روى الكليني بسند صحيح عن عبد اللّٰه بن سنان أنّه قذف رجل رجلاً مجوسياً عند أبي عبد اللّٰه عليه السلام فقال: «مه» ، فقال الرجل: إنّه ينكح أُمّه وأُخته، فقال: «ذلك عندهم نكاح في دينهم» . (٣)

أضف إلى ذلك ما رواه السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «انّه كان يورث المجوسي إذا تزوّج بأُمّه وبابنته من وجهين: من وجه أنّها أُمّه ووجه أنّها زوجته». (٤)

وروى عبد اللّٰه بن جعفر في «قرب الاسناد» عن أبي البختري عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام: «أنّه كان يورث المجوس إذا أسلموا من وجهين بالنسب ولايورث على النكاح». (٥)

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٨٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ٨٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ٨٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء الحديث ٣.
٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب ميراث المجوس، الحديث ١.
٥. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب ميراث المجوس، الحديث ٤.

ولا يخفى أنّ الحديث لايخالف ما ذكرنا لأنّهم إذا أسلموا بطل النكاح، فلايرثون بالسبب الفاسد بعد الإسلام، فلا ينافي القول الأوّل لأنّها فيما إذا رجعوا إلينا وكانوا كافرين.

وروى أيضاً أنّه قال ﷺ: «إنّ كلّ قوم دانوا بشيء يلزمهم حكمه». [1]

وليست الرواية ناظرة إلى قاعدة الإلزام كما أنّه لايصحّ الاحتجاج بها في المقام، لأنّ مجرى القاعدة فيما إذا كانت لصالح الآخرين من المسلمين، وليس المقام كذلك فإنّ إرثه من جهة أو من جهتين، ليس لصالحنا.

## دليل القول الثاني:

احتجّ من قال باشتراط الصحّة في النسب والسبب بلزوم الحكم بما أنزل اللّه، فإذا حكم الحاكم بما لا يجوز في شرع الإسلام، فقد حكم بغير الحقّ، وبغير ما أنزل اللّه وبغير القسط.

وقال ابن إدريس بعد نقل هذه الجمل: إنّ الحاكم لايجوز له أن يحكم بمذاهب أهل الخلاف مع الاختيار، وشيخنا أبو جعفر يوافق على هذا، وقد ذكره في عدّة مواضع من كتبه ـ إلى أن قال بعد كلام طويل:ـ إنّ اليهود والنصارى والمجوس متى انقادوا إلى الجزية، وقبلوها وقاموا بشرائطها والتزموا أحكامنا عليهم وما يقترحه إمامنا، عقد لهم عقد الذمّة، ومن شرائط الذمّة الامتناع من مجاهرة المسلمين بأكل لحم الخنزير ونكاح المحرّمات في شريعة الإسلام، فكيف يجوز لنا أن نُقرّهم على نكاح المحرّمات في

١. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب ميراث المجوس، الحديث ٣.

شرعنا ونحكم لهم بذلك، وبصحته إذا تحاكموا إلينا، والرواية التي اعتمد عليها الشيخ الطوسي، هي رواية إسماعيل بن أبي زياد السكوني وهو عامي المذهب، وليس هو من جملة الطائفة، فإن كان يعمل في بعض مقالاته على أخبار الآحاد يجب أن يراعي أن يكون الراوي من عدول طائفتنا.[1]

**يلاحظ عليه:** بما ذكرناه أنّ الإسلام إذا اعترف بنكاح كل قوم وأعرافهم وتقاليدهم يكون المعترَف من جملة ما أنزل اللّه، لكن في إطار خاص، وهو في حقّ الأقليّة العائشة في بلاد المسلمين، وأمّا أنّ الذمّي إذا تخلّف عن شرائط عقد الذمّة فيخرج عن كونه ذميّاً، فلا صلة له بالمقام فإنّ البحث ليس في مقوم الذمّة، بل في كيفية التوريث إذا رجعوا إلينا فربما يمكن أن يكون الراجع إلينا غير ذمي. اللّهمّ إلّا أن يدّعي أنّ القدر المتيقن من الروايات السابقة هو العامل بشروط الذمّة، وهو لو صحّ لما تمّ في مورد النكاح، لورود الروايات في خصوص موردها.

وأمّا عدم جواز الإفتاء بمذهب المخالف عند الاختيار، حتى ولو كان المستفتي مخالفاً، فلعدم ورود دليل على جوازه، وأمّا التنديد بالشيخ في مجال العمل بالخبر الواحد، فقد فرغنا عن حجّية خبر الواحد إذا كان الراوي ثقة ولايشترط أن يكون شيعياً إماميّاً، بل المخالف يعمل برواياته إذا كان ثقة، وقد أوضح الشيخ حاله في كتاب العدّة، ونقل إجماع الأصحاب على العمل به.

---

١. السرائر: ٣/ ٢٨٧ـ٢٩٧.

## دليل القول الثالث:

فقد اعتمد في تعميم النسب إلى الصحيح والفاسد إلى صحّة النسب الناشئ عن الشبهة شرعاً فيدخل في عموم أدلّة الإرث بخلاف السبب، فإنّه لايقال للموطوءة بشبهة عقد، إنّها زوجة ولا للواطئ زوج، فلا تندرج في عموماته، فلو تزوج أُخته أو أُمّه أو بنته ورثت بالنسب خاصّة دون الزوجية.

**يلاحظ عليه:** أنّ عدم تصحيح الزوجية بالشبهة لأجل الفرق بين النسب والسبب، فإنّ محقّق النسب أمر آني يصحّ أن تعرض الغفلة وتنتهي إلى الدخول بمن ليست زوجة فيصحّ عدّ الولد المتولد عنها ولداً شرعياً وهذا بخلاف السبب، كالزوجية فالعاقد المسلم مادام غافلاً معذور وخارج عن محط البحث وبعد العلم بالاشتباه تبطل الزوجية ولا تبقى، وهذا بخلاف المجوسي فإنّه لا ينتبه إلّا بالإسلام وهو خلاف المفروض فلأجل ذلك اختلف حكم النسب والسبب بتصحيح الأوّل بالشبهة دون الثاني في مورد المسلم.

وهذا لايدل على عدم التصحيح في حقّ المجوس لأنّهم في غفلة وجهل طيلة عمرهم فيتصورون من ليس زوجاً ولا زوجة أنّه زوج وزوجة، فلا مانع من قبول الشارع قولهم في حقّهم وترتيب الأثر عليهم.

وعلى هذا لو اجتمع الأمران لواحد، ورث بهما مثل: أُمّ هي زوجة، فنصيب الزوجية هو الربع مع عدم الولد، ونصيب الأُمومة هو الثلث، فإن لم يكن لها مشارك كالأب فالباقي يرد عليها بالأُمومة وإلّا فيرد على الأب.

ولواجتمع السببان أحدهما يمنع الآخر ورث من جهة المانع مثل بنت هي أُخت من أُمّ فإنّ لها نصيب البنت دون الأُخت، لأنّه لا ميراث عندنا لأُخت مع بنت وبذلك تستطيع استخراج أحكام سائر الموارد.

## مسألة: حكم إرث المسلم بالنسب والسبب الفاسدين

يرث المسلم بالنسب الفاسد إذا كان الوطء بشبهة لا بزنا، والمراد من الفاسد هو هذا المعنى لا مطلقه، لما عرفت من أنّ ولد الزنا لايرث من الأب والأُمّ.

ولكن لايرث بالسبب الفاسد فلو تزوج بالأُمّ من الرضاع ثمّ بان لهما فساده تفارقا بلا طلاق، ولو مات أحدهما لايرثه الآخر، لأنّ الإرث في الكتاب والسنّة بالسبب الصحيح، وليس في المقام دليل على أنّ الموضوع أوسع من الصحيح والفاسد كما في مورد المجوسي.

ولو تزوج بأُمّ المزنيّ بها مقلِّداً لمن يرى تزويجها صحيحاً وترافعا إلى من يراه باطلاً فلا يجوز له الإفتاء بمذهب من يراه صحيحاً لحرمة الإفتاء بالباطل لدى المفتي.

قال الإمام الخميني ﷺ: لو اختلف اجتهاد فقيهين في صحّة تزويج وفساده كتزويج أُمّ المزنيّ بها أو المختلقة من ماء الزاني فتزوج القائل بالصحّة أو مقلّده، فليس للقائل بالفساد ترتيب آثار الصحّة عليه، فلاتوارث بينهما عند المبطل.[1]

---

١. تحرير الوسيلة، كتاب المواريث، الفصل الثالث في ميراث المجوس، المسألة ١٠.

# الرسالة الرابعة والخمسون

# في صفات القاضي

# في صفات القاضي

إنّ المحاور الأصليّة في القضاء ثلاثة وهي: الأوّل: صفات القاضي. الثاني: في آداب القاضي. الثالث: فيكيفية الحكم .

وسنخصّص البحث هنا عن صفات القاضي و مؤهّلاته لذلك الأمر الخطير ، فنقول: ذكر الفقهاء هنا صفات نذكرها بعد بيان النكتة التالية:

القضاء من الأُمور الخطيرة المهمّة التي يطلب لنفسه شروطاً تعطي للإنسان صلاحية القيام بها والقضاء من أخطرها و أهمها، وقد ذكر الفقهاء في كتبهم أُموراً بعنوان صفات القاضي وهي بين ما هو بيّن الثبوت لايشكّ في لزومها اثنان، وما ليس كذلك بل يحتاج القول بالاشتراط وعدمه إلى دراسة علميّة.والصفات المذكورة في كلام المحقق وغيره عبارة عن الأُمور التالية:

١ـ البلوغ، ٢ـكمال العقل، ٣ـالإسلام، ٤ـالإيمان، ٥ـالعدالة،٦ـطهارة المولد، ٧ـ الذكورة، ٨ ـ الاجتهاد ٩ ـ الضبط، ١٠ـ الكتابة، ١١ـ البصر، ١٢ـالنطق ، ١٣ ـ السمع ١٤ـ الحريّة . وأضاف المحقّق بعد اشتراط العدالة:الأمانةَ والمحافظةَ على الواجبات.ولكنّهما مستدركان باعتبار دخولهما في العدالة إلّا أن يكون التخصيص بالذكر لأجل العناية ببعض المصاديق ولنأخذ بالبحث واحداً بعد الآخر:

## الشرط الأوّل والثاني: البلوغ وكمال العقل

البلوغ وكمال العقل من الشروط القطعية التي لم يختلف فيهما اثنان لا من العقلاء ولامن الفقهاء وطبيعة الموضوع تقتضي شرطيتهما، فلم يُرَ صبيّ ولاسفيه على منصّة القضاء، وكيف يمكن للصبي أن يدير دفّة القضاء مع أنّه رفع عنه القلم[١] وعمده وخطؤه سيّان[٢]؟! أضف اليه أنه هو مولّى عليه، فكيف يكون وليّاً للمتحاكمين؟! على أنّ شرطية العدالة تلازم اشتراطهما، لأنّ العدالة أو الفسق فرع التكليف، وأمّا قوله سبحانه:﴿**وآتيناهُ الحكم صبيّاً**﴾[٣] حيث نصب يحيى على القضاء والحكم وهو صبيّ، فإنّما هو من باب الكرامة على سبيل خرق العادة فلايقاس عليه ولاعلى أئمّة أهل البيت ، آحاد الناس.وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لايقاس بآل محمّد من هذه الأُمّة أحد».[٤]

غير أنّ المحقق عبّر عن الشرط الثاني بكمال العقل والظاهر أنّ مراده هو أن لايكون سفيهاً بحيث يقال إنّه ناقص العقل، وأمّا الذكاء والتوقد الفكري، أو الفطنة فلايطلبه أصل القضاء.

غير أنّ هنا نكتة نلفت نظر القاضي إليها وهو أنّ الموضوع إذا كان ملتوياً

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٨ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ١٩ ، الباب ١١ من أبواب العاقلة، الحديث ٢،٣،٥.
٣. مريم: ١٢.
٤. نهج البلاغة: ١ / ٣٠، الخطبة ٢، شرح عبده.

ومعقداً، بحيث لايطمئنّ القاضي بتمحيصه وتشخيصه، يلزم عليه أن لايمارسه، بل يستعين فيه بالخبراء الذين لهم ذكاء خاص في حلّ الأُمور المعقّدة والمعضلات من المسائل القضائية، لأجل الممارسة الممتدّة.

و ذلك لأنّ المسائل القضائية مع اشتراك الجميع في جهة، تختلف في البساطة والتعقيد ، وليس كل موضوع منهلاً لكل وارد وشارد، وعليه في الأُمور المعقدة، التي تطلب لنفسها مهارة وذكاء وتوقداً خاصاً يجب أن لايمارسها القاضي إلّا بعد توفّر الشروط التي تطلب لنفسها إمّا بجعلها شورى بين القضاة، أو الاستعانة بمن توفرت فيه الشروط كما لايخفى.

## الشرط الثالث: الإسلام

لم يشكّ في اعتبار الإسلام أو مانعية الكفر اثنان، ولم يُرَ في تاريخ القضاء كافر يشغل منصَّة القضاء قال المحقّق :لأنّه ليس أهلاً للأمانة ويمكن الاستدلال عليه بوجوه:

١ـ القضاء منصب يستتبع ولاية، والعصمة بين المسلم والكافر مقطوعة فكيف يكون وليّاً للمسلم، وهو سبحانه ينهى عن اتّخاذ المؤمنين الكافرين أولياء ومن يتولهم فهو منهم[1] ؟! أفيصح ـ بعد ذلك ـ أن يُضفِيَ لهم ولاية في مقام القضاء؟!

٢ـ إنّه سبحانه ينهى عن التحاكم إلى الطاغوت، ويأمر بالكفر به، ويقول:﴿أَلَمْ تَرَ إلى الّذينَ يَزْعُمُونَ انّهُمْ آمَنُوا بِمٰا أُنْزِلَ إِلَيْكَ و مٰا أُنْزل مِنْ

١. لاحظ : النساء: ١٤٤، المائدة: ٥١.

قَبْلِكَ يُريدونَ أنْ يَتَحاكَمُوا إلَى الطاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أنْ يَكْفُروا بِهِ وَ يُرِيدُ الشيطانَ أن يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعيداً﴾[١]. والتحاكم لدى الكافر من مصاديق التحاكم إلى الطاغوت، روى المفسرون أنّه كان بين رجل من اليهود ورجل من المنافقين خصومة، فقال اليهودي:أُحاكم إلى محمّدٍ لأنّه عَلِم أنّه لايقبل الرشوة ولايجور في الحكم، فقال المنافق:لا ! ، بل بيني وبينك كعب بن الأشرف (اليهودي) لأنّه عَلِم أنّه يأخذ الرشوة فنزلت الآية.[٢]

٣ـ إنّه من قبيل السبيل للكافر على المسلم حيث إنّ القضاء لا ينفكّ غالباً عن الجلب وإصدار القرار والحبس، والقضاء في مورد الجزاء، لاينفك عن الإعدام وإجراء الحدّ والتعزير، وقد قال سبحانه: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلكافِرِينَ عَلَى المُؤمِنِينَ سَبيلاً﴾[٣]. وما ربّما يقال: إنّه من قبيل إجراء الحكم الحقّ في حقّ المحكوم وليس بسبيل، مدفوع بأنّ مالكية الكافر للمسلم أيضاً تمسك بالحكم المشروع مع أنّه يعدّ سبيلاً، وللقاضي سيادة على المحكوم في أنظار الناس وهو لاينفك عن جعل السبيل.

٤ـ إنّ اشتراط العدالة تلازم شرطية الإسلام وليس المراد منها المعنى النسبي أي العادل في دينه بل المعنى المطلق كما سيوافيك.

٥ـ طبيعة الموضوع تقتضي الاشتراط، إذ كيف يمكن تسليط الكافر على دماء المسلمين وأعراضهم وأموالهم وحقوقهم مع أنّه ليس أهلاً للأمانة؟!

---

١. النساء: ٦٠.

٢. راجع التبيان: ٣ / ٢٣٨، في تفسير الآية.

٣. النساء: ١٤١.

نعم الأنظمة الإلحاديّة غير معترفة بهذا الشرط حتى الإيمان بالله،و قائلة بأنّ حرمان طائفة من القضاء لأجل العقيدة مخالف للعدل الاجتماعي، ومشاركة الناس في الحقوق من دون تبعيض.

**يلاحظ عليه**: أنّه ليس تبعيضاً وإنّما هو أخذ لصالح القضاء والمتحاكمين فإنّ من لايؤمن بالقضاء الإسلامي ومصادر أحكامه، كيف يتحرّى الحقيقة في إجرائه؟! ولكن الجنس إلى الجنس يميل !! «وكلّ اناءٍ بالّذي فيه ينضح». نعم نقل الشهيد الثاني جواز قضاء الكافر لأهل نحلته ووصفه بأنّه شاذ.[١]

## الشرط الرابع: الإيمان

إنّ الايمان له استعمالات:

١ـ ربما يستعمل ويراد منه نفس ما يراد من الإسلام من غير فرق بينهما﴿فَأَخْرَجْنا مَنْ كانَ فِيها مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَما وَجَدْنا فِيها غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[٢]. والمراد منهما الاعتقاد الجازم بالله ورسالة نبيّه وما جاء به.

٢ـ ربما يطلق الإسلام ويراد منه التظاهر به من دون نفوذ إلى القلب، ويقابل الإيمان وهو التسليم النافذ من الظاهر إلى الباطن، وعلى ذلك قوله سبحانه:

﴿قالَتِ الأعرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤمِنُوا ولٰكِنْ قُولُوا أسْلَمْنا ولَمّا يَدْخُلِ

---

١. المسالك: ٣٨٩/٢.
٢. الذاريات: ٣٥ـ٣٦.

الإيمانُ في قُلُوبِكُمْ﴾[١].

٣ـ وربمايطلق ويراد منه الإيمان بالمعنى الخاص وهو كونه إمامياً، وهذا هو المراد هنا بعد اشتراط الإسلام ولنذكر شيئاًمن كلمات الفقهاء.

## اشتراط الإيمان في كلمات الفقهاء

١ـ قال المفيد: ولا ينبغي لأحد أن يتعرّض له حتى يثق من نفسه بالقيام به، وليس يثق أحد بذلك من نفسه حتى يكون عاقلاً، كاملاً، عالماً بالكتاب وناسخه ومنسوخه...[٢] ولم يصرح باشتراط الإيمان.

٢ـ قال الشيخ :وقد فوضوا ذلك إلى فقهاء شيعتهم في حال لايتمكّنون فيه مِنْ تولّيه بنفوسهم، فمن تمكّن من إنفاذ حكم أو إصلاح بين الناس، أو فصل بين المختلفين فليفعل ذلك وله بذلك الأجر والثواب.[٣]

٣ـ قال الشيخ في «الخلاف»: لا يجوز أن يتولّى القضاء إلّا من كان عارفاً بجميع ما ولي، ولا يجوز أن يشذ عنه شيء من ذلك، ولايجوز أن يقلّد غيره ثمّ يقضي به. وقال الشافعي :ينبغي أن يكون من أهل الاجتهاد... ولاتجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام....[٤] وليس فيه تصريح باشتراط الإيمان.

٤ـ وقال في «المبسوط»: وأمّا من يحرم عليه أن يلي القضاء فأن يكون

---

١. الحجرات: ١٤. ٢. المقنعة: ٧٢١.

٣. النهاية: ٣٠١، كتاب الجهاد.

٤. الخلاف: ٣ / ٢٠٧، كتاب القضاء، المسألة ١ـ٦.

جاهلاً ثقة كان أو غير ثقة، أو يكون فاسقاًمن أهل العلم.[١] ولعلّه اكتفى بالإشارة عن التصريح.

٥ـ قال ابن إدريس: فأمّا من تحرم عليه فأن كان جاهلاً، ثقة كان أو غير ثقة أو فاسقاً من أهل العلم.[٢] ولعلّه اكتفى بالإشارة عن التصريح.

٦ـ وقال المحقق: «ويشترط الإيمان والعدالة» غير أنّه أراد به الإسلام بشهادة قوله: فلا يعقد للكافر لأنّه ليس أهلاً للأمانة وكذا الفاسق.[٣]

٧ـ وقال العلّامة: ويشترط الإيمان والعدالة فلاينفذ قضاء الكافر والفاسق.[٤] ولأجل خلوّ عبارة القواعد عن هذا الشرط حاول السيّدالعاملي إدخال غيرالإمامي، تحت الفاسق تارة، والكافر أُخرى لاشتراكه معه في القضاء بأُصول لانعترف بها فلا يجوز نصبه للقضاء.

٨ ـ وقال ابن سعيد: إذا كان الرجل عاقلاً، بصيراً، كاملاً، كاتباً، عالماً بالقضاء ديّناً، وورعاً فهو أهل لولاية القضاء.[٥] وليس فيه تصريح بهذا الشرط.

٩ـ قال العلّامة في الإرشاد: وفي حال الغيبة ينفذ قضاء الفقيه من علماء الإمامية الجامع لشرائط الفتوى.[٦]

١٠ـ ونسب التردد إلى المحقّق الأردبيلي ولم يظهر لي من كلامه. نعم

---

١. المبسوط: ٨٣/٨.
٢. السرائر: ١٥٣/٣.
٣. الشرائع: ٦٧/٤.
٤. مفتاح الكرامة: ٩/١٠، قسم المتن.
٥. الجامع للشرائع: ٥٢٢.
٦. مجمع الفائدة: ١٢ / ١٨.

جوّز قضاء العامي إذا اقتضت المصلحة نصبه.[١]

١١ـ وقال في «الجواهر»: تواترت النصوص في النهي عن المرافعة إلى قضائهم، بل هو من ضروريات مذهبنا.[٢]

١٢ـ وقال السيد الأُستاذ: يشترط في القاضي: البلوغ و العقل، والإيمان، والعدالة، والاجتهاد المطلق، و الذكورة وطهارة المولد، والأعلميّةممن في البلد أو مايقربه على الأحوط.[٣]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأصل هو عدم نفوذ رأي أحد على أحد إلّا الله سبحانه أو من عيّنه و أنفذ رأيه، والقدر المسلّم من هذا الاستثناء هو رأي النبي والوصيّ والفقيه الإمامي الجامع للشرائط حسب مقبولة عمر بن حنظلة[٤]، وأبي خديجة.[٥] وأمّا غيرهم سواء أكان شيعياً غير إمامي كالزيدي والإسماعيلي، أم غير شيعيّ فليس هناك إطلاق يتمسّك به فعدم الدليل على نفوذ قضائه كاف في المقام ولانحتاج إلى الدليل على عدم الصحّة.

## الاستدلال على عدم الاشتراط

ويمكن الاستدلال على عدم الاشتراط بنصب علي عليه السلام شريحاً على مقام القضاء أو إبقائه عليه، وطبع الحال يقتضي أنّه أبقى سائر القضاة المنصوبين قبله على مناصبهم حتّىٰ أنّ الإمام ربّماكان يرفع الشكوى إليه.

---

١. مجمع الفائدة: ١٢ / ٢٢. ٢. الجواهر: ٤٠/١٣.

٣. تحرير الوسيلة: ٢ / ٤٠٧.

٤. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٥. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

روى عبد الرحمن بن الحجّاج أنّ علياً كان قاعداً في مسجد الكوفة فمرّ به عبد الله بن قفل التميمي ومعه درع طلحة فقال عليعليه السلام: «هذه درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة» فقال له عبد الله بن قفل:اجعل بيني وبينك قاضيك الذي رضيته للمسلمين، فجعل بينه وبينه شريحاً....[١]

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال بالفعل إنّما يصح إذا علمت جهته إذ من المحتمل أنّ الإبقاء كان لضرورة اجتماعية دعت الإمام إلى إبقاء شريح مقامه، ولأجل ذلك أفهمه تلويحاً بأنّه ليس لائقاً لهذا المنصب وقال:«جلست مجلساً لايجلس فيه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ».[٢] وفي مورد آخر شرط عليه أن لاينفذ قضاءه حتى يعرضه عليه.[٣] و عندئذٍ لايبقى اطمئنان بأنّ وجه النصب هو صلاحيته في نفسه مع قطع النظر عن الضرورة الاجتماعية.

## إكمال

لاشكّ في استفاضة الروايات في أنّه لايجوز الرجوع إلى غير فقهاء الشيعة، وهي مبثوثة في أبواب صفات القاضي لكن يقع الكلام فيما هو المانع وهو مردّد بين الأُمور التالية:

١ـ العقيدة المخالفة للحق.

٢ـ اعتماده على أُصول لانقول بحجّيتها.

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ٦.
٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٣ـ كونه منصوباً من جانب حكّام الجور.

وتختلف النتيجة حسب اختلاف الموضوع، فلو كان المانع، هو الأوّل، يلزم حرمان كل فقيه غير إمامي، ولو كان الثاني، يتحدّد الحرمان بما إذا قضى بأُصول غير مرضية، بخلاف ما إذا التزم بأُصول صحيحة ورفض القياس والاستحسان، وقول الصحابي بما هو صحابي من دون ثبوت صدوره عن النبيّ صلى الله عليه وآله وغير ذلك، وعلى الثالث يختص الحرمان بما إذا كان منصوباً من جانبهم، وإلّا فلو كان قاضياً حرّاً وإن قضى بأُصول باطلة، لما أخل.

ولكن لم نجد ما بأيدينا من الروايات ما يعتمد على الوجه الأوّل، وإنّما السبب في النهي عن الرجوع إليهم يدور بين الأُمور التالية:

١ـ الإفتاء بغير علم والقضاء بلا وعي، وقد عقد صاحب الوسائل باباً بهذا العنوان وقال: باب عدم جواز القضاء والإفتاء بغير علم بورود الحكم عن المعصومين.[١]

٢ـ الإفتاء بغير الكتاب والسنّة، وقد عقد صاحب الوسائل باباً له.[٢]

٣ـ القضاء بالمقاييس والاستنباطات الظنّيّة، وقد عقد أيضاً باباً له.[٣]

وهذه الجهات الثلاث ترجع إلى الملاك الثاني وهناك بعض الروايات ما يؤيد كونِ الملاك هو الثالث، وقد عقد صاحب الوسائل باباً لذلك.[٤]

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي.
٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي.
٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.
٤. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي.

روى أبو بصير قال:قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام قول الله عزّ وجلّ في كتابه:﴿ولاتَأكُلوا أموالَكُم بَينكُمْ بالباطلِ وتُدلوا بِها إلى الحُكّام﴾[١] فقال: «يا أبابصير إنّ الله عزّ وجلّ قد علم أنّ في الأُمّة حكّاماً يجورون أما إنّه لم يعن حكّام أهل العدل ولكنّه عنى حكّام أهل الجور».[٢]

وعلى كل تقدير فلو كانت الروايات الناهية قاصرة الدلالة على المنع المطلق، فلايخلّ بالمقصود لما عرفت من أنّ الجواز يحتاج إلى الدليل وعدمه كاف ولايحتاج عدم الجواز إلى الدليل.

نحن نفترض أنّ هذه الروايات الناهية واردة في الملاكين الأخيرين غاية الأمر تكون النتيجة عدم دلالتها على المنع المطلق، ولكنّه غير كاف في إثبات جواز التصدي ، لأنّ الجواز يطلب الدليل وعدمه كاف في كون الأصل الأوّلي محكّماً.

وعلى فرض المنع ، فهل لايجوز نصبه حتى على أهل نحلته أو يختصّ التحريم، بما إذا نصب على غيرهم من الشيعة؟ وجهان. وقد تقدّم نظيره في قضاء الكافر على أهل نحلته. و هاتان المسألتان تطلبان بحثاً واسعاً تستمدان من قوله سبحانه:﴿فَإِنْ جاءوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَو أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعرِض عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وإِنْ حكمت فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالقِسْطِ إِنّ اللّهَ يُحِبُّ المُقْسِطينَ﴾[٣].

---

١. البقرة:١٨٨.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

٣. المائدة: ٤٢.

## الشرط الخامس: العدالة

وقد اختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا الشرط:

منهم من جعل الفسق مانعاً كما عليه الشيخ في المبسوط وابن إدريس في السرائر.

ومنهم من جعل العدالة شرطاً، كالمحقق في الشرائع والعلّامة في القواعد، والسيد الأُستاذ في التحرير.

ومنهم من عبّر بالموصوف مكان الوصف وقال ديّناً و ورعاً، كابن سعيد في الجامع[١]، ومنهم من عبّر بالورع.[٢]

والظاهر أنّ التعابير من قبيل التفنّن في العبارة والكل يشير إلى أنّه يلزم أن تكون للقاضي حالة نفسانية تصدُّه عن ارتكاب المحرّمات واقتراف المعاصي خوفاً من الله وخشية منه أو ما يقرب من ذلك ولم يختلف فيه اثنان، ولأجله أرسله صاحب المفتاح إرسال المسلّم بلا إيعاز إلى مخالف وقال:وأمّا الفاسق فيشمل المؤمن وغيره، من غير فِرَق المسلمين، أمّا المؤمن الفاسق فلعدم ثقته وصلاحيته في الصلاة والشهادة والإفتاء فالقضاء أولى.[٣]

وقد أدى حقّ المقال في هذا التعبير الموجز وإليك التفصيل:

---

١. تقدّمت مصادر كلماتهم عند البحث عن شرطية الإيمان.

٢. الكافي في الفقه: ٤٢٣.

٣. مفتاح الكرامة: ٩/١٠.

يدلّ على الاشتراط أُمور:

١ـ التصريح بالاشتراط في رواية سليمان بن خالد[١]، وأخذه أمراً مسلّماً في مقبولة ابن حنظلة[٢]، حيث قال:«الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما » و قدجعل التفاضل فيها مرجحاً.

٢ـ كونه شرطاً في المفتي والشاهد، وإمام الجماعة وفي الولاية على القُصَّر والغيّب والتقسيم[٣] يقتضي اشتراطه في القضاء بوجه أولى، لأنّ القاضي بيده الدماء والأعراض، والأموال والحقوق وأين هو من إمام يصلّي ويترك كل شيء للمأموم؟!

٣ـ طبع الموضوع يقتضي الاشتراط لخطورته وعظمته كما مرّ مراراً.

وظاهر الأدلّة ، كونه عادلاً على وجه الإطلاق، لا أن يكون أميناً ومحترزاً عن الحكم بالباطل فقط ومع ذلك ربّما يقترف المعاصي، إذ مع كونه خلاف المتبادر أنّ الأصل هو عدم نفوذ القضاء إلّا من دلّ على نفوذه دليل قطعي وهو العادل المطلق.

وذكر المحقّق وراء العدالة اشتراط الأمانة والمحافظة على فعل الواجبات، وقد عرفت كونهما داخلين ضمن العدالة.

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ١٦ من أبواب عقد البيع، الحديث ١، حديث إسماعيل بن سعد الأشعري؛ والجزء ١٣، الباب ٨٨ من أبواب الوصايا، الحديث ٢ حديث سماعة.

## الشرط السادس: طهارة المولد

قال المحقّق: لاينعقد القضاء لولد الزنا مع تحقّق حاله كما لاتصحّ إمامته ولاشهادته في الأشياء الجليلة. (١)

وادّعى في الروضة عليه الإجماع قال في شرح قول الشهيد:«الفقيه الجامع للشرائط» وهي: البلوغ والعقل والذكورة والإيمان والعدالة وطهارة المولد إجماعاً. (٢)

وقال في المسالك: أمّا طهارة المولد فلقصور ولد الزنا عن تولّي هذه المرتبة حتى أنّ إمامته وشهادته ممنوعتان فالقضاء أولى. (٣)

إنّ مقتضى العمومات هو جوازه، إذا كان إماميّاً والمنع يتوقّف على الدليل على خلاف المسألة السابقة، وقد استدل على المنع بأُمور ثلاثة:

١ـ الإجماع: وقد حكاه في الروضة ولم يتعرّض العاملي في المفتاح لأيّ خلاف، وهو كما ترى، لعدم ذكر لفيف من الفقهاء هذا الشرط كالشيخ في المبسوط، (٤) وابن سعيد في الجامع. (٥)

٢ـ الأولوية: لأنّه إذا لم يجز له التولية لإمامة الصلاة ـ على ما استفاضت الروايات عليه ـ ولم تقبل شهادته ، فالقضاء أولى ففي صحيح زرارة: لا

---

١. الشرائع: ٦٧/٤.
٢. الروضة: ٦٢/٣.
٣. المسالك: ٣٨٩/٢.
٤. المبسوط:٩٩/٨.
٥. الجامع للشرائع: ٥٢٩.

يصلين أحدكم خلف المجنون وولد الزنا [١]، وفي صحيح ابن مسلم قال:قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا تجوز شهادة ولد الزنا». [٢]

٣ـ نفور طباع الناس منه ولكنّه فرع علم الناس به. والمسألة قليلة الفائدة. وهناك نكتة نفيسة لابدّ من الإشارة إليها: وهي إنّ وليد الزنا تنعقد نطفته في حال يعلم والده أو أُمّه أو كلاهما أنّهما ينقضان القانون، ويكسران عهداً من عهود الله، وهو إحساس ينتقل عن طريق النطفة إلى الوليد طبقاً لقانون التوارث الطبيعي، فيخرج المولود من الزناء مختمراً بحس نقض العهد واختراق القانون وينشأ ويشبّ عليها، وإلى ذلك يشير الإمام الصادق عليه السلام عند التحدث عن ولد الزنا:«إنّه يحنّ إلى الحرام، والاستخفاف بالدين وسوء المحضر». [٣]

فإذا كانت هذه نفسيته وحالته التي يحملها، فكيف يجوز أن تفوّض إليه مقاليد القضاء ليحكم في النفوس والأعراض والأموال والحقوق؟!

نعم هذه الحالة أرضية مناسبة للانحراف والشذوذ، ومقتض للفساد والإفساد وليست بعلّة تامّة، إذ في وسعه تطهير نفسه من الشوائب العالقة بطبيعته فلا يوجب ذلك جبراً في حياته وشقائه.

ولأجل هذا نرى أمير المؤمنين يؤكّد على مالك الأشتر أن يختار

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢. ولاحظ الحديث ١، ٤، ٥، ٦.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٣١ من أبواب الشهادات، الحديث ٣. ولاحظ أيضاً الحديث ١، ٤، ٥، ٧.

٣. السفينة: ١/ ٥٦٠.

للحكم أفضل رعيته ويقول: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممّن لا تضيق به الأُمور». (١)

ويوصي له في جميع عمّاله بانتخاب ذوي الأحساب ويقول: «ثم ألصق بذوي الأحساب وأهل البيوتات الصالحة والسوابق الحسنة ، ثمّ أهل النجدة والشجاعة، والسخاء والسماحة، فإنّهم جماع من الكرم، وشعب من العرف». (٢)

نعم يبقى هنا شيء و هو أنّ هذا التسالم بين فقهائنا، كيف يجتمع مع ما روي عن علي عليه السلام أنّه نصب زياد بن أبيه على ولاية فارس؟ وليس القضاء بأعظم من الولاية وربّماكان الوالي قاضياً، والمعروف أنّه وليد الزنا؟!

روى علي بن محمد المدائني قال:لمّا ولّى علي عليه السلام زياداً فارس أو لبعض أعمال فارس ضبطها ضبطاً صالحاً وجبىٰ خراجها وحماها. (٣)

وقد كتب الإمام إليه رسالة عندماكان زياد خليفة ابن عباس في البصرة، وكان عبد الله بن عباس عامله عليها وعلى كور الأهواز وفارس وكرمان. (٤)

وكتب رسالة أُخرى إليه عندما بلغه أنَّ معاوية كاتبه ليستلحقه بأبيه أبي سفيان. (٥)

---

١. نهج البلاغة: ٣ / ٩٤، قسم الرسائل: ١، برقم ٥٣.
٢. نهج البلاغة: ٣ / ٩٤، قسم الرسائل: ١، برقم ٥٣.
٣. شرح نهج البلاغة: ١٨١/١٦.
٤. نهج البلاغة: ٣ / ١٩، برقم ٢٠.
٥. نهج البلاغة: ٣ / ٩٤، برقم ٤٤.

ويشهد على ذلك أنّه كان يدعىٰ زياد بن عبيد وهو زوج أُمه (سميّة) ولماّ استلحقه معاوية قيل ابن سميّة، وكانت أُمّه تحت عبيد، وربّما قيل: إنّ نسبة زياد لغير أبيه لخمول أبيه. (١)

أمّا أنّه كان غير طيب المولد فقد روى البلاذري قال: تكلّم زياد وهو غلام حدث بحضرة عمر كلاماً أعجب الحاضرين، فقال عمرو بن العاص: لله أبوه لو كان قرشياً لساق العرب بعصاه، فقال أبو سفيان: أما والله إنّه لقرشي ولوعرفته لعرفت أنّه خير من أهلك، فقال: ومن أبوه؟ أنا والله وضعته في رحم أُمّه فقال: فهلا تستلحقه؟ قال: أخاف هذا العير الجالس أن يخرق عليَّ إهابي. (٢)

ويمكن استظهار كون زياد وليد الزنا من قول الإمام الطاهر أبي الشهداء الحسين بن علي عليه السلام: «وقد ركزني الدعيّ بن الدعيّ بين الاثنتين: السلّة والذلّة وهيهات منّا الذلّة». (٣) والمراد منهما هو عبيد الله بن زياد.

ويمكن أن يقال: إنّ الدعيّ ليس مرادفاً لابن الزنا، بل هو كما يقول الطريحي: الدعيّ من تبنّيتَه، والأدعياء جمع «دعي» وهو من يدّعي في نسب كاذباً. (٤) وفي أقرب الموارد: الدعيّ من تبنّيته أي جعلته ابناً لك، والمتّهم في نسبته، والذي يدعي (يدعيه) غير أبيه والجمع أدعياء. (٥) وأُمّه وإن كانت زانية وقد زنى بها أبو سفيان لكن لما لم يثبت كونه متخلّقاً من مائه، صار محكوماً

---

١. شرح النهج: ١٦/١٨٠.
٢. شرح نهج البلاغة: ١٦/١٨١.
٣. نفس المهموم: ١٣٢، الطبعة الأُولى.
٤. مجمع البحرين: ١/١٤٤.
٥. أقرب الموارد: ١٣/٣٣٧.

بكونه ابن أبيه (عبيد) شرعاً بحكم الولد للفراش، ولأجل ذلك كتب الإمام رسالة إليه ينهاه عن قبوله قول معاوية كما عرفت. فكان مجهول النسب لا وليد الزنا قطعاً، فلا يكون نصبه دليلاً في المسألة.

وممّا يدل على أنّه كان مجهول النسب ولكن محكوماً شرعاً بالانتساب إلى الأب ما روي عن الحسن البصريّ: انّه ثلاث كنّ في معاوية لو لم تكن فيه إلّا واحدة منهن لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأُمّة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها، واستلحاقه زياداً مراغمة لقول رسول الله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وقتله حجر بن عدي فياويله من حُجر وأصحاب حُجر.[1]

وقد كتب الإمام الحسين عليه السلام إلى معاوية رسالةً يندد فيها بأعمال معاوية وممّا جاء فيها قوله: «أولست المدّعي زياداً في الإسلام فزعمت أنّه ابن أبي سفيان؟! وقد قضى رسول الله ﷺ أنّ الولد للفراش وللعاهر الحجر».[2]

وعلى ذلك كان زياد مجهول النسب، ولمّا لم يعلم كونه وليد الزنا قطعاً، فصار محكوماً بكونه وليد الفراش، أعني: زوج أُمّه «عبيد» ـ فلا يكون مورداً للنقض.

## الشرط السابع: الذكورة

اشتهر القول باشتراط الذكورة في القاضي ويظهر من الشيخ أنّ المسألة خلافية بين الفقهاء. قال: لا يجوز أن تكون المرأة قاضية في شيء من الأحكام. وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة :يجوز أن تكون قاضية في كل ما

---

١. شرح نهج البلاغة: ١٩٣/١٦. ٢. الإمامة والسياسة: ١٦٥/١.

يجوز أن تكون شاهدة فيه، وهو جميع الأحكام إلّا الحدود والقصاص. وقال ابن جرير: يجوز أن تكون قاضية في كل ما يجوز أن يكون الرجل قاضياً فيه، لأنّها من أهل الاجتهاد.[١]

وقال ابن قدامة: إنّ المرأة لاتصلح للإمامة العظمى، ولالتولية البلدان ولهذا لم يولِّ النبيّ ولا أحد من خلفائه ولامن بعدهم امرأة للقضاء ولاولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً.[٢]

ولمّا كانت المسألة قد أثارت جدالاً ونقاشاً واسعاً بين الطبقات المثقفة، لابأس بالبحث عنها في إطار الأدلّة الشرعيّة، وقد أجمل الأصحاب فيها الكلام و لم يعطوها حقّها كما هو حالهم ـ أنارالله برهانهم ـ في سائر المسائل.

## ولنذكر بعض الكلمات في المقام:

قال الشيخ في «المبسوط»: الشرط الثالث في القاضي أن يكون كاملاً في الأمرين: كمال الخلقة والأحكام... وأمّا كمال الأحكام فأن يكون بالغاً عاقلاً حرّاً ذكراً فإنّ المرأة لاينعقد لها القضاء بحال. وقال بعضهم: يجوز أن تكون المرأة قاضية والأوّل أصحّ، ومن أجاز قضاءها، قال: يجوز في كلّ ما تقبل شهادتها فيه وشهادتها تقبل في كل شيء إلّا في الحدود والقصاص.[٣]

ومع ذلك لم يذكره المفيد في المقنعة، ولا الشيخ في النهاية، ولا

---

١. الخلاف: ٦ / ٢١٢، كتاب القضاء، المسألة ٦.

٢. المغني: ١٠/١٢٧.

٣. المبسوط: ٨ / ١٠١.

الحلبي في الكافي، ولا ابن إدريس في السرائر، ولا العلامة في المختلف.[١]

نعم ذكره لفيف من المتأخرين وإليك نصوصَهم:

قال المحقّق في الشرائع: ويشترط فيه البلوغ و... والذكورة.[٢]

وقال العلّامة في التحرير: يشترط في القاضي البلوغ... والذكورة، ولاينعقد القضاء للمرأة في الحدود وغيرها.[٣]

وقال في القواعد:ويشترط فيه البلوغ والعقل والذكورة.[٤]

وأنت إذا لاحظت الكتب المؤلفة في هذه العصور أو بعدها ترى أنّها متّفقة على اشتراطها إمّا بالتصريح أو بأخذ الرجل في التعريف، مثلاً، قال ابن سعيد: إذا كان الرجل عاقلاً بصيراً كاملاً كاتباً عالماً بالقضاء، ديّناً ورعاً فهو أهل لولاية القضاء.[٥]

وقال الشهيد في المسالك: و لا ينعقد القضاء للمرأة و إن استكملت الشرائط، أي الشرائط المعتبرة في القضاء غير الذكورية، وهو موضع وفاق، وخالف فيه بعض العامة فجوّز قضاءها فيما تقبل شهادتها فيه.[٦]

وقال في مفتاح الكرامة: أمّا المرأة فلما ورد في خبر جابر عن الباقر عليه السلام: «ولاتولّي القضاءَ» المرأةُ وقد أنكر الدليل المقدّس الأردبيلي إن لم يكن

---

١. لاحظ المقنعة: ٧٢١، والنهاية: ٣٣٧، والكافي: ٤٢٠، والمهذب: ٥٩٧/٢، والمختلف ٧٦/٤.
٢. الشرائع: ٤ / ٦٧.
٣. تحرير الأحكام: ٥ / ١١٠ ـ ١١١.
٤. مفتاح الكرامة: ١٠ / ٩، قسم المتن.
٥. الجامع للشرائع: ٥٢٢.
٦. المسالك: ٢ / ٢٨٣.

إجماع، وهذا خبر منجبر بالشهرة العظيمة إن أنكر الإجماع.[١]

إلى غير ذلك من هذه الكلمات ممّا لانطيل المقام بنقلها، والظاهر أنّ الشهيد الثاني استثنى الذكورة عن موضع الوفاق بين الفريقين لمخالفة أبي حنيفة في المسألة لا أنّه موضع خلاف بين الإمامية، والمحقّق الأردبيلي إن أنكر فإنّما أنكر صحّة الخبر لا الإجماع قال: وأمّا اشتراط الذكورة فذلك ظاهر فيما لم يجز للمرأة فيه أمر، وأمّا في غير ذلك فلا نعلم دليلاً واضحاً، نعم ذلك هو المشهور فلو كان إجماعاً فلا بحث.[٢]

نعم الإجماع في هذه المسألة مستند إلى الآيات والروايات والسيرة الموجودة بين المسلمين حيث لم تُرَ قاضية بين المسلمين على منصَّة القضاء، وإلى سائر الجهات التي تدعم عدم صلاحيتها للقضاء فيصبح الإجماع مدركياً لاتعبدياً، ولامحيص للفقيه عن دراسة الأدلّة.

هذا وأنّ الأصل الأوّلي في المقام هو عدم الجواز فعلى المجوّز إقامة الدليل، إذ العمومات الواردة في القاضي المنصوب منصرفة إلى الرجال، وهي بين ما ورد فيه لفظ «منكم» كما في مقبولة ابن حنظلة[٣]، أو «رجل» كما في رواية أبي خديجة[٤]. فهذان التعبيران، لو لم يدلا على اختصاص القضاء بالرجل فلا أقلّ أنّها منصرفة عن المرأة، ويؤيد الانصراف عدم التعارف، إذ لم تر في زمن الخلفاء ولابعدهم امرأة تتولى مهمّة القضاء، وما قيل من أنّ مدار

---

١. مفتاح الكرامة: ١٠ / ٩.
٢. مجمع الفائدة: ١٢/ ١٥.
٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.
٤. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥و٨

الانصراف، كثرة الاستعمال وندرته، لاكثرة الوجود وقلّته، لو تمّ، فالمقام من موارد عدم الوجود لاقلّته.فلو كان هذا المقدار كافياً في عدم الجواز فالفقيه في فسحة من الاستدلال بالآيات والروايات، وإلّا فإن استشكل في انصراف العمومات فلامحيص من دراسة سائر الأدلّة ولنذكر ما يمكن الاستدلال به على المنع ولنقدّم البحث عن الآيات:

**الآية الأُولى: ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾**

إنّ الحياة الإنسانية في المجتمع لاتدوم إلّا على منهج سيادة الرجال على النساء بما أودع الله في فطرة كل منهما ما هو الأحسن والأصلح بنظام التكامل في الوجود، ويدل عليه قوله سبحانه:﴿**الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ وَ بِمٰا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فَالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللهُ وَاللّاتي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاٰ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبيلاً إِنَّ اللّهَ كانَ عَلِيّاً كَبيراً**﴾[1] والاستدلال رهن دراسة المواضع التالية:

## المواضع الهامة الثلاثة في تفسير الآية

١ـ ما هو المراد من كون الرجال قوّامين على النساء، فهل هو بمعنى القيمومة لهنّ؟

٢ـ ما هو ملاك القيمومة؟

---

١. النساء: ٣٤.

٣ـ إذا تبيّن ملاك القيمومة، فما هو إطار تلك القيمومة فهل تختصّ بما يمت بالشؤون الاجتماعية في حياة الزوجين ولاتتجاوز عن ذلك الإطار، أو يعمّ مطلق الشؤون الاجتماعية من غير فرق بين الزوجين وغيرهما فالرجال على الإطلاق قوّامون على النساء في الحياة الاجتماعية من غير فرق بين الزوج وغيره؟

وإليك دراسة تلك المواضع، بشرح مفرداتها وجملها:

## ١ ـ ما هو المراد من قوله سبحانه: ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾ ؟

«قوّامون» جمع «القوام» وهو و «قيّم» وقيّام بمعنى واحد، والمراد أنّ الرجال قائمون بشؤون النساء قيام الولاة على الرعيّة في مجال التدبير والتأديب والذبّ عن التعدي إليهن.يقال:قام الرجل على المرأة: قام بشأنها، وليس المراد من قيامهم بشأنهنّ هو إنفاقهم عليهن، لأنّه سبب الولاء لامورده كما يشير إليه فيما بعد بقوله: «وبما أنفقوا من أموالهم » بل المراد هو القيام بسائر الشؤون ممّا تقوم عليه الحياة الاجتماعية التي تتوقف على العقل والتدبير، والقوّة والاستطاعة، وقد فسرت الآية بنحو ما ذكرنا و إليك بعض الكلمات:

١ـ قال الطبرسي : إنّ الرجال قيّمون على النساء، مسلّطون عليهنّ في التدبير والتأديب.[1]

٢ـ وقال ابن كثير في تفسير قوله سبحانه:﴿**الرجال قوّامون على**

١. مجمع البيان: ٤٣/٢.

النساء﴾أي الرجل قيّم المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا أعرجت.[١]

٣ـ وقال الفيض في تفسيره: أي يقومون عليهنّ قيام الولاة على الرعيّة.[٢]

إلى غير ذلك من الكلمات المترادفة.

إنّ مرجع القيمومة هاهنا، ليس إلى تصويرهن كالمجانين والسفهاء والأطفال، وتكون قيمومة الرجال عليهن، كقيمومة الأب والجدّ ، بل مرجعها إلى قيمومة الوالي على الرعية، والدولة على الشعب، وليس هنا من يتلقى ولاية الوالي عليه، نقصاً وتحقيراً، لأنّ الشعب المتفرق في البلد يحتاج إلى من يدبّر أمره ويؤدب خاطئه ويذبّ عن كيانه وشرفه وماله.ومثله العائلة فالبيت مجتمع صغير في مقابل البلد الذي هو مجتمع كبير، والولاية عليه كالولاية على الجماعة الكبيرة .

إذا عرفت مفاد القيمومة فلنرجع إلى الأمر الثاني من الأُمور الثلاثة.

## ٢ـ ما هو ملاك القيمومة والسيطرة؟

إذا دلّت الآية على قيمومة الرجال على النساء فلابدّ لها من ملاك يبرّر تلك السلطة وإلّا فهما فردان من طبيعةواحدة، مصداقان لهما، وقد ذكر الكتاب العزيز، لها ملاكين أشار إليهما بقوله:﴿ **بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**﴾.

---

١ . تفسير ابن كثير : ٢٧٥/٢. ٢ . تفسير الصافي:٣٥٣/١.

فهذان الملاكان يختلفان في أنّ الأوّل موهوبيّ والثاني اكتسابي، بمعنى أنّه سبحانه خصّهم بلا اختيار بفضيلة ثمّ هؤلاء قاموا بكسب فضيلة أُخرى.

## الملاك الموهوبي

أمّا الملاك الخارج عن الاختيار فهو أنّه سبحانه فضّل الرجال على النساء في مجالي التكوين والخليقة، والتشريع والتقنين.

ومع أنّ المراد هو تفضيلهم على النساء يقول سبحانه: **﴿بما فضّل الله بعضهم على بعض﴾**، والمقصود من البعض الأوّل هو الرجال ومن الثاني هو النساء، والتنوين في «بعض» عوض عن الضمير.وإنّما عبّر بهذا دون أن يصرّح مثل ما قلناه، لأجل إفادة أنّ الطائفتين داخلتين تحت نوع أو جنس واحد، مشاركتين في الإنسانية والبشرية ولكن فُضِّلَ بعض أفراده على البعض الآخر منه، وبذلك استطاعت الآية أن تحفظ شأن المرأة ومقامها وتفيد أنّ تفضيل الرجال عليها لايوجب دخولهما تحت طبيعتين أو جنسين متغايرين، بل هما مع الوحدة في النوع والجنس يختلفان في العوارض والخصوصيات، وهذا النوع من التعبير شائع في القرآن الكريم.

قال سبحانه: **﴿أنّي لا أُضيعُ عَملَ عامِلٍ مِنكُم مِن ذَكرٍ أو أُنثى بَعْضُكُم مِن بَعض﴾**[1].

ثمّ إنّ مجرى هذا التفضيل الذي يخبر عنه سبحانه إمّا التكوين أو التشريع. أمّا التكوين فيرجع إلى أمرين بهما فُضِّلَ الرجال على النساء، وهما

---

١. آل عمران: ١٩٥.

العقل والإدراك، والقدرة والاستطاعة؛ إذ لاشكّ أنّ عقول الرجال أكثر كمالاً، كما أنّ قدرتهم على الأعمال الشاقّة أوفر، وليس هذا شيء ينكر ولو وجدنا هناك لفيفاًمن النساء يفضلن على لفيف من الرجال في العقل والتدبّر أو وقفنا على نساء لهنّ المقدرة والاستطاعة البالغة على أعمال شاقّة، فلا يكون ذلك ملاكاً لتفضيل النساء على الرجال، فإنّ الملاك في القضاء هو الغلبة الساحقة والغالب على الرجال في مجال العقل والتدبير هو الزيادة على النساء فيهما، ولأجل ذلك فيهم من العقلاء ما ليس فيهنّ كما أنّ مقدرتهم على الأعمال الشاقّة أكثر. وبالجملة: الملاك هو المتوسطات من النساء و المتوسطون من الرجال .

١ـ قال الشيخ الطوسي: «والمعنى الرجال قوّامون على النساء بالتدبير والتأديب لما فضّل الله الرجال على النساء في العقل والرأي».[١]

٢ـ وقال الطبرسي في تفسير قوله:**«بما فضّل الله بعضهم على بعض»** هذا بيان سبب تولية الرجال عليهنّ، أي إنّما ولّاهم الله أمرهنّ لما لهم من زيادة الفضل عليهنّ بالعلم والعقل وحسن الرأي والعزم.[٢]

٣ـ وقال الزمخشري: إنّ الرجال يفضلون على النساء بالعقل والحزم والعزم والقوّة والفروسية، والرمي وأنّ منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى.[٣]

---

١. التبيان: ٣/ ١٨٩. والغاية من نقل عبارته، هو آخرها لا أوّلها لما مرّ الكلام فيه، والغرض بيان ملاك التفضيل.

٢. مجمع البيان: ٢/١٣.

٣. الكشاف: ١/٢٠٦.

هذا هو التفضيل في التكوين. وأمّا التفضيل في التشريع فالراجع إلى الفقه الإسلامي يجد هناك تفوقاً للرجال على النساء نشير إلى لفيف منه:

أ ـ وضع عنهنّ الصلاة والصوم في أيام خاصة لطروء الضعف عليهنّ في ميدان العمل.

ب ـ جعل شهادة امرأتين بمثابة شهادة رجل واحد وقال: ﴿فَرجُلٌ وامرأتان﴾[١].

ج ـ خاطب الرجال بالنفر والخروج، وقال:﴿انفِرُوا خِفٰافاً وثِقالاً وجاهِدُوا بأموالِكُم وأنفُسِكُم فِي سبيلِ الله﴾[٢].

وخاطب النساء بقوله:﴿وَقَرْنَ في بُيُوتِكُنّ﴾[٣].

د ـ جعل الطلاق بيد الزوج وقال:« الطلاق بيد من أخذ بالساق» والعدّة بيد النساء.

هـ ـ جعل ميراث الذكر مثل حظّ الأُنثيين.

و ـ جعل دية المرأة نصف دية الرجل.

ز ـ رفع عنهنّ الجمعة والجماعة.

ح ـ خصّ الرجال بالنبوة والخلافة.

إلى غير ذلك من التشريع المختلف الحاكي عن تفضيل بعضهم على بعض.

---

١. البقرة: ٢٨٢.
٢. التوبة: ٤١.
٣. الأحزاب: ٣٣.

## الملاك الاكتسابي

هذا كلّه يرجع إلى التفضيل بالملاك الأوّل، وأمّا التفضيل بالملاك الثاني ـ أي الملاك الاكتسابي ـ فإليه أشار بقوله: ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾، فالإنفاق بالأموال في الحياة اليومية وفي مجال المهر ومن المعلوم مزية المنفِق على المنفَق عليه.

إلى هنا تمّ بيان ملاك القيمومة، وعلمت أنّ أحدهما وهبيّ والآخر اكتسابي، وأنّ مرجع الأوّل تارة هو التكوين وأمر الخلقة وأُخرى إلى التشريع الإسلامي المبني على مصالح واقعية، وإنّما المهم هو بيان مجال الولاية وإطارها وأنّ قيمومة الرجل إلى أيّ مدى؟

وهنا نكتتان نلفت إليهما نظر القارئ قبل بيان حدِّها:

**الأُولى**: إنّ التشريع الإسلامي في مجال الرجل والمرأة يبتني على رعاية فطرتهما أوّلاً والمصالح الاجتماعية ثانياً، فلو رفع بعض التكاليف عنها فإنّما هو لأجل رعاية حالها أوّلاً أو المصالح الاجتماعية ثانياً، فهذا النوع من التشريع لايعني الإطاحة بمقام المرأة فلو رفع الجهاد عنها فلأجل أنّ طبيعة المرأة طبيعة عاطفية حساسة لايناسب الأعمال الشاقة البالغة الصعوبة، فلو جعل ميراثها نصف ميراث الرجل فلأجل مصلحة ملزمة في ميدان المعيشة، فإنّ الرجل هو المتكفّل في حياة العائلة وهو الباذل لكل ما يحتاجون إليه دون المرأة.

**الثانية:** إنّ رفع بعض التكاليف وإن كان يوجب حرمانها من الثواب والأجر الأُخروي لكن الإسلام تداركه بوضع وظائف أُخرى على عاتقها لو قامت بها لأدركت الثواب الفائت من الجهاد مثلاً، وهناك حوار بين وافدة النساء والنبي الأكرم حيث عرّفت نفسها بأنّها وافدة النساء وقالت: بأبي أنت وأُمي إنّي وافدة النساء إليك، واعلم نفسي لك الفداء أنّه ما من امرأة كائنة في شرق ولاغرب سمعت بمخرجي هذا إلّا وهي على مثل رأيي.

إنّ الله بعثك بالحقّ إلى الرجال والنساء فآمنّا بك وبإلهك الذي أرسلك، وإنّا معشر النساء محصورات مقصورات، قواعد بيوتكم، ومقضي شهواتكم، وحاملات أولادكم، وأنّكم معاشر الرجال فُضِّلتم علينا بالجمعة والجماعات وعيادة المرضى وشهود الجنائز والحجّ بعد الحجّ، وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله، وأنّ الرجل منكم إذا خرج حاجّاً أو معتمراً أو مرابطاً حفظنا لكم أموالكم وغزلنا أثوابكم وربّينا لكم أموالكم فما نشارككم في الأجر يا رسول الله؟

فالتفت النبي ﷺ إلى أصحابه بوجهه كله، ثمّ قال:هل سمعتم مقالة امرأة قط أحسن من مسألتها في أمر دينها من هذه؟

فقالوا: يا رسول الله ! ما ظننا أنّ امرأة تهتدي إلى مثل هذا.

فالتفت النبي ﷺ إليها ، ثم قال لها: انصرفي أيتها المرأة، واعلمي من خلفكِ من النساء أنّ حسن تبعل إحداكنّ لزوجها وطلبها مرضاته واتباعها موافقته، تعدل ذلك كلّه، فأدبرت المرأة وهي تهلّل وتكبّر استبشاراً.[1]

---

١. الدر المنثور:١٥٣/٢.

و لأجل ذلك التدارك يصفهنَّ سبحانه بقوله: ﴿فالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلغيبِ بِما حَفِظَ الله﴾[١].

فالصالحة عبارة عن القانتة، والمطيعة لزوجها إطاعة دائمة مهما أرادوا منهنّ ممّا له مساس بالتمتّع وسائر الجهات المرتبطة بشؤون الحياة الزوجية وهي في مقابل قوله سبحانه:﴿واللّاتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾[٢].

﴿حافظات للغيب﴾ أي يحفظن في غيبة الأزواج ما يجب حفظه من النفس والمال. وإخراج الحكم والأمر بصورة الوصف آكد في الوجوب.

قوله:﴿بما حفظ الله﴾ الباء للمقابلة، أي يقمن بما ذكر في مقابل ما حفظ الله لهم من الحقّ فأوجب عليهنّ الإطاعة وحفظ الغيب لهم.

## ٣ـ سعة القيمومة وضيقها

إلى هنا فرغنا من الأمرين المهمين: إثبات القيمومة، وملاكها .

بقي الكلام في إطارها وسعتها وضيقها فنقول:

إنّ ملاك القيمومة ـ بعد الإمعان في الآية ـ يتلخّص في مجموع أمرين:

١ـ بما فضل الله الرجال على النساء في مجال الإدارة والتدبير، والقدرة والاستطاعة الجسمية.

٢ـ بما يقومون من عمل الإنفاق على النساء.

فالملاك مجموع الأمرين فلأجلهما للرجال قيمومة على النساء.

---

١ و ٢ . النساء: ٣٤.

وعلى ذلك تتحدد القيمومة بالحياة الاجتماعية للعائلة. فلو كان أمراً فردياً، كالغزل والخياطة فلا ولاية له عليها، إذا لم يكن مانعاً عن تمكينها للاستمتاع. أو كان أمراً اجتماعياً ولكن خارجاً عن العلاقات الزوجية، كما إذا تصدى للوكالة عن الغير، والقضاء بين المتخاصمين الأجنبيين فهو خارج عن مفاد الآية لعدم ملاك للقيمومة في الغير، ولا في المتخاصمين على المرأة، حتى لا تصلح للوكالة والقضاء.

وبعد ثبوت اختصاص ملاك القيمومة بالأُمور الاجتماعية العائليّة.فهل تعمّ كل الأُمور ولوكان خارجاً عن إطار الزوجية أو تختص بهذا الإطار وهذا هو المهم؟

وبعبارة أُخرى: هل تختص الولاية بالعلاقات الزوجية ونظام العائلة؟ ففي كل أمر له صلة بهذا النظام، فالرأي هو رأي الزوج وله التسلط والسيطرة إلّا إذا خالف الكتاب والسنة، وأمّا الخارج عن هذا الإطار فلا، سواء كان راجعاً إلى الحياة الفردية لكل من الزوجين، أو راجعاً لكل من الرجال والنساء وإن لم تكن بينهما علاقة الزوجية، سواء أكان من الأُمور الفرديّة أم الاجتماعيّة ففيها الرجل والمرأة سواء.

أو أنّها تعمّ لجميع المجالات الاجتماعية ولاتختصّ بالحياة العائلية ففي الجهات العامة الاجتماعية التي لها صلة بما فضل الله به الرجال على النساء، لهم قيمومة عليهنّ؟ وجهان:

يؤيد الوجه الأوّل:ـ مضافاً إلى مسألة الإنفاق ـ سياق الآية، فإنّه بصدد بيان وظائف الزوجين وشؤونهما وإن كانت تستعين بلفظ الرجال والنساء

لكن المقصود هو الزوجان، يقول سبحانه:﴿ولكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ [١] مِمّا تَرَكَ الوالِدانِ والأقربُونَ...﴾[٢] أي لكل من الزوجين، فتأمل.

﴿الرّجالُ قَوّامُونَ على النساءِ... واللّاتي تَخافُونَ نُشُوزَهُنّ فَعِظُوهُنّ...﴾[٣].

﴿وإن خِفْتم شِقاقَ بَينِهما فَابعثُوا حَكَماً من أهلِهِ وحكماً مِن أهلِها﴾[٤].

فالموضوع في الآيات، هو الزوجان، وإعطاء القيمومة لواحد منهما، لايعني كونه قيّماً في خارج هذا الإطار.

ويؤيده أيضاً شأن نزولها الذي نقله المفسّرون:نزلت في امرأة نشزت على زوجها فلطمها فانطلق أبوها معها إلى النبي فقال:أفرشته كريمتي فلطمها فقال النبيّ ﷺ: لتقتصّ من زوجها، فانصرفت مع أبيها لتقتصّ منه فقال النبي : ارجعوا فهذا جبرائيل أتاني وأنزل الله هذه الآية فقال:أردنا أمراً وأراد الله أمراً والذي أراد خير ورفع القصاص.[٥]

ويؤيد الوجه الثاني: أنّ مورد الآية وإن كان خاصاً لكن الملاك الذي فضّل به الرجال على النساء عام يعم كل جهة اجتماعية ترتبط بحياة الرجال والنساء، فعموم العلّة يعطي أنّ الحكم المبنيّ عليها، أعني قوله:﴿الرجال قوّامون على النساء﴾، غير مقصور على الأزواج بأن يختص القوامية بالرجل

---

١. الموالي:أي الأولى بالميراث. ٢. النساء: ٣٣.
٣. النساء: ٣٤. ٤. النساء: ٣٥.
٥. مجمع البيان: ٤٣/٢ ط صيدا. ونقله غيره أيضاً.

على زوجته بل الحكم مجعول لقبيل الرجال على قبيل النساء في الجهات العامة التي ترتبط بها حياة القبيلين جميعاً فالجهات العامة الاجتماعية الّتي ترتبط بفضل الرجال كجهتي الحكومة والقضاء مثلاً إنّما تقومان بالتعقل الذي هو في الرجال بالطبع أزيد منه في النساء وكذا الدفاع الحربي الذي يرتبط بالشدّة وقوة التعقّل. كل ذلك ما يقوّم الرجال على النساء.

وعلى هذا فقوله: ﴿**الرجال قوّامون على النساء**﴾ ذو إطلاق عام وأمّا قوله بعد:﴿**فالصالحات قانتات...**﴾الظاهر في الاختصاص بما بين الرجل وزوجته فهو فرع من فروع هذا الحكم المطلق وجزئي من جزئياته، مستخرج منه من غير أن يتقيد به إطلاقه.[1]

ومع ذلك ففي النفس من عمومية الحكم أو إطلاقه شيء، وهو أنّ وقوع الحكم ـ أعني: كون الرجال قوّامون على النساء ـ في ثنايا الأحكام المربوطة بالزوجين، وكون الملاك الثاني للتفضيل والقيمومة هو الإنفاق، المختصّ بالزوج، يصدّنا عن الحكم القاطع بإطلاقه.

وبعبارة واضحة: لو كان سبب القيمومة هو الوجه الأوّل ـ أعني: الرجاحة في العقل، والقوة في التدبير، والقدرة في الدفاع ـ لكان كافياً في ثبوتها لهم مطلقاً ولكنّها ليست هي السبب الوحيد، بل منضمّة إلى الإنفاق والقيام بتجهيز وسائل الحياة، وهو مختصّ بالزوجين. نعم لو كان كل سبباً مستقلاً لها، لعمت مطلق الرجال والنساء فلاحظ.

***

---

١. الميزان: ٣٦٥/٤و٣٦٦.

**الآية الثانية: ﴿وللرجالِ عليهِنَّ درجةٌ﴾**

قال سبحانه: **﴿والمُطلّقاتُ يتربَّصنَ بأنفسهِنَّ ثلاثةَ قُروءٍ ولايحلُّ لَهنَّ أن يكتُمنَ ما خلقَ اللّهُ في أرحامهِنَّ إن كُنَّ يؤمنَّ باللّهِ واليَومِ الآخرِ وبُعُولتُهُنَّ أحَقُّ بردّهنَّ في ذلكَ إن أرادُوا إصلاحاً ولهنَّ مثل الذي عليهنَّ بالمعرُوفِ وللرجالِ عليهِنَّ درجةٌ واللّهُ عزيزٌ حكيم﴾**[١].

الآية متضمنة لبيان أحكام الطلاق الرجعيّ وتذكر الأُمور التالية:

١ـ المطلّقة تتربّص ثلاثة أطهارٍ ولاتتزوّج فيها لئلا يلزم اختلاط المياه ويفسد النسل، والقُرء في الآية بمعنى الطهر، لا الحيض خلافاً للعامّة، وذلك لأنّه من القَرء بمعنى الجمع، والدم يجتمع أيام الطهر شيئاً فشيئاً حتى يقذفه الرحم أيام الحيض والذي يدل على أنّه بمعنى الجمع، قوله سبحانه: **﴿لا تُحرّك بهِ لسانكَ لِتعجَلَ به* إنّ عَلَينا جَمْعهُ وقرآنَهُ * فإذا قرأنـاهُ فـاتّبع قُرآنَه﴾**[٢]. وقال أيضاً: **﴿وقرآناً فَرقناهُ لِتَقرأهُ على الناسِ على مُكث﴾**[٣].

وجه الاستدلال: أنّه سبحانه عبّر بالقرآن، ولم يعبّر بالكتاب أو الفرقان أو ما شابهما، للتناسب الموجود بين الجمع والقرآن في الآية الأُولى، والقرآن والتفريق في الآية الثانية.

٢ـ تحرم عليهنّ كتمان الولد في الرحم استعجالاً في خروج العدّة أو إضراراً بالزوج في رجوعه.

---

١. البقرة: ٢٢٨. ٢. القيامة: ١٦ـ١٨. ٣. الإسراء: ١٠٦.

٣ـ للزوج الرجوع مادامت هي في العدّة، وليكن الرجوع لغاية الإصلاح لا للإضرار.

٤ـ ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف، أي أنّ الحقوق بينهما متبادلة، ولو استحق الزوج شيئاً عليها، فهي تستحق شيئاً آخر عليه. قال الطبرسي: وهذا من الكلمات العجيبة الجامعة للفوائد الجمّة وإنّما أراد بذلك ما يرجع إلى حسن العشرة وترك المضارة والتسوية في القَسم والنفقة والكسوة، كما أنّ للزوج حقوقاً مثل الطاعة التي أوجبها الله عليها له وأن لاتَدخل فراشَ غيره، وأن تحفظ ماءه فلاتحتال في إسقاطه.[1]

٥ـ وللرجال عليهن درجة: أي منزلة فضيلة عليهنّ مع كون الحقوق بينهما متبادلة، ولمّا كان ذلك موهماً ، لتساوي منزلتهما، دفع ذلك الوهم بأنّ للرجال عليهنّ منزلة وفضيلة وكون الحقوق متبادلة لايقتضي تساويها في جميع المراحل الاجتماعية ولأجل ذلك صار سهم الذكر ضعف الأُنثى في الميراث، وحقّ الطلاق بيد الزوج، والرجعة موكولة إليه ولم يكتب الجهاد على المرأة لعدم تلائمه مع فطرتها إلى غير ذلك من الأُمور التي تثبت، تقدّم الرجل عليها في مجالات خاصة.

هذا كلّه يرجع إلى توضيح جمل الآية إنّما الكلام في عمومية قوله:«وللرجال عليهنّ درجة» بالنسبة إلى القضاء وفصل الخصومة ويمكن منعه لأنّها قضية موجبة جزئية، تصدق بوجود المنزلة للرجال في موارد

---

١. مجمع البيان: ٣٢٧/١.

خاصة كالميراث والطلاق، والجهاد وغيرها ممّا عرفت ولايتوقف صدقها على حرمانها من القضاء فيكون التمسك بها في مورد المنع عن القضاء تمسّكاً بالدليل في الشبهة المصداقية.

نعم هناك وجه آخر للتمسّك ربّما يظهر من كلام العلّامة الطباطبائي ﷺ ويمكن تقريره بالنحو التالي:

إنّه سبحانه يقول قبل هذه الجملة:«**ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف**» فلو قلنا إنّ المعروف هو العمل المطابق بالفطرة تكون الخلقة ميزاناً لتمييز مالها عمّا عليها، ولمّا كان أمر القضاء مما يطلب لنفسه العقل والدراية الكثيرة بخلاف الحضانة وأمثالها فيكون للرجل في القضاء عليهن درجة دون الحضانة.

ولكن تفسير المعروف بماذكره، غير واضح لأنّه كما يقول الراغب في مفرداته [1]: كل فعل يعرف حسنه بالعقل أو الشرع والمنكر ما ينكر بهما. وكون القضاء أمراً معروفاً بالنسبة إلى الرجل دون المرأة أوّل الكلام.

***

١ ـ المفردات: ٣٣١، مادة «عرف».

**الآية الثالثة: قوله:﴿وَ هُوَ فِي الخِصامِ غَيْرُ مُبين﴾**

قال سبحانه:﴿أَوَ مَنْ يُنَشَّؤُا فِي الحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الخِصامِ غَيْرُ مُبينٍ﴾[1].

لما ذكر قول المشركين بأنّ الله سبحانه اتخذ ممّا يخلق بناتٍ و أصفاهم بالبنين ردّه سبحانه بوجهين:

١ـ كيف تصفونه بأنّه سبحانه اتخذ لنفسه بنات، مع أنّ أحدكم إذا بشر بها ظلّ وجهه مسوداً وهو كظيم؟ فإذا كان اتخاذ البنات أمراً حسناً، فَلِماذا تتسوّد وجوهكم عند التبشير بها؟ ولو كان الاتّخاذ قبيحاً فلِمَ تنسبونه إلى الله؟

٢ـ كيف تصفونه سبحانه باتخاذ البنات، مع أنّ الأُنثى تنشأ وتشب في الحلية و في الوقت نفسه فهي في مقام المخاصمة والاحتجاج ضعيفة التقرير، والتعلّق الشديد بها آية كونها موجودة حساسة عاطفية، ضعيفة التعقّل، ومع ذلك فكيف تصفون الله باتخاذه بنات؟

**وجه الاستدلال:** إنّ قوام القضاء بالاحتجاج والجدال وتحقيق الحقّ وهو رهن منطق قوي وعقل واع، والمرأة فاقدة لذلك. لأنّ المتوسطين من الرجال أعقل من متوسطات النساء وأبين حجّة وأوضح بياناً، فلا تصلح الثانية لها.

---

١. الزخرف: ١٨.

لكن كون القضاء رهن الاحتجاج والجدال غير واضح خصوصاً إنّ القضاء في المحاكم يتوقف على الدقة في كلمات المترافعين وما حول القضية من الأمارات والقرائن التي تثبت صدق دعوى المدعي أو كذبها ولاحاجة إلى جدال ولايقوم على المناظرة.

هذا كلّه حول الآيات ، واتضح عدم دلالتها القطعية على المراد وإليك البحث في الروايات الواردة في المقام.

## الاستدلال بالروايات

١ـ ما رواه الصدوق في الفقيه بإسناده عن حمّاد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «يا علي! أُوصيك بوصية فاحفظها فلاتزال بخير ما حفظتَ وصيّتي ـ إلى أن قال: ـ ليس على المرأة جمعة ولاجماعة، ولا أذان ولاإقامة ولاعيادة مريض ولا اتّباع جنازة ولاهرولة بين الصفا والمروة ولااستلام الحجر ولاحلق ولاتولّى القضاء ولاتستشار». [١] ببيان أنّه بصدد بيان نفي التشريع بقرينة بعض ما جاء فيها كالحلق.

لكنّها ضعيفة سنداً ودلالة. أمّا الأوّل فلأنّ حمّاد بن عمرو، سواء كان الصنعائي أو الكوفي مجهول. ومثله أنس بن محمد، وليس له رواية في الكتب الأربعة إلّا هذه الرواية[٢] ، على أنّ في سند الصدوق إليهما مجاهيل

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٢من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.
٢. تنقيح المقال: ١٥٥/١.

يظهر من الرجوع إلى المشيخة فإنّ فيها: «وما كان فيه عن حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد في وصية النبي لأمير المؤمنين عليه السلام فقد رويته عن محمّد بن علي الشاه بمرو الرود، قال: حدّثنا أبوحامد أحمد بن محمّد بن أحمد بن الحسين، قال: حدثنا أبويزيد أحمد بن خالد الخالدي، قال: حدّثنا محمّد بن أحمد بن صالح التميمي قال:أخبر محمّد بن حاتم القطّان، عن حمّاد بن عمرو عن جعفر بن محمّد الخ.

قال: ورويته أيضاً عن محمد بن علي الشاه، قال :حدّثنا أبو حامد، قال: أخبرنا أبو يزيد، قال:أخبرنا محمّد بن صالح التميمي قال: حدّثنا أبي قال: حدّثني أنس بن محمد أبو مالك عن أبيه عن جعفر بن محمّد.[1]

وأمّا الثاني فلأنّ الظاهر أنّ المرفوع هو الوجوب بقرينة أكثر ما جاء فيه من الأذان والإقامة واتباع الجنازة وعيادة المريض، إلّا الحلق فإنّه محرّم عليها.

٢ـ ما رواه جابر عن الباقر عليه السلام: «ولا تولّى المرأة القضاء ولاتولّى الإمارة».[2] وهي مرسلة لاتصلح للاحتجاج.

٣ـ ما في «نهج البلاغة» في الوصية التي كتبها الإمام لولده الحسن عند منصرفه من صفين بحاضرين:«ولاتملك المرأة ما جاوز نفسَها فإنّ المرأة ريحانة وليست بقهرمانة» والمراد الأُمور الخارجة عن قدرتها. وكون القضاء من مصاديقه أمر مشكوك فلايمكن التمسّك به.

نعم قال عليه السلام قُبيَل تلك الجملة: «وإيّاك ومشاورة النساء فإنّ رأيهن إلى

---

١. الفقيه: ٤ / ١٣٤، قسم المشيخة. ٢. البحار: ١٠٣/٢٥٤، الحديث ١.

أفن[١] وعزمهنّ إلى وهن».[٢] ولكن النهي عن المشاورة بمعنى أن تقع طرف المشاورة، والقضاء يجرها إلى المشاورة، لا أن تكون طرف المشاورة.

٤ـ ما رواه البخاري مسنداً واحتجّ به الأصحاب في الكتب الاستدلالية عن أبي بكرة قال:لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله أيام الجمل بعد ما كدت أن ألحق بأصحاب الجمل فأُقاتل معهم قال:لمّا بلغ رسول الله ﷺ أنّ أهل فارس قد ملّكوا عليهم بنت كسرى قال:لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة.[٣]

والرواية على فرض القبول لأجل استناد الأصحاب إليها في الكتب الاستدلالية، تنهى عن الحكومة العامة والولاية المطلقة على البلد والمدينة وأين ذلك من مراجعة النساء لحلّ العقد، إلى امرأة في قرية أو مدينة ومن المعلوم أنّ ثبوت الحكم في القوي لايلازم ثبوته في الضعيف.

إذا عرفت ذلك فلنا أن نقول ـ بعد هذا البحث الضافي ـ:

١ـ إنّ كل واحد من هذه الأدلّة وإن كان غير وافٍ بالمراد، وغير صالح للاستدلال، لكن حكم المجموع غير حكم كل فرد، ولعلّ المجموع من حيث هو، كاف في إفادة الاطمئنان على عدم صلاحيتها للقضاء وهذه هي السيرة المستمرة بين الفقهاء في أمثال المقام إذ ربما لاتكون الأدلّة إذا لوحظت بانفرادها مفيدة للاطمئنان لعدم خلوّها عن المناقشة لكن إذا

---

١ ـ الأفن ـ بسكون الفاء ـ: النقص وبالتحريك ضعف الرأي.

٢ ـ نهج البلاغة: ٣ / ٥٦، قسم الرسائل: الرسالة ٣٣.

٣ ـ صحيح البخاري: ٦ / ١٠، كتاب المغازي وغيره.

لوحظت بصورة المجموع، ربّما تكون قوة دلالة البعض جابرة لضعف دلالة الآخر وبالعكس، أي قوّة سند البعض جابرة لضعف سند الآخر فيتفاعلان ويؤثران.

٢ـ التمسّك بالسيرة المستمرة بين المسلمين عبر القرون، فإنّ السيرة وإن كانت على الإيجاب في جانب الرجل، وهي بوحدتها لاتسلب الصلاحية عن المرأة لكن استمرارها على نصب الرجال دون النساء، ربّما تحمل بياناً سلبياً بالنسبة إلى المورد الآخر.

٣ـ إنّ الأصل الأوّلي في باب القضاء هو عدم الجواز، فعلى القائل بالجواز إقامة الدليل، لاعلى النافي، لما عرفت من أنّ الأدلّة الواردة في زمان عدم بسط اليد، واردة في مورد الرجل أو منصرفة إليها.

أضف إلى ذلك أنّ ممارسة القضاء للمرأة لاتخلو في زماننا هذا عن مضاعفات تحطّ من منزلتها وكرامتها وتقواها وتجعلها في مقربة ممّا لاتحمد عاقبته كما لايخفى إلّا إذا حدَّدت أعمالها بتخصيص رجوع النساء إليها. ولذلك يلزم عليهنّ الاشتغال في مراكز تحفظ كرامتهن.

## الشرط الثامن: الاجتهاد

هذا الشرط يعبّر عنه تارة بالاجتهاد المطلق، وأُخرى «بالعلم بجميع ما وليه»، وسيوافيك أنّ الشرط الواقعي هو صدور القاضي عن الكتاب والسنة مباشرة و هو لا ينطبق في الأعصار المتأخرة إلّا على المجتهد دون المقلِّد، وما يبدو منّا من كون الشرط هو الاجتهاد فهو من باب المجاراة للقوم في

الاصطلاح و إلّا فالشرط الواقعي هو ما ذكرناه.

ومعنى الشرط عدم صلاحية المقلِّد لتصدي القضاء ولا المتجزي، وهو معروف بين الأصحاب لم يخالف فيه إلّا المحقّق القمي عند الاضطرار على ماحكاه المحقق الرشتي في قضائه[١]، ويظهر من صاحب الجواهر جواز تصدّي المقلّد في موضع من كلامه[٢] وقبل الخوض في الأدلّة نذكر كلمات الأصحاب:

١ـ قال الشيخ في الخلاف: لايجوز أن يتولّى القضاء إلّا من كان عارفاً بجميع ما ولي ولا يجوز أن يشذ عنه شيء من ذلك، ولايجوز أن يقلّد غيره ثمّ يقضي به. وقال الشافعي: ينبغي أن يكون من أهل الاجتهاد ولايكون عامياً، ولا يجب أن يكون عالماً بجميع ما وليه. وقال في القديم مثل ماقلناه. وقال أبو حنيفة: يجوز أن يكون جاهلاً بجميع ما وليه إذا كان ثقة ويستفتي الفقهاء ويحكم به، ووافقنا في العامي أنّه لايجوز أن يفتى به.[٣]

٢ـ وقال في النهاية:وليس يثق أحد بذلك من نفسه حتّى يكون عاقلاً، كاملاً، عالماً بالكتاب وناسخه ومنسوخه، وعامِه وخاصِه وإيجابه، ومحكمِه ومتشابِهه، عارفاً بالسنّة وناسخها ومنسوخها، عالماً باللغة مضطلعاً بمعاني كلام العرب، بصيراً بوجوه الإعراب.[٤]

٣ـ وقال أبو الصلاح الحلبي في بيان شروط القاضي:العلم بالحقّ في

---

١. كتاب القضاء: ٢٩. ٢. جواهرالكلام: ١٨/٤٠.

٣. الخلاف: ٦ / ٢٠٧، كتاب القضاء، المسألة ١.

٤. النهاية: ٣٣٧، كتاب القضايا والأحكام.

الحكم المردود إليه، والتمكّن من إمضائه على وجهه، ثم قال:واعتبرنا العلم بالحكم لما بيّناه من وقوف صحّة الحكم على العلم، لكون الحاكم مخبراً، بالحكم عن الله سبحانه، نائباً في إلزامه عن رسول الله.[١]

٤ـ وقال ابن البراج:والقضاء لاينعقد للقاضي إلّا بأن يكون من أهل العلم والعدالة والكمال، وكونه عالماً بأن يكون عارفاً بالكتاب والسنّة والإجماع والاختلاف ولسان العرب.[٢]

٥ـ وقال ابن إدريس: وليس يثق أحد بذلك من نفسه حتّى يكون عاقلاً، عالماً بالكتاب وناسخه ومنسوخه إلى آخر ما ذكره الشيخ في النهاية بلفظها.[٣]

٦ـ وقال المحقّق :وكذا لاينعقد لغير العالم المستقل بأهلية الفتوى ولايكفيه فتوى العلماء ولابدّ أن يكون عالماً بجميع ماوليه وفسّره في الجواهر بقوله: أي مجتهداً مطلقاً كما فسره به في المسالك فلايكفي اجتهاده في بعض الأحكام دون بعض على القول بتجزي الاجتهاد.[٤]

٧ـ وقال العلامة في القواعد: ولا المرأة إن أجمعت باقي الشرائط ولا ولد الزنا ولا الجاهل بالأحكام ولاغير المستقل بشرائط الفتوى ولايكتفي بفتوى العلماء ويجب أن يكون عالماً بجميع ما وليه.[٥]

---

١. الكافي: ٤٢١ـ٤٢٢.
٢. المهذّب: ٥٩٧/٢.
٣. السرائر: ١٥٤/٢.
٤. الجواهر: ٤٠ / ١٥، قسم المتن.
٥. مفتاح الكرامة: ١٠ / ٩، قسم المتن.

٨ ـ وقال الشهيد في المسالك عند قول المحقّق:«وكذا لاينعقد لغير العالم»: المراد بالعالم هنا المجتهد في الأحكام الشرعية، وعلى اشتراط ذلك إجماع علمائنا ولافرق بين حالة الاختيار والاضطرار ـ ثمّ قال ـ والمراد بكونه عالماً بجميع ما وليه كونه مجتهداً مطلقاً، فلا يكفي اجتهاده في بعض الأحكام دون بعض على القول بتجزي الاجتهاد.[١]

٩ـ وقال العاملي في مفتاح الكرامة عند شرح قول العلّامة:«ويجب أن يكون عالماً بجميع ما وليه»: فالاجتهاد دون التقليد قوة قريبة أو فعلاً فلايكفي التجزي إجماعاً كما هو ظاهر المسالك والكفاية.[٢]

١٠ـ وقال في الجواهر عند شرح قول المحقّق:«وكذا لاينعقد لغير العالم المستقل بأهلية الفتوى»: بلا خلاف أجده.[٣] إلى غير ذلك من الكلمات الحاكية عن اتّفاقهم على شرطية الاجتهاد المطلق في القضاء وسيوافيك من بعضهم مايخالفه.

و قد اكتفى العلّامة في المختلف بنقل كلام الشيخ في المبسوط على تفصيله و لم يزد شيئاً عليه.[٤]

---

١. المسالك: ٣٨٩/٢.

٢. مفتاح الكرامة: ٩/١٠.

٣. الجواهر: ١٥/٤٠.

٤. المختلف: ٨ / ٤١٦، كتاب القضاء، شرائط القاضي، المسألة ٣.

## أدلّة القول بشرطيّة الاجتهاد

استدل القائل بشرطية الاجتهاد بأُمور:

**الأوّل**: الشهرة الفتوائية المحقّقة لو لم نقل بوجود الإجماع من فقهائنا عليها وقد ذكرنا شيئاً من عبائرهم. لكن الاعتماد عليه مشكل لاحتمال استناد المجمعين على ما سيوافيك من الأدلّة النقلية.

**الثاني**: إنّ الأصل في القضاء هو المنع ولم يخرج منه إلّا العالم بالحكم لا الحاكي عن الغير.وتمامية الدليل يتوقف على دراسة ما ورد من الأدلّة في المقام وهي روايات معدودة ونأتي بالمهمّة منها:

## الأُولى: مقبولة عمر بن حنظلة:

روى الكليني عن محمّد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحُصين عن عمر بن حنظلة قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟قال: مَن تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتاً له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: ﴿ **يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلى الطاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ** ﴾[1].

---

١. النساء: ٦٠.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران (إلى) من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخف بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله».

قلت: فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما،واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟قال:«الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولايلتفت إلى ما يحكم به الآخر».

إلى أن قال:

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأيّ الخبرين يؤخذ؟فقال:«ماخالف العامّة ففيه الرشاد».[1]

أمّا من جاء في السند فالكل غير الأخير أجلّاء ثقات، وإليك ترجمتهم إجمالاً:

١ـ محمّد بن يحيى: هو العطار القمي شيخ الكليني، وقد أكثر الرواية عنه.

٢ـ محمّد بن الحسين هو ابن أبي الخطاب أبو جعفر الزيات الهمْداني (المتوفّىٰ ٢٦٢ هـ) جليل من أصحابنا عظيم القدر، وكثير الرواية، ثقة عين،

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١و ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

حسن التصانيف مسكون إلى روايته.[١]

٣ـ محمّد بن عيسى العبيدي اليقطيني الذي وثقه النجاشي وإن راب في حقّه أُستاذ الصدوق ابن الوليد ولايعبأ به بعد توثيق النجاشي إيّاه وغيره.

٤ـ صفوان بن يحيى، ثقة جليل توفّي عام (٢١٠) غني عن الترجمة.

٥ـ داود بن الحصين الأسدي، هو أسدي الولاء كوفي المولد ، قال النجاشي:ثقة روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن وهو زوج خالة علي بن الحسن الفضال[٢] وإن وصفه الشيخ بكونه واقفياً، إلّا أنّ النجاشي لم يتعرّض لوقفه وهو أضبط، فلم يبق في السند إلّا عمر بن حنظلة وهو لم يوثق وحاول الشهيد الثاني توثيقه بوجوه مذكورة في معجم رجال الحديث.[٣] ولكنّا في المقام في غنى عن توثيقه فقد تلقّىٰ المشهور هذه الرواية بالقبول ولأجل ذلك سمّيت مقبولة، وعليها المدار في كتاب القضاء.[٤] وإتقان الرواية يكشف عن صدورها عن الإمام عليه السلام، وقد قلنا في محلّه إنّ الملاك هو الوثوق بالصدور، لا الوثوق بالراوي.

هذا هو حال السند وإليك دراسة المتن فنقول:

والمستفاد منه أنّ القاضي لابدّ أن يتمتّع بشروط يجب الأَخذ بجميعها:

---

١. رجال النجاشي: ٢ / ٢٢٠، برقم ٨٩٨.

٢. رجال النجاشي: ١ / ٣٦٧، برقم ٤١٩.

٣. معجم رجال الحديث: ١٣ / ٢٧ ، برقم ٨٧٢٠ فقد أتى بها وضعّفها كلّها، فلاحظ.

٤. ولعلّ ما رواه في الوسائل في الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠ عن داود بن الحصين عن أبي عبد الله بلا وساطة عمر بن حنظلة جزء من هذه الرواية، و ليس حديثاً مستقلاً سقطت الواسطة فيها.

١ـ يجب أن يكون شيعياً إماميّاً لقوله عليه السلام:«إلى من كان منكم»، وبما أنّ الزيدية كانت منفصلة عن الإمام الصادق عليه السلام يوم صدور الرواية فلاتعمّهم الرواية ولا أضرابهم كالإسماعيلية، ويكون المراد الفقيه الإمامي.

٢ـ أن يحكم بحكمهم لقوله عليه السلام:«فإذا حكم بحكمنا»، فلو كان موالياً لهم ولكن حكم بحكم فقهاء العامة، فلاينفذ حكمه.

٣ـ أن يكون روايةً لحديثهم لقوله عليه السلام:«روى حديثنا»والمتبادر كونه ممارساً لأحاديثهم،لأنّه روى حديثهم مرّة أو مرّات، ونقل الحديث مقدّمة للشرط الآتي.

٤ـ أن يكون صاحب النظر والفكر في الحلال والحرام لقوله عليه السلام:«نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» وليس المراد من النظر، الالتفات إليهما سطحياً، بل النظر في الحلال والحرام والحكم الشرعي المروي عنهم بإمعان ودقّة قال سبحانه:﴿**فَسِيروا في الأرضِ فَانظُروا كيفَ كان عاقبةُ المُكذِّبين**﴾[1] وممّا يؤيّد ذلك، استعمال لفظ «عرف» فإنّه لايستعمل إلّا في المورد الذي سبقه الاشتباه والاختلاط، وكل ذلك يخصّ المقبولة، بصاحب النظر المعبّر عنه بالمجتهد.

٥ـ وبما أنّ الجمع المضاف يفيد العموم، فلايكفي العلم بواحد أو اثنين من أحكامهم، بل يجب أن يكون على حدّ يقال إنّه عارف بأحكامهم، وهو الفقيه العارف باستنباط جميع ما يبتلى به، وعند ذاك تكون المقبولة ظاهرة في المجتهد المطلق وقسم من المتجزئ.

---

١. آل عمران: ١٣٧.

٦ـ ويؤيد ذلك الظهور قوله :كلاهما اختلفا في حديثكم، فلو أُريد الاختلاف في مضمون الحديث فهو شأن الفقيه، وإن أُريد الاختلاف في نقل الحديث فهو أيضاً لاينفك عن الاجتهاد غالباً وإن لم يكن دائماً كذلك.

٧ـ ويؤيد أيضاً قوله:«فالحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما».

٨ ـ وقوله:أرأيت الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة.

والناظر في جميع القيود الواردة في المقبولة يقف على أنّ الإمام عليه السلام نصب الفقيه الإمامي ـ الذي يمارس الأحاديث وينظر في الحلال والحرام ويعرف الأحكام الصادرة عن الأئمة ويصدر في فتياه عن الكتاب والسنّة ـ قاضياً. وهذا لاينطبق إلّا على الفقيه المستنبط لجميع الأحكام الشرعية، أو مايقاربه فيما تبتلي به الأُمّة في فترات مختلفة.

## الثانية: مشهورة أبي خديجة الأُولىٰ

روىٰ الشيخ بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة. قال:بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال قل لهم: «إيّاكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر».[1]

والحديث لاغبار عليه من حيث السند فإنّ محمّد بن علي بن محبوب

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

الأشعري ثقة عين فقيه كما قاله النجاشي؛ وأمّا الباقون ـ أعني: أحمد بن محمّد، والحسين بن سعيد ـ فلم يشكّ في وثاقتهما أحد ؛ وأمّا أبو الجهم فهو أخو زرارة واسمه بكير بن أعين من أصحاب الصادق عليه السلام ولمّا بلغه موته قال في حقّه: أما والله لقد أنزله الله بين رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام.[١] ومن أحفاده حسن بن الجهم.

ربما يقال: السند بظاهره مخدوش بوجهين:

١ـ كيف يصحّ أن يروي حسين بن سعيد الأهوازي عن أبي الجهم المتوفّى في عصر الصادق عليه السلام، فإنّ الحسين بن سعيد من أصحاب الإمام الرضا والجواد والهادي عليهم السلام وتوفّي الإمام الرضا عام ٢٠٣، والإمام الجواد عام ٢٢٠ والهادي عام ٢٥٤، فكيف تصحّ روايته عمّن توفي في عصر الإمام الصادق عليه السلام الذي توفي عام ١٤٨ ففي السند سقط.

ولكن يمكن أن تستظهر الواسطة من سائر الروايات التي نقل فيها الحسين بن سعيد عن بكير بواسطة أو بوسائط وإليك أسماءهم:

أ ـ حريز بن عبد الله عن بكير.[٢]

ب ـ ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة عن بكير.[٣]

ج ـ حمّاد بن عيسى عن حريز عن عبد الله عن بكير.[٤]

---

١. رجال الكشي: ١٨١. ٢. التهذيب: ٢ / ٢٥٥، الحديث ١٠١٢.

٣. الاستبصار: ١ / ٦١، رقم ١٨٢.

٤. الاستبصار: ١ / ٢٤٨، رقم ٨٩٢ ويحتمل أن يكون لفظ «عن» مصحف «بن» فالمراد حريز بن عبد الله كما يحتمل أن يكون المراد عبد الله بن بكير.

د ـ صفوان عن عبد الله بن بكير عن أبيه بكير بن أعين.[١]

هـ ـ حمّاد بن عيسى عن عمر بن أُذينة عن بكير.[٢]

و هؤلاء كلّهم ثقات و ربّما يتخيّل أنّ المكنّىٰ بأبي الجهم غير «بكير» وأنّ المراد هو «ثوير بن أبي فاختة» ولكنّه لايذب الإشكال لأنّه من أصحاب السجّاد والباقر والصادق وأبوه يروي عن علي. ولاطريق للتعيين إلّا التميز عن طريق الراوي عنه، ولو مع الواسطة، وليس لحسين بن سعيد رواية عن أبي الجهم باسم ثوير بن فاخته، فتعين كون المروي عنه بكيراً.

٢ـ إنّ سالم بن مكرم (بالفتح وإن كان المعروف على الألسن هو الكسر)، الذي يكنّى بأبي خديجة تارة وأبي سلمة أُخرى وقد كنّاه به أبو عبدالله عليه السلام، اختلفت فيه كلمة الرجاليين.

قال النجاشي بعد ذكر كنيتيه: إنّه ثقة ثقة، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام.[٣]

وقال الكشي: سألت أبا الحسن علي بن الحسن عن اسم أبي خديجة قال:سالم بن مكرم، فقلت له: ثقة؟ فقال: صالح ، ثمّ ذكر أنّ أبا عبد الله قال له: لاتكنى بأبي خديجة. قلت: فبم أُكنى؟ قال: بأبي سلمة.[٤]

وعدّه البرقى من أصحاب الصادق عليه السلام قائلاً: أبو خديجة ويكنى أبا سلمة ابن مكرم.

---

١. الاستبصار: ١ / ٤٣٠، رقم ١٦٦٠. ٢. الاستبصار: ٢ / ٢٧٠، رقم ٩٦٠.

٣. رجال النجاشي: ١/ ٤٢١ـ ٤٢٢، برقم ٤٩٩.

٤. رجال الكشي: ٣٠١، برقم ٢٠١.

هؤلاء الأقطاب الثلاثة من علماء الرجال اتفقوا على أمر وهو:

اتفق الكشي والنجاشي علىٰ أنّه ثقة وصالح.

إنّ أبا سلمة كنية نفس أبي خديجة أي سالم، وليس كنية لأبيه (مكرم) بل الإمام الصادق عليه السلام كنّاه بأبي سلمة. وعلى رأي هؤلاء فهو مقبول الرواية.

وأمّا التضعيف فقد نقله العلّامة عن الشيخ فقال:قال الشيخ إنّه ضعيف وقال في موضع آخر: إنّه ثقة ثمّ قال: الوجه عندي التوقف.[١]

والظاهر أنّ الذي ضعّفه الشيخ غير الذي وثّقه الكشي و النجاشي ويعلم بالرجوع إلى عبارته في كتابي الرجال والفهرست.

قال في الأوّل: سالم بن مكرم أبو خديجة الجمّال الكوفي مولى بني أسد.[٢]

وقال في الفهرست: سالم بن مكرم يكنى أباخديجة، ومكرم يكنىٰ أبا سلمة ضعيف ـ إلى أن قال: ـ في بيان طريقه إلى كتابه... عن عبد الرحمن بن أبي هاشم البزاز عن سالم بن أبي سلمة وهو أبو خديجة.[٣]

ترى أنّ الشيخ جعل أباسلمة كنية أبيه (مكرم) مع أنّ الأقطاب الثلاثة اتّفقوا على كونه كنية لنفس سالم فتخيّل الشيخ أنّ أبا خديجة، هو سالم بن أبي سلمة الذي ضعّفه ابن الغضائري والنجاشي، قال الأوّل: روى عنه ابنه،

---

١. الخلاصة: ٢٢٧، القسم الثاني. سيوافيك تنصيص الشيخ في الفهرست على الضعف.
٢. رجال الطوسي: ٢٠٩، باب السين، برقم ١١٦.
٣. الفهرست:١٠٥، برقم ٣٣٩.

لايعرف روى عنه غيره ضعيف جداً.[١]

وقال النجاشي: سالم بن أبي سلمة الكندي السجستاني حديثه ليس بنقي، وإن كنّا لانعرف منه إلّا خيراً له كتاب، ثمّ ذكر سنده إلى الكتاب وانتهى إلى قوله: «حدّثنا محمّد بن سالم بن أبي سلمة عن أبيه بكتابه».[٢]

والذي دفع الشيخ إلىٰ تضعيفه تصوره اتحادهما، وأنّ سالم بن مكرم هو سالم بن أبي سلمة الذي اتفقوا على ضعفه.

فأصبحت الرواية ـ بحمد الله ـ صالحة للاستناد.

هذا كله حول السند

وأمّا دراسة المتن فالظاهر من قوله:«عرف» هو المعرفة الفعلية لكون مبادي الأفعال ظاهرة فيها، وقوله:«حلالنا وحرامنا» ظاهر في العموم ولو لم يصح حمله على الاستغراق العقلي لأجل عدم كون الرواة في ذلك الزمان عارفين بجميع الأحكام ، فلامحيص عن حمله على الاستغراق العرفي فيكون الموضوع هو العارف بالحلال والحرام فعلاً، على حدّ يقال في حقّه قد عرف حلالنا وحرامنا، وبما أنّ مادّة العرفان تستعمل في الموارد التي تشتبه في أوّل الأمر ثمّ يقف الإنسان على الصحيح، فالمراد منه من له قوّة عرفان الحقّ عن الباطل ومن يعرف من بين المشتبهات، الحقّ عن الباطل، والحلال عن الحرام وهو يعادل صاحب النظر فلايعم المقلّد.

وأمّا شموله للمجتهد المتجزئ فسيوافيك الكلام فيه.

---

١. الخلاصة: ٢٢٨ ، برقم ٤ في باب سالم ، القسم الثاني.

٢. رجال النجاشي: ٤٢٧/١، برقم ٥٠٧.

## الثالثة : مشهورة أبي خديجة الأُخرىٰ

روىٰ الصدوق في الفقيه بإسناده عن أحمد بن عائذ أبي حبيب الأحمسي البجلي الثقة، عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال قال:قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً فتحاكموا إليه» .[١] ورواه في الكافي غير أنّه قال:مكان (قضايانا) قضائنا.[٢]

والرواية صحيحة، وسند الصدوق إلى أحمد بن عائذ في الفقيه بالشكل التالي: عن أبي، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي الوشّاء، عن أحمد بن عائذ.[٣] والكل غير أحمد من أجلاء الأصحاب وعيونهم. وأمّا أحمد فيكفي في وثاقته قول النجاشي في حقّه: «مولى ثقة كان صحب أبا خديجة سالم بن مكرم وأخذ عنه وعرف به».[٤] ولايشك في وثاقة الحسن بن علي الوشاء إلّا غير العارف بأساليب التوثيق في علم الرجال، فإنّه وإن لم يصرّح بوثاقته ولكن جاء في ترجمته ما يفيد أنّه كان في الدرجة العالية منها، وهذا النجاشي يعرفه: «بأنّه من وجوه

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.
٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.
٣. الفقيه: ٤ / ١٢٥، قسم المشيخة.
٤. رجال النجاشي: ٢٤٩/١، برقم ٢٦٤.

هذه الطائفة». وقد قلنا في كتابنا «كليّات في علم الرجال» أنّ هذا النوع من التعابير، يفيد أنّه في الدرجة العالية من الوثاقة.

ثمّ إنّه يستدلّ بها تارة على شرطية الاجتهاد، وأُخرى على كفاية التجزي في الاجتهاد.

أمّا الأوّل فهو مبني على كون المقلِّد جاهلاً لاعالماً ولولا كونه كذلك لما وجب عليه الرجوع إلى العالم، أو تفسير العلم بالاعتقاد الجازم والمقلّد يفقده.

وكلا الوجهين غير تامّين، أمّا الأوّل فلأنّا نمنع كونه جاهلاً بعد الرجوع إلى العالم.

وأمّا الثاني، فلأنّه مبني على تفسير العلم بالاعتقاد الجازم مع أنّه في لسان الأئمّة بمعنى الحجّة والمقلّد بعد الرجوع إلى العالم واجد له. والحاصل: أنّ استظهار شرطية الاجتهاد من الرواية مشكل.

نعم صدور هذا المتن بعد احتمال اتحاد الروايتين مشكوك، فلايمكن الاستناد إليه بعد اختلافهما في شرطيّة الاجتهاد و عدمها. والحاصل: لمّاكان المتن مشكوك الصدور فهي غير صالحة للاحتجاج لا في المقام (شرطية الاجتهاد و عدم كفاية التقليد) ولا في المقام الآتي، أعني: كفاية الاجتهادغير المطلق، وأمّا الثاني فسيوافيك في محلّه.

## الرابعة : التوقيع الرفيع

التوقيع الرفيع الذي رواه الصدوق في «كمال الدين»، عن محمّد بن محمّد بن عصام، عن محمّد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله وثبّتك ـ إلى أن قال: ـ وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجّة الله».[١]

والاحتجاج رهن دراسة الحديث سنداً ومتناً.

أمّا محمّد بن محمّد بن عصام، فهو أيضاً «كليني» ومن مشايخ الصدوق كما هو ظاهره في كتاب كمال الدين، وقال في مشيخة الفقيه: وما كان فيه عن محمّد بن يعقوب الكليني فقد رويته عن محمّد بن محمّد بن عصام الكليني، وعلي بن أحمد بن موسى، ومحمد بن أحمد الشيباني ـ رضي الله عنهم ـ[٢] واعتماد الصدوق والترضية عليه لعلّه يعرب عن كونه ثقة عنده. وليس له في كتب الرجال عنوان سوى هذا.

وأمّا إسحاق بن يعقوب، فهو أخو الكليني وقد ورد السلام عليه في التوقيع بلفظ «والسلام عليك يا إسحاق بن يعقوب الكليني».[٣] والتسليم

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.
٢. الفقيه: ٤ / ١١٦، قسم المشيخة، ط دار الكتب الإسلامية. وفيه «السنائي» مكان الشيباني.
٣. الغيبة للطوسي: ١٧٦؛ كمال الدين: ٤٨٢/٢.

وإن كان لايدل على شيء، لأنّ الراوي هو نفسه لكن القرائن تشهد على الاعتماد عليه والتوقيع الذي يرويه.

وأمّا المضمون ففيه احتمالات:

١ـ المراد من الحوادث، ما يرجع فيه إلى الحكّام والقضاة كأموال الغُيَّب والقُصَّر.

٢ـ ما يتفق من المسائل التي لايعلمون حكمها حيث كانوا يرجعون إلى الأئمّة فنص الإمام بلزوم الرجوع إلى الرواة.

٣ـ حوادث خارجية معيّنة اتّفقت في تلك الأيام لاتعلم خصوصياتها.

والثالث ضعيف فيدور الأمر بين الأوّلين، والاستدلال متوقّف على كون المراد ما يرجع فيه إلى الحكّام والقضاة. نعم على فرض الثبوت لم تكن الرواة يوم ذاك أشخاصاً عاديين، بل كانوا ممارسين للأحاديث، وبالتالي كانوا علماء، ولأجل ذلك استأهلوا أن يكونوا حجج الإمام عليه السلام.

## الخامسة: مرسلة الحرّاني

روىٰ أبو محمّد الحسن بن شعبة الحرّاني في كتابه «تحف العقول عن آل الرسول» عن الإمام السبط الشهيد الحسين بن علي عليه السلام قال: ويروىٰ عن أمير المؤمنين، ومضمون الخطبة بأجمعها يدل على أنّها ألقيت في عصر السبط وممّا جاء فيها قوله:«... وقد ترون عهود الله منقوضة فلاتفزعون، وأنتم لبعض ذمم آبائكم تفزعون، وذمة رسول الله محقورة، والعُمْي والبُكْم

والزمنىٰ في المدائن مهملة لاتُرحمون، ولافي منزلتكم تعلمون، ولامن عمل فيها تعينون، وبالإدّهانِ والمصانعة عند الظلمة تأمنون، كل ذلك مما أمركم الله به من النَّهي و التناهي وأنتم عنه غافلون.

وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غُلِبْتُم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون، ذلك بأنّ مجاري الأُمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأُمناء على حلاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة وما سُلِبتم ذلك إلّا بتفرّقكم عن الحق، وإختلافكم في السنّة بعد البيّنة الواضحة».[1]

وملاحظة مجموع الكلام من أوّله إلى آخره يثبت أنّ المراد من الأُمور، في قوله: «مجاري الأُمور» هو ما كان يقوم به الخلفاء بعد رسول الله في قيادة الأُمّة وأنّ الإمام يُندِّد بهم وبأعمالهم ويقول: إنّ هذه الأُمور شأن طبقة خاصة وهم: العلماء بالله، الأُمناء على حلاله وحرامه، والمراد من العالم بالله، من درس التوحيد: الذاتي والصفاتي والأفعالي حتى صار عالماً به، وشرب من منهل العلم وأملأت قلبه الخشية والخوف، قال سبحانه: ﴿**إِنَّما يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبادِهِ العُلَماءُ**﴾[2] فصار أميناً على حلاله وحرامه، ولاينطبق ذلك إلّا على الأقل من الطبقة من العلماء فضلاً عن المقلّد.

---

١. تحف العقول: ٢٣٨. ط مؤسسة النشر الإسلامي.

٢. فاطر: ٢٨.

## سؤال وإجابة

إنّ دلالة هذه الروايات على لزوم اتّصاف القاضي بكونه حاكماً بالكتاب والسنّة، وقاضياً بما يفهمه من الأدلّة، واضحة فلايشمل العناوين الواردة فيها المقلِّد، لكن هنا سؤال وهو عدم وجود الاجتهاد الرائج، في عصر الأئمّة وأقصى مايدلّ عليه ما سبق من الأدلّة ، كون القاضي صادراًعن الكتاب والسنّة، وأمّا كونه مستنبطاً فلا وعندئذٍ يصبح نفوذ قضاء المجتهد بالمعنى الاصطلاحي بلا دليل.

والإجابة عنه واضحة، لأنّ ما هو الشرط هو الصدور عن الأدلّة الشرعية، والقضاة في ذلك العصر، والمجتهدون في أعصارنا كلهم يصدرون عنهما، غير أنّ فهم المصدرين الرئيسيين والصدور عنهما كان في ذلك الزمان قليل المؤونة لكنّه أصبح في عصرنا كثيرها، وليس بين العملين فرق جوهري إلّابذل الجهد القليل والكثير، وقد أوضحنا حاله في رسالتنا في الاجتهاد والتقليد، و أمّا المقلّد فليس يصدر عن الكتاب والسنّة وإن كان ينتهي إليهما نهاية لكنّ المراد الصدور عنهما بالمباشرة وستوافيك زيادة توضيح لهذا الجواب عند البحث عن تصدّي المقلّد مهمّةالقضاء، فانتظر.

وربّما يظهر من بعضهم التفرقة بين ما يصدر القاضي في قضائه عن الكتاب والسنّة، وما يصدر عن الأُصول العقلية كالبراءة العقلية أو التخيير العقلي بين المحذورين أو المتزاحمين والإجماعات المنقولة والشهرات

المحكيّة فإنّه لايصدق فيها الحكم بحكمهم ...

**يلاحظ عليه:** أنّ المراد الصدور عن حجّة شرعية والكل من مصاديقها و ذكر الكتاب والسنّة لأجل أنّهما من الحجج الشرعية.

## في صلاحية المتجزئ لممارسة القضاء

قد عرفت أنّ لسان الأكثر ناظر إلى شرطية الاجتهاد المطلق أي وجود القدرة على استخراج الحكم من الكتاب والسنّة في كل ما يرجع إليه وشمول ذلك للمتجزي بعيد جدّاً. نعم لو بلغ المتجزي مرتبة يستطيع معها، على استنباط أحكام كثيرة وإن كان لايستطيع استنباط جميعها، فلايبعد صدق العناوين الماضية عليه، أعني:

١ـ «نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» في مقبولة عمر بن حنظلة.

٢ـ «قد عرف حلالنا وحرامنا ...» في المشهورة الأُولى لأبي خديجة.

٣ـ « فارجعوا إلى رواة أحاديثنا» في التوقيع الرفيع عن صاحب الزمان عليه السلام.

٤ـ «مجاري الأُمور بيد العلماء بالله، الأُمناء على حلاله وحرامه» في الكلام المنسوب إلى السبط الشهيد.

فإنّ هذه العناوين صادقة لمرتبة خاصة من التجزي فلايشترط الاجتهاد المطلق، ويؤيد ذلك أُمور:

١ـ إنّ القضاة التي كانت الشيعة تفزع إليهم في تلك الأيام، لم يكونوا إلّا في هذه الدرجة من العلم والعرفان، ولم يكن لهم معرفة فعلية لجميع الأحكام، لتفرّق الروايات بين الرواة، وعدم وجود جامع بين الحكّام حتى يكونوا متدرعين بالعلم بجميع الأحكام.

٢ـ كان الأمر في عصر النبيّ والوصيّ عليهما السلام أيضاً كذلك فقد بعث النبي معاذاً ، إلى اليمن وقال له: «كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟»، قال :بسنّة رسول الله ... [١] أتظن أنّ معاذاً كان مسلّطاًعلى جميع الأحكام المشرّعة إلى يوم ذاك؟!

٣ـ كتب الإمام إلى واليه مالك الأشتر في عهده وقال: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممن لاتضيق به الأُمور ولاتمحكه الخصوم ـ إلى أن قال: ـ وأوقفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج».[٢] وهل كانت مصر في ذلك اليوم تطفح بفقهاء ومجتهدين عارفين جميع الأحكام الشرعية، وإنّما كانوا يحفظون من الكتاب والسنّة وعمل الصحابة أشياء يقضون بها ولو كان الاجتهاد المطلق شرطاً، لعطّل باب القضاء في مصر.

نعم كلّما تقدّمت ا لحضارة الإسلامية ،و تفتحت العقول وازداد العلماء علماً وفهماً، تسنَّم منصَّة القضاء من له خبروية كاملة في الفقه، وعلم بحدود

---

١. جامع الأُصول: ٥٥١/١٠.

٢. نهج البلاغة: ٣ / ٩٤، قسم الرسائل، برقم ٥٣.

الشريعة علماً محيطاً، ولم يكن ذلك بوازع ديني، بل كان نتيجة سيرالعلم وتقدّم الثقافة.

نعم قد أخذ القضاء في عصرنا لوناً فنّياً، وصار عملاً يحتاج إلى التدريب والتمرين فلامناص عن إشراف قاض مدرّب ومجرّب على عمل القضاة المتجزئين في الاجتهاد، حتى يحصل لهم قدم راسخ في مجال القضاء.

## الاستدلال على كفاية التجزي برواية أبي خديجة الثانية

وربّما يستدل على كفاية التجزي، بمشهورة أبي خديجة الثانية الماضية حيث قال: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاًمن قضايانا فاجعلوه بينكم فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً».[1]

ولكن خطورة الموقف ومعضلة بعض المسائل، كتعيين المدّعي والمنكر في بعض الموارد، وصحّة القضاء بالنكول أو بعد ردّ اليمين أو غير ذلك من المسائل المهمّة، تدفعنا إلى تفسير الحديث بالمتجزي الممارس للفقه مدّة لايستهان بها وإن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد المطلق .

على أنّه يحتمل اتحاد الحديثين المختلفين في اللسان، إذ أحد اللسانين (عرف أحكامنا) يطلب للقضاء مرتبة عليا من التجزي بخلاف اللسان الآخر (يعلم شيئاً من قضايانا) وبما أنّ الصادر مردّد بين الأمرين نأخذ

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

بالقدر المتيقّن وهو المرتبة العليا من التجزي وتبقى المرتبة الدانية تحت الأصل الأوّلي وهو المنع ، ولولا هذا الأصل لانقلب الأمر إلى العكس، أي نأخذ بالأقل في مقام الشرطية دون الأكثر، بإجراء البراءة من شرطية المرتبة العلياء، فتدبّر.

ثمّ إنّه ربّما استشكل على الاستدلال بها على كفاية المتجزئ بالنحوالتالي:

١ـ إنّ القلّة المستفادة في قوله:«شيئاً» إنّما هو بالنسبة إلى علومهم وإن كان كثيراً في حدّ نفسه.[١]

**يلاحظ عليه**: أنّه خلاف المتبادر، فإنّها وردت في مجال ردع الشيعة عن الرجوع إلى غيرهم، وعندئذٍ يخاطب الإمام شيعته بأنّه يكفيهم أن يرجعوا إلى من يعلم شيئاً من قضاياهم. وعند ذلك يناسب جعل الملاك هو نفس علم الراوي قلّة وكثرة، لاعلم الإمام كما لو قال إنسان ناصح مشفق لأخيه: إذا لم تستطع على العمل الكبير فعليك بما في وسعك، فكأنّ الإمام عليه السلام يقول: إذا فاتكم الرجوع إلى هؤلاء الحكّام لأخذ الحقوق ، فلايفوتنّكم الرجوع إلى عالم شيعي يعلم شيئاً من قضايانا.

٢ـ إنّ الرواية ناظرة إلى القاضي الذي اختاره الطرفان لفصل الخصومة، فلو دلّت على كفاية التجزي فإنّما تدل في مورد قاضي التحكيم لا المنصوب ابتداء، وذلك لأنّه فرّع قوله: «فإنّي قد جعلته قاضياً ـ إلى قوله ـ

---

١. مباني تكملة المنهاج: ١ / ٨.

فاجعلوه بينكم» فتكون النتيجة كفاية التجزي في قاضي التحكيم لا المنصوب.[١]

**يلاحظ عليه:** بأنّه ليس الهدف من قوله عليه السلام: «فاجعلوه بينكم» كونه قاضياً مجعولاً من قبل المتخاصمين حتى تختصّ الرواية به، بل هو يهدف إلى معنى آخر. وذلك لأنّ القاضي المنصوب من قبل السلطة والدولة ينفذ حكمه مطلقاً، سواء أرضي الطرفان بحكمه أم لا، بخلاف القاضي الذي يرجع إليه المتخاصمان من الشيعة، فلايمكن نفوذ حكمه إلّا بتحقق رضا الطرفين به، لا أنّ لرضائهما به مدخلية في الحكم والجعل، بل لأنّ التنفيذ فرع الرضا. وبعبارة أُخرى: إنّ الإمام نصب كل من يعلم شيئاًمن قضاياهم للحكم والقضاء ولكن تحقق الغاية رهن رضا الطرفين بحكمه وخضوعهما له. بعد عدم قوّة تقهر المتخاصمين على القبول.ولأجل ذلك قدّم قوله: «فاجعلوه بينكم» وهو لازم الظروف التي وردت فيها الرواية.

***

١. مباني تكملة المنهاج: ٨/١

## المقلِّد ومنصَّة القضاء

تمّ الكلام في نفوذ قضاء المجتهد ، مطلقاً كان اجتهاده، أو غير مطلق وحان حينُ البحث عن قضاء المقلِّد فنقول:

تصدي المقلِّد لمهمة القضاء يتصوّر على وجوه أربعة:

١ـ أن يستقلّ بالحكم والقضاء.

٢ـ أن يكون منصوباً من جانب المجتهد، وعندئذٍ يقع الكلام في جواز نصبه للقضاء وعدمه.

٣ـ أن يكون وكيلاً عن المجتهد، والفرق بين النصب والوكالة واضح، فإنّ النصب مستند إلى سعة ولاية المجتهد حتى بالنسبة إلى نصب العامي للقضاء، وأمّا التوكيل فليس التوكيل في المقام إلّا كالتوكيل في سائر الأُمور.

**وبعبارة أُخرى**: انّ عمل العامي مع النصب، عمل نفسه، لاعمل الناصب، بخلاف الوكيل فإنّ عمله، عمل الموكّل.

٤ـ أن يتصدى للقضاء عند الاضطرار وعدم التمكّن من الرجوع إلى المجتهد.

وإليك الكلام في هذه الوجوه واحداً تلو الآخر:

## أ ـ استقلال المقلّد في القضاء

مقتضى الأصل الأوّلي هو المنع ولم يخرج منه إلّا المجتهد بكلا قسميه، والقول بجواز استقلاله يحتاج إلى دليل خصوصاً إذا كانت هناك شبهة حكمية و لايدري أنّ مجراها أصل البراءة أو الاحتياط أو مقتضى الاستصحاب، أو إذا كان تشخيص المدّعي عن المنكر أمراً عويصاً متوقفاً على إعمال قواعد ـ حسب ما قالوا ـ، فإنّ القيام بحلّ هذه الأُمور العويصة خارج عن طاقة المقلّد، إلّا إذا تربّى تحت يد قاض مدّة لايستهان بها، وشاهد القضايا ووقف على حكمها من كتب وعرف حكم الأمثال والأضداد وهو قليل جدّاً، ومع ذلك فقد استدل على جواز استقلاله بالقضاء بالوجوه التالية:

### ١ـ إطلاق أدلّة الأمر بالمعروف

إذا كان القضاء من شعب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتكفي في جواز تصديه، إطلاقات أدلّتهما نظير قوله تعالى: ﴿**والمؤمنونَ والمؤمناتُ بعضُهُم أولياءُ بعضٍ يأمُرونَ بالمعروفِ وينهَوْنَ عنِ المنُكرِ**﴾[1].

**يلاحظ عليه:** أنّ مورد أدلّتهما، هو الدعوة إلى التكليف الثابت للمكلّف مع قطع النظر عن قضاء القاضي، كما إذا رأى إنساناً يغتاب أو يكذب أو يظلم وهذا هو الذي يجب على المؤمن والمؤمنة تحت شرائط، وأمّا التكليف الذي يقتضيه حكم القاضي بحيث لولاه، لما كان هناك تكليف ، فلاتشمله

---

١. التوبة: ٧١.

الأدلّة العامّة للأمر بالمعروف. مثلاً إذا اختلف العامل والمالك فقال الأوّل:رددت رأس المال،وأنكره المالك. فليس هنا أي تكليف متوجه إلى العامل بعد ادّعاء ردّ المال وإنّما يتوجه إليه التكليف بالردّ، بعد قضائه بأنّ القول قول المالك مع حلفه، فعندئذٍ يتوجّه عليه تكليف بالردّ، بعد مالم يكن أيّ تكليف قبل القضاء فمثل هذا ليس مشمولاً لأدلّتهما.

**وإن شئت قلت:** إنّ مورد أدلّتهما ما إذا اتفقا الآمر والمأمور على وجود التكليف فيقوم أحدهما بالدعوة لاما إذا أنكر أحدهما أصل التكليف، كما هو الحال قبل القضاء.

## ٢ـ إطلاق الحكم بالحقّ والعدل

إنّ المستفاد من الكتاب والسنّة صحّة الحكم بالحقّ والعدل والقسط من كل المكلّفين ، قال الله تعالى:**﴿إنّ اللّهَ يأمُركُم أن تُؤدّوا الأمانات إلى أهلِها وإذا حَكمتُم بينَ النّاسِ أن تحكُمُوا بالعدل﴾**[١].

**﴿يا أيّها الّذينَ آمنُوا كُونُوا قوّامينَ للّهِ شُهداءَ بالقِسطِ ولا يَجْرِمنَّكُم شنئانُ قومٍ على أن لاتعدِلُوا﴾**[٢].

**﴿يا أيّها الّذِينَ آمنُوا كُونُوا قوّامِينَ بالقِسْطِ شُهداءَ للّهِ و لوعلى أنفسِكُم أوِ الوالِدَينِ والأقربينَ إن يكُن غَنِياً أو فَقِيراً فاللّهُ أولى بهما**

---

١. النساء: ٥٨.

٢. المائدة: ٨.

فَلاتتَّبِعُوا الهوى أن تَعْدِلُوا وإن تَلْووا أو تُعرِضُوا فإنَّ اللّٰهَ كانَ بِما تَعمَلُونَ خَبِيراً﴾[١].

ومفهوم قوله تعالى:﴿ومَن لَم يَحكُم بما أنزلَ اللّٰهُ فأُولئكَ هُمُ الفاسِقون﴾[٢]، وفي أُخرى ﴿...هُمُ الكافِرون﴾[٣]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «القضاة أربعة: ثلاثة في النار وواحد في الجنّة: رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجل قضى بجور وهو لايعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار، ورجل قضى بالحقّ وهو يعلم فهو في الجنّة».[٤]

وقال عليه السلام: « الحكم حكمان: حكم الله وحكم أهل الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية».[٥]

٣ـ وقال أبو جعفر عليه السلام: «الحكم حكمان: حكم الله عزّ وجلّ وحكم أهل الجاهلية، وقد قال الله عزّ وجلّ:﴿ومَن أحسنُ مِنَ اللّٰهِ حُكماً لِقومٍ يُوقِنون﴾[٦] وأشهد على زيد بن ثابت لقد حكم في الفرائض بحكم الجاهلية».[٧]

إلى غير ذلك من النصوص البالغة بالتعاضد أعلى مراتب القطع الدالّة

---

١. النساء: ١٣٥. ٢. المائدة: ٤٧. ٣. المائدة: ٤٤.

٤. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٥. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤من أبواب صفات القاضي، الحديث ٧.

٦. المائدة: ٥٠.

٧. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

على أنّ المدار الحكم بالحقّ الذي هو عند محمّد وأهل بيته ـ صلوات الله عليهم ـ وأنّه لاريب في اندراج من سمع منهم عليهم السلام أحكاماً خاصّة مثلاً وحكم بها بين الناس فيهاوإن لم تكن له مرتبة الاجتهاد.

## يلاحظ على الجميع:

إنّ الآيات والروايات ليست بصدد بيان شرائط الحاكم وخصوصياته حتى يتمسّك بإطلاقها وإنّما هي بصدد بيان أمر آخر.

فالآية الأُولى والثانية بصدد بيان خصوصيات الحكم وأنّه يجب أن يكون حكماً بالعدل وقضاءً بالقسط و أن لايخاف الحاكم من شنئان قوم فيحكم على خلافهما وأين هما من بيان خصوصيات الحاكم حتى يتمسّك بإطلاقهما؟!

ومنه يظهر الجواب عن الاستدلال بالآية الثالثة فإنّها بصدد النهي عن القضاء بغير ما أنزل الله، لابصدد بيان خصوصيات الحاكم.

ومثل الآيات، تقسيم القضاة إلى أربعة، أو تقسيم الحكم إلى حكمين، فإنّ الجميع بصدد سوق المجتمع إلى القضاء بحكم الله لابحكم الجاهلية وليس بصدد بيان شرائط الحاكم من كونه رجلاً أو امرأة، مسلماً أو كافراً، سميعاً وبصيراً، والاستدلال بالجميع غفلة عن شرائط انعقاد الإطلاق فإنّ التمسك به في المقام نظير تمسّك بعضهم بإطلاق قوله سبحانه: ﴿فَكُلوا مِمّا أمسكنَ عليكُم﴾[1] على أنّه يجوز الأكل ممّا أمسك الجوارح بالأنياب بلا

---

١. المائدة: ٤.

لزوم غسل مواضعها، مع أنّ الآية بصدد بيان شيء آخر وهو حلّية ما أمسكته وأنّه من الطيّبات لامن المحرّمات، وأمّا أنّه هل يؤكل مطلقاً أو بعد الغَسْل فليس بصدد بيانه حتّىٰ يتمسّك بإطلاقه.

وهناك وجه آخر وهو أنّ الآيات والروايات بمعزل عن باب القضاء، لأنّ المراد من الحقّ، هو الحقّ في الشبهات الحكمية،والحقّ في باب القضاء يرجع إلى الحقّ في الشبهات الموضوعية غالباً كما لايخفى.

## ٣ـ الاستدلال بإطلاق حديث الحلبي

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربّما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيه فيتراضيان برجل منّا، فقال: «ليس هو ذاك إنّما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط».[1]

والاستدلال موهون جدّاً، لعدم كون الإمام بصدد بيان شرائط القاضي حتى يتمسّك بإطلاق لفظ «رجل» وإنّما هو بصدد الفصل بين القاضيين وأنّه لايجوز الرجوع إلى قضاة العامّة بل يجب الرجوع إلى قضاة الشيعة، وأمّا ما هو صفاتهم وخصوصياتهم فليس الصحيح بصدد بيانه.

## ٤ـ صحيح أبي خديجة

قال: قال أبوعبدالله جعفربن محمّد عليه السلام: «إيّاكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٨.

فاجعلوه بينكم... ».[١]

وقد أُجيب عن الاستدلال بهذه الرواية على قضاء المقلِّد بوجوه نأتي بها:

أـ انّ الوارد فيها لفظ العلم وهو لايشمل المقلّد، لأنّ العلم عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، والمقلِّد فاقد له.

**يلاحظ عليه**: أنّه خلط بين العلم المصطلح عليه في علم المنطق، والعلم الوارد في الكتاب والسنّة والمراد من الأوّل ما ذكر في كلامه ،والمرادبه في الحديث من هو ما قامت عليه الحجّة وإلّا لزم عدم صحّة قضاء المجتهد لعدم علمه بالواقع، والعلم بالحكم الظاهري مشترك بين المجتهد والمقلِّد.

ب ـ انّ الرواية محمولة على صورة الاضطرار وعدم التمكّن ممن يعرف الأحكام عن أدلّتها التفصيلية، وبما أنّ الشيعة كانت متفرقة آنذاك في بلاد نائية، ولم يكن في كل بلد وكورة، من يعرفها بالدليل، اكتفى صاحب الشريعة بمن يعلم شيئاً من الأقضية حتّى يصدّ بذلك باب الرجوع إلى أبواب الطواغيت.

**يلاحظ عليه**: بأنّه حمل تبرعي لادليل عليه وليس في الرواية ما يحكى عن كونها واردة في صورة الاضطرار، نعم هو احتمال في الحديث.

ج ـ إنّ العلم بشيء من قضاياهم مختصّ بالفقيه أو منصرف إليه، لأنّ العامي إمّا أن يتّكل إلى فتوى الفقيه في القضاء فلايصدق أنّه يعلم شيئاً من

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

قضاياهم بل هو يعلم فتوى الفقيه وهو طريق إلى حكم الله. وإمّا أن يتّكل بإخبار الفقيه بقضاياهم وهذا غير جائز، لأنّه لايزيد عن رواية مرسلة غير جائزة العمل، إلّا بعد الفحص عن الجهات الأربعة: الصدور، والدلالة ،وجهة الصدور، وعدم المعارض. وأنّى للمقلّد هذا.

**يلاحظ عليه:** أنّا نختار الشقّ الأوّل، وهو الأخذ بإفتاء الفقيه لكنّه عند المقلّد هو حكم الإمام وقضاؤه، خصوصاً إذاكان الإفتاء بلفظ الحديث، كما في الفقيه والنهاية، والإفتاء وإن كان غير التحديث، والأوّل مشتمل على إعمال النظر، دون الثاني لكنّه لدى العرف، يعكس حكم الكتاب والسنّة وحلال الأئمّة وحرامهم.

والحق في الإجابة أن يقال: إنّ الصادر من الإمام مردّد بين ما نقل وبين ما جاء في روايته الأُخرى التي جاء فيها :«اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً». [1] وقد عرفت أنّ لفظ «العرفان» لايستعمل إلّا إذا كان هناك اشتباه يعقّبه التميز وهو لايصدق إلّا في حقّ الفقيه لا المقلّد المحض. ولمّا تردّد لفظ النص بين ما يصح الاستدلال به وما لايصح، يسقط الاستدلال بها.

وبعبارة أُخرى: لمّا تردّد بين كون الخارج عن تحت الأصل خصوص المجتهد ولو كان متجزئاً أو مطلق من يعلم شيئاً، فيؤخذ بالقدر المتيقن في مقام الخروج . وهو الأوّل وقد مرّ توضيحه أيضاً.

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي،الحديث ٦.

## ٥ـ الاستدلال بخبر محمّد بن حفص

قد يستدل بخبر محمّد بن حفص [١] عن عبد الله بن طلحة [٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل سارق دخل على امرأة ليسرق متاعها فلمّا جمع الثياب تابعته نفسه فكابرها على نفسها فواقعها [فتحرّك ابنها فقام فقتله بفاس كان معه] فلما فرغ حمل الثياب وذهب ليخرج، حملت عليه بالفاس فقتلته. فجاء أهله يطلبون بدمه من الغد. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «اقض على هذا كما وصفتُ لك فقال: يضمن مواليه الذين طلبوا بدمه، دية الغلام، ويضمن السارق فيما ترك أربعة آلاف درهم بمكابرتها على فرجها إنّه زان وهو في ماله عزيمة وليس عليها في قتلها إيّاه شيء [لأنّه سارق] قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من كابر امرأة ليفجر بها فقتلته فلا دية له ولا قود»[٣].

**يلاحظ عليه: أوّلاً**: أنّ ضمان الموالي، دية الغلام على خلاف القاعدة وعلى فرض كونهم عاقلة، إنما تضمن الدية في مورد الخطأ لا في مورد العمد.

**وثانياً**: أنّه من المحتمل أن يكون كلامه هذا: «اقض على هذا كما وصفت» أشبه بالمشاكلة لا الحقيقة وأنّ المراد بيان الحكم الشرعي للمسألة.

---

١. محمد بن حفص بن خارجة، مجهول لم يعنون في كتب الرجال ما عدا التنقيح.
٢. هو الهندي الكوفي، لم يذكر في حقّه توثيق ولامدح.
٣. الوسائل: ج ١٩، الباب ٢٣ من أبواب قصاص النفس، الحديث ٢.

**وثالثاً**: يحتمل كون ابن طلحة ممن كان ينطبق عليه المقياس الوارد في المقبولة.

**رابعاً**: أنّه يصح الاستدلال بها على صورة النصب أو الوكالة والثانية أظهر من النصب، لاعلى التصدي على وجه الاستقلال.

## ٦ـ الاستدلال بالسيرة

إنّ الموجودين في زمن النبيّ ﷺ ممّن أمر بالترافع إليهم كانوا قاصرين عن مرتبة الاجتهاد وكانوا يقضون بين الناس بما سمعوه من النبيّ ﷺ، فدعوى قصور من علم جملة من الأحكام مشافهة أو بتقليد لمجتهد، عن منصب القضاء بما علمه، خالية عن الدليل.[١]

وأجاب عنه المحقّق الآشتياني بأنّ الشرط الواقعي هو العلم بالأحكام لا الاجتهاد، فالمنصوبون من قبل الأئمّة كانوا يعلمون الأحكام وإن كانوا غير مجتهدين وأمّا زماننا هذا فالعلم فيه لايحصل إلّا بالاجتهاد فليس للاجتهاد موضوعية إلّا كونه طريقاً إلى العلم بالأحكام وهو كان حاصلاً للمنصوبين يوم ذاك دون مقلدي أعصارنا.[٢]

وحاصله: أنّ الميزان ، هو العلم بالأحكام، لا الاجتهاد، والعامي في السابق كان عالماً بالأحكام بخلاف العامي في أعصارنا.

**يلاحظ عليه**: أنّه إن أراد من العلم ، العلم بالأحكام الواقعية فهو لم يكن

---

١. الجواهر : ٤٠/١٥ـ١٦.  ٢. كتاب، القضاء للآشتياني: ٩.

حاصلاً يوم ذاك للمنصوبين ولا للمجتهدين في الأعصار المتأخرة ضرورة أنّ أصحاب الأئمّة ربّما كانوا يأخذون الأحكام عن أصحابهم، وقد كانوا مبتلين بالأخبار المتعارضة والصادرة عنهم تقية إلى غير ذلك ممّا لا يوجب العلم بالحكم الواقعي، ومثله المجتهد، فإنّ ما يحصله أحكام قامت عليها الحجّة لا أنّها أحكام واقعية.

وإن أراد الأعمّ من الحكم الواقعي، فهو حاصل لمقلدي عصرنا.

**والأولى أن يقال:** إنّه لو كان الموضوع لنفوذ القضاء هو المجتهد أو من له قوّة الاستنباط فيتّجه الإشكال، وأمّا لو قلنا بأنّ الموضوع له هو من روى حديثهم، ونظر في حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم. فهو كان صادقاً علىٰ قضاة عصر الرسول ومن بعده. كما كان صادقاً على المتربّين على أيدي الأئمة من المحدّثين والفقهاء لاتصالهم بالمعصومين ، وسماعهم منهم أو عمّن سمع منهم، وأمّا في عصرنا هذا فلايصدق إلّا على من له قوّة الاستنباط حتّى يبذل الجهد بالتتبع في الروايات وينظر في حلالهم وحرامهم، ويعرف نهاية أحكامهم، فالموضوع لنفوذ القضاء واحد في جميع الأعصار، غير أنّ بُعد العهد واختلاط الصحيح بالسقيم من الروايات، والصادر تقية بالصادر لبيان الواقع، صار سبباً لعدم صدقه إلّا على لفيف قليل أي المجتهدين، لأنّهم هم الممارسون بأحاديثهم والناظرون في حلالهم وحرامهم والعارفون بأحكامهم ولايصدق ذلك على المقلّد المحض الذي لايعرف شيئاً منها سوى ما جاء في رسالة مقلَّده.

ثمّ إنّ الفرق بين الجوابين واضح، فإنّ جواب المحقّق الآشتياني مبنيّ

على أنّ الميزان هو العلم بالأحكام لا الاجتهاد، غير أنّ العلم بالأحكام كان ميسوراً للقضاة الموجودين في زمن النبي مطلقاً، وأمّا في عصرنا فليس ميسوراً إلّا على من له ملكة الاجتهاد.

وأمّا جوابنا فهو مبنيّ على أنّ الميزان في صحّة التصدّي هو ما جاء في لسان الرواية، أعني قوله:« روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا» وهو كان صادقاً للقضاة الموجودين في زمن النبي مطلقاً(مجتهداً كان أو لا) ولكنّه في عصرنا هذا لايصدق إلّا على المجتهد فليس الاجتهاد شرطاً وإنّما هو طريق لتحصيل موضوع الدليل.

## ب: في نصب المجتهد، المقلِّد للقضاء

فرغنا عن البحث في تصدي المقلّد منصب القضاء استقلالاً، وقد عرفت عدم الدليل على جوازه ونفوذ قضائه، إنّما الكلام في تصديه له بعد نصب المجتهد إيّاه للنظر في المرافعات، والقضاءفيها على وفق رأيه .

إنّ جواز النصب للمجتهد رهن أمرين:

١ـ أن يكون النصب جائزاً في نفسه بأن لاتكون الفقاهة شرطاً شرعياً للقضاء ونفوذ الرأي كالذكورة والإيمان وإلّا فلا ، لأنّها لو كانت شرطاً لايجوز للإمام فكيف يجوز للمجتهد الذي هو نائبه؟!

٢ـ إنّ كل حكم يجوز للإمام يجوز للفقيه الجامع للشرائط.

فالدعوى الأُولى بمنزلة الصغرى للثانية وهي كبرى للأُولى، أمّا الأُولى فيمكن أن يقال إنّها غير ثابتة، أي لا نعلم أنّه يجوز للإمام نصب العامي

للقضاء أو لا، والشكّ فيه كاف في الحكم بالمنع بالنسبة إلى المجتهد.

ومع قطع النظر عن ذلك نقول:إذا دلّت المقبولة والمشهورة على أنّ المأذون للقضاء من ينطبق عليه عنوان الناظر في الحلال والحرام والعارف بالأحكام، وفرضنا عدم انطباقه على المقلّد، يصير قضاء المقلّد،كقضاء المرأة فكما لايصح نصبها للقضاء، فهكذا العامي العارف بمسائل القضاء.

هذا كلّه على القول بدلالتهما على شرطية الاجتهاد في القضاء، و أمّا لو قلنا بعدم دلالتهما على شرطية الاجتهاد فنفس الشك في جواز نصبه المقلّد كاف في الحكم بعدم الجواز والنفوذ لما قلنا إنّ الأصل عدم حجية رأي أحد في حقّ أحد إلّا إذا قام عليه الدليل، وبذلك ظهر أنّ لتبيين حكم المسألة مراحل ثلاث:

١ـ الشكّ في جواز نصب العامي للقضاء، لنفس الإمام وعدمه ومع الشكّ فيه، لاتفيد أدلّة ولاية الفقيه إذ لا يتجاوز عن كونه منزّلاً منزلته. مع وجود الشكّ في المنزّل عليه.

٢ـ مع قطع النظر عنه، إذا قلنا بدلالة المقبولة وغيرها على شرطية الاجتهاد، ومعه كيف يجوز للفقيه ، نصبه للقضاء؟!

٣ـ إذا كانت دلالتها قاصرة فنفس الشكّ يكفي في الحكم بالعدم أخذاً بحكم الأصل الأوّلي.

وبذلك يعلم عدم تمامية ما أفاده سيّدنا الأُستاذ ﷺ في ردّ الاستدلال حيث قال: إنّ المقبولة لاتدل إلّا على نصب الإمام الفقيه للقضاء، وأمّا كون

ذلك بإلزام شرعي بحيث يستفاد منها أنّ الفقاهة من الشرائط الشرعية فلا.

**يلاحظ عليه:** بما عرفت من أنّه لو افترضنا أنّ المقبولة والمشهورة ليستا بصدد بيان شرائط من له حقّ القضاء، لكن نفس الشكّ في مشروعية قضاء العامي العارف بمسائل القضاء عن تقليد، كاف في الحكم بعدم الجواز والنفوذ وذلك مثل الشك في جواز التعبّد بالظن، فإنّ نفس الشك كاف في الحكم بحرمة التعبد ولا يحتاج إلى دليل آخر.

ويمكن أن يستدل على عدم مشروعية قضاء العامي بصحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اتقوا الحكومة فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين لنبي أو وصيّ نبيّ».[1]

فإنّها صريحة في أنّ القضاء شرّع للأنبياء وأوصيائهم، ولا ينافيه ما دلّ على جوازه للفقهاء، لأنّهم أوصياء الأنبياء[2] بوجه، فتكون المقبولة حاكمة عليها بالتصرّف في الموضوع وتوسيعه وإدخال مالايدلّ عليه ظاهرها (الصحيحة) والعامي ليس وصياً لنبي. فلم يدل دليل على مشروعية قضائه.

## ج: في توكيل المقلّد للقضاء

قد عرفت عدم جواز استقلال المقلّد للقضاء ولانصب المجتهد إيّاه للتصدّي، بقي الكلام في توكيله حتّى يقوم العامي المقلّد، بفعل المجتهد

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣؛ المستدرك: ج ١٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠و٤٨.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

ويعمل عمله، لاعمل نفسه، كما هو الحال في صورة النصب على ما عرفت الفرق بينهم.

والقول بالجواز مبني على ثبوت أحد أمرين على نحو مانعة الخلو:

١ـ أن يكون هنا دليل خاص من العرف وغيره على أنّ القضاء أمر قابل للتوكيل والنيابة ومع ثبوته بالخصوص، لايشترط في الوكيل سوى ما يشترط في غيره.

٢ـ إذا لم يدلّ دليل خاص علىٰ أنّ القضاء أمر قابل للتوكيل وصارت النيابة فيه مشكوكة، ولكن كان في باب الوكالة دليل يدلّ على أنّ كلّ أمر قابل للنيابة إلّا ما خرج بالدليل، ومعه لايبقى شك في كونه قابلاً للنيابة وتعمه أدلّة الوكالة وعموماتها.

وبذلك ظهر أنّ المراد من الأمر الثاني، ليس مطلق عمومات باب الوكالة كعمومات باب البيع والعقود، التي لاتفيد عند الشك في كون شيء قابلاً للبيع أو العقد عليه، بل الدليل الخاص الدال على أنّ كل أمر قابل للنيابة إلّا ما خرج، وهذا غير عمومات باب الوكالة الناظرة إلى الحكم ، دون قابلية الموضوع كسائر العمومات.

إذا عرفت ذلك، فالمسألة غير معنونة في كلمات القدماء فلنكتف بكلمات المتأخّرين فقد قال المحقّق الرشتي: «الحقّ عدم الجواز وفاقاً للكل أو الجلّ، لأنّ التوكيل مشروط بعدم اشتراط المباشرة في تأثير الحكم وإلّا لم

يعقل فيه التوكيل واشتراطها هنا معلوم أو مشكوك والتمسّك بأدلّة الوكالة غير مجد في المقام.[١]

## أمّا الأمر الأوّل أي الدليل الخاص فتوضيح المقام:

إنّ الموضوعات من جهة ترتّب الأثر عليها مختلفة وهي:

١ـ ما يترتّب عليه الأثر بملاحظة كونه قائماً بفاعل خاص كالمضاجعة فهي محكومة بالحلّية إذا كان المباشر لها هو الزوج لاغير.

٢ـ ما يترتّب عليه الأثر بملاحظة أصل وجوده في الخارج من غير خصوصية للفاعل، وذلك كتطهر الثوب بالماء فهو يطهر، سواء كان المباشر للغَسل إنساناً بالغاً أو صغيراً أو غير إنسان بل حيواناً أو ريحاً. فالموضوع هو تحقّق الغسل بالماء كيفما كان.

٣ـ ما يترتّب عليه الأثر المقصود بملاحظة قيامه بإنسان عاقل بالغ مباشرة أو تسبيباً كالبيع والإجارة، والنكاح والطلاق.

٤ـ ما يشك في أنّه من أيّ قسم من هذه الأقسام، كالقضاء كما سيأتي.

فالأوّلان لايقبلان الوكالة، لاعتبار الفاعل الخاص في ترتّب الأثر في الأوّل ومثله لاينفك عن اعتبار المباشرة، وعدم لحاظ الفاعل في الثاني حتى يكون هناك نائب ومنوب عنه، والثالث يقبلها بلاشك.

وأمّا الرابع: فيمكن أن يقال: إنّه مع الشك يحكم بأنّه غير قابل للنيابة

---

١ ـ كتاب القضاء للرشتي: ٥٢/١.

كنظائره والضابطة الكلية: إنّ كل عمل يتوقف على إعمال النظر والدقّة والعلم واليقين بالموضوع، وبالتالي اتخاذ عقيدة خاصة فيه فهو يقوم بالفاعل المباشر، ولاتصح نسبته إلى الغير الفاقد لهذه الأُمور ، وبالجملة: إنّ تشخيص كل واحد ينسب إلىٰ نفسه و لاتقبل النسبة إلى غيره بالتسبيب .

## وعلى ذلك يترتّب عدم جواز الوكالة في الأُمور التالية:

١ـ الطبابة: فإنّ الطبيب بعد المعاينة والدقّة في أحوال المريض وأوصافه، يتبنّىٰ عقيدة ونظراً في حقّ المريض، فيأخذ بكتابة نسخة العلاج ويأمره بالاتباع فهذا أمرقائم بالطبيب ولا تصح نسبته إلى الشخص الآخر وإن أمر بالمعالجة وذلك لعدم وجود شيء من هذه الأُمور فيه حسب الفرض.

٢ـ الحلف ٣ـ الإقرار ٤ـ الشهادة. فإنّ الجميع إخبار عن واقع بعلم جازم قاطع أخذاً بماهية هذه الأُمور، فلو تحقّق في الوكيل دون الموكّل، لاتصح له نسبة هذه الأُمور إلى الموكّل لافتقاره مقوّمها وإن تحقّق في الموكّل دون الوكيل، لايصح من الوكيل الإقرار والشهادة والحلف لتقوّمها بالعلم والاطلاع القاطع، وهو فاقد له وإن تحقق في كليهما، كلّ يقوم بعمل نفسه.

٥ـ ومنه يظهر حال القضاء فإنّ مورده إمّا شبهة حكمية أو موضوعية، فالقضاء في الصورة الأُولى بنفس الإفتاء وهو قائم بالمجتهد دون العامي، كما أنّه في الثانية يتضمّن الإفتاء في مورد جزئي، والإفتاء لايقبل النيابة لأنّه فرع العلم بالحكم والعامي فاقد له.

وبذلك يعلم أنّ القضاء لايقبل الوكالة وإن كان الوكيل مجتهداً. سواء

وكّله بالقضاء على رأي الموكّل أو رأي الوكيل، و إن كان يظهر من السيّد الطباطبائي جوازه حيث قال: قد تكون هناك ما يوجب الحاجة إلى التوكيل، كما إذا لم يرض المترافعان إلّا بالرجوع إلى مجتهد وكان معذوراً في المباشرة، فحينئذٍ يوكل مجتهداً آخر مع فرض عدم رضاهما بالإرشاد إلى ذلك الآخر وقالا: إنّا نريد أن تكون أنت الفاصل بيننا بالمباشرة أو التسبيب ـ ثمّ قال: ـ وهل على النائب حينئذٍ أن يقضي في المسائل الخلافية بمقتضى رأيه أو برأي المستنيب يظهر من المسالك الأوّل وأنّه لايجوز أن يقضي إلّا برأيه، والظاهر جواز الأمرين وكونه تابعاً لكيفية التوكيل، فإن وكّله في أصل القضاء فيعمل برأيه، وإن وكّله في القضاء بينهما بمقتضى رأي الموكّل فيعمل برأيه.[1]

**يلاحظ عليه:** أنّ القضاء يتضمّن الإفتاء وهو لايقبل الوكالة، لأنّه إن قضى برأي نفسه، فقد قضى مباشرة لا وكالة ؛ وإن قضى برأي الموكّل، فهو فرع جواز الوكالة في الفتوى.

ولو رفضنا تلك الضابطة و افترضنا الشكّ في قابلية القضاء للوكالة فلايمكن التمسك في إثبات القابلية له بالعمومات الواردة فيه لعدم كونها بصدد بيان تلك الجهة.

و أمّا الكلام في الأمر الثاني أي وجود دليل في باب الوكالة يدلّ على أنّ كل موضوع قابل للنيابة إلّا ما دلّ على اعتبار المباشرة فيه، فربّما يوهمه بعض الروايات التالية:

---

١. ملحقات العروة: ٢ / ١٢.

١ـ ما رواه الصدوق في الفقيه بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:من وكّل رجلاً على إمضاء أمر من الأُمور فالوكالة ثابتة أبداً حتى يُعلمه بالخروج منها كما أعلمه بالدخول فيها.[١]

والإمعان فيها يوضح أنّه ليس بصدد بيان قابلية كل «أمر من الأُمور» للوكالة، بل بصدد بيان أنّ عمل الوكيل نافذ إلى أن يبلغه العزل.

٢ـ صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل وكّل آخر على وكالة في أمر من الأُمور وأشهد له بذلك شاهدين، فقام الوكيل فخرج لإمضاء الأمر فقال :اشهدوا أنّي قد عزلت فلاناً عن الوكالة، فقال: إن كان الوكيل أمضى الأمر الذي وكّل فيه قبلَ العزل فإنّ الأمر واقع ماض على ما أمضاه الوكيل. كره الموكّل أم رضي.قلت: فإنّ الوكيل أمضى الأمر قبل أن يَعْلَمَ العزل أو يبلغه أنّه قد عزل عن الوكالة فالأمر على ما أمضاه؟! قال: «نعم» قلت له: فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر ثمّ ذهب حتى أمضاه لم يكن ذلك بشيء؟! قال : «نعم، إنّ الوكيل إذا وكّل ثمّ قام عن المجلس فأمره ماض أبداً والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه أو يشافهه بالعزل عن الوكالة».[٢]

وهذه الرواية كسابقتها ليست بصدد بيان أنّ الوكالة في كل أمرماض، وإنّما هي بصدد بيان مضيّ ونفوذ الوكالة في كل ما تصحّ الوكالة فيه، مالم يبلغه العزل بثقة، كما هو واضح. فإذا شككنا في أنّ القضاء يقبل الوكالة أو لا فليس هنا دليل على صحّة التوكيل فيه.

---

١. الوسائل: ج ١٣، الباب ١ من أبواب الوكالة، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ١٣، الباب ٢ من أبواب الوكالة، الحديث ١.

ثمّ إنّ السيّد الطباطبائي نقل عن المسالك دليلاً على عدم الجواز ـ ولم نعثر عليه فيها ـ حاصله: أنّه يشترط في القاضي أن يكون مجتهداً، ومعه لافرق بين النائب والمستنيب في ثبوت ولاية القضاء له فلامعنى لكون أحدهما وكيلاً عن الآخر، فهو نظير توكيل أحد الوليين أو الوكيلين أو الوصيين للآخر، فكما أنّه لغو فهكذا في المقام.[١]

**يلاحظ عليه**: أنّ ذلك خلط بين النصب والوكالة، فبما أنّ المنصوب مستقل في عمله يشترط فيه ما يشترط في الناصب ، وهذا بخلاف الوكالة فإنّ الوكيل يقوم بنفس عمل الموكّل كأنّ المجتهد، يقضي بواسطة وكيله. فيكفي وجود الشرط فيه من دون لزوم وجود شرط خاص في الوكيل سوى الشروط العامة في مطلق الوكالة.

فالحقّ في عدم جواز الوكالة منه ، لعدم ثبوت كون القضاء ممّا يقبل الوكالة، ولم يدل دليل عليه، لامن العرف ولاغيره.

## د: نصب المقلّد للقضاء عند الاضطرار

ما تلوناه عليك من الأدلّة على عدم جواز تصدّي العامي للقضاء استقلالاً أو نصباً إنّما كان راجعاً إلىٰ حال الاختيار، وأمّا الكلام في حال الاضطرار، فقد قال المحقّق: إذا اقتضت المصلحة تولية من لم يستكمل الشرائط انعقدت ولايته مراعاة للمصلحة في نظر الإمام عليه السلام كما اتّفق لبعض القضاة في زمن علي عليه السلام وربّما منع من ذلك.[٢]

---

١. ملحقات العروة: ١٢/٢، كتاب القضاء. ٢. الشرائع: ٨٦٣/٤

وقال في المسالك: إذا اقتضت المصلحة عند الإمام تولية من لم يستكمل شرائط القضاء بأن كان قاصراً في العلم أوالعدالة ففي جواز توليته عندنا وجهان: أحدهما: المنع لفقد الشرط المقتضي لفقد المشروط ـ إلى أن قال: ـ الثاني: الجواز نظراً إلى وجود المصلحة الكلية التي هي الأصل في شرع الأحكام ولوقوع مثله في زمن عليّ عليه السلام فقد كان ولّى شريحاً القضاء مع ظهور مخالفته له في الأحكام المنافية للعدالة التي هي أحد الشرائط.[1]

**يلاحظ عليه**: أنّ التمسك بسيرة الإمام غير واضح، لعدم وضوح وجهة عمله ولعلّ القاضي كان صالحاً يوم ذاك!!، أو كان الإمام مضطراً في إبقائه في منصبه، لاشتغاله بالقضاء من عصر الخليفة الثاني إلى زمان الإمام، ولا يعني ذلك أنّ الإمام كان يعمل بالتقية، حتى يقال إنّه ما كان يعمل بالتقية، بل المصالح اقتضت الإبقاء وتصوّر أنّ المصالح كانت تقتضي إبقاء معاوية فلماذا رفضها؟ مردود بأنّ المبايعين الذين صدّروا عليّاً منصَّة الخلافة وبايعوه، كانوا هم المضطهدون المطالبون عزل ولاة عثمان الذين امتصوا دماء الأُمة، فعزل معاوية ـ مضافاً إلى أنّه كان واجباً شرعياً على الإمام ـ كان واجباً اجتماعياً. وعلى كل تقدير يمكن تقرير الجواز بالوجه التالي:

إنّ حفظ الحقوق رهن فصل الخصومات ورفع المنازعات، فإذا لم يتمكّن من الرجوع إلى المجتهد، ولم يجز نصب العامي للقضاء تقليداً، لزم بعد ذلك ارتكاب أحد محاذير ثلاثة:

---

١. المسالك: ٢ / ٣٩٥.

١ـ فإمّا أن يُرفع الشكوى إلى ديوان الظالمين، وهو حرام.

٢ـ أو يمنع من الترافع إلى الأبد، وفيه إبطال للحقوق ورفع للأمان عن الدماء والأعراض والأموال.

٣ـ أو يلزم الصبر إلى أن يتمكّن من الرجوع إلى الفقيه، وهو موجب للعسر والحرج وربّما لايتمكّن المدّعي من إقامة الشاهد عند ذاك.

وعلى ضوء ذلك: لامناص للفقيه من نصب (العامي) للقضاء تقليداً في الشبهات الموضوعية والحكمية حفظاً للحقوق، إذاكان له المقدرة على التمييز والتشخيص في تطبيق الأحكام والكلّيات على مصاديقها.

**فإن قلت:** إنّ الرجوع إلى المحاكم العادية التي لا تحكم على وفق الكتاب والسنّة يحفظ الحقوق، كما كانت الحال على ذلك قبل الثورة الإسلامية في إيران.

**قلت:** إذا دار الأمر في حفظ الحقوق بين الرجوع إلى المحاكم العادية، والنزول عند حكم المقلّد العارف بالأحكام الإسلامية عن تقليد، فالثاني هو المتعيّن، لأنّ حرمة الأُولى مطلقة متأكدة، قال سبحانه: ﴿**أَلَم تَرَ إلى الّذِينَ يزعُمونَ أنّهم آمنوا بما أُنزِلَ إليكَ وما أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُريدونَ أنْ يَتحاكَمُوا إلى الطاغوتِ وقد أُمروا أن يكفُروا بِهِ ويريدُ الشيطانُ أن يُضِلَّهُم ضَلالاً بعيداً**﴾[1]. ولأجل ذلك لامناص في حفظ الحقوق من اختيار قضاء المقلّد وتقديمه عليها.

---

١. النساء: ٦٠.

وعلى ذلك فوجود المحاكم العادية وعدمها سواء، فيتعيّن على الفقيه نصب العامي العارف بالقضاء لرفع الخصومات بين الناس، من غير فرق بين كون المورد من قبيل الشبهات الموضوعية أو الحكمية، وهو من القضايا التي قياساتها معها، لأنّ ترك المرافعة والقضاء يؤدي إلى تضييع الحقوق والأموال وإيقاف الأمر إلى التمكّن من المجتهد، لاينفع إذا طال الزمان وما زالت الشكاوى والدعاوى تترى وتتزايد وشدّ الرحال إلى المجتهد النائي أمر مشكل، وعندئذٍ فإذا كانت الشبهة موضوعية، يعمل بقواعد «المدّعي والمنكر» (التي مارسها مدّة على أيدي القضاة المهرة). وإذا كانت الشبهة حكمية مثل منجزات المريض وثبوت الشفعة إذاكانت الشركاء أزيد من ثلاثة، وتحريم عشر رضعات فبما أنّ القضاء فيها لايحتاج إلى إقامة بيّنة وجرحها وتعديلها يكفي العثور على رأي المجتهد والحكم على وفقه.

**وإن شئت قلت:** إنّ الشرط هو الصدور عن الكتاب والسنّة، فلامانع من سقوط شرطيته عند الاضطرار وفقد القائم به.

**فإن قلت:** إنّ القضاء في الشبهات الحكمية والموضوعية لايخلو عن إفتاء بالحكم الكلي أو الإفتاء بالحكم الجزئي وليس العامي أهلاً له.

**قلت:** يظهر حلّه بعد بيان ما تجب على العامي مراعاته من باب الاحتياط والأخذ بالقدرالمتيقّن وإليك بيانها:

**الأوّل:** إذا قلنا بسقوط شرطية الاجتهاد في حال الاضطرار لكن القدر المتيقّن للجواز هو العامي الذي ينصبه المجتهد لذلك المقام. وذلك لالوجود الدليل على الشرطية (لما عرفت من أنّه لايجوز نصب العامي

للقضاء في حال الاختيار) بل لاحتمال مدخلية نصب المجتهد في هذه الحالة، دفعاً للهرج والمرج وحفظاً لنظام القضاء على الحدّ الممكن.

**الثاني**: للتأكد من إصابة الحقّ، والتجنب من الاشتباه يلزم عليه التشاور في القضاء والسؤال عن سائر العارفين بالقضاء، فإنّ الرأي الصادرعنده أقرب إلى الحقّ وألصق بالواقع، وحقّ الرأي للمنصوب فقط.

**الثالث**: إذا نصب المجتهد العامي العارفَ بالقضاء في زمان كان الرجوع إلى المجتهد موجباً للعسر والحرج، فهل يختصّ قضاؤه بخصوص لو كان مناط الرجوع موجوداً، أو يعمّه وما إذا كان الرجوع إليه سهلاً ويسراً؟ وجهان:

١ـ إنّ الحكم النابع عن العسر والحرج يدور مدارهما فلو كان رفع الشكوى إلى المجتهد سهلاً، يلزم عليه إرجاع المتداعيين إلى المجتهد وإلّا فيباشر بنفسه خصوصاً إذا قلنا بأنّ العسر الرافع للحرج هو الشخصي منه لا النوعي.

٢ـ إنّ تحديد القضاء بوجود العسر الشخصي وعدم كفاية العسر النوعي يوجد الغموض في أمر القضاء و ربّما يزيد في العسر والحرج، والأوّل أحوط والثاني أقوى، خصوصاً إذا كان هنا نظام في القضاء يشتغل فيه أشخاص كثيرون، لايمكن تعليق عملهم يوماً دون يوم.

**الرابع**: إذا نصب المجتهد العامي للقضاء يجب عليه العمل بفتوى الأعلم، وليس له أيّ تدخل في ترجيح الآراء بعضها على بعض، وتقديم

المشهور على الشاذ، إذا كان فتوى الأعلم مطابقاً للثاني، أو ترجيح مايؤيّد بعض الظنون على الأُخر، لأنّ كل ذلك من وظائف أصحاب النظر فقط .

**الخامس**: إذا نصبه مجتهد للقضاء فهل له الصدور عن رأي الأعلم أو عن رأي المجتهد الناصب له، أو يتخيّر؟ فالأقوى هو الأوّل، كما عرفت لأنّه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

**السادس**: إذا كان هناك من هو أعرف بموازين القضاء تقليداً من غيره وإن كان له أيضاً عرفان بالقضاء فيقدم الأعرف فالأعرف في مقام النصب، إلّا إذا لم يستعد الأعرف للقضاء فيتعيّن غيره.

**السابع**: إذا تعذّر النصب من جانب المجتهد، فعلى ا لمسلمين أن يختاروا أعرفهم بموازين القضاء، ولو عن تقليد.

الثامن: الذي يترتّب على قضاء العامي، هو لزوم طاعته وتنفيذ رأيه، وأمّا عدم جواز نقضه وعدم جواز تجديد المرافعة، لدى التمكّن من المجتهد فلا، لأنّ كلّ ذلك من آثار قضاء المجتهد، لا العامي العارف بالقضاء. نعم لا يصحّ النقض إلّا من جانب المجتهد الناصب، لاغيره لأنّه يستلزم الهرج والمرج.

وبذلك اتضح جواب الإشكال السابق، وذلك لأنّ القضاء في المقام ليس قضاء حقيقياً حتى يعترض عليه بأنّ القضاء لايخلو عن إفتاء، وهو شأن المجتهد دون العامي، بل عمل بالواجب بالقدر الممكن وإن كان مشوباً بالخلاف.

وعلى كل تقدير لو كان في هرم النظام مجتهد جامع للشرائط، فعليه أن يتكفّل بهذه الأُمور، وعليه النصب والعزل والنقض وليس للآخرين التدخل وإلّا استلزم الفوضى في النظام.[١]

وبما ذكرنا يظهر أنّ المسوغ لنصب المقلّد العارف بالأحكام على القضاء ليس هو المصالح العامة الواردة في عبارة المحقّق وغيره حتى يقال: «إنّ الأحكام الشرعية لاتتغير بالمصالح المرسلة فلايجوز رفع اليدعن بعض شرائط النكاح والطلاق والمعاملات بمجرّد وجود مصلحة تقتضي خلافها، بل يلزم العمل بإطلاق أدلّة الشرائط فلايجوز رفع اليد عن شرطية العدالة، أو الاجتهاد في القاضي بوجود مصلحة ملحوظة في قضاء الشخص الفاقد لذلك الشرط».

وذلك لما عرفت من أنّ المسوّغ، هو أدلّة رفع الحرج في الشرع، أو كون الاضطرار مسقطاً لشرطية الشرط إذاكان في دليل المشروط إطلاق، وإلّا فالمصالح المرسلة ليست مناطاً للتشريع في فقه الإمامية.

ثمّ إنّ بعض المانعين عن ممارسة المقلّد مهمّة القضاء عند الاضطرار قال:

إنّ التخلّص من هذه المشكلة الاجتماعية لاينحصر بذلك، بل هنا طرق أُخرى تنحلّ معها عقدتها، وإليك الطرق:

---

١. لاحظ رسالة القضاء للمحقّق ميرزا حبيب الله الرشتي (المتوفّىٰ ١٣١٢هـ) فقد صدرنا في المقام عن تلك الرسالة الجزء الأوّل: باب :ما يختص بأحكام المقلّد المنصوب للقضاء، ص: ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣.

١ـ العمل بالبيّنة لو كانت، و إلّا فيخلي سبيل المنكر، كما هو الحال بين الأُمم غير الدينية، من دون حاجة إلى الحلف.

٢ـ العمل ببيّنة المدّعي أو أيّ دليل يقيمه بحيث يحصل العلم منه، وإلّا فيتوجّه الحلف على المنكر بناءً على عدم اختصاص الحلف بصورة وجود القاضي، ولمّا كان المفروض قبول المتنازعين الحقّ والحكمَ الشرعي فيمكن لهما العمل بذلك من دون حاجة إلى وجود شخص ثالث.

٣ـ الرجوع إلى قاعدة العدل والإنصاف وليس مصداق العدالة أمراً خفيّاً.

٤ـ العمل بالصلح القهري حيث يدور الحقّ بين شخصين.

٥ـ العمل، بالقرعة في الشبهات الموضوعية لا الحكمية.

**يلاحظ عليه**: أنّ صاحب النظرية افترض المترافعين رجلين عادلين يريدانِ العمل بالحقّ المرّ، فعند ذلك يصحّ بعض ما افترضه رافعاً للمشكلة، ولكن قلّما يتّفق ذلك وتصوّر أنّ موضوع البحث هو ما إذا لم يكن للإمام قدرة ظاهرية والدافع الى العمل بالحكم إيمانهما، ليس بمعنى أنّه ليس لقضائه في نفوذ الحقّ أيّ تأثير ، إذ ربّما يكون لقضائه تأثير في العمل بالحقّ وإن كانا يعرفانه قبل القضاء أيضاً بحيث لولا القضاء لما كان دافع تامّ للعمل بالحقّ، مضافاً إلى أنّ موضوع البحث أعمّ من ذلك، ويعمّ ما إذا قامت دولة إسلامية قاهرة ولكن كانت القضاة الجامعة للشرائط أقلّ ممّا تحتاج إليه الأُمّة فيقع البحث في نصب المقلّد العارف على القضاء فتكون للقاضي قدرة التنفيذ.

وعلى ذلك فالفرضان الأوّلان، لايتمشيان إلّا في مجتمع أشبه بالمدينة الفاضلة التي صوّرها أفلاطون ولاينفعان في مجتمعنا، والرجوع إلى قاعدة العدل والإنصاف لاتفيد في الشبهات الحكمية وليس بأقرب إلى الواقع من العمل بقول المقلّد العارف، والطريق الرابع منحصر فيما إذا كان الحقّ بين شخصين خاضعين للصلح.وبالجملة اقتراح هذه الطرق، يعرب عن كون المقترح بعيداً عن المشاكل الاجتماعية، وأمّا العمل بالقرعة فلايتمّ إلّا في مورد وجود حقّ مردد بين الشخصين لافيما إذا تردد الأمر بين وجود الحقّ وعدمه وهو الأكثر ولم ترد القرعة في المورد الأخير فلاحظ. وعلى أيّ تقدير فشكر الله مساعي كلّ من فكّر في رفع مشاكل الأُمّة الإسلامية.

## الشرط التاسع :كونه ضابطاً

لاشكّ في شرطية الضبط في القضاء كاشتراطه في الإفتاء والشهادة ونقل الرواية، غير أنّ المهم تقديره، فاكتفى المحقِّق بعدم غلبة النسيان عليه، فلو غلبه النسيان لم يجز نصبه.[1]

**يلاحظ عليه**: أنّ لازمه جواز نصب المساوي مع أنّه لاتجوز توليته. ولأجل ذلك عطف العلّامة عليه في القواعد، مساواتهما وقال:«ولوغلب النسيان أو ساوى ذُكرَه، لم تجز توليته».[2]

والظاهر عدم كفاية مجرّد غلبة الذُّكر على النسيان وإن كان قليلاً كما إذا

---

١. الشرائع: ٤ / ٦٧، في صفات القاضي.

٢. مفتاح الكرامة: ١٠/ ١٠٠، قسم المتن.

زاد ذُكره على نسيانه بواحد، بل لابدّ ـ مع ذلك ـ أن يعدّ إنساناً ضابطاً، لاناسياً ويكون نسيانه أمراً عاديّاً لاعلى خلاف العادة، والدليل على اعتباره ـ مضافاً إلى خطورة الموقف، وبناء العقلاء في المورد ونظائره ـ انصراف النصوص إلى الإنسان المتعارف، ومن غلب نسيانه ذُكرَه، أو ساواه، أو غلب ذُكره عليه بمقدار قليل، لايعدّ إنساناً عادياً.

## الشرط العاشر: العلم بالكتابة

اختلفت كلمة الفقهاء في شرطية العلم بالكتابة وإن كان الاجتهاد، لا ينفكّ عن العلم بها غالباً. وقلّما يتّفق لإنسان، بلغ قمّة الاجتهاد، ومع ذلك يقرأ ولايكتب.

قال الشيخ في «المبسوط»: فإن كان يحسن الكتابة انعقد له القضاء. وإن كان لايحسن الكتابة قال قوم: انعقد له القضاء، لأنّه ثقة من أهل الاجتهاد وكونه لايكتب لايقدح منه، لأنّ النبي ﷺ إمام الأئمّة، ماكان يكتب ولم يُؤثَر ذلك منه. وقال آخرون: الكتابة شرط لأنّه يحتاج أن يكتب إلى غيره وأن يكتب غيره إليه....[1]

وعلّله في «المسالك» بقوله: بأنّه ربّما يضطر إلى معرفة الوقائع والأحكام التي لايتيسر ضبطها غالباً إلّا بها، وهذا اختيار الشيخ والمصنف (المحقق) وأكثر الأصحاب، والتمسّك بأُميّة النبيّ وأنّه كان لايكتب مدفوع

---

١. المسبوط: ١١٩/١٠.

بأنّه كان مصوناً بالعصمة المانع من السهو والغلط.[١]

وقد عرفت أنّ المسألة قليلة الجدوى جدّاً لعدم التفكيك بين الاجتهاد والكتابة، ومع ذلك فليست الكتابة شرطاً لجواز التصدّي كالبلوغ والعدالة، فلو نصب للقضاء في أُمور لاتتوقف على الكتابة والضبط صحّ نصبه وقضاؤه وإن لم يعرف الكتابة، غير أنّ القضاء في اليوم خصوصاً القضاء العام ، لا ينفكّ عن الحاجة إلى الضبط بالكتابة ولايكون القاضي مصوناً من الاشتباه وغدر المترافعين، حتّى أنّهم قالوا: ينبغي للقاضي أن يتّخذ كاتباً بين يديه يكتب عنده الإقرار والإنكار.[٢]

## الشرط الحادي عشر: البصر

قال الشيخ: أمّا كمال الخلقة فيشترط أن يكون بصيراً، فإن كان أعمى لم ينعقد له القضاء، لأنّه يحتاج إلى معرفة المقرِّ من المنكر، والمدّعي من المدّعىٰ عليه وما يكتبه كاتب بين يديه، وإذا كان ضريراً لم يعرف شيئاً من ذلك.[٣]

وقال المحقّق: وفي قضاء الأعمى تردّد أظهره أنّه لاينعقد لافتقاره إلى التمييز بين الخصوم وتعذر ذلك مع العمى إلّا فيما يقلّ.[٤]

وقد علم حاله ممّا ذكرناه في الكتابة ، وأنّه ليس كسائر الشروط من

---

١. المسالك: ٣٨٩/٢.
٢. المبسوط: ١١٢/٨.
٣. المبسوط: ١٠٩/٨.
٤. الشرائع: ٦٨/٤، في صفات القاضي.

البلوغ والعدالة فيجوز نصبه لأُمور، لايتوقّف القضاء فيها على البصر لكنّه قليل جدّاً. والاضطرار إليه في أغلب الموارد، يجرنا إلى القول بعدم جواز نصبه.

## الشرط الثاني والثالث عشر: السلامة من الصمم والخرس

قالوا باشتراط السلامة من الصمم والخرس، لكن وزانهما وزان ما سبق من اشتراط الكتابة والبصر. فلانطيل.

## الشرط الرابع عشر: الحرية

وأمّا الحرّية فلادليل على الاشتراط أوّلاً، وأنّ عدم الابتلاء به أغنانا عن البحث عنه ثانياً.

***

**نجز الكلام في الجزء الثالث**

**والحمدلله رب العالمين**

# فهرس المحتويات


| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| **الرسالة السابعة والثلاثون** | |
| **في سفر المعصية** | |
| ما هو المراد من السفر المحرم؟ | ١١ |
| السفر للفرار من الدين وترك الواجبات | ١٨ |
| السفر بالدابة المغصوبة | ١٩ |
| في بيان حكم التابع | ٢٠ |
| **السفر للصيد** | ٢٢ |
| الروايات الواردة حول الصيد، وفيها مقامان | ٢٥ |
| **المقام الأوّل**: حكم الصلاة والصوم في الموارد الثلاثة، وفيه طوائف ثلاثة: | ٢٥ |
| الطائفة الأُولى: ما يدل على أنّ السفر للصيد لا يوجب القصر | ٢٦ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| الطائفة الثانية: ما يدل على عدم الفرق بين سفر الصيد، وغيره | ٢٧ |
| الطائفة الثالثة: الروايات المفصِّلة بين اللهو وغيره | ٢٧ |
| في سفر الصيد للتجارة به | ٢٩ |
| **المقام الثاني**: في حكم السفر اللهوي تكليفاً | ٣١ |
| الرجوع عن سفر المعصية | ٣٤ |
| شرطية إباحة السفر ابتداء واستدامة، وفيه وجهان | ٣٦ |
| الأوّل: لو عدل في الأثناء إلى المعصية | ٣٧ |
| تقريب للمحقّق الخوئي | ٤١ |
| الوجه الثاني: لو عدل في الأثناء إلى الطاعة | ٤٢ |
| مسألة: لو كانت غاية السفر ملفقة من الطاعة والمعصية | ٤٤ |
| مسألة: إذا شكّ في كون السفر معصية أو لا؟ | ٤٧ |
| مسألة:ما هو المدار في حلية السفر وحرمته؟وفيه مقامان | ٤٨ |
| الأوّل: هل المدار الواقع أو الاعتقاد؟ | ٥٠ |
| الثاني: هل المدار هوالواقع أو الأمارة الشرعية والأُصول العملية؟ | ٥١ |
| مسألة: إذا كانت الغاية في أثناء الطريق | ٥٢ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| السفر بقصد التنزه ليس بحرام ولا يوجب التمام | ٥٣ |
| إذا نذر إتمام الصلاة في يوم | ٥٣ |
| في قصد الغاية المحرمة في خارج الجادة | ٥٧ |
| في قصد الغاية المحلّلة في أثناء الجادّة | ٥٩ |
| حكم الصلاة في المقصد بعد العصيان | ٦٠ |
| إذا قطع بعض أجزاء المسافة بنيّة محرّمة | ٦٠ |
| إذا قصد العاصي الصوم ثمّ عدل إلى الطاعة | ٦١ |
| إذا كان الصائم مطيعاً في البدء وعدل إلى المعصية في الأثناء | ٦٤ |
| **الرسالة الثامنة والثلاثون** | |
| **إذا أتم في موضع القصر وبالعكس** | |
| **إذا أتمّ في موضع القصر**، وفيه صور | ٦٧ |
| الصورة الأُولى: إذا أتم في موضع القصر عن عمد | ٦٨ |
| الصورة الثانية: إذا أتم عن جهل بأصل الحكم | ٧١ |
| الصورة الثالثة: إذا أتمَّ عن جهل ببعض الخصوصيات | ٧٤ |
| الصورة الرابعة: إذا أتم عن جهل بالموضوع | ٧٥ |
| الصورة الخامسة: إذا أتمّ عن نسيان بالموضوع | ٧٧ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| الصورة السادسة: إذا أتم عن سهو | ٧٩ |
| **لو قصّر في موضع التمام** | ٨٤ |
| **الرسالة التاسعة والثلاثون** | |
| **في صوم يوم الشك** | |
| صوم يوم الشك، وفيه فرعان | ٨٩ |
| **الفرع الأوّل**: يوم الشك في أنّه من شعبان أو رمضان | ٨٩ |
| إذا صام قضاءً يجزي عن شهر رمضان | ٩٥ |
| **الفرع الثاني**: لو صام يوم الشك بنية أنّه من رمضان | ٩٦ |
| تجديد النية لو بان أثناء النهار | ٩٥ |
| أقسام ووجوه صوم يوم الشكّ | ١٠٢ |
| وجه الفرق بين الصورتين | ١٠٣ |
| ما هو وجه الفرق في الحكم؟ | ١٠٥ |
| لو أصبح يوم الشكّ ناوياً الإفطار | ١٠٩ |
| تناول المفطر نسياناً في صوم يوم الشكّ بنية أنّه من شعبان | ١١٣ |
| لو صام بنيّة شعبان ثم أفسد صومه | ١١٣ |
| إذا صام يوم الشكّ ثم نوى الإفطار | ١١٤ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| إذا نوى الإفطار في شهر رمضان عصياناً | ١١٥ |
| إذا صام يوم الشكّ بنية واجب معين | ١١٧ |
| **الرسالة الأربعون** | |
| **في قضاء الصوم عن الميت** | |
| في فروع المسألة | ١٢١ |
| الفرع الأوّل: وجوب القضاء على الولي | ١٢٢ |
| الفرع الثاني: اختصاص الوجوب بما إذا فات لعذر | ١٢٦ |
| الفرع الثالث: اشتراط وجوب القضاء باستقراره عليه وعدمه | ١٢٧ |
| الفرع الرابع:في اختصاص الحكم بما فات عن الوالد وعدمه | ١٣١ |
| الفرع الخامس: لا فرق بين ترك الميت مالاً وعدمه | ١٣٣ |
| الفرع السادس: المراد من الوليِّ هو الولد الأكبر | ١٣٥ |
| أ: أكبر أولاده الذكور | ١٣٥ |
| ب: أكبر أولاده وإلّا أكبر أوليائه | ١٣٦ |
| ج: الولد الأكبر وإلّا فالأولى من النساء | ١٣٧ |
| لو لم يكن للميت ولد أو تعدّد الولي | ١٤١ |
| جواز الاستئجار للولي | ١٤١ |
| عدم سقوط الصوم عن الولي إذا لم يأت به الأجير | ١٤٣ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| إذا شكّ الولي في اشتغال ذمّة الميت | ١٤٤ |
| إذا أوصى الميت باستيجار ما عليه من الصوم أو الصلاة | ١٤٤ |
| وجوب القضاء على الولي إذا علم اشتغال ذمة الميت | ١٤٥ |
| إذا علم الولي باشتغال ذمة الميت بعد مرور زمان | ١٤٥ |
| لو شكّ الميت بين براءة الذمّة والإتيان | ١٤٧ |
| في قضاء الصوم الواجب | ١٤٨ |
| **الرسالة الحادية والأربعون** | |
| **في زكاة النقدين** | |
| **في نصاب الذهب، وفيه نصابان** | ١٥٥ |
| النصاب الأوّل: هو عشرون ديناراً | ١٥٥ |
| الدينار مثقال شرعي | ١٦٢ |
| كلّ مثقال شرعي يعادل ثلاثة أرباع الصيرفي | ١٦٣ |
| زكاته رُبع المثقال وثمنه | ١٦٣ |
| النصاب الثاني: أربعة دنانير | ١٦٤ |
| أربعة دنانير تعادل ثلاثة مثاقيل صيرفية | ١٦٦ |
| الواجب فيه بعنوان الزكاة ربع العشر وهو قيراطان | ١٦٦ |
| في زيادة النصاب | ١٦٧ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| **في نصاب الفضة، وفيه أُمور** | ١٦٨ |
| الأمر الأوّل: انّ في الفضة نصابين | ١٦٨ |
| الأمر الثاني: انّ الدرهم نصف المثقال الصيرفي وربع عشره | ١٧٠ |
| الأمر الثالث: النصاب الأوّل حسب المثقال الصيرفي ١٠٥ مثاقيل والنصاب الثاني حسبها أحد وعشرون مثقالاً | ١٧٢ |
| أن يكون الذهب والفضة مسكوكين بسكة المعاملة | ١٧٣ |
| لا فرق بين سكة دار الإسلام ودار الكفر. | ١٧٥ |
| السكة الممسوحة بالعرض | ١٧٥ |
| السكة الممسوحة بالأصالة | ١٧٧ |
| ما ضرب ولكن لم يتعامل بهما | ١٧٧ |
| إذا اتّخذ الدرهم والدينار للزينة | ١٧٧ |
| تعلّق الوجوب مشروط بمضي الحول | ١٨١ |
| عدم طروء النقص في أثناء السنة على النصاب | ١٨٢ |
| عدم تبديله بغيره أو سبكه | ١٨٣ |
| السبك والتبديل بعد الحول | ١٨٣ |
| في ما لا تجب فيه الزكاة | ١٨٣ |
| حكم إخراج الزكاة من الجيد والرديء | ١٨٥ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| حكم الزكاة في النقدين المغشوشين | ١٩٠ |
| في حكم إخراج المغشوش عن الجيد | ١٩٨ |
| إذا كان عنده نصاب من المغشوش | ٢٠٠ |
| لو ملك دراهم بحد النصاب وشكّ بكونه خالصاً أو مغشوشاً | ٢٠١ |
| حكم ما لو كان أحد النقدين مغشوشاً بالآخر | ٢٠١ |
| لو علم أكثرية أحدهما مردّداً | ٢٠٤ |
| كيفية إخراج الزكاة عن الدراهم المغشوشة؟ | ٢٠٥ |
| إذا ترك لأهله نفقة ممّا يتعلّق بها الزكاة | ٢٠٦ |
| عدم جبر الناقص من الأموال الزكوية بغير جنسه | ٢٠٨ |
| **الرسالة الثانية والأربعون** | |
| **الخمس في الأموال** | |
| في وجوب الخمس، وفهى احتمالات | ٢١٣ |
| ١. وجوب الخمس وجوب تكليفي | ٢١٣ |
| ٢. وجوب تكليفي يستتبع اشتغال الذمة به | ٢١٤ |
| ٣. تعلّق الخمس بالعين على نحو الإشاعة | ٢١٥ |
| ٤. تعلّقه بالعين على نحو الكلي في المعيّن | ٢١٧ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| ٥. تعلّقه بالعين نحو تعلّق الحقّ بها | ٢١٨ |
| عدّة من الروايات في باب الخمس | ٢٢٢ |
| جواز التصرف ببعض الربح ما دام مقدار الخمس منه باق | ٢٢٧ |
| إذا حصل الربح في ابتداء السنة أو في أثنائها | ٢٢٨ |
| هل يجوز الاتّجار بالربح بعد تمام السنة؟ | ٢٣١ |
| جواز إخراج خمس الربح إذا حصل في أثناء السنة | ٢٣٢ |
| لو اشترى بالربح قبل إخراج الخمس | ٢٣٤ |
| في مصارف الحج الواجب والمندوب والزيارات | ٢٣٦ |
| لو جعل الغوص أو المعدن مكسباً له | ٢٣٧ |
| المرأة الّتي تكتسب في بيت زوجها | ٢٣٩ |
| في اشتراط التكليف والحرية وعدمه | ٢٣٩ |
| **الرسالة الثالثة والأربعون** | |
| **الخمس في ما يفضل من مؤونة السنة ومؤونة العيال** | |
| في فروع المسألة | ٢٤٥ |
| الأوّل: الرأي العام بين فقهاء الشيعة في هذا النوع | ٢٤٦ |
| الثاني: ما يدل على وجوب دفع الخمس في الفوائد والأرباح | ٢٤٧ |
| الخمس في رسائل النبي ﷺ وعهوده | ٢٤٨ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| خمس الأرباح والفوائد في أحاديث العترة الطاهرة | ٢٥٤ |
| ١. معتبرة سماعة | ٢٥٤ |
| ٢. صحيح أبي علي بن راشد | ٢٥٥ |
| ٣. مرسلة الشيخ عن الريان بن الصلت | ٢٥٥ |
| ٤. خبر أبي عمارة عن الحارث بن المغيرة النصري | ٢٥٧ |
| ٥. خبر محمّد بن علي بن شجاع | ٢٥٨ |
| الثالث: في متعلّق الخمس من هذا القسم | ٢٦٧ |
| الجوائز والعطايا | ٢٧٢ |
| المال الموصىٰ به | ٢٧٧ |
| الميراث غير المحتسب | ٢٧٧ |
| الوقف الخاص | ٢٧٨ |
| عوض الخلع والمهر | ٢٧٩ |
| تعلّق الخمس بأُجرة الحجّ | ٢٧٩ |
| إكمال | ٢٨٠ |
| إذا علم أنّ مورّثه لم يؤد الخمس | ٢٨٢ |
| لا خمس فيما ملك بالخمس والزكاة والصدقة المندوبة | ٢٨٣ |
| إذا اشترى شيئاً ثمّ علم أنّ البائع لم يؤدّ خمسه | ٢٨٦ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| في زيادة ونمو الأعيان، وفيه مقامات | ٢٨٨ |
| الأوّل: الزيادة العينية المنفصلة | ٢٨٨ |
| الثاني: الزيادة العينية المتصلّة | ٢٨٨ |
| الثالث: في الزيادة الحكمية، وفيه صورتان | ٢٩١ |
| الصورة الأُولى: في الانتفاع بنمائها | ٢٩٢ |
| الصورة الثانية: في الاتجار بنمائها | ٢٩٤ |
| إذا اشترى عيناً فزادت قيمتها ولم يبعها | ٢٩٥ |
| إذا عمّر بستاناً وغرس فيه أشجاراً | ٢٩٨ |
| إذا كان له أنواع من الاكتساب | ٢٩٨ |
| اشتراط الاستقرار في وجوب خمس الربح والفائدة | ٣٠١ |
| لو اشترى ما فيه ربح ببيع الخيار | ٣٠٣ |
| **الرسالة الرابعة والأربعون** | |
| **في أقسام العمرة** | |
| وجوب العمرة بأصل الشرع | ٣٠٧ |
| وجوب العمرة فوري | ٣١١ |
| هل يشترط في وجوب العمرة استطاعة الحج؟ | ٣١٢ |
| هل تجزي العمرة المتمتع بها عن العمرة المفردة؟ | ٣١٣ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| هل تجب العمرة المفردة على مَن وظيفته حج التمتع ؟ | ٣١٥ |
| اختصاص المفردة بالقريب وليست وظيفة النائي إلّا عمرة التمتّع | ٣١٦ |
| ما هو الحقّ في المقام؟ | ٣١٧ |
| في الأُمور التي تصد الفقيه عن الإفتاء بالوجوب | ٣١٨ |
| ١. تقسيم العمرة إلى قسمين | ٣١٨ |
| ٢. تقسيم الحج إلى ثلاثة | ٣١٨ |
| ٣. وجوب الإفراد والقران لحاضري المسجد الحرام | ٣١٩ |
| ٤. التمتّع وظيفة النائي أو الآفاقي | ٣٢٠ |
| ٥. السيرة المستمرة بين المسلمين | ٣٢٠ |
| هل تجب العمرة بالنذر والحلف والعهد...؟ | ٣٢١ |
| في حكم الحطّاب والحشّاش والمجتلب إذا دخلوا الحرم | ٣٢٤ |
| المذكورون في الروايات | ٣٢٥ |
| الأوّل: الحطاب والحشاش والمجتلب | ٣٢٥ |
| الثاني: المرضى، خصوصاً المبطون | ٣٢٧ |
| الثالث: الخارج في الشهر الذي دخل فيه بإحرام | ٣٢٨ |
| الرابع: مَن دخل لقتال | ٣٢٨ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| في توالي عمرتين ومقدار الفصل بينهما | ٣٢٩ |
| أقوال الشيعة في المسألة | ٣٣٠ |
| ١. جواز توالي العمرتين | ٣٣٠ |
| ٢. لزوم الفصل بعشرة أيام | ٣٣١ |
| ٣. لزوم الفصل بشهر | ٣٣٢ |
| ٤. لزوم الفصل بسنة | ٣٣٢ |
| الفصل بشهر بين العمرتين | ٣٣٥ |
| الفصل بالسنة بين العمرتين | ٣٣٦ |
| ما هو المراد من الفصل بالشهر؟ | ٣٣٧ |
| جواز التوالي في بعض الموارد | ٣٣٩ |
| **الرسالة الخامسة والأربعون** | |
| **تعلّق النية بالإحرام ووجوبها** | |
| تعلّق النية بالإحرام | ٣٤٣ |
| الإحرام بلا نية | ٣٤٤ |
| اعتبار القربة والخلوص في النية | ٣٤٤ |
| وجوب النية من أوّل الشروع في الإحرام | ٣٤٥ |
| لزوم تعيين خصوصيات الإحرام في النية | ٣٤٦ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| استدلال القائل بوجوب التعيين | ٣٤٧ |
| حجّة القائل بعدم الوجوب | ٣٥٠ |
| في صلاحية الظروف لتعيين كون الإحرام للعمرة أو الحج | ٣٥٢ |
| عدم وجوب قصد الوجه من الوجوب والندب | ٣٥٤ |
| لا يعتبر في الإحرام استمرار العزم على ترك محرماته | ٣٥٥ |
| لو نسي المحرم ما عيّنه من حج أو عمرة، وفيها أقوال | ٣٥٧ |
| ١. يجعله عمرة | ٣٥٧ |
| ٢. يتخير بين جعله عمرة أو حجاً | ٣٥٩ |
| ٣. يخير إذا لم يلزمه أحدهما | ٣٦٠ |
| ٤. يتخير لو لم يلزمه أحدهما وصحّ الإحرام عنهما | ٣٦٠ |
| ٥. تجديد النيّة | ٣٦١ |
| لا يصحّ الإحرام بنية واحدة للحج والعمرة، وفيها أقوال | ٣٦٣ |
| الأوّل: بطلان النية ويجب تجديدها | ٣٦٤ |
| الثاني: يصرفه إلى المتعيّن منهما إذا تعين عليه أحدهما | ٣٦٥ |
| الثالث: يصحّ في غير أشهر الحجّ و يبطل فيها | ٣٦٦ |
| لو نوى كإحرام فلان | ٣٦٧ |
| لو وجب عليه نوع من الحج ونوى غيره | ٣٧١ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| لو نوى نوعاً ونطق بغيره | ٣٧١ |
| لو كان في أثناء نوع وشك في أنّه نواه | ٣٧١ |
| في استحباب التلفّظ بالنية | ٣٧٣ |
| يستحب أن يشترط عند إحرامه الإحلال إذا عرض له مانع | ٣٧٣ |
| في دراسة الروايات وهي على طوائف | ٣٧٦ |
| ١. سقوط الهدي والتعجيل في التحليل، وفيها إشكالان | ٣٧٦ |
| الف. مشكلة التعارض | ٣٧٩ |
| ب. مشكلة تقييد الكتاب بالخبر الواحد | ٣٨٢ |
| ٢. تعجيل التحليل دون سقوط الهدي | ٣٨٣ |
| ٣. سقوط الحجّ من قابل | ٣٨٨ |
| ٤. استحقاق الثواب | ٣٩١ |
| **الرسالة السادسة والأربعون** | |
| **الربح في المضاربة** | |
| الربح في المضاربة، وفيه أُمور | ٣٩٥ |
| الأوّل: للعامل حصّة من الربح لا أُجرة المثل | ٣٩٥ |
| الثاني: تعيين حصة العامل والمالك | ٣٩٧ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| إذا جعل لأحدهما شيئاً معيّناً والباقي بينهما | ٣٩٨ |
| إذا جعل جزءاً من الربح لأجنبي | ٤٠٠ |
| الثالث: كون المال بيد العامل | ٤٠٣ |
| تعدد العامل مع وحدة المالك | ٤٠٤ |
| تعدّد المالك ووحدة العامل | ٤٠٦ |
| ما هو الميزان للشرط المخالف والموافق؟ | ٤٠٩ |
| القراض في مرض الموت | ٤١٤ |
| الإقرار بالربح ثم الرجوع عنه | ٤١٥ |
| هل يملك العامل بالظهور أو بالانضاض؟ | ٤١٨ |
| ثمرة القول بالملكية المتزلزلة | ٤٢٤ |
| الربح وقاية لرأس المال | ٤٢٥ |
| **الرسالة السابعة والأربعون** | |
| **إذا مات المضارب وفي يده مال المضاربة** | |
| في صور المسألة | ٤٣١ |
| الصورة الأُولى: إذا علم المال بعينه | ٤٣١ |
| الصورة الثانية: إذا علم بوجوده في التركة من غير تعيين | ٤٣١ |
| الصورة الثالثة: إذا علم عدم وجوده في تركته ولا في يده | ٤٣٦ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| الصورة الرابعة: إذا علم ببقائه في يده إلى ما بعد الموت | ٤٣٨ |
| الصورة الخامسة: إذا علم ببقائه لكن يعلم بأنّه ليس موجوداً في التركة | ٤٣٨ |
| الصورة السادسة: إذا شك حتّى في أصل بقائه في يده | ٤٣٩ |
| **الرسالة الثامنة والأربعون في أحكام النظر** | |
| أحكام النظر، وفيه مسائل | ٤٤٥ |
| **المسألة الأُولى: في جواز النظر إلى المرأة عند الخطبة** | ٤٤٥ |
| **المسألة الثانية: في النظر إلى نساء أهل الذمّة وشعرهن** أدلّة المجوّز | ٤٥٢ ٤٥٣ |
| **المسألة الثالثة: في نظر كلّ من الرجل والمرأة إلى مثله** | ٤٥٧ |
| **المسألة الرابعة: كشف المسلمة بين يدي الكافرة** | ٤٥٩ |
| **المسألة الخامسة: فيما إذا اشتبه مَن يجوز النظر إليه بغيره،** وفيها وجوه | ٤٦٢ |
| الأوّل: التمسّك بعموم العام | ٤٦٣ |
| الثاني: التمسك بقاعدة المقتضي والمانع | ٤٦٥ |
| الثالث: إحراز عدم عنوان المخصص بالأصل الموضوعي | ٤٦٧ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| الرابع: تعليقة المحقّق النائيني | ٤٧١ |
| **المسألة السادسة: في نظر الرجل إلى الأجنبية** | ٤٧٥ |
| **المسألة السابعة: في النظر إلى الوجه والكفّين منها** | ٤٧٨ |
| أدلّة المجوّزين | ٤٨٣ |
| الروايات وجملة «ما ظهر منها» | ٤٨٨ |
| أدلّة القائلين بالتحريم | ٤٩٥ |
| الجمع الدلالي بين الأدلّة | ٥٠١ |
| **المسألة الثامنة: في نظر المرأة إلى الرجل** | ٥٠٤ |
| دليل القائل بالحرمة على الإطلاق | ٥٠٦ |
| دليل المساواة مع الرجل منعاً وترخيصاً | ٥٠٨ |
| **المسألة التاسعة: في النظر إلى المرأة في موارد الضرورة** | ٥٠٩ |
| منها: الشهادة | ٥٠٩ |
| منها: النظر لأجل العلاج | ٥١٢ |
| منها: النظر للشهادة على الزنا | ٥١٤ |
| ومنها: النظر للشهادة على الولادة والرضاع | ٥١٥ |
| **المسألة العاشرة: في النظر إلى القواعد من النساء، وفيها أُمور** | ٥١٦ |
| ١ـ ما هو المراد من القواعد؟ | ٥١٦ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| ٢ـ مقدار ما يجوز وضعهنّ من الثياب | ٥١٧ |
| ٣ـ مقدار ما يجوز النظر إليها | ٥١٨ |
| **المسألة الحادية عشرة: في حكم الصبي والصبية من جهات** | ٥١٩ |
| ١ـ حكم البالغ بالنسبة إلى غير المميّز | ٥١٩ |
| ٢ـ حكم البالغ بالنسبة إلى المميّز صبيّاً أو صبيّةً | ٥٢٠ |
| ٣ـ فيما إذا كانت المميزة ناظرة أو المميز ناظراً | ٥٢١ |
| ٤ـ تقبيل الرجل الصبية | ٥٢٣ |
| **المسألة الثانية عشرة: حكم صوت الأجنبية ومصافحتها** | ٥٢٦ |
| مصافحة الرجل المرأة الأجنبية | ٥٣٠ |
| خاتمة في الخنثى المشكلة | ٥٣١ |
| **الرسالة التاسعة والأربعون** | |
| **نكاح الكتابية** | |
| في نكاح غير الكتابية | ٥٣٥ |
| في تزويج الكتابيّة | ٥٣٦ |
| ١ـ الأقوال في تزويج الكتابيّة | ٥٣٧ |
| ٢ـ أدلّة القائلين بعدم الجواز من الآيات | ٥٣٨ |
| ٣ـ تحليل أدلّة القائلين بالمنع من الآيات | ٥٤١ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| ٤ـ أدلّة القائلين بالمنع من الروايات | ٥٤٨ |
| ٥ـ أدلّة القائلين بالجواز من الروايات | ٥٥٢ |
| **الرسالة الخمسون** | |
| **في أقسام الطلاق** | |
| ١ـ تقسيمه إلى بدعي وسنّي | ٥٥٩ |
| ٢ـ تقسيم الرجعيّ إلى عدّي و غير عدّي | ٥٦١ |
| ٣ـ تقسيمه إلى السنّي بالمعنى الأعم والأخص | ٥٦٢ |
| المطلّقة تسعاً بالطلاق العدّي تحرم أبداً | ٥٦٣ |
| مسائل ست | ٥٧١ |
| الأُولى: هل استيفاء العدة هادم لحكم الطلاق أو لا ؟ | ٥٧١ |
| المسألة الثانية: في طلاق الحامل ثلاث تطليقات | ٥٧٥ |
| المسألة الثالثة: في طلاق الحائل ثلاث تطليقات | ٥٨٢ |
| المسألة الرابعة: لو شك في أصل الطلاق أو في عدده | ٥٨٨ |
| المسألة الخامسة: في مَن طلّق ولكن كذب فعله قوله | ٥٨٩ |
| المسألة السادسة: إذا طلق غائباً وأراد تزويج الرابعة | ٥٩١ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| **الرسالة الحادية والخمسون** | |
| **في طلاق المريض** | |
| هل يجوز للمريض تكليفاً أن يطلق زوجته أو لا؟ | ٥٩٥ |
| ماهو حكم الميراث إذا مات الزوج في مرضه أو ماتت الزوجة قبل الزوج | ٥٩٦ |
| إرث الزوجة المطلّقة من زوجها إذا طلّقها مريضاً إلى سنة | ٦٠٤ |
| إذا ادّعى الرجل أنّه طلّقها ثلاثاً في حال الصّحة | ٦٠٥ |
| **الرسالة الثانية والخمسون** | |
| **العول في الفرائض** | |
| أدلّة القائلين بالعول | ٦١٦ |
| أدلّة القائلين ببطلان العول | ٦٢٠ |
| ما هي الحلول لهذه المشكلة؟ | ٦٢٢ |
| ما الفرق بين البنت وكلالة الأُم؟ | ٦٢٦ |
| **الرسالة الثالثة والخمسون** | |
| **في ميراث المجوس** | |
| في أقوال المسألة | ٦٣٥ |
| القول الأوّل: يرثون بالأنساب والأسباب الصحيحة والفاسدة | ٦٣٥ |
| القول الثاني: يرثون بالأنساب والأسباب الصحيحة | ٦٣٧ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| القول الثالث: يرثون بالأنساب الصحيحة والفاسدة، والأسباب الصحيحة | ٦٣٩ |
| مسألة: حكم إرث المسلم بالنسب والسبب الفاسدين | ٦٤٥ |
| **الرسالة الرابعة والخمسون** | |
| **في صفات القاضي** | |
| **في صفات القاضي**، وفيه شروط | ٦٤٩ |
| الشرط الأوّل والثاني: البلوغ وكمال العقل | ٦٥٠ |
| الشرط الثالث: الإسلام | ٦٥١ |
| الشرط الرابع: الإيمان | ٦٥٣ |
| اشتراط الإيمان في كلمات الفقهاء | ٦٥٤ |
| الاستدلال على عدم الاشتراط | ٦٥٦ |
| الشرط الخامس: العدالة | ٦٦٠ |
| الشرط السادس: طهارة المولد | ٦٦٢ |
| الشرط السابع: الذكورة | ٦٦٦ |
| كلمات الفقهاء في المقام: | ٦٦٧ |
| **الآيات الواردة في المقام** | ٦٧٠ |
| الآية الأُولى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ | ٦٧٠ |
| المواضع الهامة الثلاثة في تفسير الآية | ٦٧٠ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| ١ ـ ما هو المراد من قوله سبحانه: ﴿الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ﴾؟ | ٦٧١ |
| ٢ـ ما هو ملاك القيمومة والسيطرة؟ | ٦٧٢ |
| الملاك الموهوبي | ٦٧٣ |
| الملاك الاكتسابي | ٦٧٦ |
| ٣ـ سعة القيمومة وضيقها | ٦٧٨ |
| الآية الثانية: ﴿وللرجالِ عليهِنَّ درجةٌ﴾ | ٦٨٢ |
| الآية الثالثة: قوله: ﴿وَ هُوَ فِي الخِصامِ غَيْرُ مُبين﴾ | ٦٨٥ |
| الاستدلال بالروايات | ٦٨٦ |
| الشرط الثامن: الاجتهاد | ٦٨٩ |
| أدلّة القول بشرطيّة الاجتهاد | ٦٩٣ |
| الأُولى: مقبولة عمر بن حنظلة: | ٦٩٣ |
| الثانية: مشهورة أبي خديجة الأُولىٰ | ٦٩٧ |
| الثالثة: مشهورة أبي خديجة الأُخرىٰ | ٧٠٢ |
| الرابعة: التوقيع الرفيع | ٧٠٤ |
| الخامسة: مرسلة الحرّاني | ٧٠٥ |
| سؤال وإجابة | ٧٠٧ |
| في صلاحية المتجزئ لممارسة القضاء | ٧٠٨ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| الاستدلال على كفاية التجزي برواية أبي خديجة الثانية | ٧١٠ |
| المقلِّد ومنصَّة القضاء، وفيه وجوه | ٧١٣ |
| أ ـ استقلال المقلّد في القضاء، وفيه فروع | ٧١٤ |
| ١ ـ إطلاق أدلّة الأمر بالمعروف | ٧١٤ |
| ٢ ـ إطلاق الحكم بالحقّ والعدل | ٧١٥ |
| ٣ ـ الاستدلال بإطلاق حديث الحلبي | ٧١٨ |
| ٤ ـ صحيح أبي خديجة | ٧١٨ |
| ٥ ـ الاستدلال بخبر محمّد بن حفص | ٧٢١ |
| ٦ ـ الاستدلال بالسيرة | ٧٢٢ |
| ب: في نصب المجتهد، المقلِّد للقضاء | ٧٢٤ |
| ج: في توكيل المقلّد للقضاء | ٧٢٦ |
| د: نصب المقلّد للقضاء عند الاضطرار | ٧٣٢ |
| الشرط التاسع :كونه ضابطاً | ٧٤٠ |
| الشرط العاشر: العلم بالكتابة | ٧٤١ |
| الشرط الحادي عشر: البصر | ٧٤٢ |
| الشرط الثاني والثالث عشر: السلامة من الصمم والخرس | ٧٤٣ |
| الشرط الرابع عشر: الحرية | ٧٤٣ |
| **فهرس المحتويات** | ٧٤٥ |