رسائل فقهية

تأليف

آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني

الجزء الخامس

مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

رسائل فقهية

٥

رسائل فقهية

تبحث في مسائل فقهية مختلفة ومستحدثة
على ضوء الكتاب العزيز والسنة النبوية
ومصادر التشريع عند الفريقين

شبكة الفكر
alfeker.net

تأليف

سماحة آية الله العظمى الشيخ جعفر السبحاني دام ظله

الجزء الخامس

حضرة آية الله العظمىٰ الشيخ جعفر السبحاني التبريزي، ١٣٤٧ -
رسائل فقهية / جعفر السبحاني . - قم : مؤسسة امام صادق، ١٤٣٠ ق . = ١٣٨٨ .
ج .
ISBN 978 - 964 - 357 - 306 - 5 (دوره)
ISBN 978 - 964 - 357 - 410- 9 (ج. ٥)
كتابنامه به صورت زير نويس.
أُنجزت الفهرسة طبقاً لمعلومات فيبا .
١ . فقه جعفرى -- قرن ١٤. الف. مؤسسة امام صادق . ب. عنوان.
BP ١٨٣/٥ / ر٢س / ٥ ٢٩٧ / ٣٤٢

اسم الكتاب: ..... رسائل فقهية
الجزء: ..... الخامس
المؤلف: ..... آيه الله العظمى جعفر السبحاني
الطبعة: ..... الأُولى - ١٤٣٠ هـ.ق
المطبعة: ..... مؤسسة الإمام صادق عليه السلام
الناشر: ..... مؤسسة الإمام صادق عليه السلام
عدد النسخ: ..... ١٥٠٠ نسخة
القطع: ..... وزيري
عدد الصفحات: ..... ٧١٠ صفحة
التنضيد والإخراج الفني: ..... مؤسسة الإمام صادق عليه السلام - السيد محسن البطاط

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


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى آله الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً وجعلهم احد الثقلين اللذين أُنيطت بهم السعادة في الدنيا والآخرة.

أما بعد: فهذا هو الجزء الخامس من موسوعتنا «رسائل فقهية» يزفه الطبع إلى القراء الكرام، آملين من الله سبحانه ان ينتفع بها رواد الفقه وطلاب الحقيقة انّه قريب مجيب.

وممّا يجدر ذكره أن هذه الرسائل اختلفت من حيث البسط والإيجاز، لأنها أُلّفت في أزمنة متعددة، ولداعٍ مختلفة، ولكنها جميعاً كانت ـ بفضل الله تعالىٰ ـ ثمرة سنين من الجهود الّتي بذلناها في هذا السبيل، ولله الحمد والمنة.

جعفر السبحاني

قم ـ مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

٢٦ رجب المرجب ١٤٣٠ هـ. ق

الرسالة الثالثة والسبعون

حكم الأذان قبل الفجر

الحمدللّٰه على سوابغ نعمه حمداً لا نهاية له ولا انقطاع، ثمّ أُصلّي وأُسلّم على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أمّا بعد فلقد رزقنا اللّٰه سبحانه زيارة بيته الحرام عام ألف وثلاثمائة وخمس وسبعين هـ ق، وفوجئت هناك برفع الأذان قبل الفجر بساعة أو أكثر في المدينة المنورة، ومكّة المكرمة. حيث إنّ الأذان المشروع هو الأذان عند الفجر، وقد راسلت أخيراً في ذلك صديقي العزيز، الشيخ عبد الوهاب إبراهيم أبوسليمان ، وهو من كبار علماء مكة المكرمة، وسألته عن الدليل ، فأفاد بأنّ الدليل على جواز ذلك هو الرواية الواردة في «صحيح البخاري»، يعني:

قول رسول اللّٰه ﷺ: « لا يمنعن أحدكم ـ أو أحداً منكم ـ أذان بلال من سحوره، فإنّه يؤذن بليل، ليرجع قائمكم، ولينبّه نائمكم، وليس أن يقول: الفجر، أو الصبح...».[1]

ولأجل إيضاح الموضوع نرجع إلى دراسته عن طريق كلمات الفقهاء والروايات الواردة حوله.

قال الشيخ الطوسي: يجوز الأذان قبل طلوع الفجر إلّا أنّه ينبغي أن يعاد

---

١ . صحيح البخاري: ١٥٣/١، كتاب الأذان.

بعد طلوع الفجر، وبه قال الشافعي إلّا أنّه قال: السنّة أن يؤذّن للفجر قبل طلوع الفجر، وأُحبّ أن يُعيد بعد طلوع الفجر فإن لم يفعل واقتصر على الأوّل أجزأه. وبه قال مالك وأهل الحجاز والأوزاعي وأهل الشام وأبو يوسف وداود وأحمد وإسحاق وأبو ثور. وقال قوم: لا يجوز أن يؤذّن لصلاة الصبح قبل دخول وقتها كسائر الصلوات، ذهب إليه الثوري وأبو حنيفة وأصحابه.[١]

وقال العلّامة الحلّي: لا يجوز الأذان قبل دخول الوقت في غير الصبح لإجماع علماء الإسلام، لأنّه وضع للإعلام بدخول الوقت فلا يقع قبله، أمّا في صلاة الصبح فيجوز تقديمه رخصة لكن يُعاد بعد طلوعه. وبه قال الشافعي ومالك والأوزاعي وأحمد وإسحاق وأبو ثور وداود وأبو يوسف.

وقال أبو حنيفة والثوري: لا يجوز إلّا بعد طلوع الفجر.[٢]

وقال في «الجواهر»: وقد رُخّص في تقديمه على وقت الصبح عند المعظم من أصحابنا، بل في المعتبر عندنا، بل عن المنتهى عند علمائنا. ولعلّه أذان مشروع في نفسه لتنبيه الناس على التهيّؤ للصلاة والصوم في مثل شهر رمضان، كالأذان في إذن المولود ونحوه، وربما كان ذلك ظاهر موضع من الذكرى، بل هو ظاهر العلّامة في المختلف وغيره. وربما تنقدح لفظية النزاع بحمل كلام المانع كالجعفي والكاتب والتقي والحلّي والمرتضى ـ بل ربما استظهر من الأخير الإجماع عليه ـ على إرادة أذان الصلاة، وكلام المجوّز على

---

١. الخلاف: ٢٦٩/١.

٢. التذكرة: ٧٨/٣.

إرادة المشروعية في نفسه. لكن قد ينافي ذلك ما ذكره المصنّف وغيره من أنّه يستحب إعادته بعد طلوعه ـ أي الفجر ـ والظاهر عدم تقدير زمان للتقدّم بسدس الليل ونحوه، كما أنّه لا يعتبر في المؤذّن الاتحاد.[١]

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية نظير ما نقلناه عن الكتابين المذكورين، وإليك نصّه:

أمّا بالنسبة للفجر فذهب مالك والشافعي وأحمد وأبو يوسف من الحنفية إلى أنّه يجوز الأذان للفجر قبل الوقت، في النصف الأخير من الليل عند الشافعية والحنابلة وأبي يوسف، وفي السدس الأخير عند المالكية. ويسنّ الأذان ثانياً عند دخول الوقت لقول النبي ﷺ: «إنّ بلالاً يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتّى يؤذن ابن أُمّ مكتوم» وعند الحنفية ـ غير أبي يوسف ـ لا يجوز الأذان لصلاة الفجر إلّا عند دخول الوقت، ولا فرق بينها و بين غيرها من الصلوات، لما روى شداد مولى عياض بن عامر أنّ النبي ﷺ قال لبلال: «لا تؤذن حتّى يستبين لك الفجر».[٢]

وهذه الكلمات ونظائرها موجودة في سائر الكتب، والمهم دراسة ما ورد في السنّة: فقد روى البخاري في المقام روايتين:

١. عن عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: «لا يمنعن أحدكم ـ أو أحداً منكم ـ أذانُ بلالٍ من سحوره فإنّه يؤذن ـ أو ينادي ـ بليل، ليرجع

---

١. الجواهر: ٧٧/٩ـ ٨١.

٢. الموسوعة الفقهية الكويتية: ٣٦٣/٢.

قائمكم ولينبه نائمكم وليس أن يقول: الفجر، أو الصبح».

٢. عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنّه قال: «إنّ بلالاً يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتّى يؤذن ابنُ أُمّ مكتوم».

٣. عن عائشة: (بنفس ألفاظ الرواية الثانية).[١]

إنّ الاستدلال بالحديثين اللّذين ذكرهما البخاري في المقام قاصر عن إضفاء المشروعية للأذان قبل الفجر في طول السنة بساعة أو أكثر فضلاً عن نصف الليل، وإليك بيانه:

١. انّ أقصى ما تدلّ عليه هذه الروايات هو جواز الأذان قبل الفجر في شهر رمضان ،وأمّا جوازه في غير هذا الشهر فلا يستفاد منها، وذلك لأنّه فرق بين الدليل اللفظي والدليل اللبيّ الّذي لم يرد فيه لفظ عن الرسول ﷺ ، وإنّما قرر عملاً صدر عن صحابي في حضوره ولم يعترض عليه. ففي الأوّل أي الدليل اللفظي يؤخذ بالإطلاق كما إذا قال: «اعتق رقبة» وسكت عن القيد.

وأمّا الثاني أي الدليل اللبي ـ كما في المقام ـ فيؤخذ بالقدر المتيقن ويقتصر على مورده.

وبعبارة أُخرى: فرق بين أن يقول النبي : يجوز الأذان قبل الفجر فيؤخذ بإطلاقه، وبين أن يؤذّن أحد الصحابة في ظرف خاص بمرأى ومسمع من الرسول ﷺ فيقرّه عليه فيؤخذ بنفس العمل في ذلك الظرف.

وعلى ضوء ما ذكرنا فالأذان الّذي صدر من بلال ﷺ ولم يعترض عليه

---

١ . صحيح البخاري: ١٥٣/١، باب الأذان قبل الفجر.

النبي ﷺ كان في شهر رمضان والناس أيقاظ بين متهجّد وآكل للسحور أو مستعد للقيام، ففي هذه الظروف يصحّ الأذان قبل الفجر، وأمّا تعميمه لبقية الشهور والناس على غير هذه الحالة فإنّه يحتاج إلى دليل، ولا يمكن التمسّك بالعمل الفاقد للسان، بل يكتفى بالقدر المتيقّن كما قلنا.

٢. انّ أذان بلال قبل الفجر كان قبيل الفجر وكان الفاصل الزماني بين أذانه والفجر قليلاً جدّاً على نحو ربما كان بعض الناس يتخيل دخول الفجر، فنبّه النبي ﷺ بأنّ أذانه ليس دليلاً على دخول الفجر، فلو دلّ العمل على الجواز فإنّما يدلّ في هذا الحدّ لا ما إذا كان الفاصل الزماني يقترب من ساعة كاملة كما هو الحال الآن، ولذلك ينقل ابن حجر في «فتح الباري» عن ابن دقيق قوله: كان وقت الأذان مشتبهاً محتملاً لأن يكون عند طلوع الفجر، فبيّن ﷺ أنّ ذلك لا يمنع الأكل والشرب، بل الّذي يمنعه طلوع الفجر الصادق. قال: وهذا يدلّ على تقارب وقت أذان بلال من الفجر. ثمّ قال ابن حجر: ويقويه أيضاً ما تقدّم من أنّ الحكمة في مشروعيته، التأهبُ لإدراك الصبح في أوّل وقتها.[١]

٣. يحتمل جدّاً أنّ بلالاً كان يؤذن ببعض فصول الأذان لا بأذان تام الأجزاء، لأنّ الغرض كما نُصّ عليه في الرواية هو: «ليرجع قائمكم ولينبه نائمكم»، ويفسره العيني في شرحه بقوله: إنّما يؤذن بلال ليعلمكم أنّ الصبح قريب فيرد القائم المتهجد إلى راحته لينام لحظة ليصبح نشيطاً ويوقظ

---

١. فتح الباري: ١٠٦/٢.

نائمكم ليتأهب للصبح بفعل ما أراده من تهجد قليل أو تسحّر أو اغتسال.[١]

وهذا يحصل ببعض الفصول لا بأذان تام، ولذلك نرى الاختلاف في النقل بين «ينادي» و «يؤذن».

روى البخاري في باب الأذان بعد الفجر عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ بلالاً ينادي بليل، فكلوا واشربوا حتّى ينادي ابن أُمّ مكتوم».[٢] ولعل التعبير بالنداء والعدول عن كلمة الأذان إشارة إلى أنّ الصادر من بلال لم يكن أذاناً حقيقياً جامعاً لعامة فصوله بل كان يلتقط شيئاً من فصول الأذان وينادي بها.

نعم كان أذان ابن أُمّ مكتوم أذاناً واقعياً والتعبير عنه بـ«ينادي» لأجل وقوعه ضمن سياقه.

ولهذا نرى أنّ عبد الله بن مسعود يرويه على الوجهين فيقول فإنّه يؤذن ـ أو ينادي ـ بليل.

٤. انّ الحنفية ذهبت إلى أنّه لا يسنّ الأذان قبل وقت الصبح حتّى تجرأ بعضهم وقال: إنّه كان نداءً لا أذاناً.

أوليس الأولى عندئذٍ ترك هذا الأذان والاكتفاء به في شهر رمضان.

وهناك ملاحظتان حول الحديثين من جانب آخر:

الأُولى: أنّ ابن أُمّ مكتوم كان أعمى بينما كان بلال بصيراً فمقتضى

---

١. عمدة القاري: ١٣٤/٥.

٢. صحيح البخاري: ١٥٣/١، باب الأذان قبل الفجر.

الحال أن ينسب الأذان قبل الفجر إلى ابن أُمّ مكتوم والأذان عند الفجر إلى بلال، وهذا يدلّ على أنّ الحديث نُقل على وجه غير صحيح، ويدلّ على ما ذكرنا:

١. ما رواه النسائي في «سننه» بسنده عن حبيب بن عبد الرحمن، عن عمته أنيسة، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا أذّن ابن أُمّ مكتوم فكلوا واشربوا وإذا أذّن بلال فلا تأكلوا ولا تشربوا».[١]

٢. ما رواه أحمد بن حنبل في «مسنده» بسنده عن حبيب قال: سمعت عمتي تقول: إنّ ابن أُمّ مكتوم ينادي بليل فكلوا واشربوا حتّى ينادي بلال.[٢]

٣. ورواها البيهقي في «سننه» بسنده عن زيد بن ثابت انّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ ابن أُمّ مكتوم يؤذّن بليل فكلوا واشربوا حتّى يؤذّن بلال».[٣]

٤. ورواها الزيلعي في «نصب الراية» عن ابن خزيمة في صحيحه بسنده عن عائشة: إنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ ابن أُمّ مكتوم ينادي بليل فكلوا واشربوا حتّى يؤذّن بلال» وكان بلال لا يؤذّن حتّى يطلع الفجر.[٤]

ويؤيّد ذلك ما روي عن طريق أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وهو أنّ ابن أُمّ مكتوم هو الّذي كان يؤذّن قبل الفجر، وأنّ بلالاً هو المؤذّن عند الفجر.

روى الكليني في «الكافي» بسنده عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد

---

١. سنن النسائي: ١١/٢، باب «هل يؤذنان جميعاً أو فرادىٰ».
٢. مسند أحمد: ٤٣٣/٦.
٣. سنن البيهقي: ٣٨٢/١.
٤. نصب الراية: ٢٨٩/١.

اللّه عليه السلام عن الخيط الأبيض من الخيط الأسود؟ فقال: «بياض النهار من سواد الليل». قال: وكان بلال يؤّذن للنبي صلى الله عليه وآله وابن أُمّ مكتوم ـ و كان أعمى ـ يؤذّن بليل،و يؤذّن بلال حين يطلع الفجر، فقال النبي صلى الله عليه وآله : «إذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام والشراب فقد أصبحتم».[١]

ورواه أيضاً الصدوق في «الفقيه»[٢]، ورواه الشيخ الطوسي في «التهذيب».[٣]

الثانية: لو صحّ أنّ الأذان قبل الفجر كان من ابن أُمّ مكتوم والأذان الثاني كان من قبل بلال يمكن أن يقال: إنّ عمله هذا لا يدلّ على تقرير النبيّ صلى الله عليه وآله له، لأنّه كان أعمى قد يخطئ في وقت الأذان من غير اختيار، وقد قال سبحانه:﴿**لَيْسَ عَلَى الأَعْمىٰ حَرَجٌ**﴾[٤] ومقتضىٰ اطلاق الآية عدم المحذور في خطأ الاعمىٰ مطلقاً ، وربّما كان سكوت النبي صلى الله عليه وآله وعدم تعرضه له وردعه لعدم ترتب مفسدة عليه، إذ انّ الاعتماد كان منصباً على أذان بلال.

هذا كلّه على ضوء ما رواه أهل السنة وأمّا على ضوء أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام فالظاهر من الشيخ الطوسي في «الخلاف»[٥] ، والمحقّق في «المعتبر»[٦] ، والعلّامة في المنتهى[٧] هو الاتّفاق على الجواز، ولكنّه ليس

---

١ . الكافي:٤/٩٨، الحديث ٣.

٢ . من لا يحضره الفقيه:١/١٨٩، الحديث٩٠٥.

٣ . التهذيب:٤/١٨٤، الحديث ٣١٥.

٤ . النور:٦١.

٥ . الخلاف:١/٢٦٩.

٦ . المعتبر:٢/١٣٨.

٧ . المنتهى:١١/٤٢٥.

بتام حيث خالف فيه ابن الجُنيد والمرتضى وأبو الصلاح وابن إدريس[١]، وربما استظهر من كلام المرتضى الإجماع على عدم الجواز، فلا يمكن الاعتماد على نقل هذا النوع من الإجماع لا من المجوز ولا من المانع، والعمدة عطف النظر إلى الروايات الواردة في هذا المجال.

نقول يدلّ على الجواز:

١. صحيح ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إنّ لنا مؤذّناً يؤذّن بليل؟ فقال عليه السلام: «أما إنّ ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، وأمّا السنة فإنّه يُنادى مع طلوع الفجر».[٢]

٢. ما رواه ابن سنان أيضاً عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن النداء قبل الفجر؟ قال عليه السلام: «لا بأس، وأمّا السنّة مع الفجر، وانّ ذلك لينفع للجيران» ـ يعني قبل الفجر ـ.[٣]

هذا ولا يخفى أنّ لحن الحديث أظهر في عدم الجواز حيث يعدُّ الأذان قبل الفجر مقابل السنّة، ويعلّل الجواز بقيام الجيران إلى الصلاة، كلّ ذلك يدلّ على أنّ الظروف كانت لا تسمح للإمام عليه السلام بأن يصرح بعدم الجواز.

ويؤيد ما ذكرنا الروايات التالية:

١. روى معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا

---

١. الجواهر: ٨٩/٩

٢. الوسائل: ٤، الباب٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث٧.

٣. الوسائل: ٤، الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

تنتظر بأذانك وإقامتك إلّا دخول وقت الصلاة».[١]

٢. روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لبلال إذا دخل الوقت:«يا بلال اعلُ الجدارَ وارفع صوتك بالأذان».[٢] ولحن الحديث يكشف عن اهتمام الرسول صلى الله عليه وآله بأذان بلال في مقابل أذان ابن أُمّ مكتوم.

كلّ ذلك يبعث الفقيه إلى عدم الإفتاء بالجواز، واستخدام وسيلة أُخرى لإيقاظ الناس للصلاة، فالأحوط والأولى ترك رفع الأذان قبل الفجر والاكتفاء بأذان واحد عند الفجر.

ولو تنزلنا فأقصى ما يمكن أن يقال: إنّه يجوز الأذان قبل الفجر بدقائق في خصوص شهر رمضان المبارك كما هو مورد الحديث وعدم التجاوز عنه.

وأمّا قياس سائر الشهور بشهر رمضان فغير صحيح، لما علمت من وجود الفرق بين هذا الشهر وسائر الشهور.

---

١ . الوسائل: ٤، الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ٤، الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

الرسالة الرابعة والسبعون

أحكام صلاة المسافر

وقع السفر في الشرع موضوعاً لعدّة أحكام في الأجزاء المتقدّمة، ونشير إلى بعضها الآخر في المقام:

١. التقصير في الصلاة عزيمة لا رخصة.

٢. الإفطار في الصوم الواجب والمستحب عزيمة إلّا ما استثني:

أ. صوم ثلاثة أيّام بدل هدي التمتع لقوله سبحانه: **﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهَدْي فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَة﴾** [1].

ب. صوم بدل البدنة ممن أفاض من عرفات قبل الغروب عامداً، وهو ثمانية عشر يوماً.

ج. صوم النذر المشترط فيه سفراً خاصاً أو سفراً وحضراً دون النذر المطلق.

د. لا يجوز الصوم المندوب في السفر إلّا ثلاثة أيّام للحاجة في المدينة. والتفصيل موكول إلى كتاب الصوم.

---

١. البقرة: ١٩٦.

٣. سقوط النوافل النهارية:

تسقط النوافل النهارية كنافلة الظهرين، ففي صحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الصلاة تطوعاً في السفر، قال: «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهاراً».[١]

أمّا نافلة المغرب فلا تسقط لقوله: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلّا المغرب، فإنّ بعدها أربع ركعات لا تدعهن في سفر ولا حضر».[٢]

كما أنّه لا تسقط نافلة الفجر، روى زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي من الليل ثلاث عشرة ركعة، منها الوتر وركعتا الفجر في السفر والحضر».[٣]

إنّما الكلام في سقوط نافلة العشاء، فقد اختلفت كلمتهم في سقوطها وعدمه.

قال الشيخ: وليس على المسافر شيء من نوافل النهار، فإذا سافر بعد زوال الشمس قبل أن يصلّي نوافل الزوال فليقضها في السفر بالليل أو بالنهار، وعليه نوافل الليل كلّها حسب ما قدمناه.[٤]

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٧.

٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٥ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث ٦. ولاحظ بقية روايات الباب.

٤. النهاية: ١٢٥، صلاة المسافر.

والمراد ممّا قدّمه ما ذكره في أوائل كتاب الصلاة من أنّ سنن السفر سبع عشرة ركعة: أربع ركعات بعد المغرب، كحالها في الحضر، وإحدى عشرة ركعة صلاة الليل، وركعتا صلاة الفجر، فهذه سبع عشرة ركعة. ـ ثمّ قال: ـ ويجوز أن يصلّي الركعتين من جلوس التي يصليها في الحضر بعد العشاء الآخرة.[١] ترى أنّه لم يجعلهما من سنن السفر، وإن حكم بجواز الإتيان، وهذا يدلّ على وجود التفاوت بين الحكمين من حيث الوضوح والخفاء.

قال ابن إدريس: وعليه نوافل الليل كلّها حسب ما قدّمناه إلّا الوُتيرة.[٢]

وقال المحدّث البحراني: الأظهر عندي هو القول بما صرّح في النهاية من بقاء استحبابها في السفر كما في الحضر لعدّة من الأخبار.[٣]

أقول: السقوط هو الموافق للقاعدة لسقوط الفرع بسقوط الأصل إلّا أن يدلّ دليل على التخصيص وهو ليس ببعيد.

١. روى الصدوق في الفقيه عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّما صارت العتمة مقصورة وليس نترك ركعتيها، لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين، وإنّما هي زيادة في الخمسين تطوعاً ليتم بهما بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع».[٤]

وقال الصدوق: وما كان فيه عن الفضل بن شاذان من العلل التي ذكرها

---

١. النهاية: ٥١.
٢. السرائر: ٣٤٤/١.
٣. الحدائق: ٤٦/٦.
٤. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٣.

عن الرضا عليه السلام فقد رويته عن عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار ـ رضي الله عنه ـ عن علي بن محمد بن قتيبة، عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام[١]. وكلاهما لم يوثّقا.

أقول: إنّ عبد الواحد بن عبدوس من مشايخ الصدوق الذين أخذ منهم الحديث والمعروف في لسانهم عدم الحاجة إلى توثيقهم، لأنّ اعتماد المشايخ المتقدّمين على النقل عنهم وأخذ الأخبار منهم والتتلمذ عليهم يزيد على قولهم في كتب الرجال«فلان ثقة».

وأمّا علي بن محمد بن قتيبة فهو من مشايخ الكشي الذي أكثر الرواية عنه[٢] في كتابه المشهور في الرجال.

أضف إلى ذلك: أنّ الدليل غير منحصر بذلك، ويمكن استظهار عدم السقوط من روايات أُخرى كما سيوافيك تالياً.

٢. ما تضافر عنهم عليهم السلام بأظهر تأكيد على الحثّ على الإتيان بهما حتى عُدّ عدم الترك من لوازم الإيمان بالله واليوم الآخر. وهذه الروايات وإن كانت مطلقة قابلة للتخصيص بالحضر لكن لسانها يأبى عن التخصيص، بل يعد حاكماً على ما دلّ على سقوط النوافل إثر سقوط الركعتين.

روى الشيخ بسند صحيح عن زرارة قال، قال أبو جعفر عليه السلام: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتن إلّا بوتر».[٣] والمراد منه حسب ما ورد في

---

١. الوسائل: ج ١٩، خاتمة الكتاب في ذكر طرق الصدوق، رقم ٢٥١.

٢. تنقيح المقال:٣٠٨/٢.

٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٩ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١.

رواية أبي بصير هو الركعتان بعد العشاء الآخرة.[١]

ثمّ إنّ النسبة بين هذه الروايات وما دلّ على سقوط النافلة عند سقوط الفريضة الرباعية، عموم وخصوص من وجه. فهي خاص بالوتيرة، وعام لأجل شمولها السفر والحضر، وما دلّ على الملازمة بين السقوطين خاص لأجل اختصاصها بالسفر، وعام لأجل شمولها الوتر ونوافل الظهرين ومقتضى القاعدة سقوطهما في مورد الاجتماع وهو الوتر في السفر، لكن لسان القسم الأوّل، يأبى عن التخصيص فيقدم على الثاني وتكون النتيجة اختصاصه بنوافل الظهرين.

فإن قلت: إنّ مفهوم الروايات أنّ من بات بلا وتر، فليس بمؤمن باللّه واليوم الآخر، ولذلك لابدّ من تفسير الوتر بصلاة العشاء وتسميته وتراً، لأجل أنّها الصلاة الخامسة.

قلت: إنّ هذه التعابير واردة في المكروهات والمستحبات لبيان شدة الكراهة أو الاستحباب، قال الصادق عليه السلام: «لا يحل لامرأة تؤمن باللّه واليوم الآخر أن تدع ذلك (عانتها) فوق عشرين يوماً».[٢]

وورد أنّ من سافر وحده فهو شرّ الناس.[٣]

و ورد اللعن على من أكل زاده وحده، والنائم في بيته وحده، والراكب في الفلاة وحده.[٤] وأمّا تفسير الوتر بالعشاء فغير صحيح إذ لم يرد في

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٩ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٨ ولاحظ الحديث ٢، ٤.

٢. الوسائل: ج ١، الباب ٨٦ من آداب الحمام، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ٨، الباب ٣٠ من آداب السفر، الحديث ٤.

٤. الوسائل: ج ٨، الباب ٣٠ من آداب السفر، الحديث ٧.

حديث تسميتُها وتراً، ولكن سمى نافلة العشاء وتراً في غير واحد من الروايات.

٣. يظهر من بعض الروايات أنّ الفرائض والنوافل كانت خمسين ركعة، فأضاف النبيُّ ركعة عليها ليكون عدد النوافل ضعف الفرائض:

ففي صحيح معاوية بن عمّار قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «كان في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: ... أمّا الصلاة فالخمسون ركعة».[١]

و في صحيح الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدّ بركعة مكان الوتر».[٢] ومعناه أنّه لا صلة لها بصلاة العشاء، غير أنّها تقع بعدها شُرِّعت لتدارك احتمال فوت الوتر.

و مثله خبر المفضل عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قلت: أُصلي العشاء الآخرة، فإذا صليتُ، صليتُ ركعتين وأنا جالس فقال: «أما إنّها واحدة، لو متّ، متّ على وتر»[٣].

وفي رواية أبي بصير، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: « ... نعم انّهما بركعة فمَن صلّاهما ثمّ حدث به حدث مات على وتر، فإن لم يحدث به حدثُ الموت يصلّي الوتر في آخر الليل».[٤]

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٣، الباب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٧.
٤. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٩ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨.

إلى هنا تمّ دليل القائل بعدم السقوط، وفي مقابله ما يمكن الاستدلال به على السقوط كالتالي:

١. حذيفة بن منصور، عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام أنّهما قالا: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء».[١]

٢. روى عبد اللّه بن سنان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلّا المغرب ثلاث».[٢]

٣. روى أبو يحيى الحنّاط قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟ فقال: «يا بُنيّ لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة».[٣] والتقييد بالنهار في سؤال الراوي لا في كلام الإمام.

يلاحظ على الأُولى والثالثة بأنّهما محمولتان على النوافل النهارية بقرينة صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الصلاة تطوعاً في السفر؟ قال: «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهاراً».[٤]

نعم يظهر من رواية أبي بصير كرواية ابن سنان المذكورة انّ السقوط يعم النهاريّة والليليّة: عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلّا المغرب، فإنّ بعدها أربع ركعات لا تدعهن في سفر ولا حضر، وليس عليك قضاء صلاة النهار وصلّ صلاة الليل واقضه».[٥]

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٣.
٣. الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٤.
٤. الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.
٥. الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٧.

فإنّ الاستثناء دليل على عموم قوله: «ليس قبلهما ولا بعدهما شيء».

ولكن لو تمّ العموم، يخصص بالوتيرة وأمّا على القول بأنّها تقديم للوتر الوارد في صلاة الليل فيكون تخصصاً.

و منه يظهر الجواب عن التعليل الوارد في قوله: «لو صلحت النافلة تمت الفريضة» فان الظاهر ان الوتيرة خرجت عن تحت المنع تخصصاً لأنّها شرعت لتدارك احتمال فوت الوتر، نعم بما أنّ التعليل، تعليل بأمر ارتكازي يشكل القول بخروجها تخصيصاً ، وبما أنّ المسألة لا تخلو عن شوب إشكال فالأولى الإتيان به برجاء المطلوبية.

٤. عدم سقوط نافلة المغرب والصبح وصلاة الليل

اتّفقت كلمتهم على عدم سقوط نافلة المغرب والفجر وصلاة الليل.

أمّا الأوّل فقد تضافرت الروايات على عدم سقوطها، قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهن في حضر ولا سفر».[1] وأمّا الأخيران فعن رجاء بن أبي الضحاك، عن الرضا عليه السلام أنّه كان في السفر يصلّي فرائضه ركعتين ركعتين ـ إلى أن قال ـ: ولا يدع صلاة الليل والشفع والوتر وركعتي الفجر من سفر ولا حضر.[2] وأمّا النوافل غير الرواتب فيجوز، لإطلاق أدلّتها.

---

١ . الوسائل: ج ٣، الباب ٢٤ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨.

٥. جواز الإتيان بالنافلة إذا خرج بعد الزوال

قد عرفت تضافر الروايات على سقوط نافلتي الظهر والعصر في السفر، غير أنّه ورد الاستثناء في موردين أشار إليهما السيد الطباطبائي في المسألة الأُولى والثانية،[١] وإليك البيان، قال السيد:

إذا دخل عليه الوقت وهو حاضر، ثمّ سافر قبل الإتيان بالظهرين يجوز له الإتيان بنافلتهما سفراً وإن كان يصلّيهما قصراً، وإن تركها في الوقت يجوز له قضاؤها.

و يدلّ على ما ذكره موثقة عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئل عن الرجل إذا زالت الشمس، وهو في منزله ثمّ يخرج في السفر، فقال: «يبدأ بالزوال فيصلّيها ثمّ يصلي الأُولى بتقصير ركعتين، لأنّه خرج من منزله قبل أن تحضر الأُولى» وسُئل: فإن خرج بعدما حضرت الأُولى، قال: «يصلّي الأُولى أربع ركعات، ثمّ يصلّي بعدُ النوافلَ ثماني ركعات، لأنّه خرج من منزله بعدما حضرت الأُولى، فإذا حضرت العصر، صلّى العصر بتقصير وهي ركعتان، لأنّه خرج في السفر قبل أن تحضر العصر».[٢]

والسند نقيّ قابل للاحتجاج، والدلالة واضحة، إنّما الكلام في تطبيق المضمون على القواعد المعتبرة وآراء الأصحاب ففيها:

أوّلاً: أنّه قد جمع في الإجابة عن السؤال الأوّل بين الإتيان بالنوافل في

---

١. العروة الوثقى: ٣ / ٥٠٨، أحكام صلاة المسافر، المسألة ١ و ٢.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٢٣ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١.

السفر، والإتيان بالفريضة قصراً وعلّل بأنّه خرج من المنزل وقد دخل وقت النوافل، ولم يدخل وقت الفريضة بمعنى أنّه إذا زالت الشمس يدخل وقت النوافل دون الفريضة وإنّما يدخل وقتها بعد مضي شيء كالقدم والذراع.

وهو مخالف لما تضافر من الروايات من أنّه إذا زالت الشمس دخل الوقتان إلّا أنّ هذه قبل هذه.[1]

وثانياً: فقد حكم في الإجابة عن السؤال الثاني بأنّه إذا خرج بعدما حضرت الأُولى (وقت صلاة الظهر) يصلّي الظهر في السفر أربع ركعات، ومعناه أنّ المناط في التقصير والإتمام هو وقت الوجوب، لا وقت الأداء وهو خلاف المشهور بين الأصحاب.

وثالثاً: لم يعلم وجه تقديم الفريضة الرباعية في السفر، على نوافلها حيث قال: «ثمّ يصلي بعد النوافل ثماني ركعات»، مع أنّها متأخّرة في الحضر والمفروض أنّ الإتيان بها رباعية لأجل أنّه دخل وقتها وهو في الحضر، فيلزم أن يعامل معها مثل الحضر، ومن المعلوم أنّ نوافل الظهر متقدّمة على الفريضة في الحضر من غير فرق بين قراءة «بعد» في الحديث مضموماً غير مضاف أو منصوباً مضافاً فتأمل.

و رابعاً: أنّ مفاد الموثقة أضيق ممّا جاء في العروة لأنّه يخص الإتيان بنوافل الظهر بما إذا لم يدخل وقت الظهر وهو قبل بلوغ الظل إلى قدر القدم أو الذراع مع أنّ كلامه مطلق، يعم كلّ من خرج عن البلدة بعد الزوال وإن دخل وقت صلاة الظهر وزاد الظل عن القدم أو الذراع.

---

١ . الوسائل: ج ٣، الباب ٤ من أبواب المواقيت.

٦. التنفّل في السفر إذا أخّر الفريضة

هذا هو المورد الثاني الذي استثني من سقوط النافلة في السفر وهو إذا دخل عليه الوقت وهو مسافر ولكنّه ترك الإتيان بالظهر أو العصر حتى يدخل المنزل أو محلّ الإقامة فيأتي بها تماماً، فهل يجوز الإتيان بنوافلها حال السفر؟ هذا في نافلتي الظهرين، وأمّا نافلة العشاء فبأن يقال: إذا صلّى العشاء في الحضر[١] ثمّ سافر، فهل يجوز له الإتيان بالنافلة في السفر؟ فقد أفتى السيد بالجواز في الجميع اعتماداً على التعليل الوارد في رواية الحسن بن محبوب وعلي بن الحكم جميعاً، عن أبي يحيى الحنّاط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟ فقال: «يا بني لو صلحت النافلة في السفر تمّت الفريضة».[٢]

والسند لا غبار عليه إلّا في آخره، أعني: أبا يحيى الحنّاط فقد ذكره النجاشي في باب الكنىٰ برقم ١٢٣٧ ولم يذكر فيه شيئاً من المدح والذم، وذكر سنده إلى كتابه عن طريق شيخه الحسين بن عبيد الله الغضائري المتوفّى عام ٤١١ هـ، والد ابن الغضائري، ويروي كتابه عنه الحسن بن محمد بن سماعة[٣]. وذكره الشيخ في الفهرست وذكر سنده إليه المنتهي إلى الحسن ابن محبوب عنه. ونقلت الرواية في التهذيب والاستبصار والفقيه عن

---

١. اختلافهما في التصوير لأجل تقدّم نافلتي الظهرين عليهما وتأخّر نافلة العشاء عنه، فلذلك اختلف تصويرهما.

٢. الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٤.

٣. رجال النجاشي: برقم ١٢٣٧.

الحسن بن محبوب، عن أبي يحيى، وعناية المشايخ بذكر السند إلى كتابه، ونقل الحسن بن محبوب وعلي بن الحكم عنه، يورث اطمئناناً بوثاقته خصوصاً إذا كثرت الرواية عنه، والمضمون غير بعيد عن كلمات المعصومين إنّما الكلام في دلالتها، والظاهر عدمها بوجهين:

١. أنّها تدل على أنّه لو صلحت النافلة، لتمّت الفريضة، لا العكس أي لا أنّه لو تمت الفريضة، لصلحت النافلة.

٢. سلّمنا أنّها تدلّ على الملازمة بين تمامية الفريضة، وصلاحية النافلة، لكنّها فيما إذا تمت الفريضة في السفر، تكون ملازماً لصلاحية النافلة لا مطلقاً كما في المقام حيث إنّه تتم الفريضة في الحضر. فالأقوى عدم مشروعية النافلة في هذه الفروض.

٧. حكم العالم والجاهل في الصوم

اتّفقت الإمامية على أنّ صيام شهر رمضان في السفر حرام، وانّ الإفطار عزيمة، وظاهر الآية يدل على أنّ واجبَ من شهد الشهر، هو الصيام، وواجبَ من لم يشهده، هو صيام أيّام أُخر من أوّل الأمر، ولو قيل بالقضاء، فلأجل وجود المقتضي للصيام في حقّ كلّ المكلّفين، وإلّا فبالنظر إلى المانع فالواجب في حقّ غير الشاهد هو صيام العدّة، قال سبحانه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كانَ مَريضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيراً

---

١. البقرة: ١٨٥.

﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[١].

فإن قلت: إنّ قوله سبحانه في آخر الآية: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ دليل على كون الإفطار رخصة.

قلت: إنّه راجع إلى مجموع ما جاء في الآية، فإنّه سبحانه ذكر قبل هذه الجملة أُموراً:

١. أنّ عناء الصيام قليل، لأنّه ليس إلّا أيّاماً معدودات.

٢. أنّ المكتوب في حقّ المريض والمسافر، هو الصيام في أيّام أُخر.

٣. المفروض على الذين يطيقونه، فدية طعام مسكين.

٤. ومن تطوّع بزيادة الطعام أو بكلّ خير، فهو خير له.

٥. أنّ صيامكم خير لكم كما قال: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ مشيراً، إلى أهمية الصيام وكونه الركن الثاني بعد الصلاة، وأنّه لا يصحّ لمسلم التخطّي عنه بالحجج الواهية.

فقوله: هذا ﴿وأن تصوموا﴾ خطاب للمخاطب الوارد في صدر الآية حيث قال: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ولا صلة له بالمسافر، لأنّه غير شاهد، وأمّا المريض أو المطيق، فالرجوع إليهما باطل بالاتفاق، ولم يقل أحد أنّ صيام المريض، خير من إفطاره، أو صيام الشيخ والشيخة المطيقين خير من إفطارهما لأنّ المفروض أنّ صومهما حرجي، والتكليف الحرجي مرفوع

---

١. البقرة: ١٨٤.

بقوله سبحانه: ﴿وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [١].

وقد حضرت في مؤتمر فقهي لأهل السنّة حول أحكام السفر، فكان الحاضرون من الأحناف القائلين بصحّة الصوم في السفر وقد أوضحت مفاد الآية. فلم أسمع منهم شيئاً قابلاً للذكر إلّا التمسك بذيل الآية: ﴿وَ أَن تَصُوموا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ زاعمين أنّه راجع إلى خصوص المسافر، وهو كما ترى.

وعلى ذلك فصيام العالم بالحكم باطل بلا شكّ مضافاً إلى الروايات الواردة، إنّما الكلام في الجاهل بالحكم أوّلاً، والجاهل بالخصوصيات ثانياً، والجاهل بالموضوع ثالثاً.

أمّا الأوّل: فيصحّ لصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد اللّٰه، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر فقال: « إن كان لم يبلغه انّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء وقد أجزأ عنه الصوم». [٢]

وصحيح الحلبي قال: قلت لأبي عبد اللّٰه عليه السلام : رجل صام في السفر فقال: «إن كان بلغه أنّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء، وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه». [٣]

وصحيح العيص بن القاسم، عن أبي عبداللّٰه عليه السلام قال: «من صام في

---

١ . الحج: ٧٨.

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

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

السفر بجهالة لم يقضه».[١] ومثله صحيح ليث بن البختري المرادي.[٢]

إنّما الكلام في الجاهل، وهو على أقسام:

١. جاهل بأصل الحكم، ٢. جاهل بالخصوصيات، ٣. جاهل بالموضوع.

قال في الجواهر: ولا يبعد إلحاق الصوم بالصلاة كما نصّ عليه في الدروس... إلى أن قال: ويؤيده في الجملة تلازم القصر والإفطار والصيام والتمام وأنّهما سواء.[٣]

و قال السيد الطباطبائي: حكم الصوم فيما ذكر حكم الصلاة فيبطل مع العلم والعمد ويصحّ مع الجهل بأصل الحكم، دون الجهل بالخصوصيات ودون الجهل بالموضوع.[٤]

أقول: كان عليه أن يستثني صورة النسيان، لأنّ مقتضى قوله: «حكم الصوم فيما ذكر حكم الصلاة» أن يكون الناسي في باب الصوم مثل الناسي في مورد الصلاة، مع اختصاص دليل الناسي بباب الصلاة.

وعلى كلّ تقدير فمن قائلٍ باختصاص الأجزاء بالجهل بأصل الحكم، إلى قائلٍ آخر بشمول الحكم لعامة صور الجهل حتى الخصوصيات، والموضوع ذهب إليه السيد الخوئي وبعض آخر.

وأمّا الروايات فعلى أقسام ثلاثة:

---

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

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦.

٣. الجواهر: ١٤/٣٤٥.

٤. العروة الوثقى: ٣ / ٥١١، أحكام صلاة المسافر، المسألة ٤.

١. ما يدلّ على عدم الإجزاء كصحيح معاوية بن عمّار قال: سمعته عليه السلام يقول: «إذا صام الرجل رمضان في السفر لم يجزه وعليه الإعادة». (١)

ونظيره صحيح الفضل، عن الرضا عليه السلام. (٢)

٢. ما يفصِّل بين بلوغ نهي الرسول صلى الله عليه وآله وعدم بلوغه، ففي صحيح الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صام في السفر؟ فقال: «إن كان بلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فعليه القضاء، وإن لم يكن بلغه فلا شيء عليه». (٣)

وفي صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صام شهر رمضان في السفر؟ فقال: « إن كان لم يبلغه أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ذلك فليس عليه القضاء، وقد أجزأ عنه الصوم». (٤)

٣. ما يفصِّل بين الجهالة وعدمها، ففي صحيح العيص بن القاسم (٥) وأبي بصير ليث بن البختري المرادي: «و إن صامه بجهالة لم يقضه». (٦)

لا شكّ أنّ الصنف الأوّل يخصّص أو يقيّد بما في الصنفين الأخيرين، إنّما الكلام في عموميتهما لعامة صور الجهل:

قال السيد الحكيم قدس سره ما هذا حاصله: أنّ الصنف الثالث وإن كان يعمّ

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٤.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٢.
٥. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥.
٦. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٦.

جميعَ صور الجهل، لكنّه مخصص بالصنف الثاني الذي هوأخصّ منه، ويدل على المعذورية في صورة الجهل بالحكم فيقدم للأخصية، ولو سلم التساوي وعدم الترجيح في الظهور، فالمرجع إطلاق ما دلّ على بطلان الصوم في السفر.[١]

أقول: الظاهر أنّ المراد من الجهالة ليس مطلق الجهل بل بحسب ما ذكره الراغب في مفرداته بأن الجهل هو فعل الشيء بخلاف ما حقّه أن يفعل.[٢] واستشهد لقوله: ﴿**أَنْ تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَة**﴾، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿**يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَة**﴾[٣]، وقوله سبحانه: ﴿**مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سوءاً بِجَهالة**﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿**لِلّذِينَ عَمِلُوا السوءَ بِجَهالةٍ**﴾[٥] فلا يصدق إلّا على ما إذا كان هناك تقصير فيخرج منه الجهل بالموضوع والجهل بالخصوصيات إذا كان المورد ممّا لا يبتلى به المكلّف غالباً، وعليه فيتّحد مفاد الصنفين من دون أن يكون بينهما تناف حتى يخصص أحدهما بالآخر.

إنّ هنا نكتة مهمة وهي كما أنّ للآيات شأن نزول، فهكذا للأحاديث المروية أسبابَ صدور، لو رجع الفقيه إليها لزال الإبهام، فهذه الروايات مشيرة إلى ما ورد في الباب الأوّل من أبواب ما يصحّ منه الصوم متضافراً ونقتصر بذكر واحدة؛ روى العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرج الرجل في شهر رمضان مسافراً أفطر، وقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج

---

١. المستمسك:٨/١٦٦.
٢. المفردات: ١٢٠، مادة «جهل».
٣. النساء: ٧.
٤. الأنعام: ٥٤.
٥. النحل: ١١٩.

من المدينة إلى مكة في شهر رمضان ومعه الناس وفيهم المشاة، فلمّا انتهى إلى كراع الغميم[١] دعا بقدح من ماء فيما بين الظهر والعصر فشربه وأفطر، ثمّ أفطر الناس معه، وتم أُناس على صومهم فسماهم العصاة، وإنّما يؤخذ بآخر أمر رسول اللّه».[٢]

فالمراد من نهي رسول اللّه هو هذا النهي الوارد في سفره إلى فتح مكة فأفطر في «كراع الغميم» فأفطر أكثر الصحابة وصام قليل منهم وسمّاهم رسول اللّه عصاة، فإذا كان المراد منه هذا النهي، فلا شكّ أنّه مشير إلى الجهل بأصل الحكم، روى زرارة قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام قوله عزّوجلّ: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ قال: «ما أبينها من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه».[٣] فالروايات الأربعة من غير فرق بين قوله: إن كان بلغه أنّ رسول اللّه نهى عن ذلك، وقوله: «وإن صام بجهالة» كلها مشيرة إلى هذا النهي الوارد في الواقعة الخاصة، وتعم كلّ واقعة مثلها كالعلم بأصل الحكم لا إلى غير مثلها كالجهل بالخصوصيات أو الجهل بالموضوع، إذ لم يرد نهي عن النبي في ذينك الموردين حتى يتعلق به العلم والجهل.

و بذلك يعلم عدم تمامية ما ذكره المحقّق الخوئي، فقال في كلام مسهب حاصله: أنّ نهي النبي عن الصوم في السفر انحلالي ـ كما في سائر النواهي ـ ينحل إلى نواهي عديدة بعدد أفراد الصيام الواقعة في الأسفار

---

١. موضع بناحية الحجاز بين مكة والمدينة وهو واد أمام عسفان بثمانية أميال. معجم البلدان: ٤٤٣/٤.

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

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٨، ولاحظ روايات الباب.

فلكلٍ، نهي يخصّه مغاير لغيره، ومن المعلوم أنّ هذا الفرد الشخصي الصادر من الجاهل بالخصوصية لم يبلغ نهيُه، فيكون محكوماً بعدم وجوب القضاء بمقتضى صحيح الحلبي وغيره.

ومع التنزل والشكّ في أنّمرجع الشكّ هل هو الطبيعي أو الصنف الخاص، فغايته إجمال صحيحي عبد الرحمن والحلبي، ويرجع إلى إطلاق صحيح العيص الدال على نفي القضاء عن مطلق الجاهل من غير معارض.[1]

يلاحظ عليه: ما عرفت من أنّ روايات الباب، ناظرة إلى النهي الصادر عن النبي في فتح مكة، ولم يكن النهي فيها إلّا نهياً في واقعة خاصة غاية الأمر يعم الحكم كلّ واقعة مثلها، لا غيرها، وأمّا ما أفاده أخيراً من أنّ المرجع إطلاق صحيح العيص الدالّ على نفي القضاء عن مطلق الجاهل، فقد عرفت من أنّ لفظ الجهالة، غير لفظ الجهل؛ وأنّ الأوّل يستعمل في المورد الذي من حقّه أن لا يفعل وهو يلازم العمل الصادر عن تقصير وغرور فلا يعم الجهل بالموضوع ، ولا الجهل بالخصوصيات التي ليس من شأن المكلّف أن يتعلمها قبل الابتلاء.

ثمّ إنّ له ﷺ بياناً آخر لشمول الحكم للجهل بالموضوع، وهو لا يخلو من تأمّل وإشكال نتركه للقارئ الكريم.

٨. إذا لم يصلّ الجاهل بالحكم ثمّ علم

إذا كان جاهلاً بأصل الحكم ولكن لم يصلّفي الوقت، ثمّعلم بوجوب القصر على المسافر، فهل يقضيه قصراً أو يقضيه تماماً؟

---

١. مستند العروة:٨/٣٧٥.

ومثله ما إذا لم يصلّ ناسي الحكم أو الموضوع ثمّ خرج الوقت فهل يقضيه قصراً أو تماماً؟

لا شكّ أنّ مقتضى قاعدة: «اقض ما فات كما فات» هو القضاء قصراً، وإنّما احتمل خلافه لأجل أنّه لو صلّى تماماً، لكان صحيحاً فيحتمل أن يكون الواجب في حقّه هو التمام فتقضىٰ تماماً.

و الظاهر هوالقضاء قصراً لما عرفت من أنّ الواجب في حقّ المكلّفين قاطبة هو القصر، وأنّ الشارع تقبل التمام مكان القصر، لمصلحة يراها من دون انقلاب التكليف الواقعي في حقّه إلى التمام، لعدم دلالة الأدلّة الماضية خصوصاً رواية الفاضلين عليه، وعلى ذلك فيختص التقبّل بظرف الجهل فإذا علم بواجبه يرتفع العذر، فيجب عليه القضاء حسب ما فات.

وبعبارة أُخرى: القضاء في الحقيقة توسعة في وقت الفعل بدليل غير دليل الأداء، فهو في الحقيقة كمن علم في الوقت قبل أن يُصلّي، وقوله عليه السلام: «كما فاتته» يراد منه كيفيات الفعل الّتي قررها الشارع له في الواقع لا بحسب زعم المكلّف.[1]

نعم لو بقى على جهله وقضاها تماماً خارج الوقت، لكان للقول بالصحّة وجه، لإطلاق رواية الفاضلين وغيرهما وأنّ الجهل مادام موجوداً فهو عذر في حقّه.

---

١ . الجواهر :٣٥٢/١٤، وجه التأمل احتمال كون الفريضة عليه في نفس الأمر هوالتمام فلا وجه لقوله: «بحسب زعم المكلف».

ومنه يعلم حكم الناسي فلو ارتفع النسيان قبل القضاء فيقضي قصراً، وإلّا فيكفي قضاؤها تماماً جرياً على النسيان.

٩. إذا تذكّر الناسي في أثناء الصلاة

قد ذكر السيد الطباطبائي في هذه المسألة فروعاً لا بأس بالإشارة إليها ثمّ بيان حكمها:

١. إذا تذكّر الناسي للسفر أو لحكمه في أثناء الصلاة وكان التذكر قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة، أتم الصلاة قصراً.

٢. إذا تذكّر بعد الدخول بطلتْ ووجبت عليه الإعادة مع سعة الوقت ولو بإدراك ركعة.

٣. إذا تذكّر بعد الصلاة تماماً وقد بقي من الوقت مقدار ركعة، فتجب إعادتها قصراً.

٤. إذا شرع الجاهل بالموضوع أو بالخصوصية بنيّة التمام، ثمّ علم بذلك في الأثناء أنّ حكمه القصر، فحكمه في جميع الصور حكم الناسي.

٥. من كانت وظيفته التمام إذا شرع في الصلاة بنيّة القصر جهلاً ـ كما هو الحال في المقيم الجاهل ـ ثمّ تذكّر في الأثناء، يعدل إلى التمام ولا يضرّه أنّه نوى من الأوّل ركعتين مع أنّ الواجب عليه أربع ركعات، لأنّه من باب الاشتباه في التطبيق والمصداق لا التقييد.

هذه هي الفروع المذكورة في هذه المسألة ولنأخذ كلّ واحد بالبحث.

أمّا الأوّل: أي تذكّر قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة، أي في مورد يمكن العود إلى القصر لعدم فوت محلّ العدول، فوجوب إتمامها قصراً بهدم القيام، يتوقف على ثبوت أمرين:

أ. انّ عنوان التمامية والقصرية ليس من العناوين القصدية، فلو نوى التمام مكان القصر فلا يضرّ تخلف قصد العنوان، وذلك لعدم الدليل على ذلك وإنّما الواجب نيّة فرض الوقت من الصلاة، وقد صرح به الشيخ في الخلاف وقال: القصر لا يحتاج إلى نيّة القصر، بل تكفي نيّة فرض الوقت. وبه قال أبو حنيفة. وقال الشافعي: لا يجوز القصر إلّا بثلاثة شروط: أن يكون سفراً تقصّر فيه الصلاة، وأن ينوي القصر مع الإحرام، وأن تكون الصلاة أداء لا قضاء، فإن لم ينو القصر مع الإحرام لم يجز له القصر. قال المزني: إن نوى القصرَ قبل السلام جاز له القصر. دليلنا: انّه قد ثبت بما دللنا عليه أنّ فرضه التقصير، وإذا ثبت ذلك لم يحتج إلى نيّة القصر، ويكفي أن ينوي فرض الوقت، فإن فرض الوقت لا يكون إلّا مقصوراً، وأيضاً: الأصل براءة الذمّة فمن أوجب عليها هذه النية فعليه الدلالة.[1]

و كفانا الشيخ في إقامة الدليل على عدم وجوب نيّة القصر، وحاصله: أنّ واجبه هو مصداق القصر وواقعه لا عنوانه، ويكفي في قصد الواقع، قصد فرض الوقت فهو عنوان مشير إلى القصر بالحمل الشائع.

ب. مشكلة قصد الأمر المخالف: إذ هو قصد الأمر المتعلّق بالتمام ولم يقصد الأمر المتعلّق بالقصر، فما قصد لم يكن واجباً وما وجب لم يقصده.

---

١. الخلاف: ١ / ٥٧٩، كتاب الصلاة، المسألة ٣٣٥.

وحلّها بما عرفت، من أنّ هنا أمراً واحداً متعلّقاً بصلاة الظهر مثلاً، وإنّما الاختلاف في المصداق كاختلاف الصحيح والمريض فيه، فالمكلّف حاضراً كان أو مسافراً، صحيحاً كان أم مريضاً يقصد الأمر الواحد المتعلّق بفرض الوقت من الظهر والعصر، وإنّما الاختلاف في المصداق المحقِّق لها، فالواجب على الحاضر، الإتيان بها في ضمن الفرد التام، والواجب على المسافر الإتيان بها في ضمن الفرد المقصور. نعم الأمر الثاني أمر إرشادي لا مولوي، لبيان الفرد المطلوب من المكلّف في هذه الحالة، وعلى ذلك فالأمر المقصود لكلّ من الصنفين أمر واحد، غير أنّ الاختلاف في المصداق والمحقّق للطبيعة وقد عُيّن المصداق بأمر إرشاديّ، فقد فرض على الحاضر امتثال الأمر المتعلّق بفرض الوقت في ضمن الفرد التام، كما فرض على المسافر امتثال نفس ذلك الأمر في ضمن الفرد المقصور.

وبذلك يظهر مقصود السيد الطباطبائي من قوله: «إنّه لا يضر كونه ناوياً من الأوّل التمام، لأنّه من باب الداعي والاشتباه في المصداق لا التقييد، فيكفي قصد الصلاة والقربة بها».

وحاصله: أوّلاً: أنّ نيّة القصر ليست بواجبة، فلا تكون نيّة التمامُ مُخلّة.

وثانياً: أنّ نيّة التمام عنوان مشير إلى قصد الأمر المتعلّق بفرض الوقت وداع إلى التوجه إليه. بتصور أنّه يجب امتثاله في ضمن الفرد التام مع كونه تصوراً خاطئاً.

وثالثاً: أنّ نية التمام ليس تقييداً في مقام الامتثال بأن ينوي أنّه إنّما

يمتثل الأمر المتعلّق بفرض الوقت، إذا أمكن امتثاله في ضمن الفرد التمام، وإلّا فليس قاصداً لامتثاله.

ثمّ إنّ للسيد المحقّق الحكيم ـ رضوان اللّه تعالى عليه ـ عبارة لا تخلو من تأمّل قال: إنّ الحاضر والمسافر يأتيان بفعل واحد ممتثلين أمراً واحداً، غير أنّ الحاضر يقصد امتثال ذلك الأمر في ضمن امتثاله للأمر المنبسط على الركعات الأربع، والمسافر يقصد[١] الأمر المتعلق بالركعتين مستقلاً بلا ضمّ امتثال الآخر إليه، بل يقصد امتثال الأمر بهما بقيد عدم زيادة عليهما.[٢]

ولا يخفى ما فيه مضافاً ـ إلى الغموض في التعبير ـ أنّ الأمر الثاني، ليس أمراً مولوياً بل إرشادي، أي أنّ فرد الطبيعة المطلوب منه في هذه الحالة هو ذاك الفرد، دون الفرد الآخر فليس للأمر الثاني امتثال، حتى يكون له امتثال في ضمن امتثال الأمر الأوّل كما هو ظاهر كلامه.

أمّا الثاني: إذا تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة، فقد قال السيد الحكيم : «بطلت صلاته ووجبت عليه الإعادة مع سعة الوقت ولو بإدراك ركعة». و ذلك لأنّه تذكر والوقت باق ولو بعناية إذا تذكّر وقد بقي من الوقت ركعة فيدخل تحت قوله: «مَن أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً». وهذا النص وإن لم يرد في موسوعاتنا الروائية لكن نقله المحقّق في المعتبر[٣]، ويؤيّده سائر روايات الباب من أدرك ركعة من الصلاة، أو من العصر....[٤]

---

١ . لعلّ الصحيح لا يقصد. ٢ . المستمسك:٨/١٦٩.

٣ . المعتبر: ٢ / ٤٧ : قال في منَ أدرك ركعة من آخر الوقت أنّه مؤدٍ لا قاضٍ لقوله ﷺ : «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت».

٤ . الوسائل: ج ٣، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت.

إنّما الكلام إذا تذكّر وقد ضاق الوقت فهل يتمّه اتماماً ويجتزئ به أو يُحْكَم ببطلانها ويقضيها؟ وجهان من أنّ قوله: «إن ذكر في ذلك اليوم فليعد»[١] كناية عن إمكان الإتيان بها في الوقت والمفروض عدمه فيدخل في الشّق الثاني: «و إن لم يذكر حتى يمضي ذلك اليوم فلا إعادة عليه» ومن أنّ ما دلّ على الصحّة مختص بما لو ذكر وفرغ من الصلاة المفروض أنّه بعدُ فيها.

والأقوى هو الثاني لما ذكر في الوجه الثاني من أنّ مورد الرواية فيما لو تذكّر وقد فرغ من الصلاة، فتكون الزيادة سهوية مغتفرة، وأمّا المقام فقد تذكر وهو في ركوع الركعة الرابعة[٢] فإنّ إتمامها يُعدّ. زيادة عمدية ولا دليل على كونها مغتفرة فلا محيص عن القول بالبطلان والقضاء.

وأمّا الثالث: أي إذا تذكر بعد الصلاة تماماً وقد بقى من الوقت ركعة فيجب إعادتها قصراً، لدخول المورد في الشقّ الأوّل من رواية أبي بصير: «إن ذكر في ذلك اليوم فليعد» بناء على أنّ اليوم كناية عن بقاء الوقت كما في الظهرين.

وأمّا الرابع: أي إذا شرع الجاهل بالموضوع أو بالخصوصية بنيّة التمام ثمّ علم بذلك أنّ حكمه القصر، فحكمه في جميع الصور حكم الناسي، وذلك لأنّ الجاهل يفترق عن الناسي في نفس الوقت إذا أتم، فلا يعيد

---

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

٢. لأنّ المفروض عدم بقاء الوقت و لو بإدراك ركعة فلابدّ من تغيير الفرض إلى ما ورد في العروة الوثقى.

الجاهل بخلاف الناسي، وأمّا إذا صار عالماً في الأثناء فهو مثل ما إذا تذكر فيه الناسي، فتجري فيه الصور المذكورة مع ما فيها من النقض والإبرام.

وأمّا الخامس: أي من كانت وظيفته التمام إذا شرع في الصلاة بنيّة القصر جهلاً كما هو الحال في المقيم الجاهل ثمّ تذكر في الأثناء فهو يعدل إلى التمام في جميع الحالات، ويشترك الفرع مع الفرع الأوّل في الإشكال والدفاع، لما عرفت من أنّ التمام والقصر ليسا من العناوين القصدية ولا تضره نيّة القصر مع كون المفروض عليه واقع التمام، إلى آخر ما ذكرناه.

١٠. لو قصّر المسافر اتّفاقاً لا عن قصد

ذكر السيد الطباطبائي صورتين للمسألة:

١. لو قصّر المسافر اتّفاقاً لا عن قصد (مع العلم بالحكم والموضوع).

٢. لو كان جاهلاً بأنّ وظيفته القصر فنوى التمام لكنّه قصّر سهواً.

ولكن الظاهر من الشيخ والمحقّق أنّ محلّ البحث هو الصورة الثانية.

قال الأوّل: إذا قصّر المسافر مع الجهل بجواز التقصير بطلت صلاته، لأنّه صلّى صلاة يعتقد أنّها باطلة.[١]

وقال المحقّق: ولو قصّر المسافر إتّفاقاً لم تصح، وحمله في الجواهر[٢] على صورة الجهل حيث استدلّ للبطلان بما استدل به الشيخ، كما سيوافيك.

---

١. المبسوط: ١٣٩/١.

٢. الجواهر: ٣٥٠/١٤.

وذكر السيّد العاملي صوراً ثلاث للمسألة.[١]

وذكر نظيرها السيد المحقّق الخوئي في مستنده[٢]، وإليك بيانها:

١. إذا شرع في الصلاة ولم يكن ملتفتاً إلى شيء من التمام والقصر، كما لو اقتدى المسافر بإمام في ركعته الثالثة وسلّم بتبعته في الرابعة والتفت بعد السلام.

٢. إذا شرع في الصلاة بنيّة التمام وقد نسي الموضوع أو حكم صلاة المسافر فسلّم على الركعتين اتّفاقاً.

٣. إذا شرع في الصلاة بنيّة التمام جهلاً بالموضوع أو بالحكم ولكنّه قصّر سهواً.

ولندرس حكم صورة الجهل ويعلم منها حكم الصورتين الأُولتين، إذ لو صحّت الصلاة في صورة الجهل، تكون الصحّة فيهما أولى، ولأجل ذلك جعل السيد الطباطبائي الاحتياط في صورة الجهل آكد من غيرها.

نقول: قد تقدم أنّ الأمر المتعلّق بفريضة الوقت، واحد في حقّ الحاضر والمسافر، والكلّ مخاطبون بقوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [٣]، وإنّما الاختلاف في الأمر الإرشادي إلى إيجاد الكلي في ضمن فرد خاص ويشير إلى وحدة الأمر قوله سبحانه: ﴿أَنْ تقصروا من

---

١. مفتاح الكرامة: ٦٠٤/٣.

٢. مستند العروة: ٣٨٨/٨.

٣. الإسراء: ٧٨.

الصلاة﴾ [١]، فكأنَّ صلاة المسافر نفس صلاة الحاضر إلّا أنّها مقصورة ومقطوعة من الآخر. فإذا كان كذلك فقصد التقرب حاصل، بلا كلام، ونيّة التمام ليست مخلّة، إذ ليست هي والقصر من العناوين القصدية حتى يُخِلَّ قصدُ الضد، وإنّما هي مشيرة إلى ما هو الواجب في وقت الفريضة، خاطئاً في التطبيق، مع القصد الجدي إلى إفراغ الذمة ممّا هو الواجب عليه بلا كلام، وقد مرّ توضيح كلّ ذلك.

نعم المشهور هو البطلان، وقد نقله في مفتاح الكرامة عن الشرائع والتحرير، والهلالية وغاية المراد وغيرها.[٢] وبما أنّ المسألة ليست من الفقه المنصوص بل من الفقه المستنبط، فلا أثر لفتوى المشهور أبداً.

وقد استدلّ صاحب الجواهر على البطلان بوجوه أربعة:

١. أنّه صلّى صلاة يعتقد فسادها وأنّها غير المأمور به.

٢. لم تكن الصلاة المقصورة، مقصودة بحال.

٣. لم يقصد التقرب.

٤. انّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.[٣]

والجميع منظور فيه:

أمّا الأوّل: أي قوله: «صلّى صلاة يعتقد فسادها وأنّها غير المأمور به»،

---

١. النساء: ١٠١.

٢. مفتاح الكرامة:٣/٦٠٤.

٣. الجواهر:١٤/٣٥٠.

فإنّما يضر إذا صلّى مع هذا الاعتقاد والمفروض أنّه قصّر غافلاً عن هذه العقيدة، فلا تكون مخلّة.

أمّا الثاني: فيلاحظ عليه بما مرّ من وحدة الأمر فهو قصد الأمر المتعلّق بفريضة الوقت وهو كاف في حصول القربة.

و به تظهر الإجابة عن الثالث من أنّه لم يقصد التقرب.

وأمّا ما أفاده من أنّ ما قصده لم يقع وما وقع لم يقصد، فإن أراد به عنوان التمامية فهو حقّ، وقد عرفت أنّه ليس من العناوين القصدية، وإن أراد الأمر المتعلّق بفريضة الوقت فقد قصده ووقع.

وبما ذكرنا يظهر وجه قول السيد الطباطبائي من أنّ الاحتياط بالإعادة في صورة الجهل آكد وأشدّ، من الصورة الأُولى أي ما قصّر اتّفاقاً لا عن قصد.

وذلك لأنّه في صورة الجهل قصد الخصوصية (التمامية) المغايرة لما هو الواقع بخلاف الأُولى فقد قصد نفس الأمر بلا خصوصية. نعم تشترك صورة النسيان مع صورة الجهل، في نيّة الخصوصية المغايرة.

و يحتمل أن يكون وجه الآكدية احتمال انقلاب الواجب في حقّ الجاهل إلى التمام، مع أنّه أتى بخلافه وقد عرفت ضعفه، وأنّ الثابت إجزاء التمام عن الواجب، لا انقلابه إليه.

الرسالة الخامسة والسبعون

في مشروعية عبادات

الصبي المميز

تتضمن المسألة فرعين:

١. مشروعية عبادات الصبي المميز.

٢. التشديد عليها بسبع بلا فرق بين الذكر والأُنثى.

المشهور بين الأصحاب أنّ نية الصبي المميز صحيحة وصومه شرعي، وكذا جملة عباداته بمعنى أنّها مستندة إلى أمر الشارع فيستحق عليها الثواب،لا تمرينيّة. ذهب إليه الشيخ وجمع، منهم المحقق وغيره.

قال الشيخ: إذا نوى الصبي صحّ ذلك منه وكان صومه شرعياً.[١]

وقال العلامة في المختلف: الأقرب انّه على سبيل التمرين، وأمّا أنّه تكليف مندوب إليه، والأقرب المنع.

أمّا القائل بأنّها تمرينية، فدليله واضح، لأنّ التكليف مشروط بالبلوغ ومع انتفاء الشرط ينتفي المشروط.[٢] مضافاً إلى حديث رفع القلم، فلو أُريد منه رفع قلم التكليف، فهو ليس بمكلف فكيف تكون عباداته شرعيّة؟!

ويمكن إثبات شرعية عباداته بالوجهين التاليين:

١. أنّ العقل لا يأبى توجيه الخطاب إلى المميز، فلا مانع من أن يكون مكلّفاً بالمستحبات وترك المكروهات ،و ما دلّ على أنّ التكليف مشروط

---

١. المبسوط: ٢٧٨/١.　　٢. مختلف الشيعة:٣٨٦/٣.

بالبلوغ، فهو شرط لقسم من التكليف، أعني: الوجوب والحرمة اللّذين يترتب على ترك الأوّل وفعل الثاني، العقاب، وعليه يحمل ما دلّ على رفع القلم عن ثلاثة: «عن الصبي حتى يحتلم...»[١]، فهو ناظر إلى هذا النوع من التكليف.

ويؤيد ذلك إمضاء بعض ما يصدر من الصبي المميز في باب العتق والتصدّق والإيصاء على حدّ معروف، وقد وردت في كتاب الوصايا روايات[٢] في ذلك المجال.بل يظهر من بعض الروايات صحّة أذانه وإمامته،[٣] وتنفيذ الصدقة والوقف والعتق والإمامة موجب لدخول أعماله تحت المطلقات الواردة في هاتيك الأبواب، وترتّب الثواب عليها فتكون عباداته صحيحة إذا طابقت ما ورد في الشرع.

نعم حكى صاحب الحدائق عن الشهيد الثاني في المسالك بعد قول المحقّق: «نية الصبي المميز صحيحة وصومه شرعي»، ما هذا صورته: أمّا صحة نيته وصومه فلا إشكال فيه، لأنّها من باب خطاب الوضع وهو غير متوقف على التكليف، وأمّا كون صومه شرعياً ففيه نظر لاختصاص خطاب الشرع بالمكلّفين والأصح أنّه تمريني لا شرعي.[٤]

يلاحظ عليه: أنّ الحكم الوضعي الذي لا يتوقف على التكليف، هو الوضع الملازم للغرامة (على تأمل فيه) فلو أتلف مال الغير وأورد خسارة

---

١. الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ١١.

٢. الوسائل: ج ١٣، الباب ٤٤ من أبواب الوصايا، الحديث ١،٢، ٣، ٤، ٥.

٣. الوسائل: ج ٥، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

٤. الحدائق: ٥٥/١٣.

على مال الغير يكون سبباً للضمان وأمّا تنفيذ الصدقة والوقف والعتق والإمامة فهو يلازم عرفاً كونه مشمولاً للخطاب التكليفي في هذا المورد حتى إذا قام بالعمل، وُصف عمله بالصحة.

ويوضح ذلك ما ورد من الروايات حول حجّهم إذا «أثغروا» حيث يأتون بعامة أجزاء الحجّ إمّا مباشرة، أو نيابة عنهم و ممّا جاء فيها : إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه وجرّدوه وغسلوه كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف فإذا كان يوم النحرفارموا عنه واحلقو رأسه ثمّ زوروا البيت ومري الجارية أن تطوف به بالبيت وبين الصفاء و المروة.[١]

وفي رواية أُخرى: «إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغير فإنّه يأمره أن يُلبّي ويفرض الحج، فإن لم يُحسن أن يلبّي، لبّوا عنه ويطاف به ويصلّى عنه».[٢]

كلّ ذلك يعرب على أنّه لو أحسن، يحسب له عملاً شرعياً وإن لم يكن مسقطاً عن حجّة الإسلام.

٢. أنّ الأمر بالأمر، أمر بذلك الشيء بمعنى أنّ الظاهر من حال الآمر كونه مريداً لذلك الشيء ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بني سبع سنين، بما أطاقوا من صيام اليوم ـ إلى أن قال : ـ فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم، فإذا غلبهم العطش أفطروا».[٣] ولعل هذين الوجهين ـ خصوصاً الوجه

١. الوسائل: ج ٨، الباب ١٧ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٨، الباب ١٧ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٥.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

الأوّل ـ كافيان في إثبات شرعية عبادات الصبي.

٢. متى يؤخذ الصبي بالصيام ؟

هذا هو الفرع الثاني، ولا خلاف بين الأصحاب في أنّه يستحب تمرين الصبي على الصوم قبل البلوغ إلّا أنّهم اختلفوا في مبدئه لاختلاف الأخبار.

الف. بلوغ الحلُم أو القدرة على صيام ثلاثة أيام متتابعات

قال المفيد: يؤخذ بالصيام إذا بلغ الحلم أو قدر على صيام ثلاثة أيام متتابعات قبل أن يبلغ الحلم، بذلك جاءت الأخبار.[١]

وقال ابن الجنيد: يستحب أن يُعوَّد الصبيان وإن لم يُطيقوا الصيام ويُؤخذوا إذا أطاقوا صيام ثلاثة أيام تباعاً.[٢]

ب. يشدد إذا بلغوا تسع سنين

قال الشيخ: ويُستحب أن يُؤخذ الصبيان بالصيام إذا أطاقوه وبلغوا تسع سنين وإن لم يكن واجباً عليهم.[٣]

ونقل العلامة في المختلف عن المبسوط: سبع سنين، ولكن في المطبوع تسع سنين، قال: ويستحب أخذه بذلك إذا أطاقه، وحدّ ذلك بتسع سنين فصاعداً، وذلك بحسب حاله في الطاقة.[٤]

---

١ . المقنعة: ٣٦٧،باب وجوه الصيام، مع اختلاف في التعبير.

٢ . المختلف: ٤٨٦/٣.

٣. النهاية: ١٤٩.

٤ . المبسوط:٢٦٦/١.

ج . يشدد عليهما لسبع مع الطاقة[١]

وهذا هو المنسوب إلى الشيخ حسب نقل المختلف كما مرّ.

وعن المعتبر: يُمرَّن لست سنين.[٢] ولعله خارج من موضوع البحث، لأنّ الكلام في التشديد وأمّا التمرين فليس له حدّ معين إلّا الطاقة وإن كان نصف يوم.

ثمّ إنّ اختلاف الآراء مستند إلى اختلاف الروايات.

وتشهد لما ذكره المفيد موثقة السكوني عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «إذا أطاق الغلام صوم ثلاثة أيام متتابعة، فقد وجب عليه صوم شهر رمضان».[٣] وفي دلالته على ما ذكره المفيد قصور واضح، لأنّها تحكم عليه بالوجوب، لا على المولى بالتشديد.

ويدل على ما ذكره الشيخ في النهاية و المبسوط ـ حسب المطبوع ـ صحيح الحلبي عن أبي عبد اللّه عليه السلام في حديث قال: «إنّا نأمر صبياننا بالصيام إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم، فإن كان إلى نصف النهار أو أكثر من ذلك أو أقل، فإذا غلبهم العطش والغرث أفطروا حتى يتعودوا الصوم ويطيقوه، فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام،

---

١ . الشرائع: ١٤٧/١.

٢ . لم نعثر عليه في المعتبر، والموجود: ويصحّ من الصبي المميز لقولهم: مروهم بالصلاة بسبع، لاحظ المعتبر: ٢ / ٦٨٣.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٥ .

فإذا غلبهم العطش أفطروا».[١] ويقرب منه مرسلة الصدوق.[٢]

والتفريق بين صبيان أهل البيت وصبيان غيرهم، يرجع إلى الاختلاف في الظروف حيث إنّ الأطفال في البيوت العامرة بالدين والتقوى يسهل لهم القيام بهذه الأُمور بخلاف غيرهم، ولكن المروي في المختلف: «أبناء سبع سنين».[٣]

وأمّا ما يدل على السبع فليس له دليل صالح سوى ما ورد في نسخة المختلف، كما عرفت.

والذي يمكن أن يقال: يبتدأ بالتمرين بالسنين النازلة كالست على ما ذكره المحقق في المعتبر، أو السبع لأنّه يفطر كلّما غلبه الغرث والعطش، وأمّا التشديد فهو يختلف حسب اختلاف الأطفال في القوة والضعف والإطاقة وعدمها وينزل اختلاف الأخبار والكلمات على اختلاف مراتب الأطفال في القوة والضعف.

لا فرق بين الصبي والصبية

قد عرفت التصريح بعدم الفرق بين الصبي و الصبية والوارد في الروايات هو الصبي، وهل أخذُه في لسان الروايات كأخذ الرجل فيها في أكثر الأحكام حيث يتلقّاه العرف حكماً على من لم يبلغ، وانّه من باب التمثيل لا التخصيص، أو أنّ للذكورية مدخليّة؟ وجهان، ولعل الأظهر هو التعميم.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ١١.

٣. المختلف: ٤٨٦/٣.

الرسالة السادسة والسبعون

الاعتكاف

تعريف الاعتكاف

الاعتكاف لغة هو الاحتباس، ويدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الحَرامِ وَالهَدْيَ مَعْكُوفاً أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّه﴾[1]، أي أنّ قريشاً صدّوكم عن المسجد أن تطوفوا وتُحلُّوا من عمرتكم كما منعوا الهدي الذي ساقه رسول الله ﷺ، فصار الهدي معكوفاً، أي محبوساً عن أن يبلغ محلّه، أي منْحَره وهو مكة، لأنّ هدي العمرة لا يُذبح إلّا في مكة، كما أنّ هدي الحجّ لا يذبح إلّا بمنىٰ.[2] وكأنَّ المعكتف يحبس نفسه في المسجد لغاية قدسيّة.

وأمّا شرعاً فقد عُرف بتعاريف، منها ما اختاره صاحب العروة من اللبث في المسجد بقصد العبادة. والأولى ما في المدارك من أنّه لبث في مسجد جامع مشروطاً بالصوم ابتداءً.[3] لما في الإخلال بذكر الصوم إخلال لما هوالمقوِّم للاعتكاف.

كفاية قصد التعبّد بنفس اللبث وعدمها

هل يكفي صرف التعبّد بنفس اللبث، أو يحتاج إلى ضمّ عبادة أُخرىٰ؟ وبعبارة أُخرى: هل نفس اللبث بنفسه عبادة، أو هو مقدّمة لعبادة أُخرىٰ؟

---

١. الفتح:٢٥.　　٢. مجمع البيان:١٢٤/٥.　　٣. مدارك الأحكام:٣٠٨/٦.

اللائح من تعاريف القوم هو الثاني، حيث عرّفه المحقّق بأنّه اللبث المتطاول للعبادة.[١] وعرّفه الشهيد بأنّه لبث في مسجد جامع ثلاثة أيّام فصاعداً صائماً للعبادة.[٢] وهو أحد المحتملين من عبارة صاحب العروة والمرتكز في أذهان المتشرّعة حيث إنّ الغاية من احتباس النفس في المسجد وعدم الخروج منه، هو التفرّغ للعبادة والانقطاع عن غيره سبحانه بها.

ولكن ربما يستدل للأوّل بوجهين:

الأوّل: ظاهر الكتاب، قال تعالى :﴿**وَعَهِدْنا إِلى إِبْراهيمَ وَإِسماعيلَ أَن طَهِّرا بَيْتِيَ للطائِفينَ وَالْعاكِفِين والرُّكَّعِ السُّجُود**﴾ [٣]. والرُّكّع جمع الراكع، كما أنّ السجود، جمع الساجد.

وجه الدلالة هو أنّ في جعل الاعتكاف قسيماً للطواف وللركوع والسجود أي الصلاة وعدّه قبالاً لهما، دلالة واضحة على أنّه بنفسه عبادة مستقلة، وأنّه مشروع لنفسه من غير اعتبار ضمّ عبادة أُخرى.[٤]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره أحد المحتملات، وقد فسر أيضاً تارة بالمقيمين بحضرته، وأُخرى بالمجاورين، وثالثة بأهل البلد الحرام، ورابعة بالمصلّين، وعلى ذلك فالآية بصدد بيان أنّ الحاضر حول البيت بين مرتحل

---

١. نفس المصدر: ١٣١.

٢. الدروس: ١ / ٢٩٨.

٣. البقرة:١٢٥.

٤. مستند العروة الوثقى:٢/٢٢٤.

ومقيم، فالأوّل كالطائف والراكع والساجد، والثاني كالعاكف، فيجب على الوالد والولد أي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام تطهير البيت لكلتا الطائفتين أي المقيم والمرتحل، وأمّا أنّ حقيقة الاعتكاف قائم بنفس الإقامة في المسجد لأجله سبحانه، فليست الآية بصدد بيانها. و يؤيّد ما ذكرنا وهو العاكف بمعنى المقيم، في مقابل المرتحل قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ وَالْمَسْجِدِ الحَرامِ الَّذي جَعَلْناهُ لِلنّاسِ سواءً العاكِفُ فِيهِ والباد﴾[1]، فقد فسر العاكف بالمقيم، والباد بالطارئ الذي ينتابه من غير أهله.[2]

الثاني: الاستشعار من بعض الأخبار، وعمدتها صحيحة داود بن سرحان، قال: كنت بالمدينة في شهر رمضان، فقلت لأبي عبد اللّٰه عليه السلام: إنّي أُريد أن أعتكف، فماذا أقول؟ وماذا أُفرض على نفسي؟ فقال: «لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك».[3]

فإنّ ظاهرها السؤال عن حقيقة الاعتكاف قولاً وفعلاً، فلم يُجبه عليه السلام بأكثر من العزم على اللّبث، وانّه متى خرج لحاجة ملحَّة يعود فوراً بعد قضائها، فلا يعتبر في حقيقته شيء آخر وراء ذلك.

يلاحظ عليه: أنّ السؤال لم يتعلّق بحقيقة الاعتكاف، بل تعلّق بشيء آخر، وهو تحديد الاعتكاف بالنسبة إلى الخروج من المسجد وعدمه، وعلى

---

١. الحج:٢٥.

٢. مجمع البيان:٨١/٤.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث٣.

فرض الجواز فما هو حدّه؟ فأجاب الإمام عليه السلام بحرمة الخروج إلّا لحاجة، فلو خرج فلا يقعد تحت ظلال حتى يعود إلى المسجد، وأمّا أنّ اللبث تمام حقيقة الاعتكاف فليست الرواية بصدد بيانه.

وقت الاعتكاف

يصحّ الاعتكاف في كلّ زمان يصحّ فيه الصوم، كما لا يصحّ فيما لا يصحّ فيه الصوم، كالاعتكاف في أيّام العيدين أو فيما إذا كان مسافراً لا مقيماً.

نعم، أفضل أوقاته شهر رمضان، وأفضله العشر الأواخر منه.

أمّا الأوّل فلما رواه السكوني، عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجتين وعمرتين».[1]

وأمّا الثاني فلما في صحيحة أبي العباس البقباق، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله في شهر رمضان في العشر الأُولى، ثمّ اعتكف في الثانية في العشر الوسطى، ثمّ اعتكف في الثالثة في العشر الأواخر، ثمّ لم يزل صلى الله عليه وآله يعتكف في العشر الأواخر».[2]

انقسام الاعتكاف إلى واجب ومندوب

ينقسم الاعتكاف إلى واجب ومندوب. فالواجب منه ما وجب بنذر، أو عهد، أو يمين، أو شرط في ضمن عقد أو إجارة أو نحو ذلك. وقد تقدّم منّا

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث٣.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٤.

غير مرّة أنّ المستحب لا ينقلب بطروء العنوان الثانوي عليه إلى الواجب، فالاعتكاف مستحب مطلقاً، وإنّما الواجب هو الوفاء بالنذر أو العهد أو اليمين، فالاعتكاف بما انّه مندوب مصداق للوفاء بالنذر، لأنّه نذر أن يأتي بالاعتكاف المستحب، ولو نوى الوجوب لم يف بنذره.

جواز الإتيان عن الميت والحيّ

في جواز الاعتكاف عن الحيّ وجهان. ذهب الشيخ كاشف الغطاء إلى أنّه تجوز نيّته عن الميت والأموات دون الأحياء خلافاً لصاحب الجواهر حيث قوّى الجواز وقال:

لا يقدح ما فيه من النيابة من الصوم التبعي كالصلاة للطواف ونحوها.[1]

وتبعه صاحب العروة حيث قال: ولا يضرّ اشتراط الصوم فيه، فإنّه تبعي، فهو كالصلاة في الطواف الذي يجوز فيه النيابة عن الحيّ.

أقول: المرتكز في الأذهان هو عدم جواز النيابة عن الحيّ في الأُمور العباديّة، لأنّ الغاية المتوخّاة منها لا تتحقّق إلّا بقيام الإنسان بها مباشرة، فقيام الغير بدلاً عن الشخص على خلاف القاعدة، فلا يجوز إلّا إذا ورد فيه النصّ، كما في النيابة في الحجّ عن الحيّ، وما ذكره من التعليل فهو أشبه بالقياس حيث قيس الصوم في الاعتكاف بالصلاة في الطواف نيابة، وهذا لا يصلح دليلاً، والمهم وجود الدليل العام المجوز للنيابة في الأُمور العبادية وعدمه.

---

١. الجواهر:١٧/١٦٤.

نعم استدلّ على جواز النيابة عن الحي في الأُمور العباديّة بروايتين:

١. ما رواه الكليني بسند صحيح عن محمد بن علي، عن الحكم بن مسكين، عن محمد بن مروان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حيّين وميّتين، يُصلّي عنهما، ويتصدّق عنهما، ويحجّ عنهما، ويصوم عنهما، فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك».[١]

والاستدلال رهن صحّة السند وثبوت الدلالة.

أمّا الأوّل فقد روىٰ أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن محمد بن علي(والمراد هو محمد بن علي بن إبراهيم بن موسى بقرينة أنّه روى عنه البرقي حوالي مائتين وستين حديثاً).[٢]

قال النجاشي: كان يكنّى أبا سمينة، ضعيف جداً، فاسد الاعتقاد، لا يعتد في شيء.

روى الكشي عن الفضل بن شاذان انّه أشهر الكذّابين المشهورين.[٣]

وهو يروي عن الحكم بن مسكين الذي لم يرد في حقّه مدح ولا ذم سوى أنّ البزنطي وابن عمير يرويان عنه؛ وهو عن محمد بن مروان المردّد بين البصري الذي هو من رجال الباقر والصادق عليهما السلام، والذهلي هو أيضاً من أصحاب الصادق عليه السلام الذي له كتاب وتوفّي عام ١٦١ هـ، وعلى كلّ تقدير لم

---

١. الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب صلاة القضاء، الحديث ١.

٢. معجم رجال الحديث: ٥٥/٣.

٣. لاحظ الموسوعة الرجالية الميسّرة: ٢ / ١٧٠ برقم ٥٣٢٦.

يرد في حقّهما توثيق. نعم وثّق الذهلي السيد الخوئي لكونه من رجال «كامل الزيارات».

هذا حال السند، وأمّا الدلالة فلاحتمال رجوع ضمائر التثنية كلّها إلى «الميتين» لا إلى الوالدين و إن كان بعيداً.

٢. ما رواه ابن طاووس عن كتاب «غياث سلطان الورى» عن الحسين ابن أبي الحسن العلوي الكوكبي من كتاب «المنسك» عن علي بن أبي حمزة قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: أحجّ وأُصلّي وأتصدق عن الأحياء و الأموات من قرابتي وأصحابي؟ قال: «نعم تصدق، وصلّ عنه، ولك أجر بصلتك إيّاه».[1] والسند ضعيف جدّاً.

فقد ظهر ممّا ذكرناه عدم قيام دليل على صحّة النيابة في الاعتكاف عن الحيّ.

الشروط اللازمة في صحّة الاعتكاف

الأوّل: الإيمان

فلو أراد منه الإسلام، فقد مرّ أنّه لا يصحّ الصوم من الكافر، وأنّ الاعتكاف مشروط بالصوم، على أنّه جنب غالباً فلا يجوز لبثه فيه؛ وإن أراد الإيمان بالمعنى الأخص، وهو كونه موالياً لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، فقد مرّ أنّه شرط قبول العمل لا صحّته.

---

١. الوسائل: ج ٤، الباب ١٢ من أبواب صلاة القضاء، الحديث٩.

الثاني: العقل

فلا يصحّ من المجنون، لعدم قصده وإن كان أدوارياً إذا صادف اعتكافه في دوره، ومنه يظهر حال السكران، ولا من المغمى عليه وإن سبقت منه النية، للفرق الواضح بين النوم والإغماء.

الثالث: نية القربة

وفيها أُمور:

١. إتيان العمل للّٰه سبحانه المعبَّر عنه بقصد القربة.

٢. التعيين إذا تعدّد ما في ذمّته من الاعتكاف، كما فيما لو نذر: إن شفى مريضه، اعتكف؛ وإن رزق ولداً، اعتكف.

٣. عدم اعتبار قصد الوجه من الوجوب والندب وكيفيته إذا نوى.

٤. وقت النيّة قبل الفجر.

٥. لو نوى الوجوب في المندوب أو العكس.

وإليك دراسة الكلّ واحداً بعد الآخر:

١. اشتراط قصد القربة

يشترط في صحّة الاعتكاف قصد القربة، لأنّه عبادة، وروحها هو قصد التعبّد وإتيان العمل للّٰه سبحانه، ويشير إليه قوله سبحانه: ﴿**انْ طَهِّرا بَيْتِي لِلْطائِفينَ وَالعاكِفينَ وَالرُّكَّع السُّجُود**﴾، لظهور كون تطهير البيت لغاية العبادة، مضافاً إلى كون المعطوف، والمعطوف عليه في الآية من مقولة العبادة ووحدة السياق تقضي كونه كذلك. لكن عرفت أنّه من المحتمل أن يكون

المراد من العاكفين، هو المقيمين، لا المعنى المصطلح.

٢. قصد التعيين إذا تعدّد ما في وقته

قد تقدم الكلام في ذلك في الفصل الأوّل من كتابنا الصوم في الشريعة الإسلامية الغرّاء عند شرح قول السيد الطباطبائي: «ويعتبر فيما عدا شهر رمضان ـ من الواجب أيضاً ـ القصد إلى نوعه، من الكفارة، أو القضاء أو النذر،...» وقلنا هناك ما هذا حاصله:

إنّ اختلاف الآثار يدل على اختلاف الطبائع والقيود المأخوذة فيها، ولذلك تعدّ طبيعة صوم القضاء غير طبيعة صوم الكفّارة، وطبيعتهما غير طبيعة صوم النذر، كما أنّ طبيعة صلاة الظهر غير طبيعة صلاة العصر، لاختلاف آثارهما. [١]

وعلى ضوء ذلك فلو كان ما عليه من الاعتكافين، غير مختلفين في الأثر، فلا يجب التعيين كما في المثال السابق حيث نذر أن يعتكف إن شفي مريضه، ونذر أيضاً أن يعتكف إن رزق ولداً، فيأتي باعتكافين ويسقط ما هو الواجب، لأنّ عليه اعتكافين غير متميزين في الواقع، مثل ما إذا كان عليه درهمان للغير، فيكفي إذا أتى بها لله سبحانه أو إذا دفع الدرهمين إلى الدائن فإذا كان الواجبان غير متميّزين في الواقع فلا يجب قصد التميّز بإتيان أحدهما لغاية امتثال ذاك النذر والآخر لذلك.

وأمّا إذا كان ما عليه من الواجبين مختلفين في الأثر، فيكون كلّ من

---

١. راجع: الصوم في الشريعة الإسلامية الغرّاء: ١ / ١٩.

الواجبين متميزاً عن غيره في ذمّته كما في المثالين لكن بتفاوت أنّه نذر أن يعتكف نيابة عن أبيه عند شفاء ولده وعن أُمّه عند رزق الولد، فلا يحسب العمل لواحد منهما إلّا بالنيّة، ونظيره ما إذا كان عليه اعتكافان أحدهما نيابة عن أبيه والآخر عن نفسه، فإنّ الثاني و إن كان لا يتوقّف على النية لكن الأوّل رهن النية، إذ النيابة من العناوين القصدية.

٣. عدم اعتبار قصد الوجه

قد حقّقنا في محلّه أنّه لا يعتبر في صحّة العبادة سوى الإتيان بها للّٰه سبحانه، و أمّا قصد وجه العمل من كونه واجباً أو مندوباً فلا يجب، وما استدل لوجوبه غير تام.

وعلى فرض الالتزام بما لا يلزم قال صاحب العروة: ينوي الوجوب في الواجب والندب في المندوب[1]، وما ذكر مبني على أنّ المندوب إذا تعلّق به النذر ينقلب ويصير واجباً، لكن عرفت أنّ انطباق عنوان واجب على أمر عبادي لا يجعله واجباً بل يبقى على ما كان عليه، وإنّما الواجب هو العنوان المنطبق عليه، أعني: الوفاء بالنذر، غير أنّ الوفاء به رهن الإتيان بالاعتكاف المندوب بالذات، وعلى ذلك فليس له إلّا وجه واحد وهو الندب.

ولا ينافي ذلك، لزوم الاعتكاف في اليوم الثالث مطلقاً حتى لو اعتكف خمسة أيام، وجب السادس وهكذا، لأنّه من أحكام الاعتكاف إذا استمر إلى يومين، نظير إتمام النافلة إذا شرع، على القول به، وإتمام الحجّ بعد الإحرام، مع كون الشروع مستحباً.

---

١. العروة الوثقى: ٣ / ٦٦٨، شرائط الاعتكاف.

٤. وقت النية قبل الفجر

أمّا وقت نيته فهو قبيل الفجر، كما هو الحال في الصوم، و الاعتكاف هو اللبث في المسجد صائماً فيكون مبدؤه مبدأه، إنّما الكلام في صحّة النية أوّل الليل كما في صوم شهر رمضان، فقد استشكل فيه صاحب العروة، بعد الإجماع على صحته في الصوم، وذلك لأنّ الأصل هو اعتبار مقارنة النيّة للعبادة، وجواز التقديم من أوّل الليل في الصوم لا يقتضي القول به، لأنّ المكث في المسجد يجب أن يقع على وجه العبادة فلابدّ من المقارنة.

أقول: لا شكّ في عدم صحّة العمل إذا فسِّرت النية بالإخطار بالبال، لعدم وجوده مع كونه نائماً في أوّل الفجر إنّما الكلام في صحّته إذا فسّرت بالداعي المركوز في النفس، والظاهر صحّته، لأنّ من دخل المسجد ناوياً اللبث فيه من الفجر إلى ثلاثة ثمّ نام مع هذه النية، يعد بقاؤه في المسجد عملاً اختيارياً نابعاً عن نيته المستمرة في حالتي اليقظة والنوم، لأنّ لبثه في حالة النوم، وإن كان خارجاً عن الاختيار، لكنّه لأجل انتهائه إلى ما بالاختيار، وهو إرادة اللبث في المسجد للّٰه سبحانه من أوّل الليل يعدّ فعلاً اختياريّاً مقروناً بالنيّة.

لو نوى الوجوب مكان الندب

لو نوى الوجوب مكان الندب أو بالعكس، فقد فصّل صاحب العروة بين ما إذا كان على وجه التقييد فيبطل، دون ما إذا كان من باب الخطأ في

التطبيق. فلو اعتكف ناوياً للوجوب مع كونه مندوباً، على وجه لولا كونه واجباً لما اعتكف فهو من قبيل التقييد، فيحكم بالبطلان، لأنّه ليس بصدد امتثال الأمر الواقعي الذي هو الأمر الندبي، بخلاف ما لو قصد امتثال أمره سبحانه على كلّ تقدير، لكنّه زعم أنّ أمره في المقام هو الأمر الوجوبي على وجه لو وقف على خطئه لعدل إلى قصد الأمر الندبي، فيحكم بالصحّة.

غير أنّك عرفت أنّه ليس لنا إلّا أمر واحد وهوالأمر الندبي وليس للاعتكاف إلّا قسم واحد ، ومع ذلك يمكن تصوير التقييد والتطبيق بالنسبة إلى الأمر المتعلّق بالنذر، فلاحظ.

الرابع: الصوم:

وفيه أُمور:

١. لا يصحّ الاعتكاف إلّا بالصوم.

٢. لا يصحّ إلّاممن يجوز له الصوم، فخرج من لا يصحّ منه الصوم.

٣. لا يصحّ الاعتكاف إلّافي زمان يصحّ فيه الصوم، فخرج العيدان.

٤. لو نوى اعتكاف زمان يكون الرابع أو الخامس فيه عيداً، ففيه التفصيل بين التقييد والإطلاق.

وإليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر.

أمّا الأوّل: فهو أمر متفق عليه وفي صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا اعتكاف إلّا بصوم».[1]

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣ .

وفي صحيحه الآخر: «وتصوم مادمت معتكفاً».[١] وغيرهما من الروايات. وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، ومالك، والثوري، والأوزاعي، وبه قال: ابن عمر، وابن عباس، وعائشة، وفي التابعين خلق. وقال الشافعي: يصحّ الاعتكاف بغير صوم، ويصحّ أن يفرّد الليل والعيدين وأيّام التشريق بالاعتكاف، وبه قال أحمد.[٢]

وأمّا الثاني: أي عدم صحّة الاعتكاف إلّا ممّن يصحّ منه الصوم، فخرجت الحائض و ا لنفساء والمسافر في غير ما يجوز له الصوم.

أمّا الأُوليان فعدم الصحّة مستند إلى حرمة لبثهما في المسجد، قبل أن يكون مستنداً إلى عدم صحّة صومهما، فكأنّ صاحب العروة ترك التعليل بالذاتي، وعلّله بالعرضي، أمّا الثالث فدليله واضح، فإنّ صحّة الصوم مشروطة بعدم السفر في الأدلّة الشرعية، هذا من جانب.

ومن جانب آخر دلّ الدليل على عدم صحّة الاعتكاف إلّا بالصوم، ومعنى ذلك أنّ الاعتكاف يكون مشروطاً بالصوم بكلّ قيوده وشروطه.

وقد خالف في ذلك ابنا بابويه فقالا بصحّة الاعتكاف نفلاً في السفر. واختاره الشيخ في المبسوط وقال: المسافر وكلّ من لا تجب عليه الجمعة يصحّ اعتكافه من عبد أو امرأة أو مريض أو مسافر.[٣]

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٢. الخلاف: ٢٢٧/٢، كتاب الاعتكاف، المسألة ٩٢.

٣. المبسوط: ٢٩٢/١.

وصحّحه ابن إدريس، وقال العلّامة: الأقرب، الكراهة.

احتج القائل بالصحّة بأنّه عبادة مطلوبة للشارع لا يشترط فيها الحضر فجاز صومها في السفر. وأجاب العلّامة بقوله: نمنع من عدم اشتراط الحضر، فإنّه مشروط بالصوم المشروط بالحضر، وشرط الشرط شرط.

والظاهر ابتناء المسألة على جواز الصوم المندوب للمسافر وعدمه، وقد تقدّم حكمه.

وأمّا الأمر الثالث: أي اشتراطه بزمان يصحّ فيه الصوم فخرج العيدان، فقد ظهر وجهه ممّا سبق، فإنّ صحّة الاعتكاف فرع صحّة الصوم، وصحّته مشروطة بغير هذين اليومين.

وأمّا الأمر الرابع: لو نوى اعتكاف زمان يكون الرابع أو الخامس عيداً.

فقد قال صاحب العروة بالبطلان إذا كان على وجه التقييد بالتتابع، لأنّ الاعتكاف أمر واحد لا يُتبعض، فقد نوى اعتكافاً واحداً لا يصحّ الصوم في بعض أجزائه، على وجه لو لم يكن جزءاً للاعتكاف لما اعتكف.

وهذا بخلاف ما إذا كان على وجه الإطلاق فقد احتمل صاحب العروة أن يكون العيد فاصلاً بين أيّام الاعتكاف.

والظاهر عدمه لما عرفت من أنّ الاعتكاف عمل واحد لا يتبعّض، فلو كان الباقي بعد إخراج يوم العيد ثلاثة يكون اعتكافاً جديداً، فإذا كان أقلّ يبطل الاعتكاف فيه.

الخامس: أن لا يكون أقلّ من ثلاثة أيام

في المقام أُموراً أربعة:

١. أقلّ الاعتكاف ثلاثة.

٢. تجوز الزيادة وإن كان يوماً أو بعضه.

٣. لا حدّ لأكثره.

٤. لو اعتكف خمسة وجب السادس وهكذا.

وإليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر.

١. أقلّ الاعتكاف ثلاثة

أقلّ ما ينعقد به الاعتكاف ثلاثة أيّام، قال المحقّق: وقد أجمع علماؤنا على أنّه لا يجوز أقلّ من ثلاثة أيّام، بليلتين، وأطبق الجمهور على خلاف ذلك.[١]

وقال العلّامة في «التذكرة»: هذا قول علمائنا أجمع.[٢]

وفي الصحيح عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكون الاعتكاف أقلّ من ثلاثة أيّام».[٣]

وأمّا الجمهور فقد نقل الشيخ أقوالهم في الخلاف وقال: ومن وافقنا في

---

١. المسالك: ٩٣/٢، قسم المتن. ٢. تذكرة الفقهاء: ٢٤٢/٦.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢، ولاحظ أحاديث الباب.

اعتبار الصوم فيه قال: أقلّه يوم وليلة، ومن لم يعتبر الصوم مثل الشافعي وغيره قال: أقلّه ساعة ولحظة. وقال في سنن حرملة: المستحب أن لا ينقص عن يوم وليلة.[١]

٢. جواز الزيادة وإن كان يوماً

تجوز الزيادة على الثلاثة وإن كان يوماً أو بعض يوم. و استدلّ عليه بوجهين:

١.إطلاق أدلّة مشروعيتها من الكتاب والسنّة حيث إنّه لم يُحدَّد إلّا من جانب القلّة، لا الكثرة، فتبقى الإطلاقات بحالها.

٢. موثق أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «من اعتكف ثلاثة أيّام فهو يوم الرابع بالخيار، إن شاء زاد ثلاثة أُخر، وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيام أُخر».[٢] فإنّ مفهوم الذيل جواز الخروج قبل استكمال اليومين بعد الثلاثة، كأن يخرج في اليوم الرابع، فيدلُّ بالدلالة الالتزامية على جواز نيّة الاعتكاف بهذا المقدار من أوّل الأمر.

وفي كلا الوجهين نظر:

أمّا الأوّل، فإنّ ما ورد في المصدرين، ليس بصدد بيان مدته، حتى يتمسّك بإطلاقه.

---

١ . الخلاف: ٢، كتاب الصوم، ٢٣٢، المسألة ١٠١.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

فهو تارة بصدد بيان كونه مشروطاً بالصوم كما في قوله: «لا اعتكاف إلّا بصوم».[١]

أو زمانه الأفضل كقول الرسول ﷺ: «اعتكاف عشر في شهر رمضان تعدل حجّتين وعمرتين»[٢].

أو مكانه كقوله عليه السلام: «لا اعتكاف إلّا بصوم في مسجد الجامع».[٣]

أو لبيان أقله زماناً كقوله: «لا يكون الاعتكاف أقلّ من ثلاثة أيّام».[٤]

وليس هناك أمر بالاعتكاف، مجرّداً عن بيان هذه الخصوصيات حتى يؤخذ بإطلاقه بأن يقول:«من اعتكف فله كذا وكذا».

وأمّا الثاني، فهو يدلّ على جواز الخروج قبل إتمام اليومين إذا بدا له الخروج، لا أنّ له أن ينوي عند الاعتكاف الخروج قبل استكمالهما، فما في المتن تبعاً للجواهر[٥] من قوله: «وله أن يأتي بالأزيد» محل تأمل.

نعم يمكن الاستدلال بعمل النبيّ ﷺ حيث اعتكف بعشر في شهر رمضان، فإنّ اليوم العاشر بعد التسعة، كاليوم الرابع بعد الثلاثة، فلاحظ.

٣. لا حدّ لأكثره

واستدلّ له بأنّ النصوص متعرضة للتحديد في طرف الأقل من دون

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب٢ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣، ٤، ٥، ٦، ولاحظ روايات الباب.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث٣.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث١، ولاحظ روايات الباب.

٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢ وغيره.

٥. الجواهر:١٦٦/١٧.

تعرض للأكثر، وفيه تأمل، لأنّ عدم التعرض لا يكشف عن عدم التحديد خصوصاً أنّ العبادة أمر توقيفي، لا يصلح التقرب به إلّا بما ورد في الشرع. وقد مرّ أنّ رسول الله اعتكف عشرة أيام، وعشرين، عشراً لعامه وعشراً قضاء لما فاته.[١]

٤. لو اعتكف خمسة يجب السادس

ويدلّ عليه موثق أبي عبيدة الماضي، قال في المدارك: ومقتضى هذه الرواية وجوب السادس أيضاً، ويلزم من ذلك وجوب كلّ ثالث، إذ لا قائل بالفصل، وربما كان في الرواية إشعار بذلك.[٢] وقد تبع في ذلك جده في المسالك حيث قال:أمّا السادس فهو منصوص خبر أبي عبيدة عن الباقر عليه السلام: أمّا ما بعده فلعدم القائل بالفرق.[٣]

لكن التمسّك في مثل هذه المسألة بالإجماع المركّب، كما ترى وانقلاب العمل المندوب واجباً، يتوقف على الدليل وقد ورد في السادس، دون التاسع والثاني عشر.

ما هو المراد باليوم لغةً وشرعاً؟

اليوم لغة وعرفاً عبارة عن البياض المتحقّق بطلوع الشمس إلى غروبها لكن دخول ما بين الفجرين، لأجل اشتراط صحّة الاعتكاف بالصوم، وهو محدّد بالإمساك من الفجر الصادق إلى الغروب وأمّا دخول الليلين

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث٢.
٢. المدارك:٦/٣١٣. ٣. المسالك:٢/٩٦.

المتوسطين، فلأنّه المتبادر من العمل المتصل المستمرّ خصوصاً بالنظر إلى ما ورد من عدم الخروج عن المسجد إلّا لضرورة الدال على دخولهما في الاعتكاف، وأمّا خروج الليلة الأُولى، فلما عرفت من توقف صحّته على الصوم الظاهر في كونه مبدوءاً به، فيخرج الليلة الأُولى، والرابعة مضافاً إلى النص الوارد في الأخير.[1]

كفاية الثلاثة التلفيقية وعدمها

هل تكفي الثلاثة التلفيقيّة بأن تبتدئ من ظهر أوّل شهر رجب إلى ظهر اليوم الرابع منه أو لا؟ فيه وجهان مبنيان على أنّ الاعتبار في أمثال هذه التقديرات، على المقدار، كما هو الحال في مثل أقلّ الحيض وأكثره، وأكثر النفاس وإقامة العشرة والعدّة و مدة الخيار، ونزح البئر وإجارة البيوت والفنادق، وعلى أنّ الوارد في النصوص هو ثلاثة أيّام واليوم عبارة عن بياض بين مطلع الشمس ومغربها، والملفّق من اليومين، ليس يوماً واحداً حقيقة، بل هو يومان ونصفا يوم، فلا تصدق ثلاثة أيّام.

والظاهر هو الثاني لما تقدّم من ظهور الأدلة باقتران الاعتكاف بالصوم الذي لا يكون إلّا في تمام اليوم، فعدم الاكتفاء هو الأقوى.

السادس: أن يكون في المسجد الجامع

قال الشيخ في الخلاف: لا ينعقد الاعتكاف لأحد ـ رجلاً كان أو امرأة ـ

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.

إلّا في المساجد الأربعة، التي هي: المسجد الحرام، ومسجد النبي صلى الله عليه وآله، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة ـ إلى أن قال: ـ وقال الشافعي في القديم والجديد: يكره لها أن تعتكف في غير مسجد بيتها، و هو الموضع المنفرد في المنازل للصلاة. وبه قال أبو حنيفة.[١]

وحكى ابن قدامة في المغني عن حذيفة: أنّ الاعتكاف لا يصحّ إلّا في أحد المساجد الثلاثة: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله.[٢]

أقول: المسألة عندنا ذات أقوال:

١. لا يصحّ إلّا في مسجد أقام الإمام فيه الجمعة

وقال الشيخ والسيد المرتضى: لا يصحّ الاعتكاف إلّا في أربعة مساجد كما عرفت. وبه قال الصدوق في الفقيه، وسلّار، وأبو الصلاح، وابن البراج، وابن حمزة، وابن إدريس.

وجه التخصيص: انّه قد أقام صلاة الجمعة فيها إمام عدل كالنبي والوصي، وذكر ابن بابويه مكان مسجد البصرة، مسجد المدائن، ولكنّه في غير محلّه، إذ لو كان الملاك هو إقامة الجمعة، فلم يصل الحسن المجتبى عليه السلام فيه إلّا صلاة جماعة لا جمعة.[٣]

---

١. الخلاف: ٢٢٧/٢، كتاب الاعتكاف، المسألة ٩١.

٢. المغني: ١٨٨/٣.

٣. المختلف: ٥٨٠/٣.

٢. ما صلّى فيه الإمام جماعة

لا يجوز الاعتكاف إلّا في مسجد صلّى فيه الإمام جماعة، ولذلك عطف ابن بابويه مسجد المدائن على الأربعة ـ كما سيوافيك ـ وإلى ذينك القولين أشار المحقّق وقال:

وضابطه كلّ مسجد جمع فيه نبي أو وصي جماعة، ومنهم من قال جمعة.[١]

٣. المسجد الجامع

لا يصحّ الاعتكاف إلّا في المسجد الجامع. قال المفيد: ولا يكون الاعتكاف إلّا في المسجد الأعظم، وقد روي أنّه لا يكون الاعتكاف إلّا في مسجد جمع فيه نبي أو وصي نبي.[٢] وهو خيرة المحقّق قال: فلا يصحّ إلّا في مسجد جامع.[٣] وهو خيرة أكثر المتأخرين.

٤. مساجد الجماعات

يظهر من ابن أبي عقيل أنّه يجوز الاعتكاف في مساجد الجماعات. قال: الاعتكاف عند آل الرسول عليهم السلام لا يكون إلّا في المساجد. وأفضل

---

١. المسالك: ٩٩/٢، قسم المتن.

٢. المقنعة:٣٦٣.

٣. المسالك: ٩٩/٢.

الاعتكاف في المسجد الحرام ـ إلى أن قال: ـ و سائر الأمصار، مساجد الجماعات.[١]

وعلى كلّ تقدير فالفرق بين القولين الأوّلين قليل جداً، إذ على الأوّل (شرطية إقامة الإمام المعصوم الجمعة) يحدّد جواز الاعتكاف بالمساجد الأربعة، وعلى الثاني (شرطية إقامة الجماعة فيه) يعمّ الجواز مسجد المدائن أيضاً، فإنّ المروي أنّ الحسن عليه السلام صلّى فيه جماعة لا جمعة. فمع غضّ النظر عن الفرق القليل بين القولين ندرس دليلهما معاً فنقول:

استدل للقولين بوجوه ثلاثة:

الأوّل: رواية عمر بن يزيد ورواها المشايخ الثلاثة:

١. روى الكليني بسند صحيح ـ إلّا أنّ فيه سهل بن زياد ـ قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ فقال: «لا اعتكاف إلّا في مسجد جماعة قد صلّى فيه إمام عدل صلاةَ جماعة، ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة و مسجد مكة».[٢]

٢. روى الشيخ في التهذيب ـ مضافاً إلى ما نقله الكليني ـ عن علي بن الحسن بن فضّال، عن محمد بن علي، عن الحسن بن محبوب، عن عمر بن يزيد مثل ذلك.[٣]

---

١. المختلف: ٣/٥٧٨.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٨.

٣. التهذيب: ٤/٢٩٠، برقم ٨٨٣.

وذكر السيد الخوئي أنّ الطريق معتبر، لأنّ المراد بـ«محمد بن علي» الواقع في السند، هو محمد بن علي بن محبوب بقرينة روايته عن الحسن بن محبوب.(١)

وفيه تأمّل، لأنّ الراوي عنه هو علي بن الحسن بن فضّال الذي كان من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام المتوفّى عام ٢٥٤ هـ، والعسكري عليه السلام المتوفّى عام ٢٦٠ هـ، وأمّا محمد بن علي بن محبوب فقد عدّه الشيخ في رجاله ممن لم يرو عن الأئمّة وقال: روى عنه أحمد بن إدريس (المتوفّى عام ٣٠٦ هـ) ومحمد بن يحيى العطار.

هذا من جانب و من جانب آخر أنّهما يرويان أيضاً عن محمد بن أحمد بن يحيى صاحب نوادر الحكمة، المتوفّى حوالي ٢٩٠هـ، فيكون محمد بن علي بن محبوب في مرتبة صاحب النوادر.

وأمّا علي بن الحسن بن فضّال، فهو من أصحاب الإمامين العسكريين عليهما السلام، فلو لم يكن متقدّماً عليه في المرتبة فهما معاصران.

وممّا يشهد على خلاف ما ذكره أنّ محمد بن علي بن محبوب يروي عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضّال الذي هو أخو «علي بن الحسن بن فضّال» وإن كان أكبر منه. ولعلّ المراد هو محمد بن علي بن إبراهيم الهمداني الذي يروي عنه محمد بن أحمد بن يحيى صاحب نوادر الحكمة واستثناه ابن الوليد من اسناد نوادر الحكمة.

٣. رواه الصدوق بسند صحيح عن الحسن بن محبوب وسنده إليه

---

١. مستند العروة الوثقى: ٣٥٣/٢.

صحيح، وإن كان في طريقه إليه محمد بن موسى المتوكّل لكن ادّعى ابن طاووس الإجماع على وثاقته، ووثّقه ابن داود والعلّامة، وقد صحّح العلّامة الطريق في الخلاصة.[١]

هذا هو حال السند وأمّا الدلالة: فالظاهر أنّها تامّة، فإنّ الإمام العادل وإن كان كالشاهد العادل يطلق على كلّ إمام عادل مقابل إمام فاسق، لكن نفي البأس عن الاعتكاف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومكة الدالّ على وجوده في غيرها دليل على أنّ المراد هو الإمام المعصوم، وذلك لأنّ نفي البأس عن الاعتكاف في هذه المساجد دون غيرها، لو كان بملاك إقامة الإمام المعصوم الجماعة أو الجمعة فيها، فيكون قرينة على أنّ المراد من الإمام العادل في الصدر، هو الإمام المعصوم لا كلّ من يجوز به الاقتداء، إذ لو كان الملاك هو الأعم من المعصوم وغيره، فما وجه تخصيص نفي البأس به؟

وبذلك يظهر ضعف ما أُورد على الاستدلال بأنّ الإمام العدل كالشاهد العدل لا ينسبق إلى الذهن منه عند الإطلاق إلّا من يصحّ الاقتداء به في الجماعة في مقابل من لا يصحّ كحكام الجور.[٢] وذلك لما عرفت من أنّه لو أُريد ذلك، كان نفي البأس عن خصوص الأربعة دون غيرها بلا وجه، إذ ما أكثرَ المساجد التي أقام الإمام العدل فيها جماعة.

أضف إلى ذلك: أنّ لازم ذلك جواز الإقامة في خصوص مسجد صلّى

---

١ . الموسوعة الرجالية الميسرة: ٤٩٦/٢.

٢ . مستند العروة: ٣٥٣/٢.

فيه الإمام العدل، وهو شرط لم يقل به أحد، ولذلك التجأ ﷺ إلى حمله على الاستحباب، وهو كما ترى.

الثاني: الفقه الرضوي:

وصوم الاعتكاف في المسجد الحرام، ومسجد الرسول، ومسجد الكوفة، ومسجد المدائن، ولا يجوز الاعتكاف في غير هذه المساجد الأربعة، والعلّة في ذلك انّه لا يعتكف إلّا في مسجد جمع فيه إمام عادل، وجمع رسول اللّٰه بمكة والمدينة وأمير المؤمنين في هذه المساجد الثلاثة ، وقد روي في مسجد البصرة.[١]

الثالث: مرسلة المفيد:

روي أنّه لايكون الاعتكاف إلّا في مسجد جمع فيه نبي أو وصي نبي، قال: وهي أربعة مساجد: المسجد الحرام جمع فيه رسول اللّٰه ﷺ، ومسجد المدينة جمع فيه رسول اللّٰه ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام، ومسجد الكوفة ومسجد البصرة جمع فيهما أمير المؤمنين عليه السلام. ورواه الصدوق أيضاً في المقنع مرسلاً.[٢] ولعلّ مصدر المرسلتين هو صحيحة عمر بن يزيد بقرينة تقارب ألفاظهما في بعض المقاطع.

والذي يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الآيات والروايات الواردة في

---

١ . الفقه الرضوي:٣٦.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١٢.

الاعتكاف أنّه تشريع عالميّ لا يختص ببلد دون بلد كما هو مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَلاٰ تُبٰاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي المَساجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلا تَقْرَبُوها﴾ [١]، لكن لازم تخصيصه بالمساجد الأربعة أو الخمسة هو عدم تمكن المسلم منها إلّا إذا كان من أهلها أو سافر إليها وأقام فيها عشرة أيّام وهو كما ترى، فلا محيص من حمل الحديث على الاستحباب المؤكّد في المساجد الأربعة.

وأمّا القول الثالث: عدم جواز الاعتكاف إلّا في المسجد الجامع، فقد ورد في غير واحد من الروايات:

١. صحيح الحلبي: عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام: «لا اعتكاف إلّا بصوم في مسجد الجامع». [٢]

٢. معتبر داود بن سرحان، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: لا أرى الاعتكاف إلّا في المسجد الحرام، ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله، أو مسجد جامع». [٣]

٣. خبر علي بن النعمان، عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: سئل عن الاعتكاف ـ إلى أن قال: ـ «لا أرى الاعتكاف إلّا في المسجد الحرام، أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله، أو مسجد جامع». [٤]

---

١. البقرة: ١٨٧.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١٠.

٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ٥.

والموجود في التهذيب[١] هو لفظ «جامع» بلا ضم «جماعة» كما في الوسائل المطبوعة.

وأمّا القول الرابع: أي مساجد الجماعات، فقد اتخذ الموضوع المسجد الذي تقام فيه صلاة الجماعة كما في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يصلح العكوف في غيرها ـ يعني: مكة ـ إلّا أن يكون في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله أو في مسجد من مساجد الجماعة».[٢]

وصحيحة يحيى بن العلاء الرازي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكون اعتكاف إلّا في مسجد جماعة».[٣]

وفي صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الاعتكاف؟ قال: «لا يصلح الاعتكاف إلّا في المسجد الحرام، أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله، أو مسجد الكوفة، أو مسجد جماعة، وتصوم ما دمت معتكفاً».[٤]

ولكن الظاهر أنّ المراد من مسجد الجماعة هو الجامع لمختلف الناس، في مقابل مسجد القبيلة أو المحلّة، فبما أنّها وصف للمسجد يكون المراد منه، المسجد الجامع، وإلّا يكون القيد زائداً، لأنّ المسجد بما هو هو معدّ للجماعة ، قلّت أو كثرت.

فتلخّص أنّ الأقوى، هو القول الثالث الذي اختاره المفيد، وأمّا ما رواه العلّامة في «المنتهى» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا اعتكاف إلّا بصوم، وفي

---

١. التهذيب: ٢٦٤/٤، برقم ٤٦٨ فلاحظ.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٦.

٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٧.

المصر الذي أنت فيه».[1] ففيه مضافاً إلى ضعف سنده ـ لأنّ العلّامة نقلها عن جامع البزنطي بالوجادة من دون أن يذكر سنداً إليه ـ أنّ الحديث مجمل، ولعلّ المراد من حصر الاعتكاف في المصر الّذي هو فيه، هو النهي عن الاعتكاف في السفر، والسائل أسديّ بالولاء، كوفي الموطن، وإلّا يكون الحصر غير صحيح لصحة الاعتكاف في غير مسجد الكوفة كما في المساجد الثلاثة.

السابع: في إذن السيد والزوج والوالدين والمستأجِر

في المسألة فروع:

١. يشترط في صحّة اعتكاف العبد إذن سيده إلّا في العبد المكاتَب الذي كان اعتكافه اكتساباً لأداء دينه لمولاه، وإلّا العبد المبعّض الذي هاياه وقاسمه مولاه فيجوز الاعتكاف في نوبته بلا حاجة إلى الإذن، بل مع المنع عنه.

٢. إذن المستأجِر بالنسبة إلى أجيره الخاص.

٣. إذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان منافياً لحقّه.

٤. إذن الوالد والوالدة بالنسبة إلى الولد.

وإليك دراسة الكلّ واحداً تلو الآخر.

أمّا الأوّل: فلأنّ المفروض أنّه لا يملك شيئاً، فحركاته وسكناته

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١١.

للمولى، فصرفها في الاعتكاف تصرف في حقّه ومالِه، ولا يصحّ إلّا بإذنه من غير فرق بين القِنّ والمدبَّر وأُمّ ولد. وأمّا المكاتب فالمبعّض منه يجوز إذا هاياه مولاه وقاسمه بأن جعل أُسبوعاً له وأُسبوعاً للعبد، فيجوز في نوبته، و غير المبعَّض، يجوز إذا كان الاعتكاف اكتساباً لأداء دينه، ويصح حتى مع المنع، لأنّ ذلك مقتضى عقد المكاتبة.

قال الشهيد: والمبعض كالقنّ، نعم لو هاياه مولاه واعتكف في نوبته فالأقوى الجواز مالم يؤدِّ إلى الضعف في نوبة السيد.[1] وعلى كلّ تقدير فعدم الابتلاء بالموضوع يغنينا عن بسط الكلام فيه.

أمّا الثاني: فقد فصل صاحب العروة بين الأجير الخاص وغيره. فاعتبر في الأوّل في صحّة الاعتكاف إذن المستأجِر، دون الثاني، لأنّ الأجير الخاص أشبه بالعبد فإنّ منافعه له كخادم البيت و الموظف في الدوائر، أو العامل في المصانع فقد ملك المستأجر، ما يصرفه الأجير في الاعتكاف اللّهمّ إلّا إذا لم يكن منافياً للاعتكاف، كما إذا صار أجيراً لعمارة المسجد و حفر بئره أو كنسه من الأعمال التي يقوم بها العامل في المسجد، وأمّا الأجير غير الخاص كما إذا آجره للسفر في وقت خاص فخالف واعتكف، فبطلان الاعتكاف يتوقف على أنّ الأمر بالشيء كالسفر مقتض للنهي عن ضدّه كالاعتكاف، وأنّ مثل هذا النهي موجب للفساد و كلاهما ممنوعان، وعلى فرض التسليم يمكن تصحيح الاعتكاف عن طريق الترتب بأن يكون مأموراً بالوفاء بالعقد، و إن عصى فبالاعتكاف.

---

١. الدروس الشرعية:٢٩٨/١.

وأمّا الثالث: فلأنّ الاعتكاف عبارة عن اللبث في المسجد ثلاثة أيام هذا من جانب، و من جانب آخر يحرم عليها الخروج عن الدار و المكث خارجه بلا إذن الزوج، فيكون المكث في المسجد، منافياً لحقّه، فيكون مبغوضاً لا يمكن التقرّب به.

نعم الخروج من البيت بما جرت عليه العادة على نحو لا يعد منافياً لحقّه، كالخروج لشراء ما تحتاج إليه، أو لزيارة الوالدين، أو الحرم الشريف، خارج عن حريم النهي في صحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه، ولا تعصيه، ولا تُصدِّق من بيته إلّا بإذنه، ولا تصوم تطوعاً إلّا بإذنه ـ إلى أن قال: ـ ولا تخرج من بيتها إلّا بإذنه».[1]

نعم لو لم يكن المكث في المسجد منافياً لحقّه، كما إذا كان المسجد سكناً لها ، يصح اعتكافها بلا إذنه، بل مع نهيه.

وأمّا الرابع: أي إذن الوالد والوالدة في اعتكاف الولد إذا كان مستلزماً لإيذائهما، فهو أمر قابل للتأمل، لأنّ الحاصل من الآيات التالية، هو وجوب المعاشرة والمصاحبة الحسنة معهما، والإحسان إليهما ، قال سبحانه: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالوالِدَينِ إِحْساناً﴾.[2]

﴿وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ وَبِالوالِدَيْنِ إِحْساناً إِمّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلاَ تَقُلْ لَهُما أُفٍّ ولاَ تَنْهَرْهُما وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.

٢ . النساء:٣٦.

﴿لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّياني صَغِيراً﴾.[١]

﴿وَوَصَّيْنا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حُسْناً﴾.[٢]

﴿وَإِنْ جاهَداكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلا تُطِعْهُما وَصاحِبْهُما فِي الدُّنيا مَعْرُوفاً﴾.[٣]

والآيات تدلّ على وجوب حسن المعاشرة والإحسان إليهما، وأمّا وجوب إطاعتهما في غير الحرام مطلقاً، ولو كان على ضرر الولد، ولغير صالحه فلم يدلّ عليه دليل.

فإن قلت: دلّت الآية على حرمة التأفيف والنهر والزجر، وبوجه أولى الضرب، فيكون الجامع هو حرمة إيذائهما، فإذا كان الاعتكاف سبباً له فيحرم، فيكون مبغوضاً، وهو لا يصلح للتقرّب.

قلت: القدر المتيقن هو حرمة إيذائهما في الأُمور التي يرجع إليهما في مجال المعاشرة والمصاحبة، وأمّا ما لا يرجع إليهما من الأُمور التي تسبّب إيذاءهما، فلا دليل على وجوب الإطاعة، فالأولاد أحرار في انتخاب المهنة والزوجة، والسير والسفر وإن صار سبباً لإيذائهما، وعلى ضوء ذلك فيصحّ اعتكافه من دون اعتبار إذنهما، بل مع نهيهما. والله العالم.

---

١. الإسراء:٢٣ـ٢٤.

٢. العنكبوت: ٨.

٣. لقمان:١٥.

الثامن: استدامة اللبث في المسجد

في المقام فروع:

١. يبطل الاعتكاف بالخروج من المسجد عالماً كان أو جاهلاً إلّا بالأسباب المبيحة له.

٢. لو خرج ناسياً أو مكرهاً فلا يبطل.

٣. يجوز الخروج لضرورة .

٤. حكم الاغتسال في المسجد بلا تلويث.

٥. لا بأس بإخراج بعض بدنه إذا صدق اللبث في المسجد.

وإليك دراسة الكلّ واحداً بعد الآخر:

١. بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عمداً

وهو موضع اتفاق فتوى ونصاً. قال الشهيد: ولزوم المسجد، فلو خرج بطل إلّا لضرورة.[١]

وقال في الحدائق: واستدامة اللبث في المسجد، فلو خرج بغير الأسباب المبيحة بطل اعتكافه، وهو إجماع منهم كما صرح به غير واحد منهم.[٢] وتدل عليه روايات:

منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس

١. الدروس الشرعية:٢٩٩/١. ٢. الحدائق الناظرة:٤٧٠/١٣.

للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا إلى الجمعة أو جنازة أو غائط».[١]

والصحيحة كغيرها ظاهرة في الخروج الاختياري دون الإكراهي والاضطراريّ، لكن إطلاقه يعمُّ العالم والجاهل بكلا قسميه ، لكن يمكن تصحيح العمل في الجاهل القاصر دون المقصّر، برفع وجوب اللبث مادام جاهلاً أو رفع جزئيته مادام كذلك بحديث الرفع(بشرط أن لا يطول زمن الخروج بحيث يخرج عن كونه معتكفاً) فإذا علم وجب العود وإلّا يبطل الاعتكاف.

فإن قلت: إنّ رفع الوجوب أو الجزئية في تلك الحالة لا يستلزم وضع الباقي وتعلّق الحكم به، لأنّ الحديث حديث رفع لا وضع.

قلت: إنّ تعلّق الوجوب بالباقي إنّما هو بالدليل الأوّلي المتعلّق بالموضوع، الصادق على الفاقد والواجد، لأنّ المفروض أنّ الموضوع ليس قيداً مقوماً وركناً يرتفع الموضوع بارتفاعه، فإذا صدق على الباقي يتعلّق به الحكم قطعاً.

فإن قلت: إنّ مفاد حديث الرفع، حكم ظاهري وليس في مرتبة الأدلّة الواقعية، فيكون الرفع مخصوصاً بحال الجهل ومراعىٰ ببقاء هذه الحالة، لأنّ الحكومة ظاهرية، وإلّا فالواقع باق على حاله ولا يتغيّر ولا يتبدل بتاتاً، فمع انكشاف الخلاف لا مناص من الإعادة، والاجتزاء بالناقص عن الكامل

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف،الحديث٦؛ ولاحظ الحديث ١، ٢، ٣، ٤، ٥ من هذا الباب.

يحتاج إلى الدليل كما في مورد الصلاة فيما عدا الأركان بمقتضى حديث «لا تعاد».

قلت: إنّ حديث الرفع وإن كان حكماً ظاهرياً وارداً في حقّ الجاهل ولا يعم حالة العلم بوجوب ما جهل سابقاً، لكن القول بإجزاء الناقص عن الكامل، إنّما هو لأجل الملازمة بين الأمر بالعمل بالأمارة أو الأصل في امتثال أمر المولى، والاجتزاء بالمأتي به. مثلاً إذا أمر المولى بصنع معجون مركب من عدة أجزاء، ثمّ قال: إذا شككت في كون شيء جزءاً أو لا، فاسأل الصيدليّ واتّبع قوله، فمعنى ذلك أنّه اكتفى في تحصيل مقاصده بما أدّى إليه الطريق الذي عيّنه، مع علمه بأنّه ربّما يُخطئ، ولذلك لو امتثل العبد على النحو الذي بيّنه المولى، يعد ممتثلاً ومعذوراً في ترك ما ترك.

و لذلك، قلنا بالإجزاء مطلقاً في مورد الأمارات والأُصول، خلافاً للمتأخّرين حيث اقتصروا في القول بالإجزاء في مورد الأُصول دون الأمارات.

و بما أنّ الإجزاء في هذه الصورة وقع موقع المناقشة من جانب العلمين السيد الحكيم والسيد الخوئي ـ قدس الله أسرارهما ـ نأتي بنص المناقشة وما يمكن أن يكون حلولاً لها.

أ. انّ الحديث المذكور ليس في مرتبة الأدلّة الواقعية كي تلحظ النسبة بينها، لأنّ المفروض كونه حكماً ظاهرياً، وهو في غير مرتبة الواقع، وإلّالزم انتفاء الشكّ بالواقع، وهو خلف.

يلاحظ عليه: أنّ حديث الرفع لاختصاصه بموضوع الشكّ لا يتصرف

في موضوع الأحكام الواقعية لتأخّر رتبته عن رتبة الأدلّة الواقعية، ولكنّه يؤثّر في رفع الشرطية أو وجوب اللبث في حالة الجهل وهذا أمر لا سترة فيه.

و أمّا الإجزاء والاقتصار بالمأتيّ به، فهو ليس وليد الأصل، وإنّما هو نتيجة وجود الملازمة بين الإجزاء والأمر بالعمل بالأمارة أو بالأصل في امتثال الأمر الواقعي، فهذا الأمر يلازم الإجزاء في نظر العقلاء، وانّ المولى اكتفىٰ في امتثال أوامره وتحقّق أغراضه بما أدّت إليه الأمارة أو الأصل الذي أمر به في تحصيل أجزاء المأمور به وشرائطه، فلو أمر المولى عبده بتحضير معجون مركب من أجزاء ثمّ أمر بالرجوع إلى أهل الخبرة من أجل معرفة الأجزاء الداخلة في المعجون المذكور ، فامتثل العبد ثمّ بان الخطأ في المعلومات التي أدلى بها أهل الخبرة، حينها يعدّ العبد ممتثلاً. وأمّا اقتصار المولى بالمأتي به لمصلحة موجودة فيه، وذلك لأنّ قول الثقة يوافق الواقع ٩٥٪ ويخالف ٥٪ فلأجل التسهيل وإيجاد الرغبة في الناس اقتصر بهذا المقدار من الموافقة وغضّ النظر عن المخالفة.

وحاصل الكلام: أنّ الدال على الإجزاء ليس هو الأصل بل أمر المولى بالعمل به الملازم عرفاً للإجزاء واقتصار المولى بما أدّى إليه الأصل.

ب. أنّ الوجوب على تقديره ارتباطي، فهو كما يتلازم في مقام الثبوت والسقوط واقعاً، كذلك يتلازم في مقام السقوط والثبوت ظاهراً، فرفعه في مقام الظاهر بالنسبة إلى المجهول رفع بالنسبة إلى سائر الأجزاء، لما عرفت من الملازمة في السقوط والثبوت ظاهراً و إلّا كان خلفاً.

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من الملازمة بين المقامين ثبوتاً وسقوطاً إنّما

يرجع إلى الأُمور التكوينية المرتبطة المحصِّلة لطبيعة مادية، فالأجزاء متلازمة ثبوتاً في إيجاد الطبيعة وسقوطاً في انعدامها.

وأمّا الأُمور الاعتبارية، فمعنى كون الواجب ارتباطيّاً أنّ الأجزاء لا تنفع في تحصيل الملاك التام إلّا باجتماعها معاً. ولكنّه في حدِّ نفسه لا يمنع من أن يقتصر المولى بالناقص عن الكامل في موضع الجمل لمصلحة كاملة في تقبل هذا النوع من الامتثال.

ج. أنّ رفع الجزئية عن اللبث مرجعه إلى رفع الأمر المتعلّق بالمركب منه فإذا كان هذا الأمر مرفوعاً، فلابدّ من دليل يثبت تعلّق الأمر بالباقي ليحكم بصحته بعد أن لم يكن شأن الحديث إلّا الرفع دون الوضع.

يلاحظ عليه: أنّ تعلّق الأمر بالمركب الفاقد، ليس مستنداً إلى أصالة البراءة بل إلى الإطلاقات حيث إنّها كما تصدق على الواجد، تصدق على الفاقد.

د. هذا الرفع مخصوص بحال الجهل ومراعىٰ ببقاء هذه الحالة، لأنّ الحكومة حكومة ظاهرة وإلّا فالواقع باق على حاله ولا تغير ولا تبدّل فيه بتاتاً.

يلاحظ عليه بما عرفت من أنّ الرفع و إن كان مخصوصاً بحال الجهل، ولكن الملازمة العرفية أوّلاً وانطباق العنوان على الأجزاء الباقية ثانياً يكفي في سقوط الأمر بعد الإتيان بالباقي حتى مع ارتفاع الجهل.[1]

---

١ . المستمسك:٥٥٢/٨؛ مستند العروة الوثقى:٣٦٥/٢.

هذا وقد تكرر منّا نقل هذه الشبه وأجوبتها في بعض محاضراتنا أيضاً.

٢. لو خرج ناسياً أو مكرهاً

إذا خرج ناسياً أو مكرهاً، فقد علم حكمهما ممّا ذكرناه في الخروج جهلاً عن قصور لا عن تقصير، لأنّ جزئية اللبث في المسجد تكون مرفوعة مادام ناسياً أو مكرهاً مرفوعاً بنفسها أو بمناشئها، أعني: الوجوب المتعلّق بلبث هذا المقدار من الزمان، فيتعلّق الحكم بالباقي، لأجل صدق الموضوع على الفاقد.

إنّ الأمر في مورد النسيان والإكراه أسهل من صورة الجهل، لأنّ الرفع في صورة الجهل أصل شرعي وضع لبيان تكليف المكلّف في حالة الشكّ والجهل، بخلافه في تينك الحالتين، فإنّه رفع واقعيّ و دليل اجتهادي ثانوي يتصرف في لسان الدليل الاجتهادي الأوّلي ويكون حاكماً عليه حكومة عامة العناوين الثانوية على العناوين الأوّلية من دون أن تتوجه إليه، مناقشات العلمين في صورة الجهل والشك.

وأمّا الاضطرار فجواز الخروج منصوص كما سيوافيك.

٣. جواز الخروج لضرورة عقلاً أو شرعاً أو عادة

لا شكّ في جواز الخروج لضرورة عقلاً ، كقضاء الحاجة من بول أو غائط؛ أو شرعاً، كالاغتسال للجنابة والاستحاضة؛ إنّما الكلام في جواز الخروج للضرورة عادة، فقد جوّز المصنِّف الخروج حيث قال:«أو عادة». و

أمّا الوارد في النصوص فكالتالي:

ففي صحيحي داود بن سرحان وصحيح الحلبي: «إلّا لحاجة لابدّ منها».[١]

وفي صحيح عبد الله بن سنان: «ولا يخرج المعتكف من المسجد إلّا في حاجة».[٢] ومقتضى صناعة الاجتهاد، تقييد المطلق بالمقيّد، فيجوز في كلّ مورد يعدّ من الضروريّات بخلاف الخروج لكلّ أمر مندوب الذي لا يعد أمراً ضرورياً عرفاً فلا يجوز إلّاما قام الدليل بالخصوص على جوازه، فقد ورد الخروج في عيادة مريض أو مشايعة جنازة في صحيحي الحلبي وعبد الله بن سنان.

وهناك احتمال آخر أنّ خروج هذين من باب المثال، والموضوع هو كلّ عمل مندوب ومستحب شرعاً، وعلى ذلك يكون الموضوع أوسع من اللابدية العرفية. والذي يقوّي ذلك الاحتمال خبر ميمون بن مهران ، قال: كنت جالساً عند الحسن بن علي عليه السلام ، فأتاه رجل فقال له: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ فلاناً له عليّ مال و يريد أن يحبسني، فقال: «والله ما عندي مال فأقضي عنك»، قال: فكلّمه، قال: فلبس عليه السلام نعله، فقلت له: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله أنسيت اعتكافك؟ فقال له: «لم أنس ولكنّي سمعت أبي يحدّث عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم فكأنّما عبد الله عزّ وجلّ تسعة آلاف سنة صائماً نهاره، قائماً ليله».[٣]

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٥.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٤.

ولكن الحديث ضعيف، إذ لم يرد أي توثيق لميمون بن مهران، مضافاً إلى أنّ في طريق الصدوق إليه عدة رجال، وهم بين مهمل وضعيف، فلا يصلح الحديث للاحتجاج به.

وعلى كلّ تقدير، فالخروج الجائز إنّما لا يقدح إذا كان يسيراً لا يوجب سلب عنوان الاعتكاف عنه، وإلّا كما إذا استوعب تمام النهار، يبطل لانتفاء الموضوع.

٤.حكم الاغتسال في المسجد

إذا وجب عليه الغسل، فهل يجوز له الاغتسال في المسجد؟ نقول للفرع صور:

١. أنّ الحدث الموجب للغسل إذا كان على وجه لا يحرم معه المكث في المسجد كمسّ الميت، فلا إشكال أنّه يجوز إذا لم يضرّ المسجد أو لم يكن هتكاً له.

٢. إذا كان الحدث الموجب للغسل موجباً لحرمة اللبث والعبور، كالجنابة بالنسبة إلى المسجدين، فعليه أن يتيمّم ويخرج منه فوراً.

٣. إذا كان الحدث الموجب للغسل موجباً لحرمة اللبث فقط دون العبور، فقال المصنّف:«لا يجب الاغتسال فيه و إن أمكن». ولو قال« وجب عليه الخروج عن المسجد فوراً بلا تيمم» لكان أظهر، وذلك لأنّ الاغتسال في المسجد رهن اللبث المحرّم مطلقاً، بخلاف الاغتسال في الخارج، فإنّه و

إن كان يستلزم اللبث في خارجه وهو محرم وضعاً في اليومين الأوّلين في الاعتكاف المندوب، ووضعاً وتكليفاً في اليوم الثالث، أو مطلقاً كما في الاعتكاف الواجب المعيّن وقته لكن يحرم بلا عذر و بلا حاجة لابدّ منها والمفروض في المقام خلافه، فيقدم الحرام المشروط المفقود شرطه، على الحرام المطلق.

فإن قلت: إذا تمكن من الغسل في حال الخروج وكانت مدة اللبث عنده أقل من مدّة اللبث في الخارج إذا اغتسل فيه، يجب أن يقدم الاغتسال فيه على الاغتسال في الخارج.

قلت: إنّما جاز اللبث لغاية الخروج إذا كان مقدمة للخروج واقعاً كالعابر من المسجد إلى مكان آخر، بخلاف المقام، لأنّه إنّما يغتسل ماشياً نحو الباب لا لغاية الخروج من المسجد، لأنّه نقض للغرض، بل لأجل تطهير النفس من الجنابة ويريد البقاء في المسجد بعد الاغتسال. وبذلك يعلم أنّ محاسبة مقدار اللبث في المسجد عند الاغتسال فيه مع مقدار اللبث في الخارج إذا اغتسل فيه وأنّهما تارة يتساويان و أُخرى يختلفان فيقدّم الاغتسال في المسجد مطلقاً إلّا إذا استلزم لبثاً زائد على الاغتسال في الخارج، لا وجه له.

٥. المدار هو خروج البدن كلّه

لا بأس إذا أخرج يده عن المسجد لاستلام شيء، أو لرؤية الهلال، أو لسائر الأُمور بعد صدق المكث في المسجد وعدم الخروج عنه.

في ارتداد المعتكف

هل يبطل الاعتكاف بالارتداد أو لا؟و على القول بالبطلان فهل هناك فرق بين كونه في النهار أو الليل؟

قال الشيخ: إذا ارتدّ المعتكف بطل اعتكافه.

وقال الشافعي: لا يبطل. واختلف أصحابه على وجهين: أحدهما مثل ما قلناه: إنّه يبطل، والثاني: لا يبطل.

دليلنا: أنّه إذا ارتدّ وهو مولود على الفطرة وجب قتله على كلّ حال؛ و إن كان أسلم ثمّ ارتدّ فهو محكوم بنجاسته، فلا يجوز أن يقيم في المسجد، ولا تصح منه الطاعة، وذلك ينافي الاعتكاف.[١]

ولا يخفى ضعف دليليه. أمّا الأوّل، فلأنّ وجوب القتل لا يلازم بطلان الاعتكاف كما لو تأخر قتله، إلى ثلاثة أيام. وأمّا الثاني فلأنّه لا دليل على حرمة إبقاء النجاسة غير السارية في المسجد إذا لم يكن فيه هتك لحرمة المسجد.

وأمّا الثاني أي أنّه يحرم على الكافر اللبثُ في المسجد ويجب إخراجه، ففيه أنّه لم تثبت حرمةُ لبث الكافر إذا لم يكن جنباً ـ كما هو المفروض في المقام ـ إلّا لبث المشرك في المسجد الحرام، لقوله سبحانه: **﴿إِنَّما الْمُشْرِكُونَ نَجسٌ فَلا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الحَرام بَعْدَ عامِهِمْ هذا﴾**.[٢]

---

١. الخلاف:٢/٢٣٦ـ٢٣٧، المسألة ١١٠.

٢. التوبة: ٢٨.

والأولى الاستدلال بما تقدّم من شرطية الإسلام في صحّة الاعتكاف من غير فرق بين المرتد الفطري و الملّي.

وأمّا التفريق بين اليوم و الليل، فغير تام، لما قلنا من دخول الليلين المتوسطين، نعم على القول بخروجهما، لا يبطل بالارتداد إلّا إذا استمرّ إلى النهار.

في العدول بالنية من اعتكاف إلى غيره

لا يجوز العدول بالنية من اعتكاف إلى غيره، وإن اتّحدا في الوجوب أو الندب، ولا عن نيابة ميّت إلى آخر، أو إلى حيّ، أو عن نيابة غيره إلى نفسه، أو العكس.

لأنّ العدول من عبادة إلى عبادة أُخرى يحتاج إلى الدليل، وقد ورد الدليل في العدول من العصر إلى الظهر، ومن الفريضة إلى النافلة إذا حضرت الجماعة، وليس في المقام دليل.

النيابة عن أكثر من واحد في الاعتكاف

الظاهر عدم جواز النيابة عن أكثر من واحد في اعتكاف واحد.نعم يجوز ذلك بعنوان إهداء الثواب، فيصح إهداؤه إلى متعدّدين أحياء أو أمواتاً، أو مختلفين.

لعدم قبول العمل الواحد الاشتراك، مضافاً إلى أنّ الأصل عدم المشروعية حتى يدلّ عليه دليل والمفروض عدمه، وما ورد من الحجّ

للوالدين والصلاة والتصدّق عنهما لا يعني النيابة عنهما في عمل واحد، بل الغاية تشريع أصل النيابة عن الوالد والوالدة، مقابل حرمة النيابة.

وفي رواية علي بن أبي حمزة قال: سألته عن الرجل يحجّ ويعتمر ويصلّي ويصوم ويتصدّق عن والديه وذوي قرابته؟ قال: «لا بأس به يؤجر فيما يصنع وله أجر آخر بصلة قرابته».[١] والحديث كسائر ما ورد في الباب بصدد بيان تشريع النيابة، لا جواز المشاركة فيها على أنّ ظهوره في المشاركة ممنوع.

صوم الاعتكاف هل يكون لأجله؟

هل يجب أن يكون الصوم مختصاً للاعتكاف ولغايته، أو يكفي في صحّة الاعتكاف كونه مقروناً بالصوم الصحيح سواء أكان لأجله أم لغاية أُخرى كالصوم في شهر رمضان؟

والصحيح هو الثاني. وتدلّ عليه صحيحة أبي العباس البقباق، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله في شهر رمضان في العشر الأُولى، ثمّ اعتكف في الثانية في العشر الوسطى، ثمّ اعتكف في الثالثة في العشر الأواخر، ثمّ لم يزل صلى الله عليه وآله يعتكف في العشر الأواخر». ونظيرها غيرها.[٢]

و هذا يكشف عن كفاية الصوم الصحيح في الاعتكاف وإن لم تكن الغاية في الصوم هو الاعتكاف، وهذا بإجماله لا إشكال فيه، ولذلك يجوز أن

---

١ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٢ من أبواب صلاة القضاء، الحديث ٨

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٤. ولاحظ الحديث ١، ٢و ٣.

يصوم بعنوان الأيّام البيض ثمّ يعتكف. إنّما الكلام في الفروع المترتبة عليه في كلام صاحب العروة، وهي ثلاثة، ونضيف إليها رابعاً سيأتي الكلام عنه في المستقبل، وإليك الفروع:

١. إذا وجب عليه الصوم ذاتاً أو بعنوان النذر أو آجر نفسه للصوم النيابي، يجوز له أن يعتكف وإن صام لغير غاية الاعتكاف.

٢. إذا نذر الاعتكاف يجوز له بعد ذلك أن يؤجر نفسه للصوم و يعتكف في ذلك الصوم، ولا يضرّه وجوب الصوم عليه بعد نذر الاعتكاف، والفرق بين الصورتين واضح. ففي الأُولىٰ يؤجر نفسه لأجل الصوم أو ينذر الصوم ثمّ يعتكف لنفسه؛ و أمّا الثانية، فينذر الاعتكاف ويؤجر نفسه للصوم ويعتكف في ذلك الصوم.

٣. إذا نذر اعتكافاً مطلقاً وصام صوماً مندوباً يجوز له قطعه، فلو قطع وجب عليه الاستئناف.

و سيوافيك الفرع الرابع.

إذا عرفت ذلك فلنذكر حكم الفروع:

أمّا الفرع الأوّل: أي إذا كان الصوم واجباً بالذات أو بعنوان النذر، أو آجر نفسه للصوم النيابي فيجوز له الاعتكاف، لما عرفت من أنّ الشرط في صحّة الاعتكاف ليس خصوص الصوم له بل مطلق الصوم الصحيح، ولو كان واجباً بالذات كصوم رمضان ، أو بالنذر، أو بالنيابة، وقد صام النبي ﷺ في شهر رمضان الواجب بالذات واعتكف، فما ظنك إذا كان الصوم واجباً بعنوان النذر أو الإيجار. نعم استشكل سيد مشايخنا البروجردي في تعليقته في

كفاية الصوم عن الغير من الاعتكاف عن نفسه أو عن غير من يكون صائماً عنه.[١]

أمّا الفرع الثاني: وهو إذا تقدم نذر الاعتكاف على الاستيجار فنذر الاعتكاف ثمّ آجر نفسه واعتكف في ذلك الصوم. و قد قال صاحب العروة بالصحة، لأنّ الذي يجب عليه في الاعتكاف المتقدّم نذره، هو الصوم الصحيح الأعم من كونه له أو بعنوان آخر.

وربما يفرق بين الاعتكاف المطلق و المعيّن ، فلو نذر أن يعتكف أيّاماً معيّنة لم يجز أن يؤجر نفسه لصوم تلك الأيام بعد النذر و يجوز قبله.[٢]

ولعلّ وجهه توقيفية العبادات ، وقد قام الدليل فيما إذا كان الصوم راجعاً إلى المعتكف نفسه، سواء كان واجباً بالذات، أو واجباً بالنذر، وأمّا إذا كان الصوم للغير أو لا، فالاكتفاء به في صحة الاعتكاف لنفسه يحتاج إلى الدليل.

يلاحظ عليه: أنّه إذا كان المانع كون الصوم واجباً من باب المقدّمة، فيرد عليه .

أوّلاً: أنّه أمر مشترك بين الاعتكاف المطلق والمعيّن، لأنّ الصوم مقدمة في كلا الصورتين، و ما هو واجب مقدمة يمتنع أن يؤجر نفسه للصوم فيه.

وثانياً: أنّه لا مانع من الجمع بينهما، لأنّ المقدمة ليس خصوص الصوم

---

١ . تعليقة السيد البروجردي على هامش العروة من هذا الموضع.

٢ . لاحظ تعليقة السيد جمال الدين الكلبايكاني.

للاعتكاف، بل مطلق الصوم الصحيح ولو كان نيابة عن الغير، لأنّ الهدف من المقدمة إنّما هو رفع الإحالة وهو يتحقّق بأي صوم صحيح.

فإن قلت: لعلّ نظر القائل بالفرق هو لزوم اجتماع الوجوبين في موضوع واحد، وهو الصوم، أو بطلان أخذ الأُجرة لما وجب على الإنسان.

قلت: إنّ متعلّق الوجوب الغيري هو ذات الصوم، ومتعلّق الوجوب النفسي هو وجوب الوفاء بالعقد، المتحقّق في الخارج بالصوم نيابة، فأين وحدة الموضوع؟! وأمّا أخذ الأُجرة على الواجب مقدّمة فقد فرغنا منه في بحوثنا في المكاسب، فلاحظ.

وأمّا الفرع الثالث: فهو أنّه لا بأس بإيجاد الاعتكاف المنذور المطلق في ضمن الصوم المندوب الذي يجوز قطعه.

وبعبارة أُخرى: لا مانع من أن يكون الاعتكاف واجباً وصومه مندوباً، غاية الأمر إذا أفطر، يفسد اعتكافه ويستأنفه من جديد.

نعم لا يجوز الإفطار في الاعتكاف المعيّن، لأنّ وجوب الاعتكاف يلازم وجوب ما هو شرط لصحته، وهو الصوم، فلا يجوز له أن يفطر.

كلّ ذلك في اليومين الأوّلين، وأمّا اليوم الثالث، فلا يجوز إفطار لا في المطلق ولا في المعين.

وأمّا الفرع الرابع: فهو أنّه لو نذر اعتكافاً مقيداً بأن يكون صومه لأجله، فلا يصلح لا بالصوم الواجب بالذات أو بالنذر، أو بالاستئجار، لعدم تحقّق شرطه .

في قطع الاعتكاف المندوب والمنذور

للمسألة صور:

١. وجوب الاعتكاف المندوب، بالدخول فيه.

٢. حكم الاعتكاف المنذور المطلق .

٣. حكم الاعتكاف المنذور المعين يومه.

وإليك دراسة الكل واحدة تلو الأُخرىٰ:

وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه

اختلف الأصحاب في وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه وعدمه على أقوال:

١. يجب بالدخول فيه كالحج، وهو قول الشيخ في «المبسوط»[١]، وأبي الصلاح الحلبي في «الكافي».[٢]

٢. لا يجب بالدخول مطلقاً بل يجوز له الإبطال والفسخ متى شاء . وهو مختار السيد المرتضى في «المسائل الناصرية»[٣]، و ابن إدريس في «السرائر»[٤]، وهو خيرة العلّامة في «المختلف».[٥]

---

١ . المبسوط:٢٨٩/١. ٢ . الكافي: ١٨٦.

٣ . المسائل الناصرية: المسألة ١٣٥. ٤ . السرائر: ٤٢٢/١.

٥ . المختلف: ٣ / ٥٨٢. وقد منع العلّامة صحة سند ما دلّ على الوجوب بعد اليومين و حمله على شدة الاستحباب.

٣. وجوب اليوم الثالث بعد مضي يومين. وهو خيرة المحقّق في «الشرائع»[١]، وصاحب المدارك[٢]، و المتأخرين.

٤. لا يجب بالدخول مطلقاً في جميع الأيّام إذا شرط في حال نذره، الرجوع متى شاء وإلّا يجب بالدخول في اليوم الثالث.

وهو في الحقيقة ليس قولاً رابعاً، بل هو نفس القول الثالث بإضافة جواز الرجوع في اليوم الثالث إذا كان نذره مقيّداً بالرجوع متى شاء.

أمّا الأوّل: فيمكن الاستدلال له بوجهين:

١. حرمة إبطال العمل.

٢. ما دلّ على وجوب الكفّارة إذا أفسد اعتكافه بالجماع و لو قبل الثالث .

يلاحظ على الأوّل: أنّه لم يدلّ دليل على حرمة قطع العمل المندوب، وأمّا قوله سبحانه: ﴿**وَلا تُبْطِلُوا أَعمالَكُمْ**﴾[٣] فقد مضى الكلام في عدم دلالته على الإبطال مطلقاً، بل هو مختص بالإبطال بالإحباط كما يدلّ عليه سياق الآيات على أنّ الآية ناظرة إلى الإبطال بعد تمام العمل لا في أثنائه كما في المقام، نظير قوله سبحانه: ﴿**لاٰ تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالأَذىٰ**﴾.[٤]

يلاحظ على الثاني: أنّ إيجاب الكفّارة عند الإفساد بالجماع يدلّ على

---

١. المسالك: ٢ / ١٠٧، قسم المتن. ٢. المدارك:٦/٣٤٠.

٣. محمد:٣٣.

٤. البقرة:٢٦٤.

حرمة إفساده بهذا الطريق لما فيه من الهتك للعبادة، دون حرمة قطعه مطلقاً ولو بالانصراف عن العمل.

وأمّا الثاني: فقد استدلّ عليه العلّامة في «المختلف» بوجهين:

١. انّها عبادة مندوبة، فلا يجب بالشروع فيها كغيرها من التطوعات، وفارقت الحج لورود الأمر فيه دون صورة النزاع.

٢. انّ اليوم الأوّل والثاني متساويان، فلو اقتضى اعتكافُ الثاني وجوبَ الإتمام لاقتضاه الأوّل.[١]

يلاحظ عليهما: أنّ الدليلين إنّما يتمّان إذا لم يكن دليل يدلّ على وجوب الإتمام بعد اليومين، وإلّا فيكون أشبه بالاجتهاد في مقابل النص.

وأمّا الثالث: فتدلّ عليه صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف، وإن أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتى تمضي ثلاثة أيام».[٢] والرواية صحيحة السند على نقل الكافي، نعم هي موثقة حسب نقل الشيخ حيث نقلها: عن علي بن الحسن (بن فضّال)، عن الحسن(بن محبوب)، عن أبي أيّوب (الخزاز).

وما في نسخة الوسائل المطبوعة المحقّقة «عن الحسين» مكان «عن الحسن» فهو من غلط النُّساخ، إذ السند في التهذيب[٣] على ما سردناه.

---

١. المختلف:٣/٥٨٢.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٣. التهذيب: ٤/٣٦٢، برقم ٤٦٢.

وصحيحة أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: من اعتكف ثلاثة أيّام فهو يوم الرابع بالخيار، إن شاء زاد ثلاثة أيّام أُخر، وإن شاء خرج من المسجد، فإن أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيّام أُخر».[١]

وبذلك يقيد ما روي صحيحاً عن أبي عبد الله عليه السلام من أنّه إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنّه يأتي بيته، ثمّ يُعيد إذا برئ و يصوم.[٢] وغيره، فلعلّ وجوب الرجوع لأجل النذر فيقضي بعدما يبرأ لا بالوجوب بالدخول.

وسيوافيك الكلام في هذا الموضوع عند البحث عن وجوب الاعتكاف الواجب المعيّن والموسّع والمندوب واشتراط المعتكف، فانتظر[٣].

لو نذر اعتكاف يوم أو يومين

يشترط في صحّة النذر كون المنذور مشروعاً، فلوكان النذر مقيّداً بعدم الزيادة كان المتعلّق غير مشروع لما دلّت الأدلة على أنّ أقلّ الاعتكاف ثلاثة.[٤] ويوصف بالبدعة غير الصالح للتقرّب، وأمّا لو كان مطلقاً فهو كما يتحقّق في ضمن يومين بشرط لا، كذلك يتحقّق في ضمن الأكثر من يومين أيضاً، لأنّ «لا بشرط» يجتمع مع ألف شرط ويكفي في صحّة النذر، كون

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ١١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١، ٢، ٣.

٣. انظر الصفحة: ١٦٠ من هذا الكتاب.

٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

المتعلّق مشروعاً ولو ببعض أفراده وأقسامه.

هذا كلّه إذا كان المقصود هو الاعتكاف المصطلح، و أمّا إذا أراد منه المعنى اللغوي باعتبار أنّ المكث في المسجد عبادة خصوصاً إذا انضمّت إليه قراءة القرآن والدعاء والصلاة، فيجوز مطلقاً، لكنّه خارج عن مفروض العبارة.

لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام ثالثها العيد

لو نذر اعتكاف ثلاثة أيّام معينة أو أزيد فاتّفق كون اليوم الثالث عيداً، بطل من أصله، إذ لا اعتكاف إلّا بصوم صحيح، والمفروض أنّ الصوم في الاعتكاف المنذور محرم باطل، فكيف ينعقد النذر، مع أنّه لا رجحان فيه، بل مرجوح، ومع عدم انعقاده، لا يصدق الفوت حتى يجب قضاؤه.

وأمّا كون القضاء أحوط، فلاحتمال أن يكون النذر من باب تعدّد المطلوب لا من باب الالتزام بكونه في خصوص يوم العيد، واحتمال كون وجهه، هو استفادة القضاء ممّا ورد القضاء في الحائض والمريض،[1] بعيد جدّاً للفرق الواضح بين المقامين، لانعقاد النذر في الأوّلين وإن طرأ المانع دون المقام.

ويحتمل أن يكون وجهه ما ورد في صحيحة علي بن مهزيار قال: كتبت إليه ـ يعني إلى أبي الحسن عليه السلام ـ: يا سيدي رجل نذر أن يصوم يوماً من الجمعة دائماً، ما بقي، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر، أو أضحى، أو أيّام

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١، ٢.

التشريق، أو سفر، أو مرض، هل عليه صوم ذلك اليوم، أو قضاؤه؟ وكيف يصنع يا سيدي؟ فكتب إليه: «وضع اللّٰه عنه الصيام في هذه الأيّام كلّها ويصوم يوماً بدلَ يوم إن شاء اللّٰه تعالى».[١] وبما أنّ الرواية على خلاف القاعدة لعدم انعقاد النذر لأجل المصادفة، يُقتصر في العمل بموردها. نعم تصلح لأن تكون سبباً للاحتياط في المقام.

لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد

لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد بطل، إلّا أن يعلم يوم قدومه قبل الفجر.

أمّا الصحّة عند العلم بكون قدومه قبل الفجر فواضح .

إنّما الكلام إذا نذر و لا يعلم زمان قدومه، فحكم صاحب العروة بالبطلان لعدم إمكان الاعتكاف في ذلك اليوم المجهول.

وربما يمنع بطلان النذر إذا لم يعلم يوم قدومه من حيث تردّده بين يومين أو أكثر، إذ لازم ذلك العلم، هو الاحتياط في جميع تلك الأطراف المحصورة، المحتمل وقوع القدوم فيها.[٢]

وأُورد عليه أنّ تنجيز العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعية فرع تعارض الأُصول عند جريانها، والمقام ليس كذلك، فإنّه يجري في غير اليوم الأخير بلا معارض، ولا يجري في اليوم الأخير للعلم بقدومه أمّا فيه أو في اليوم المتقدّم أو الأيّام المتقدّمة عليه، فيكون جريان الأصل فيماعدا ذلك

---

١ . الوسائل: ج ١٦، الباب ١٠ من أبواب النذر، الحديث ١.

٢ . مستمسك العروة الوثقى:٨/٥٦٢.

اليوم إلى زمان العلم بالخلاف سليماً عن المعارض، فيجري الاستصحاب في كلّ يوم إلى أن يعلم بالقدوم، فإن علم به في ذلك اليوم فهو، و إن علم بقدومه قبل ذلك كان معذوراً في الترك لأجل استناده إلى الأصل، والحاصل: أنّه تردّد قدومه بين الأيّام الثلاثة، فاليومان الأوّلان، مشكوك قدومه، فيجري الأصل بخلاف الثالث فإنّه ظرف العلم بقدومه أمّا فيه في أحد اليومين المتقدّمين فلا يجري فيه.[1]

لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين المتوسطتين

لو نذر اعتكاف ثلاثة أيّام من دون الليلتين المتوسطتين لم ينعقد.

وذلك لأنّ النذر يتعلّق بالأمر المشروع وليس المتعلّق هنا مشروعاً، لما قلنا من دخول الليلتين المتوسطتين في الاعتكاف.

اللّهم إلّا إذا قصد الاعتكاف اللغوي وهو المكث في المساجد، وهو خلاف الفرض.

لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد

لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد لم يجب إدخال الليلة الأُولى فيه، بخلاف ما إذا نذر اعتكاف شهر، فإنّ الليلة الأُولى جزء من الشهر.

أمّا عدم دخولها في نذر ثلاثة أيّام، فلأنّ ظاهر الأدلّة أنّ الاعتكاف يبتدأ

---

١. مستند العروة: كتاب الصوم: ٢٣٨/٢.

به بالصوم، كما هو ظاهر قوله:«لا اعتكاف إلّا بصوم».[١] فتخرج الليلة الأُولى عن مصبِّ النذر.

وأمّا الثاني فلعلّ القصد في دخول الليلة الأُولى في الاعتكاف إلى أنّ الشهر حقيقة فيما بين الهلالين، فتدخل الليلة الأُولى، بخلاف ما إذا نذر الأيّام.

ويمكن أن يقال بخروجها أيضاً، لأنّ الناذر إنّما يقصد الاعتكاف المشروع، وهو يبتدأ بالصوم، وعندئذٍ تخرج الليلة الأُولى في الثاني أيضاً.

وبالجملة: أنّ الناذر و إن كان جاهلاً بالحكم الشرعي وهو ابتداء الاعتكاف بالصوم، ولكنّه في قرارة نفسه ينذر ما جعله الشارع اعتكافاً، والمفروض أنّه لم يجعل الليلة الأُولى جزءاً من الاعتكاف، وبذلك لا يجب عليه إدخالها حتى بعد العلم بالحكم.

لو نذر اعتكاف شهر

فيه فرعان:

١. لو نذر اعتكاف شهر يجزئه اعتكاف ما بين الهلالين.

٢. إذا نذر اعتكاف مقدار شهر وجب اعتكاف ثلاثين يوماً.

أمّا الأوّل، فلأنّ الشهر في اللغة العربية إنّما هو ما بين الهلالين كقوله سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضانَ الَّذي أُنْزِلَ فِيهِ القُرآن﴾[٢] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ عِدَّةَ

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٢ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

٢. البقرة: ١٨٥.

الشُّهُورِ عِنْدَ اللّٰهِ اثنا عَشَرَ شَهْراً في كِتابِ اللّٰه»[1]، ولذلك ذهب بعضهم إلى عدم كفاية التلفيق في صوم شهرين متتابعين وإن ناقشنا في ذلك.

وأمّا الثاني، فلأنّ المتبادر من مقدار الشهر، هو ثلاثون يوماً.

وما ذكر يصحّ إذا كان الناذر عربياً، وأمّا إذا كان غيره فلابدّ من منصرف كلامه والمتبادر منه، ولعلّ المتبادر في الجميع هو ثلاثون يوماً، فإنّ الزائد والناقص عليه أمر على خلاف القاعدة.

لو نذر اعتكاف شهر بعينه

إذا نذر اعتكاف شهر رجب مثلاً وجب عليه الاعتكاف في نفس ذلك الشهر من أوّله إلى آخره، وليس له أن يبدأ بالعاشر من رجب ليكمله في العاشر من شعبان، كما ليس له أن يصوم ١٥ يوماً من رجب هذه السنة و الباقي من رجب السنة القادمة لما عرفت من أنّ الشهر عبارة عمّا بين الهلالين.

هذا إذا نذر اعتكاف شهر، وأمّا لو نذر مقدار الشهر جاز له التفريق ثلاثة ثلاثة إلى أن يكمل ثلاثين.

واحتمل صاحب العروة في المقام وجهاً آخر وهو جواز التفريق يوماً، فيوماً، ويضمّ إلىٰ كلّ واحد، يومين آخرين لا وفاءً للنذر. بل تصحيحاً لاعتكاف اليوم الماضي.

توضيحه: أنّه يجوز له اعتكاف يوم واحد لغاية الوفاء بالنذر، ثمّ يضم

---

١. التوبة:٣٦.

إليه اعتكاف يومين آخرين لا لأجل الوفاء بالنذر بل تصحيحاً لاعتكاف اليوم الماضي لما قلنا من أنّ أقلّ الاعتكاف ثلاثة.

وهكذا الأمر في اليوم الثاني بعد الثلاثة يعتكف وفاءً للنذر ثمّ يضم إليه يومين آخرين تصحيحاً وندباً لا وفاءً بالنذر، وعند ذلك يستغرق الوفاء بالنذر ٩٠ يوماً، ثلاثون يوماً بالتفريق لأجل الوفاء بالنذر، وستون يوماً بصورة يومين فيومين تصحيحاً.

ثمّ قال بل الأمر كذلك في كلّ مورد لم يتبادر التتابع من الدليل.

وأورد عليه السيد الخوئي بأنّه مبني على دعوىٰ لزوم قصد عنوان الوفاء في امتثال الأمر النذري بحيث لو لم يقصده إلّا في الواحدة من كلّ ثلاثة فلا يقع الباقي وفاءً للنذر، ولكن العنوان المزبور غير لازم القصد فإنّ الوفاء هو الإتيان بذلك المتعلّق كما في الوفاء بالعقد، والأمر الناشئ من قبل النذر توصلي لا تعبدي، فمتى أتى بالمتعلّق كيف ما اتّفق فقد أدّىٰ ما عليه، وعلى ذلك فاليومان الآخران يحسبان وفاءً عن النذر بطبيعة الحال.

اللّهمّ إلّا أن يأخذ خصوصية في المنذور لا تنطبق إلّا علىٰ واحد من الأيام الثلاثة، كما لو نذر الاعتكاف في مقام إبراهيم في مسجد الكوفة واعتكف يوماً واحداً فيه واليومين الآخرين في سائر أماكن المسجد.[1]

يلاحظ عليه: أنّ الاحتمال الأخير خارج عن موضوع البحث، والكلام مركّز على ما إذا لم يكن هناك ميز بالنسبة إلى الأيّام الثلاثة.

---

١. مستند العروة الوثقىٰ: ٣٩٤/٢.

ويمكن أن يقال: إنّ اليومين إنّما يحتسبان من النذر إذا أتى به لا بشرط بما أنّه محبوب للّه أو مأمور به بأمر استحبابي أو غير ذلك من العناوين التي لا ينافي انطباق عنوان المنذور عليه، وأمّا إذا أتى به بشرط لا، وضارباً الصفحَ عن الأمر النذري ، فاحتمال كونه مصداقاً للمنذور، كما ترى.

نعم يرد على السيّد أنّ الامتثال بهذه الصورة خارج عن منصرف النذر وليس مصداقاً له.

لو نذر الاعتكاف شهراً أو زماناً على وجه التتابع

إنّ نذر اعتكاف شهر على وجه التتابع يتصور على وجهين:

١. أن يكون المنذور من حيث الزمان كلياً كأن ينذر اعتكاف شهر ما من الشهور على وجه التتابع فإن أخل به استأنف، لأنّه أخل بصفة النذر فوجب عليه استئنافه. وبعبارة أُخرىٰ: المأتي ليس مصداقاً للمنذور، فلابدّ من اعتكاف آخر بوصف تتابع الأيّام حتى يكون وفاءً للنذر وليس العمل الثاني قضاءً، بل أداءً مصداقاً له.

٢. أن يكون المنذور من حيث الزمان معيّناً كالاعتكاف في شهر رمضان، فلو قال: للّه عليّ أن اعتكف شهر رمضان متتابعاً، قال الشيخ في «المبسوط»: لزمه المتابعة هنا من ناحية الشرط، فإن أخلّ بها استأنف، لأنّ المتابعة من ناحية الشرط.[١] وعليه المحقّق في «الشرائع» قال: ولو نذر اعتكاف شهر معين وتلفّظ بالتتابع استأنف.[٢] وهذا هو الذي أشار إليه

١. المبسوط:١/٢٩١.
٢. المسالك: ٢/١٠٦، قسم المتن.

صاحب العروة بقوله: «وإن كان معيناً وقد أخلّ بيوم أو أزيد وجب قضاؤه، والأحوط التتابع فيه أيضاً».

ثمّ إنّ في قوله: «وجب قضاؤه» احتمالين:

الأوّل: قضاء المنذور وفاقاً للشيخ في المبسوط حيث قال:«فإن أخلّ بها استأنف»، لأنّ المتابعة من حيث إنّها وصف للمنذور غير متحقّقة.

الثاني: ما عليه العلّامة في «المختلف»: الاقتصار على قضاء ما أخلّ به حيث قال: ولقائل أن يقول: لا يجب الاستئناف وإن وجب عليه الإتمام متتابعاً وكفارة خلف النذر، لأنّ الأيّام التي اعتكفها متتابعة وقعت على الوجه المأمور به فيخرج فيها عن العهدة، ولا يجب عليه استئنافها، والفرق بين الصورتين أنّه في صورة الإطلاق وعدم تعيين الزمان، يتمكن من الأداء بجعل كلّ صوم متتابع مصداقاً للمنذور، أمّا مع التعيين فلا يمكنه البدل.[١]

وهو خيرة المسالك قال: يتدارك ما بقي من الشهر ويقضي ما حكم ببطلانه وإن لم يكن متتابعاً.[٢]

وتبعه سبطه وقال : بل الأصح عدم بطلان ما فعل إذا كان ثلاثة فصاعداً مع التلفّظ بالتتابع وبدونه، إذ المفروض تعيين الزمان.[٣]

ولكن اللازم حمل كلام صاحب العروة على الاحتمال الأوّل بشهادة ذيل كلامه حيث قال: «فالأحوط ابتداء القضاء فيه» أي في الزمان الباقي، إذ لو

---

١ . المختلف:٣/٥٨٧.
٢ . المسالك:٢/١٠٦.
٣ . المدارك:٦/٣٣٧.

أُريد قضاء خصوص ما أخلّ به لتعيّن قضاؤه خارج ذلك الزمان، لأنّ ما بقي من ذلك الزمان يعدّ أداءً بالنسبة إلى ما بقي من الشهر، حسب الاحتمال الثاني.

ثمّ إنّ دليل صاحب العروة على لزوم الاستئناف ما ذكره صاحب الجواهر بقوله: وفيه أنّ التتابع في البعض غير كاف في الامتثال بعد أن فرض اعتباره في الجميع في صيغة واحدة، وعدم إمكان استئنافها نفسها باعتبار تعيّنها لاينافي وجوب القضاء، كما إذا لم يأت بها أجمع.[١]

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي فصّل في المقام بين كون مستند القضاء، دليلاً لفظياً تضمّن انّ من فاته الاعتكاف المنذور وجب قضاؤه صحّ التمسّك بإطلاق الفوت الشامل لما فات رأساً أو ما فات ولو ببعض أجزائه، باعتبار أنّ فوت الجزء يستدعي فوات الكل واتّجه الحكم حينئذٍ بقضاء المنذور بتمامه.

وأمّا لو كان الإجماع فالقدر المتيقن منه هو قضاء ما أخلّ به.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ الاعتماد على الإجماع في المقام عجيب جداً، لأنّه من المسائل التفريعية التي لم يرد فيها نصّ، وعليه فلم يعتمد المجمعون على نص وصل إليهم ولم يصل إلينا، بل اعتمدوا على اجتهاداتهم وفي مثله لا يكون الإجماع دليلاً حتى يؤخذ بالمتيقن منه.

ثمّ إنّ الاعتماد على إطلاق الدليل اللفظي لو ورد في المقام، ينافي ما

---

١. الجواهر:١٧/١٧٩.

٢. مستند العروة، كتاب الصوم:٢/٣٩٧.

ذكره في المسألة الثالثة من الفصل الرابع عشر من أنّ أدلّة القضاء اللفظية نظير قوله: «يقضي ما فاته كما فاته» ناظر إلى المماثلة من حيث القصر والتمام، فلا إطلاق لها كي يقتضي الاتحاد من سائر الجهات.[١]

ومع ذلك، الظاهر قوة القول المشهور، لأنّ الظاهر أنّ اعتكاف شهر معيّن عمل واحد مرتبط بعض أجزائه ببعض وليس أعمالاً كثيرة، والمفروض أنّه لم يتحقق العمل الواحد بالإخلال بالبعض، فالقول بقضاء المنذور أوفق بالقاعدة.

لو نذر اعتكاف أربعة أيام

يقع الكلام في أُمور:

١. لو نذر اعتكاف أربعة أيّام فأخل بالرابع وقد اشترط التتابع أو كان منساقاً من نذره، بطل ما أتى، لعدم وقوع المنذور، ويجب عليه الاستئناف، ولا يزيد المستأنف عن أربعة أيام.

٢. تلك الصورة ولكن لم يشترطه ولا كان منساقاً من نذره يجب عليه قضاء ذلك اليوم، و لمّا كان اعتكاف اليوم الواحد غير مشروع، لا محيص له لأجل التمكّن من القضاء من ضم يومين آخرين.

٣. أنّه مخيّر في جعل اليوم الأوّل هو المقضيّ أو أيّاً منها شاء، والأولىٰ عند صاحب العروة جعلُ المقضيّ أوّل الثلاثة.

ولكنّ الظاهر أنّه ينطبق على الأوّل قهراً بلا حاجة إلى النية.

---

١. مستند العروة الوثقى: ٢٦١/٢.

وذلك لأنّه ليس على ذمّته إلّا اعتكاف يوم واحد، وبما أنّه لا يتمكّن من أداء ما وجب شرعاً إلّا بضم يومين إليه، يكون أحد الأيام واجباً نفسيّاً، والآخران واجبين بالوجوب المقدّمي الشرعي ـ لو قلنا به ـ أو العقلي بمعنى اللابدية كما هو الحقّ، فإذا قام بالاعتكاف بنيّة ما وجب عليه، ينطبق الواجب عليه من دون حاجة لأن ينوي انطباق ما عليه على اليوم الأوّل، لأنّ المفروض أنّ ما في ذمّته ليس إلّا اعتكاف يوم واحد من دون أن يكون ملوّناً بلون خاص حتى لا ينطبق على المأتي به أوّلاً.

نظير المقام إذا كان مديوناً لزيد بدرهم ونذر أن يضمّ إليه درهمين آخرين عند التأدية، فدفع درهماً فيسقط به الأمر الأوّل، وإن كان سقوط الأمر النذري متوقّفاً على ضمّ درهمين إليه.

نعم دفع الدرهمين واجب شرعاً لأجل الوفاء بالنذر، لكنّ ضم اليومين في المقام واجب عقلاً للتمكن من القضاء، والمقدمة ليست بواجبة شرعاً كما حقّق في الأُصول، وبذلك تستغني عن الإطناب الموجود في المقام تبعاً للجواهر.[١]

لو نذر اعتكاف خمسة أيام

قال في المدارك: لو كان المنذور خمسة وجب أن يضمّ إليها سادساً، سواء أفرد اليومين أم ضمّهما إلى الثلاثة، لما بيّناه، فيما سبق من أنّ الأظهر وجوب كلّ ثالث.[٢]

---

١ . الجواهر: ١٨٩/١٧؛ المستمسك: ٥٦٥/٨ ؛ مستند العروة الوثقىٰ: ٢ /٤٠٠.

٢ . المدارك:٣٣٨/٦.

أقول: أمّا إذا لم يُتابع، أي اعتكف ثلاثة فقط وأخلّ بالاثنين، فالحكم واضح للتمكّن من قضاء ما فات، أعني: اعتكاف يومين، ولا يتمكن إلّا إذا ضمَّ إليها يوماً آخر، لعدم مشروعية الاعتكاف في الأقل من ثلاثة.

إنّما الكلام فيما إذا تابع، فهل يجب عليه ضمُّ السادس أو لا؟ وجهان:

١. من عموم ما ورد في صحيح أبي عبيدة للمقام، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «من اعتكف ثلاثة أيّام فهو في اليوم الرابع بالخيار، إن شاء زاد ثلاثة أيّام أُخر، وإن شاء خرج من المسجد، فإنْ أقام يومين بعد الثلاثة فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثة أيّام أُخر».[1]

٢. من اختصاص النص بالمندوب بشهادة قوله: «فهو فيالیوم الرابع بالخيار» فلا يعم المنذور، مع إمكان التفرقة في المندوب دون المقام. ففي الأوّل إذا اعتكف ثلاثة أيّام، فقد تحقّق الاعتكاف المشروع وليس ثمة إلزام على اتصال الزائد وهو اليومان، فإذا أضاف يكون بمثابة اعتكاف جديد يجب إكماله باليوم الثالث، بخلاف المنذور بأنّ الخمسة حينئذ اعتكاف واحد، عن أمر واحد، وملاك واحد فلا نقص ليحتاج إلى الإكمال.

يلاحظ عليه ـ مضافاً إلى أنّ الحكم كذلك في بعض أقسام الواجب كالنذر المطلق غير المعيّن زمانه، إذ له أيضاً رفع اليد عن الاعتكاف عن الثلاثة والإتيان بالواجب في زمان آخر و إن كان لا يجوز في المعيّن ـ: أنّ المتبادر من الرواية هو أنّ الحكم راجع إلى طبيعة الاعتكاف، سواء كان

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

مندوباً أو واجباً وإن كان المورد مندوباً.

وهناك جواب ثالث، وهو أنّ الاعتكاف مندوب مطلقاً؛ ولا يكون واجباً إلّا بالعرض، وأنّ الواجب عند النذر، هو الوفاء به، والنذر يتعلّق بالاعتكاف المندوب بذاته مع ما له الحكم كذلك، وقد عرفت أنّ حكم الاعتكاف الذي اعتكف ثلاثة هو إكماله بيوم آخر.

لو نذر زماناً معيناً وتركه

قال المحقّق: إذا نذر اعتكاف شهر معيّن ولم يعلم به حتى خرج ـ كالمحبوس أو الناسي ـ قضاه.

وقال في المدارك في شرح العبارة : هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب، واستدلّ عليه في «المنتهى» بأنّه نذر في طاعة أخلّ به فوجب قضاؤه. وهو إعادة للمدّعى، و ينبغي التوقّف في ذلك إلى أن يقوم على وجوب القضاء دليل يعتدّ به، وأمّا الكفارة فلا ريب في سقوطها للعذر.[1]

ويمكن الاستدلال عليه بوجوه:

ألف: عموم ما دلّ على قضاء ما فات

١. اقض ما فات كما فات.

٢.من فاتته فريضة فليقضها.

وهما مرسلتان لا يحتجّ بهما مضافاً إلى انصرافهما إلى ما هو الواجب

---

١ . المدارك:٦/٣٣٧.

بالذات كالصلاة والصوم لا يعمّان الواجب بالعرض المندوب بالذات.

٣. صحيحة زرارة قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟ قال: «يقضي ما فاته كما فاته، إن كانت صلاة السفر أدّاها في الحضر مثلها، وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته».[١]

وهي ليست بصدد بيان كل ما فات من المكلّف من الفرائض في مختلف الأبواب، بل بصدد بيان المماثلة من حيث القصر والإتمام. ويؤيدها الرضوي: «فتصلي ما فاتك مثل ما فاتك من صلاة الحضر في السفر وصلاة السفر في الحضر».[٢]

ب: ما دلّ على وجوب قضاء الصوم المنذور

روى ابن مهزيار أنّه كتب إليه يسأله: يا سيدي، رجل نذر أن يصوم يوماً بعينه فوقع ذلك اليوم على أهله، ما عليه من الكفّارة؟ فكتب إليه: «يصوم يوماً بدل يوم وتحرير رقبة مؤمنة».[٣]

ونظيره ما رواه الحسين بن عبيدة[٤]، و القاسم الصيقل.[٥]

والاستدلال به على وجوب قضاء الاعتكاف المنذور أشبه بالقياس،

---

١. الوسائل: ج ٥، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١.
٢. مستدرك الوسائل: ٥٤١/٦، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ١.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ٢.
٥. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب بقية الصوم الواجب، الحديث ٣.

لأنّ مورده الصوم، والبحث في الاعتكاف، واشتماله على الصوم لا يجعلهما من موضوع واحد.

ج: ما دلّ على قضاء الاعتكاف لدى عروض المانع

روى عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا مرض المعتكف أو طمثت المرأة المعتكفة فإنّه يأتي بيته ثمّ يعيد إذا برئ ويصوم».[١]

و في رواية أبي بصير: «فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها».[٢]

إنّ قوله في الحديث الأوّل: «ثمّ يعيد إذا برئ و يصوم» ظاهر في وجوب الإعادة لا في وجوب القضاء، فيكون مورده هو الاعتكاف الواجب المطلق بلا تعيين زمانه، ويكون الإتيان أداءً في كلّ زمان، بخلاف المقام فإنّ المأتي يوصف بالقضاء لانقضاء وقته؛ وأمّا قوله: «فإذا طهرت رجعت فقضت ما عليها» و إن كان ظاهراً في كون المورد الاعتكاف المعيّن، لكن من المحتمل، كون المراد مطلق العمل.

وبعبارة أُخرى: أنّ الاستدلال بالأوّل مبنيّ على كون الفائت معيّناً من حيث الزمان، لكنّه لايناسب قوله: «فإنّه يأتي بيته ثمّ يعيده إذا برئ» فإنّ التعبير بالإعادة شاهد على بقاء الوقت. نعم قوله:«فقضت ما عليها» في الثانية، ظاهر كون الفائت واجباً معيناً بحيث يعد المأتي قضاء لا إعادة، لكن الاعتماد على

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ١١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

مثل هذا الظهور مع احتمال كون المراد هو الإعادة كما في الحديث الأوّل مشكل.

فلم يبق في المقام إلّا الإجماع الذي حكاه صاحب الجواهر، و هو كما ترى إذ لا يبعد أنّ اعتماد المجمعين على ما ذكر من الأدلّة، فالقول بسقوط التكليف بارتفاع موضوعه أقوىٰ.

لو غمّت الشهور

و لو غمت الشهور فلم يتعيّن عنده ذلك المعيّن، عمل بالظن، و مع عدمه يتخيّر بين موارد الاحتمال.

وهذا هو المحكي عن الشهيد حيث قال: إنّه لو غُمّت عليه الشهور توخّىٰ وإلّا تخير.[١] ولعلّه اعتمد على ما ورد من الأسير والمحبوس إذا لم يعلم شهر رمضان، فيجب عليه التوخّي، أعني: الصوم فيما يظنه شهر رمضان.[٢] و لكنّه ضعيف جداً، لأنّه أشبه بالقياس واختاره صاحب الجواهر قائلاً بأنّه مقتضى بقاء التكليف، وقبح التكليف بما لا يطاق، فليس حينئذٍ إلّا التوخّي، ومع عدمه فالتخيير، لأنّهما أقرب طرق الامتثال.[٣]

يلاحظ عليه: أنّ أقرب الطرق للامتثال هو الاحتياط، إلّا إذا استلزم الحرج، فيتنزّل عن الامتثال القطعي إلى الظنّي إن أمكن و إلّا فيختار الشهر

---

١. شرح اللمعة: ٢ / ١١٤، كتاب الصوم ؛ الجواهر: ١٨٩/١٧.

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

٣. الجواهر:١٨٩/١٧.

الأخير المحتمل ويقصد ما في ذمّته الأعم من الأداء و القضاء.

في اعتبار وحدة المسجد في الاعتكاف الواحد

لا دليل عليه سوى انصراف قوله: «لا اعتكاف إلّا بصوم في مسجد الجامع»[١]، وقوله: «لا يكون اعتكاف إلّا في مسجد جماعة»[٢] إلى المسجد الواحد.

وربما يستدلّ بوجهين:

١. ما دلّ من النصوص من أنّ من خرج من المسجد لحاجة، لزمه الرجوع بعد الفراغ منها إلى مجلسه. مثل ما ورد في رواية داود بن سرحان:«لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها، ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك».[٣] فإنّ مقتضى إطلاقه عدم جواز المكث خارج المسجد الذي اعتكف فيه بعد انقضاء الحاجة من غير فرق بين مسجد آخر وسائر الأمكنة.

يلاحظ عليه: أنّه منصرف إلى مجلس آخر مثل ما خرج إليه، كالبيوت والسوق، ولا يعمّ المسجد الذي هو نظير ما خرج منه.

٢. ما دلّ على أنّ من خرج عن المسجد لحاجة فحضرت الصلاة، لا يجوز أن يصلّي إلّا في المسجد الذي اعتكف فيه ما عدا مكة؛ كما في رواية منصور بن حازم، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «المعتكف بمكة يصلّي في أيٍّ

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٦.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

بيوتها شاء، و المعتكف بغيرها لا يصلي إلّا في المسجد الذي سمّاه»[١] فإنّ مقتضى الإطلاق عدم جواز الصلاة حتى في مسجد آخر.

يلاحظ عليه: أنّ المراد أنّه لا يصلّي في بيت آخر في غير مكة، لا في مسجد آخر، ويدلّ على ما ذكرناه صحيح عبد اللّٰه بن سنان: «ولا يصلّي المعتكف في بيت غير المسجد الذي اعتكف فيه إلّا بمكّة».[٢]

والدليل الوحيد هو الانصراف، لو قلنا به، وإلّا فلا دليل على وحدته إذا كان الخروج من مسجد والدخول في غيره غير موجب للخروج عن المسجد، أو إذا خرج لحاجة ضرورية فلمّا فرغ دخل المسجد الآخر في طريقه. نعم لو عُدَّ المسجدان في العرف مسجداً واحداً كما لو وُسِّع المسجد بضم أرض إليه ووقفه جزء له فلا مانع قطعاً.

لو اعتكف في مسجد واتفق مانع من إتمامه فيه

إذا طرأ المانع من استدامة الاعتكاف، فلا يخلو إمّا أن يكون الاعتكاف مندوباً، أو واجباً. فعلى الأوّل يبطل؛ وعلى الثاني يجب استئنافه إن لم يكن مقيداً بزمان معين، أو قضاؤه، إن كان مقيّداً في مسجد آخر، أو ذلك المسجد إذا ارتفع المانع.

وذلك فلعدم التمكّن من الإتمام في هذا المسجد، ولا في مسجد آخر إذا استلزم الخروج من المسجد، لاعتبار وحدة المسجد على ما عرفت.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

هذا ما عليه عامة المشايخ، ولكن الأقوى جواز الانتقال إلى مسجد آخر والبناء على ما سبق خصوصاً إذا كان واجباً معيناً، وذلك برفع شرطية وحدة المسجد وجزئية المكث في المسجد فيما إذا توقف الانتقال على الخروج منه، بحديث الرفع.

وتوهّم عدم جريانه في المندوب من العمل، غير تام .لأنّ الرفع وإن كان فرع الثبوت، لكن يكفي فيه ثبوت الجزئية حسب ماهية العمل وصحته وإن لم يكن هناك تكليف إلزامي بالاستمرار فيه.

في سطح المسجد ومحرابه

سطح المسجد، وسردابه، ومحرابه منه، ما لم يعلم خروجها. وكذا مضافاته إذا جعلت جزءاً منه كما لو وُسّع فيه.

بما أنّ الاعتكاف عبارة عن اللبث في المسجد، يجب إحراز كون المكان مسجداً بالقرائن الحاكية عن كونه مسجداً أو جزءاً منه، و إلّا فلا يصحّ كما لا يصحّ الانتقال منه إلى ذلك الجزء المشكوك كونه منه، والظاهر أنّ ذلك يختلف حسب اختلاف العادات في البلاد، فربما لا يكون صحن المسجد جزءاً منه، كما هو الحال في البلاد الباردة على عكس المناطق الحارة أو المعتدلة وهكذا.

هل يعتبر قبرا مسلم وهاني من مسجد الكوفة؟

قبر مسلم و هاني ليس جزءاً من مسجد الكوفة، لدلالة القرينة على أنّه

ليس منه، لأنّ من قتله الظالم يمنع عن دفنه في الأماكن المقدسة، على أنّه يكفي الشك في كونه جزءاً من مسجد الكوفة أو لا، في عدم الحكم بالصحة.

في ثبوت المسجدية للمكان المعيّن

لا ريب في ثبوت الموضوع ـ كون المكان المعيّن مسجداً ـ بالعلم الوجداني، أو الشياع المفيد للعلم والبيّنة الشرعية ، إنّما الكلام في ثبوته بأمرين:

١. خبر العدل الواحد.

٢. حكم الحاكم.

أمّا الأوّل، فالمشهور عدم حجّية قول العادل في الموضوعات، وأنّ ثبوتها رهن البيّنة، من غير فرق بين مورد الترافع والدعاوي، وغيرها ككون الماء المعيّن كرّاً. غير أنّ سيرة العقلاء على خلاف ما هو المشهور حيث جرت سيرتهم على الاعتماد على قول العدل الثقة في الموضوعات، كاعتمادهم عليه في الأحكام الشرعية، ولا تردُّ تلك السيرة إلّابدليل قاطع ، وهو موجود في باب الترافع، كما تضافر عنهم عليهم السلام من أنّ «البيّنة على من ادّعى واليمين على من ادّعى عليه»،[1] وغيره ممّا دلّ على لزوم التعدّد في ثبوته كالهلال و غيره، و أمّا في غير ذلك فيؤخذ بالسيرة ولم يرد دليل على ردّها سوى موثّقة مسعدة بن صدقة، أعني: قوله عليه السلام: «الأشياء كلّها على هذا

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.

حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة».[١] حيث إنّ الظاهر حصر الثبوت بالأمرين فقط.

وربما يجاب بأنّ المراد من البيّنة فيها ما يُتبيّن به من الحجج الشرعية، فإنّ الحجّة الشرعية لا تختص بالعدلين، بل يعمّ إقرار الإنسان، وحكم الحاكم، واستصحاب الحالة السابقة. وبالثلاثة الأخيرة، تستدل على الأحكام كما يستدل على الموضوعات.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ البيّنة في اللغة و إن كان بمعنى ما يُتبيّن به من دون اختصاص بالعدلين، لكنّها صارت حقيقة متشرعية في العدلين عبْر القرون خصوصاً في عصر الإمام الصادق عليه السلام حيث إنّ القضاة يستعملون لفظة البيّنة في المعنى المصطلح.

والأولى أن يجاب به بعد صحّة سند الرواية وعدم الإرسال فيه، حيث رواه علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام. و قد تُوفّي القمي، حوالي سنة ٣٠٨هـ، وهارون ممّن لقى أبا محمد و أبا الحسن الهادي عليهما السلام؛ ومسعدة بن صدقة من أصحاب الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام. فإنّ نقل الأوّل عن الثاني وإن كان قريباً، لكن نقل هارون عن مسعدة مشكل، وإن صرح النجاشي بأنّ هارون ينقل عن مسعدة.

والأولى أن يجاب بأنّ سكوت الإمام عن سائر ما يثبت به لا يدل على عدم ثبوته به.إذ أقصى ما يمكن أن يقال: إنّ سكوت الإمام دليل على انحصار

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ،الحديث ٤.

٢. مستند العروة الوثقى:٢/٤١٥ـ ٤١٦.

الثبوت بهما ، ولكنّه أمام السيرة ضعيف جداً، مضافاً إلى ما ورد في موارد قبول خبر العدل، فلاحظ.[١]

وأمّا الثاني، فلما مرّ منّا في مسألة ثبوت الهلال بحكم الحاكم من عدم سعة حجّية حكم الحاكم إلّا في مورد الأحكام والفتاوى، والدعاوى و المرافعات، دون الأُمور الخارجية.

نعم لو ادّعى بعض الورثة وقفية أرض للمسجد وأنكره غيره، فترافعا، فثبت عند الحاكم، وحكم به ، يؤخذ بقوله، لحجية حكمه في باب الترافع.

أمّا لو اعتكف في مكان باعتقاد المسجدية أو الجامعية، فبان الخلاف، تبيّن البطلان.

ووجهه واضح، لأنّ الموضوع هو الاعتكاف في المسجد الواقعي لا المسجد المتخيّل، وبعبارة أُخرى: كون المكان مسجداً شرط واقعي لا ظاهري.

في اعتكاف المرأة

لا فرق في وجوب كون الاعتكاف في المسجد الجامع بين الرجل والمرأة، فليس لها الاعتكاف في المكان الذي أعدته للصلاة في بيتها، بل ولا في مسجد القبيلة ونحوه.

ويدل على الاشتراط مضافاً إلى ـ صحيحة داود بن سرحان حيث قال:

---

١ . و قد ذكرنا ما يدلّ على حجيّة قول العدل الواحد من الروايات في كتابنا كليات في علم الرجال: ١٥٩ ـ ١٦٠.

«ولا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها، ثمّ لا يجلس حتى يرجع، والمرأة مثل ذلك» [١] ـ الإطلاقات الواردة في المقام خصوصاً قوله: «لا اعتكاف إلّا بصوم في مسجد الجامع».[٢] وغيره من الروايات الواردة لبيان ما هو المعتبر في حقيقة الاعتكاف.[٣]

في اعتكاف الصبي المميّز

المشهور عند أصحابنا أنّ نية الصبي المميّز صحيحة، وصومه شرعي وكذا سائر عباداته، بمعنى أنّها مستندة إلى أمر الشارع فيستحق عليها الثواب لا تمرينية.

نعم، اختار العلّامة في «المختلف» أنّها على سبيل التمرين، واستدلّ بقوله: إنّ التكليف مشروط بالبلوغ، ومع انتفاء الشرط ينتفي المشروط .[٤]

يلاحظ عليه: أنّ للتكليف مرحلتين:

١. مرحلة الإلزام فعلاً وتركاً، وهي مشروطة بالبلوغ، وحديث رفع القلم ناظر إلى رفع مثل تلك الأحكام.

٢. مرحلة الاستحباب والكراهة وهي غير مشروطة ولا يعمّها الحديث المذكور، لعدم كونها على الذمّة حتى يرفع.

ويدلّ على ما ذكرنا وجوه:

---

١ . الوسائل: ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١٠ .

٢ . الوسائل: ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١ .

٣ . الوسائل: ٧، الباب ٣ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٦.

٤ . المختلف: ٣ / ٣٨٦ .

الأوّل: صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّا نأمر صبياننا بالصيام ـ إلى أن قال:ـ فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما أطاقوا من صيام، فإذا غلبهم العطش أفطروا».[١] وقد ثبت في الأُصول من أنّ الأمر بالأمر أمر بنفس الشيء.

الثاني: أنّ الشارع أذن للصبي في الصدقة والوقف والعتق والإمامة، ومعناه ترتّب الثواب عليها، وهو يلازم كونها شرعية وداخلة تحت الأوامر المطلقة بالعتق والصدقة والإمامة.

ففي رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أتى على الغلام عشر سنين فإنّه يجوز له في ماله ما أعتق أو تصدق، أو أوصى على حدّ معروف وحقّ، فهو جائز»، ونظيره غيره.[٢]

وفي موثّقة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤمّ القوم، و أن يؤذّن» ونحوهما.[٣]

وهذه الروايات تعرب عن كون عمله مطابقاً للشرع مأموراً به بأمر ندبي على وجه يكون عمله موضوعاً بالنسبة إلى المكلّفين.

الثالث: أنّ إطلاقات الأدلّة في أبواب المستحبات والمكروهات شاملة للصبي من غير مزاحم، ولذلك يستحب له قراءة القرآن والزيارة وصلاة الليل، ومنها إطلاقات باب الاعتكاف.

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٢٩ من أبواب من يصحّ منه الصوم، الحديث ٣.

٢ . الوسائل: ج ١٣، الباب ٤٤ من كتاب الوصايا، الحديث ٤. ولاحظ روايات الباب.

٣ . الوسائل: ج ٥، الباب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

في اعتكاف العبد

هنا فروع:

الأوّل: بطلان اعتكاف العبد بدون إذن المولىٰ، لقوله سبحانه: ﴿**ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً عَبْداً مَمْلُوكاً لاٰ يَقْدِرُ عَلىٰ شَيءٍ**﴾[1] خرجت الفرائض بالدليل القطعي.

وعلى كلّ تقدير فهو مملوك، فلا يجوز له التصرف في ملك الغير.

الثاني: لو اعتكف بلا إذن المولىٰ وأُعتق في أثنائه لم يجب عليه إتمامه لفساد الاعتكاف من أوّله.

الثالث: لو اعتكف بإذن المولى ثمّ أعتق في الأثناء، فله الخيار في الإتمام وعدمه ما لم يكمل اليومين، وإلّا وجب الثالث أو السادس حسب ما مرّ.

الرابع: إذا أذن المولى لعبده في الاعتكاف جاز له الرجوع عن إذنه شأن كلّ مالك بالنسبة إلى ما يملك ما لم يكن هناك إلزام من الخارج.

وبعبارة أُخرى: العبد المأذون ليس بأفضل من الإنسان الحرّ، فله الرجوع قبل إكمال يومين.

الخامس: إذا اعتكف بإذن المولى وأكمل اليومين، فهل له أن يرجع عن إذنه بعد إكمال يومين؟ الظاهر لا، لأنّه بإذنه سلب سلطنته عنه مادام يعتكف، فلو كان الاعتكاف مستحباً جاز له الرجوع عن إذنه، وأمّا إذا صار واجباً عليه

---

١. النحل:٧٥.

فليس له الرجوع، لأنّه ليس بمشرِّع، وقد ثبت أنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

فإن قلت: إنّ وجوب المضيّ فرع جواز اللبث المنوط بالإذن حدوثاً وبقاءً، وإلّا فهو تصرّف في ملك الغير الذي هو محرّم ومصداق لمعصية الخالق أيضاً.

قلت: إنّ إذنه في الاعتكاف إذن في موضوع له أحكام، وهو وجوب الاستمرار إذا أكمل اليومين، وعند ذلك فهو بإذنه حدوثاً سلب السلطنة عن نفسه اختياراً بالنسبة إلى اليوم الثالث.

السادس: إذا نذر العبد أن يُتم الاعتكاف متى شرع و كان النذر بإذن المولى، وقد شرع فيه العبد، فإنّه ليس له الرجوع حينئذٍ، لكونه على خلاف حكمه سبحانه.

وبعبارة أُخرى: أنّ إجازته للعبد بأن ينذر وجوب إتمام الاعتكاف متى شرع يعدُّ سلبَ سلطنة لنفسه في هذه الأيّام، حيث أذن لموضوع له حكم خاص، وهو وجوب الإتمام عند الشروع.

والحاصل: أنّه ليس للمولى حلُّ ما وجب شرعاً كما في اليوم الثالث في الفرع الخامس، أو اليوم الأوّل وبعده كما في الفرع السادس.

في الموارد الّتي تجوّز الخروج من المسجد

يجوز للمعتكف الخروج من المسجد لإقامة الشهادة، أو لحضور

الجماعة أو لتشييع الجنازة، وإن لم تتعيّن عليه هذه الأُمور. وكذا في سائر الضرورات العرفية، أو الشرعية ،الواجبة، أو الراجحة. سواء كانت متعلّقة بأُمور الدنيا ،أو الآخرة، ممّا ترجع مصلحته إلى نفسه أو غيره . ولا يجوز الخروج اختياراً بدون أمثال هذه المذكورات.

وقد تقدّم الكلام في ذلك في الشرط الثامن، وعرفت أنّ المستثنى في صحيح عبدالله بن سنان[١] هو مطلق الحاجة، ولكن المستثنى في صحيحي الحلبي[٢] و داود بن سرحان[٣] هو الحاجة التي لابدّ منها، ومقتضى صناعة الاجتهاد هو تقييد المطلق بالمقيد. وعلى ذلك فلا دليل على جواز الخروج لمطلق الحاجة المستحبّة ما لم تكن الحاجة لابدّ منها عقلاً أو شرعاً أو عرفاً. نعم ورد في صحيح الحلبي جواز الخروج لمشايعة الجنازة أو عيادة المريض، ويمكن حملها على مشايعة أو عيادة لابدّ منها، لا مطلق الحاجة المستحبة.

في حكم الجنابة في المسجد أثناء الاعتكاف

هنا فرعان:

١. حكم الاغتسال إذا أجنب.

٢. حكم الاعتكاف إذا لم يخرج.

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٥ .

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

أمّا الأوّل، فقد فصّل صاحب العروة بين إمكان الاغتسال في المسجد بلا تلويثه، فيقدّم الاغتسال فيه على الاغتسال في الخارج، للجمع بين الاغتسال وحرمة الخروج؛ وبين عدم إمكانه، فيجب الخروج والاغتسال في الخارج.

أقول: قد تقدّم في الأمر الثامن أنّه يجب الاغتسال مطلقاً خارج المسجد ويحرم المكث فيه، سواء تمكّن من الاغتسال في المسجد بلا تلويثه أو لا، وسواء تمكّن من الاغتسال بحالة الخروج أو لا، وذلك لأنّ مكث الجنب في المسجد حرام وليس مضطرّاً إليه لوجود المندوحة وهو الاغتسال في الخارج، وعندئذٍ يصبح الخروج ممّا لابدّ منه كما مرّ.

وإن شئت قلت: إنّ هنا إطلاقين يلزم تقييد أحدهما في هذه الحالة:

١. إطلاق ما دلّ على حرمة اللبث في المسجد للجنب.

٢. إطلاق ما دلّ على حرمة الخروج من المسجد للمعتكف.

فلو قُيِّد الإطلاق الأوّل بأدلّة الاضطرار تكون النتيجة هو وجوب الاغتسال في المسجد، ولو قُيِّد الإطلاق الثاني بما ورد في ذيله ودلّ على جواز الخروج للحاجة الضرورية، تكون النتيجة هو وجوب الخروج والاغتسال في الخارج. وعلى ضوء ذلك لا ملزم لتقييد الأوّل دون الثاني مع أنّهما متساويان.

بل يمكن أن يقال: إنّه لا يجوز تقييد حرمة مكث الجنب في المسجد بطروء الاضطرار، بل يتعيّن تقييد إطلاق حرمة الخروج من المسجد بما ورد

في ذيل الروايات من الحاجة الضرورية ، وذلك لأنّ الالتجاء إلى العناوين الثانوية ـ كحديث الرفع ـ إنّما يجوز إذا أوجد العمل بالأحكام الواقعية الأوّلية تزاحماً، فعندئذٍ يرفع التزاحم بأدلّة العسر والحرج ورفع الاضطرار.

وأمّا المقام فليس من صغرى هذه الضابطة، فإنّ دليل حرمة اللبث وإن لم يقيّد بشيء فهو مطلق، لكن حرمة الخروج في نفس الأدلّة مقيّدة بعدم عروض الحاجة الضرورية، فإذاً الجمع بين هذين الحكمين اللّذين أحدهما مطلق جوهراً والآخر مقيد كذلك لا يورث تزاحماً حتى نتمسك في رفع التزاحم بالعناوين الثانوية.

وبعبارة أُخرى: إذا كان الجمع بين الأحكام المتعلّقة بالعناوين الأوّلية مطلقها ومقيدها مورثاً للتزاحم، فلابدّ من الخروج من دائرة العناوين الأوّلية إلى تطبيق أحكام العناوين الثانوية عليها؛ وأمّا إذا كان التزاحم مرتفعاً بنفس العمل بالأحكام الواقعية فيما إذا كان أحدهما مقيَّداً من أوّل الأمر والآخر مطلقاً، فلا مجال للتمسك بالعناوين الثانوية لفقد الموضوع.

أمّا الثاني، أعني: بطلان الاعتكاف إذا لم يخرج من المسجد، فلأجل أنّ المكث الحرام جزء من الاعتكاف، وبما أنّه محرَّم لا يكون هذا الجزء مقرِّباً، فيبطل الكل.

وربما يفصّل بين ما إذا كان مكثه موجباً لترك جزء من الاعتكاف عمداً وما إذا لم يكن كذلك، فيبطل الاعتكاف في الأوّل دون الثاني؛ فإنّ اللبث حرام تكليفاً ووضعاً في الأوّل فيكون مخلّاً بالاعتكاف، وتكليفاً فقط في

الثاني فلا يكون مخلّاً به.

توضيحه: أنّه إذا أرسل خادمه لتحصيل الماء ليغتسل في المكان المعدّ للاغتسال من توابع المسجد، ولكنّه لبث في المسجد إلى أن يجيء الخادم، فهو وإن ارتكب الحرام تكليفاً، لكن لم يترك جزءاً من الاعتكاف، لأنّ المفروض أنّ هذا المقدار من الزمان لا يجب المكث فيه غاية الأمر كان عليه الانتظار خارج المسجد فخالف وارتكب الحرام، وعندما حضر الماء خرج من المسجد واغتسل في خارجه.

نعم لو جلس في المسجد زائداً على المقدار المذكور كما أنّه استمرّ في اللبث حتى بعد تحصيل الماء، فبما أنّه فوّت على نفسه الاعتكاف في المقدار الزائد من الزمان، «فقد ترك جزءاً من اللبث الواجب اختياراً»[١]، وذلك موجب للبطلان.[٢]

أحكام الغصب في الاعتكاف

هنا فروع:

١. إذا أزال شخصاً عن مكانه في المسجد وجلس فيه واعتكف، فهل يبطل اعتكافه؟

٢. إذا جلس على فراش مغصوب.

---

١ . والأولى أن يقول: فبما أنّ هذا الجزء الزائد مستثنى من الاعتكاف، فهو محرّم وفي الوقت نفسه جزء منه، والمحرّم لا يكون مقرّباً ولا يتمشى من الفاعل قصد التقرّب به، فيكون باطلاً.

٢ . مستند العروة الوثقى: ٤٢٤/٢.

٣. إذا جلس على أرض المسجد المفروش بتراب مغصوب أو آجر مغصوب.

٤. إذا لبس الثوب المغصوب أو كان حاملاً له و هو معتكف.

٥. إذا جلس على المغصوب ناسياً أو جاهلاً أو مضطراً.

وإليك البحث في الجميع واحداً تلو الآخر:

١. إذا أزال شخصاً عن مكانه في المسجد

إذا أزال شخصاً عن مكانه في المسجد وجلس فيه واعتكف، فهل يبطل اعتكافه؟ قولان مبنيان على أنّ السابق إلى مكان هل يُوجد له حقّ الاختصاص مالم يعرض عنه أو لم يتحقّق الإعراض العرفي، أو لا يوجِدُ إلّا عدم المزاحمة له فلا تجوز إزالته عنه، وأمّا بعدما أُزيل ولو قهراً ينتفي حقّه ويبقىٰ على الإباحة العامة؟ فالرأيان مستمدان ممّا ورد في المقام من الروايات.

١. روى الكليني باسناد صحيح عن محمد بن إسماعيل، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: نكون بمكة أو بالمدينة أو الحيرة أو المواضع التي يرجى فيها الفضل فربما خرج الرجل يتوضأ فيجيء آخر فيصير مكانه، فقال: «من سبق إلى موضع فهو أحقّ به يومه وليلته».[1]

والاستدلال بالرواية فرع صحّة السند.

---

١. الوسائل: ج ٣، الباب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

لكن الظاهر انّ السند ضعيف لأجل الإرسال، ومعه لا حاجة إلى التحقيق عن هوية محمد بن إسماعيل الذي روى بواسطة واحدة عن أبي عبد الله عليه السلام.

وهو ليس محمد بن إسماعيل الذي هو شيخ الكليني، والراوي عن الفضل بن شاذان، بل هو مردد بين محمد بن إسماعيل بن بزيع أو محمد بن إسماعيل بن ميمون، وإن كان الأقرب هو الثاني.

قال النجاشي: محمد بن إسماعيل بن ميمون الزعفراني، أبو عبد الله، ثقة، عين، روى عن الثقات ورووا عنه، ولقي أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، له كتاب نوادر.[١]

وأمّا محمد بن إسماعيل بن بزيع فهو أيضاً روى عن أصحاب الصادق عليه السلام، حيث روى عن منصور بن يونس وحمّاد بن عيسى.[٢]

والظاهر من الرواية أنّ المكان كان من قبيل السوق غير أنّ كونه أحقّ بها حتى في ليلته لابدّ من حمله على وضع سلعته وحاجاته فيه وإلّا فينتهي حقّه بانتهاء اليوم.

وبما ذكرنا يعلم أنّ الرواية لم تشتمل على شيء لم يقل به أحد، وأمّا الدلالة فسيوافيك بيانها.

٢. ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «سوق المسلمين كمسجدهم، فمن

---

١. رجال النجاشي: ٢ / ٢٣٨، برقم ٩٣٤.

٢. رجال النجاشي: ٢ / ٢١٤، برقم ٨٩٤.

سبق إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل و كان لا يأخذ على بيوت السوق كراءً».

والرواية نقلها الصدوق مرسلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام [١]، و نقلها الكليني بسند[٢] صحيح ينتهي إلى طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين ....

وطلحة بن زيد لم يوثّق لكن الشيخ قال في حقّه: «هو عامي المذهب، إلّا أنّ كتابه معتمد» وله بهذا العنوان ١٥٦ رواية في الكتب الأربعة.

كما نقله أيضاً بسند صحيح عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سوق المسلمين كمسجدهم...».[٣]

وعلى هذا فالرواية قابلة للاستناد.

وتحديد الحقّ إلى الليل يدلّ على أنّ المكان من قبيل السوق فينتهي بتخلية المكان، بخلاف الرواية الأُولى فإنّه أثبت الأحقّية لليوم والليلة، وقد مرّ محمله.

ربما يقال: إنّ الظاهر من الأحقّية بقرينة صيغة التفضيل مجرد الأولوية، فكلّ واحد من المسلمين ذو حق بالنسبة إليه، إلّا أنّ السابق أحقّ به.

يلاحظ عليه: بأنّ أفعل التفضيل كثيراً ما تستعمل في غير التفاضل، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ أَذٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾.[٤]

---

١ و ٢ . الوسائل: ج ٣، الباب ٥٦ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

٣ . الوسائل: ج ١٢، الباب ١٧ من أبواب آداب التجارة، الحديث ٢.

٤ . الفرقان: ١٥.

وقال سبحانه: ﴿أَفَمَنْ يَهْدي إِلى الحَقِّ أَحقُّ أَنْ يُتَّبعَ أَمْ مَنْ لاٰ يَهِدِّي إِلّا أن يُهْدىٰ﴾.[١]

وقال سبحانه: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ في ذٰلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصلاحاً﴾.[٢]

والمراد في الجميع أنّ أحدهما حقّ دون الآخر، إنّما الكلام في تفسير كونه محقاً، فقد ذهب السيد الحكيم والسيد الخوئي إلى أنّ معناه كونه محقّاً أي غير مزاحم فلا تجوز إزالته ، وأمّا بعد الإزالة وارتكاب المعصية فلا تعرّض في الرواية لجهة تصرفه أو تصرف غيره فيه، فلو أُزيل أحد عن المكان ثمّ جلس فيه نفس هذا الشخص أو الشخص الثالث أفهل يحتمل بطلان تصرفه لكونه في حكم الملك السابق الذي يتوقّف على إذنه؟

يلاحظ عليه : أنّ معنى كون الإنسان محقّاً أنّ هذا الحقّ ثابت له مالم يعرض عنه باختياره، وعلى ذلك فلو أُزيل قهراً فهو لا يلازم زوال حقّه و كونه محقّاً، وقد قيل:«إنّ الحقّ القديم لا يبطله شيء»، فلو بطل الحقّ بالقهر والغلبة فيكون من مصاديق قول القائل:«الحقّ بعد أبي ليلى لمن غلبا » و هو كما ترى.

وإن شئت قلت: إنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي كونه بصدد بيان الأمر الوضعي، لا الأحكام.

وربما يقاس المقام بما ورد من أنّ أولى الناس بميراثه أولى الناس بالصلاة عليه، إذ ليس معناه أنّه لا يجوز لغير الولي أن يصلّي على الميت، بل

---

١. يونس:٣٥. ٢. البقرة: ٢٢٨.

المراد عدم جواز مزاحمته في الصلاة وأنّه أولى بذلك، وإلّا فالوجوب الكفائي ثابت لجميع المكلّفين، فهكذا المقام.[١]

يلاحظ عليه: أنّ صلاة الغير على الميت لا تزاحم صلاة الولي ، (ولعلّ معنى أولوية الوارث على غيره أولويته بالقيام على تجهيزه من الغسل إلى الصلاة إلى الدفن فأولى الناس بميراثه ، أولاهم بتحمّل عبء هذه الأُمور)، وهذا بخلاف المقام، إذ لا يسع المكان الواحد إلّا لشخص واحد.

وبعبارة أُخرى: أنّ الشاغل السابق ذو حق ويبقى حقّه مستمراً إلى وقت الإعراض، فلو أزاله شخص وجلس مكانه فهو مأمور بتخلية المكان وتسليمه إلى المحق، فهو بعمله هذا يعصي أمر اللّه سبحانه مستمراً، ومعه كيف يصحّ اعتكافه؟

وعلى ضوء ذلك، أي بقاء حقّه في نفس المكان، فهو بجلوسه في المكان الذي سبق إليه غيره يمكث مكثاً حراماً، فكيف يكون مقرّباً؟

فإن قلت: إنّ متعلّق الحرمة هو الجلوس، ومتعلّق الوجوب هو المكث، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، لا مانع من الصحة.

قلت: إنّ متعلّق الحرمة هو إشغال المكان الذي سبق إليه غيره سواء كان بالجلوس، أو بالقيام عليه، و الجلوس والمكث من العناوين المنطبقة عليه فالإشغال بالقياس إلى المكان، ينتزع منه الجلوس، وبالقياس إلى الزمان ينتزع منه المكث، فليس في الواقع إلّا شيء واحد وهو الإشغال فكيف يتقرّب به

---

١ . مستند العروة الوثقىٰ: ٤٢٨/٢.

وهو حرام، وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي؟

٢. الجلوس على الفراش المغصوب

إذا اعتكف في المسجد جالساً على الفراش المغصوب، فهل يبطل اعتكافه أو لا؟ وجهان:

أ: الصحّة فإنّ النهي تعلّق بالجلوس، والأمر بالمكث وهما وإن كانا متلازمين في الخارج، لكن حرمة أحدهما لا تسري إلى الآخر ، فيبقى المكث الذي يتقوّم به الاعتكاف على ما كان عليه من الإباحة، وحال الجلوس المزبور حال اللباس المغصوب الذي اتّفقوا فيه على صحّة الاعتكاف، فكما أنّ الفرش يحرم الجلوس عليه، كذلك اللباس المغصوب يحرم لبسه.

ب: انّ متعلّقي الأمر و النهي وإن كانا مختلفين ولذلك يصحّ اجتماعهما في المقام، لكن الإشكال في تمشّي قصد القربة بالعمل الواحد المنهي عنه، فإنّ المكث العبادي متحد في الخارج مع الجلوس الحرام، فكيف يتقرّب بعمل واحد، لا يحبه المولى بل يبغضه وبما ذكرنا يظهر وجه الفرق بين المقام والاعتكاف بثوب مغصوب، وذلك لأنّ واقعية الاعتكاف هو اللبث في المسجد، سواء كان كاسياً أو عارياً، وليس للّبس أيّ مدخلية في واقع الاعتكاف، فلو اعتكف مع قميص مغصوب فكأنّما اعتكف مع الكذب والغيبة.

٣. الجلوس على أرض المسجد المفروش بتراب مغصوب

إذا فرش المسجد بتراب أو حجر مغصوب، فحكمه حكم الفراش المغصوب إذا أمكن إزالته فلا يعتكف فيه جالساً عليه، إنّما الكلام إذا لم تمكن إزالته كما إذا فرش بآجر مع الاسمنت بحيث لا يمكن قلعه بسهولة، ولو قلع لما أمكن الانتفاع به.

لا شكّ انّ تلك المواد بعد الاستعمال تخرج عن المالية، إذ لا يبذل بإزائها الثمن، لما عرفت من أنّه لو قلع لما أمكن الانتفاع به، إنّما الكلام في خروجها عن الملكية وعدمه، والظاهر هو الأوّل، لأنّها اعتبار عقلائي لغاية عقلائية و المفروض انتفاء الغاية بعد تحولها جزءاً من المسجد بحيث لو قلع لما انتفع به، فهو أشبه ببعض الأوعية المكسورة التي لا يمكن الانتفاع من مكسورها، فيكون الكاسر ضامناً، والأجزاء المتفرقة داخلة في المباحات، ومع ذلك فللمالك حقّ الاختصاص، فيكون الجلوس عليه محرّماً. هذا إذا لم يغط الغصب عامة سطح المسجد، و إلّا فيقع التزاحم بين حقّ المصلّي ـ غير الغاصب ـ مع حقّ المغصوب منه، فيقدّم حقّ الأوّل على الثاني، لأنّ المنع عن الانتفاع بالمسجد لأجل ذلك الأمر يزاحم الغاية المتوخّاة من الوقف .

٤. لُبس الثوب المغصوب في الاعتكاف

إذا لبس الثوب المغصوب في حال الاعتكاف أو حمله، فقد علم حكمه ممّا مرّ في النوع الثاني، فلاحظ.

٥. إذا جلس على المغصوب ناسياً أو جاهلاً أو مضطراً

إذا جلس المعتكف على المغصوب لعذر عقلي أو شرعي، كالنسيان والإكراه والاضطرار فلا يبطل اعتكافه، بشرط أن لا يكون الناسي هو الغاصب، و إلّا فيبطل، وقد ورد النص في بطلان صلاة الغاصب الناسي.

وجه الصحة ، هو حكومة العناوين الثانوية كالنسيان والإكراه والاضطرار على أحكام العناوين الأوّلية، فنخص فعلية الحرمة بغير هذه الحالات، فيكون الاعتكاف جامعاً للشرائط، والمعتكف نادراً على قصد التقرب بعد.

وأمّا إذا كان جاهلاً بالغصب أو شاكاً، فالرفع في المقام، وإن كان يختلف مع الرفع في الموارد الثلاثة المتقدّمة حيث إنّ نسبة الرفع فيها إلى الأدلة الواقعية، من قبيل حكومة دليل اجتهادي على دليل اجتهادي مثله، بخلاف الرفع فيما لا يعلم، فإنّ الرفع فيه ظاهري، لكونه أصلاً عملياً وارداً في مورد الشكّ والجهل، ولكن ذلك الفرق لا يؤثّر في صحّة العمل في الجميع، لما عرفت من الملازمة العرفية بين الأمر بالشيء، والأمر بشيء آخر في كيفية امتثاله، فلازم الأمر الثاني هو اقتناع المولى في مقاصده، على ما تؤدّيه إليه الأمارات والأُصول العملية لمصلحة أعلى من حفظ عامة المقاصد...

ولذلك قلنا بالإجزاء في موارد الأمارات والأُصول الجارية في الأجزاء والشرائط. وتكون النتيجة بعد تقديم حديث الرفع على أدلّة الشرطية والجزئية والمانعية، اختصاص مانعية الغصب بغير صورة الجهل.

فإن قلت: ليس المانع من الصحة هو عدم قصد القربة حتى يقال بإمكانه من الجهل، ولا الحرمة المنجزة كما يقال بارتفاعها في طرف الجهل، بل المانع هو الحرمة الفعلية الواقعية وإن لم تكن منجزة . وبالجملة، أنّ المغصوب في طرف النسيان والإكراه والاضطرار ليس بحرام لا واقعاً ولا ظاهراً، لما عرفت من حكومة أدلّة العناوين الثانوية، على الأدلة الأوّلية حكومة دليل اجتهادي على دليل اجتهادي مثله، وأمّا المقام فالمرفوع هو التنجز أي كون العمل موجباً للعقاب، دون الحرمة الفعلية، وعلى ذلك فمورد العناوين الثلاثة من قبيل التزاحم دون المقام فهو من قبيل التعارض، والحرام بالفعل لا يكون مصداقاً للواجب .[1]

قلت: تطلق الفعلية ويراد منها أحد الأمرين:

١. تمامية البيان من الشارع في المورد سواء أوصل إلى المكلّف أم لم يصل. والفعلية بهذا المعنى لا تنافي جريان البراءة، لأنّ مفادها عندئذٍ هو عدم صحّة الاحتجاج بمثل هذا البيان غير الواصل، فيكون الحكم الواقعيّ المبيّن، ممّا لا يحتجّ به، وأمّا صحّة العمل فهي نتيجة الملازمة بين الأمر بالبراءة والاكتفاء بالمقدار الباقي بعد صدق الموضوع على الواجد والباقي.

٢. وجود خطاب جدّي من المولى إلى العبد في المورد، والفعلية بهذا المعنى تنافي البراءة، لكنّه مبنيّ على تعدّد الخطاب حسب تعدّد المكلّفين ـ كما هو المشهور ـ و المختار عندنا هو وجود خطاب إنشائي متعلّق بالعنوان الكلي الذي يحتجُّ به المولى على العبد دون أن يكون في كلّ مورد خطاب

---

١ . مستند العروة الوثقى: ٤٣٠/٢.

خاص ـ وعلى ذلك ـ لا يكون ذلك الخطاب الكلي مانعاً عن جريان البراءة، لعدم وجود خطاب جزئي متوجّه إلى العبد في المورد.

الخروج لأداء دين واجب أو إتيان واجب

انّ أداء الدين والمكث في المسجد متضادان لا يجتمعان فلا يمكن الأمر بهما معاً. وعندئذٍ فهنا فروض:

١. إذا قلنا الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده أي المكث، فلا يمكن الأمر به أيضاً، لبطلان اجتماع النهي ـ وإن كان تبعياً ـ مع الأمر بالشيء ـ وإن كان أصلياً ـ.

٢. إذا قلنا بعدم الاستلزام ، فبما أنّ الأهم والمهم متزاحمان في مقام الامتثال، فلازم ذلك عدم الأمر بالمهم في ظرف الأمر بالأهم، وسقوط الأمر بالمهمّ لا يلازم فساد العبادة، لما سيوافيك من الفرض الثالث، أعني: الأمر الترتّبي.

٣. إذا قلنا بأنّ المحال هو الأمر بالمهم في عرض الأمر بالأهم، فيسقط الأمر بالأوّل في ظرف الأمر بالأهم، لا ما إذا كان الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم كما في الأمرين المترتبين إذا كان الأمر الثاني مترتباً على عصيان الأمر الأوّل، وعند ذاك يمكن إحراز صحة المهم.

٤. إذا لم نقل بإمكان الترتّب ومع ذلك يمكن إحراز صحّة الاعتكاف، لأنّه لا شكّ في الصحة على تقدير الخروج، فهذا المقدار من المكث خارج عن الاعتكاف ومستثنى منه بمقتضى الأمر المطلق بالخروج، فطبعاً تبقى بقية

الأزمان تحت الأمر، فإذا صحّ الاعتكاف على تقدير الخروج، صحّ على تقدير عدمه أيضاً و إن كان عاصياً.[١] لكن هذا الفرض غير تامّ، لعدم ملازمة العصيان في المقام مع السقوط واجباً على نحو فوراً ففوراً.

الخروج من المسجد لضرورة

في المسألة فروع:

١. إذا خرج من المسجد فيرجع إليه من أقرب الطرق.

٢. لا يجلس تحت الظلال مع الإمكان.

٣. الأحوط أن لا يجلس إلّا مع الضرورة.

٤. الأحوط عدم المشي تحتها.

أمّا الأوّل، أعني: وجوب الرجوع إلى المسجد من أقرب الطرق، فلأنّ الخروج في لسان الأدلّة مثل صحيحة داود بن سرحان: «لا تخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها».[٢] كناية عن المكث خارج المسجد، فالجائز هو المقدار الذي لابدّ منه في قضاء الحاجة الضرورية و أمّا الزائد فلا، فإذا كان أحد الطريقين أقرب و الآخر أبعد، فسلوك الأخير موجب للمكث خارج المسجد زائداً على قدر الضرورة، فيكون ممنوعاً، وبه يظهر وجه قوله في المتن: «ويجب عدم المكث إلّا بقدر الحاجة والضرورة».

وأمّا الثاني، أعني: المنع عن الجلوس تحت الظلال مع الإمكان، فتدلّ

---

١. مستند العروة الوثقى: ٤٣٤/٢.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٣.

عليه نفس الصحيحة حيث قال: «ولا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك».

ثمّ إنّ صاحب العروة قيّد المنع بقوله: «مع الإمكان»ووجهه ؛ ربما يتوقف قضاء الحاجة على الجلوس تحت الظلال كعيادة المريض الوارد ذكرها في صحيحة الحلبي.

ويمكن أن يقال: إنّ الممنوع هو الجلوس تحت الظلال بعد قضاء الحاجة كما هو الظاهر من قوله: «لا تقعد تحت ظلال حتى تعود إلى مجلسك»، فالجلوس تحتها قبله خارج عن حريم المنع.

وأمّا الثالث: أي المنع عن مطلق الجلوس، فقد ورد في صحيح الحلبي، ورواية ثانية لداود بن سرحان.

ففي الأوّل: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها، ثم لا يجلس حتى يرجع، ولا يخرج في شيء إلّا لجنازة، أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتى يرجع».[١]

وفي الثانية: «إلّا لحاجة لابدّ منها، ثمّ لا يجلس حتى يرجع».[٢]

والممنوع و إن كان مطلق الجلوس، لكنّه يقيّد بما ورد في صحيح ابن داود الثاني من ممنوعية الجلوس تحت الظلال لا مطلق الجلوس.

كما أنّ الممنوع في الجميع هو الجلوس، بعد قضاء الحاجة لا قبلها.

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٧ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

فإن قلت: إنّ قوله في صحيح الحلبي:«ولا يجلس حتى يرجع» مطلق يعمّ قبله وبعده.

قلت: إنّه تكرار لما تقدّم من النهي عن الجلوس بعد قضاء الحاجة، أعني قوله: «إلّا لحاجة لابد منها ثمّ يجلس حتى يرجع » الظاهر في النهي عن الجلوس بعد قضائها ويحمل الذيل عليه.

فقد تبيّن أنّ الممنوع هو الجلوس تحت الظلال بعد قضاء الحاجة فقط.

ولكنّ هنا احتمالاً آخر، وهو أنّ النهي عن الجلوس تحت الظلال كناية عن النهي عن التأخير من غير فرق بين القيام والجلوس، و على هذا لا فرق بين الجلوس تحت الظلال وغيرها.

وأمّا ذكر الظلال بالخصوص في الروايات، فلأجل أنّ الجلوس تحت الظلال هو الغالب في مظانّ الاستراحة، و على هذا فليس في المقام إلّا حكم واحد، وهو النهي عن التأخير بعد قضاء الحاجة، وبما أنّك ستعرف أنّه لا دليل على حرمة المشي تحت الظلال، ينخفض عدد الفروع من الأربعة إلى الاثنين، فلاحظ.

وأمّا الرابع: أي المنع عن المشي تحت الظلال، فهو خيرة المرتضى، واستدلّ عليه بالإجماع وطريقة الاحتياط، وأضاف في الجواهر وقال: ولعلّه الحجّة مضافاً إلى ما دلّ عليه في المحرم بناء على أصالة مساواته له في ذلك حتى يعلم الخلاف، وإلى احتمال إلغاء خصوصية الجلوس، وكون

المانع منه تحت الظلال، فلا فرق بينه وبين المشي والوقوف.[١] و الجميع كما ترى.

ثمّ إنّ صاحب الوسائل عنون الباب الثامن بالنحو التالي «باب أنّ المعتكف إذا خرج لحاجة لم يجز له الجلوس، ولا المشي تحت ظلال اختياراً...» ولم نعثر فيه على ما يدلّ على المنع عن المشي تحت الظلال، ولكنّه قال في آخر الباب : تقدم ما يدل على عدم جواز الجلوس والمرور تحت الظلال للمعتكف.[٢] وقد اعترف المعلِّق بعدم عثوره على ما يدلّ على حرمة المرور تحت الظلال.

إذا طال الخروج بطل الاعتكاف

لو خرج لضرورة وطال خروجه، بحيث انمحت صورة الاعتكاف، بطل.

لأنّ الاعتكاف عمل واحد متصل مستمر إلى ثلاثة أيّام، والفصل بين أجزائه ينافي الوحدة والاتّصال، خرج ما لابدّ منه، والقدر المتيقّن ما لا يضرّ بصورة العمل التي هي قوامه، فلو خرج لعيادة مريض في نقطة نائية، بحيث استغرقت ساعات من اليوم، خرج عرفاً عن كونه معتكفاً في المسجد.

---

١ . الجواهر: ١٧/١٨٥ـ ١٨٦.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب الاعتكاف.

في طلاق المعتكفة

صور المسألة ثلاث:

الأُولى: إذا طُلِّقت المعتكفة طلاقاً بائناً أو مات عنها زوجها، فقد انقطعت العصمة بينهما، فهي كسائر النساء الأجنبيّات لا يؤثر رضا الزوج السابق ولا عدمه. وهذا خارج عن محطّ البحث، وإنّما ذكر استطراداً.

الثانية: إذا طُلّقت المعتكفة طلاقاً رجعياً وكان الاعتكاف واجباً موسّعاً كالمنذور بلا توقيت، فوافاها الطلاق الرجعي في اليومين الأوّلين، فقد أفتى صاحب العروة بوجوب خروجها إلى منزلها للاعتداد وبطل اعتكافها، ولكن يجب استئناف الاعتكاف بعد الخروج عن العدة، وذلك لعدم التزاحم بين الوفاء بالنذر والاعتداد في البيت حيث إنّ الأوّل واجب موسّع والآخر واجب مضيّق، فيقدم قوله سبحانه: ﴿**لاٰتُخْرِجُوهُنَّ من بُيُوتِهِنَّ ولا يَخْرُجْن**﴾[1] على الاعتكاف.

الثالثة: إذا كان الاعتكاف واجباً معيناً كالنذر المعين، فوافاها الطلاق في أي يوم من الأيام الثلاثة، أو كان مستحباً، أو واجباً غير معيّن لكن وافاها الطلاق في اليوم الثالث من الاعتكاف، فهنا أقوال:

القول الأوّل: ما ذهب إليه الشيخ والمحقّق من لزوم الخروج من المسجد والرجوع إلى البيت، وقد حكاه عن الشافعي وأحمد محتجاً بقوله

---

١. الطلاق:١.

سبحانه: ﴿لا تخرجوهنّ من بُيُوتهنّ ولا يخرجن﴾ ، ولأنّ الاعتداد في بيتها واجب، فلزمها الرجوع إليه، كالجمعة في حقّ الرجل.[١]

وهو خيرة المحقّق أيضاً حيث قال: إذا طلقت المعتكفة رجعية، خرجت إلى منزلها ثمّ قضت واجباً إن كان الاعتكاف واجباً، أو مضىٰ يومان، وإلّا ندباً.[٢]

القول الثاني: لزوم الاستمرار في الاعتكاف حيث إنّه واجب، وقد تعارض مع وجوب الخروج للاعتداد، فيقدم الأسبق وهو الاعتكاف.

القول الثالث: ما اختاره صاحب العروة من التخيير بين إتمامه ثمّ الخروج، أو إبطاله والخروج فوراً، لتزاحم الواجبين ولا أهمية معلومة في البين.

هذه هي الأقوال في المسألة، وهي مبنية على أنّ الإقامة في البيت والاعتداد فيه حكم شرعي للاعتداد. فعلىٰ ذلك يجب الخروج في الصورة الثانية بلا كلام، والتخيير في الصورة الثالثة بناء على عدم أهمية امتثال أحد الحكمين على الآخر.

وأمّا لو قلنا بأنّ الاعتداد في البيت ليس حكماً جديداً، بل هو استمرار للحكم السابق للزوجة حيث إنّ المطلّقة رجعية زوجة، فعلىٰ هذا فيكون حال المطلّقة حال الزوجة. ويدلّ على ما ذكرنا صحيح الحلبي، عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: «لا ينبغي للمطلقة أن تخرج إلّا بإذن زوجها حتى تنقضي عدّتها

---

١ . المبسوط:٢٩٤/١. ونقله العلّامة في المنتهى:٦٣٥/٢، الطبعة الحجرية.

٢ . شرائع الإسلام :١٦٢/١.

ثلاثة قروء، أو ثلاثة أشهر إن لم تحيض».[١]

وعلى ذلك فحال المطلّقة حال الزوجة في جميع الأحوال، وقد مرّ حكمها سابقاً في الأمر السابع حيث قال السيد الطباطبائي اليزدي: وكذا يعتبر إذن الزوج بالنسبة إلى الزوجة إذا كان منافياً لحقّه.[٢]

نعم لو قلنا بأنّ حرمة خروج الزوج من البيت حكم تعبدي للاعتداد ولا صلة له بالزوجية، فعندئذٍ يصلح ما في المتن من التخيير إذا كان الحكمان متساويين في الملاك، أو يقدّم أحدهما إن كان فيه ملاك التقديم، لكن المبنىٰ غير تام.

فإن قلت: إنّ ظاهر قوله سبحانه: ﴿**لا تخرجوهنّ من بيوتهن ولا يخرجن**﴾ هو كون حرمة الخروج من آثار الطلاق ثمّ الاعتداد لا من آثار الزوجية الباقية في المطلّقة الرجعية.

قلت: إنّ ما ذكر إشعار لا يعتمد عليه في مقابل صحيحة الحلبي، خصوصاً في مقابل قولهم:«المعتدة رجعية زوجة» وليس معنى كونها مطلقة أنّها خارجة عن حبال الزوجية، بل هي زوجة بالفعل لكن لها ذلك الشأن وهو أنّه إذا خرجت العدة ولم يرجع الزوج فيها، خرجت عن كونها زوجة.

وعلىٰ ما ذكرنا فليس عليها وجوب الخروج في الثانية، بل هي مخيّرة بين الخروج والبقاء.

كما أنّه يجب عليها البقاء لكون الاعتكاف واجباً معيّناً، وليس البقاء في

---

١. الوسائل: ج ١٥، الباب ١٨ من أبواب العِدد، الحديث ١.

٢. العروة الوثقى: ٣٨٠، كتاب الاعتكاف، الأمر السابع.

الثانية ولا الثالثة مخالفاً لحقّ زوجها، لأنّ المفروض كونها مطلّقة.

اللّهمّ إلّا إذا رجع عن طلاقها، فصار البقاء مخالفاً لحقّ الزوج فترجع إلى البيت في الثانية دون الثالثة، لتعيّنه عليها.

في وجوب الاعتكاف الواجب المعيّن والموسّع والمندوب

قد تقدم الكلام في هذا الموضوع عند البحث عن قطع الاعتكاف المندوب والمنذور [١] ، فالواجب المعيّن لأجل كونه مضيّقاً لا يجوز رفع اليد عنه، بخلاف الموسّع والمندوب فيجوز إلّا في اليوم الثالث. ولا مانع من أن يكون العمل مستحباً والإتمام واجباً كما هو الحال في الحجّ والعمرة، قال سبحانه: ﴿وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمرة﴾[٢]. نعم يظهر من الشيخ وجوب الإتمام بالشروع فيه، و سيوافيك كلامه في المسألة التالية.

في اشتراط المعتكف

اتفقت كلمة الأصحاب والأخبار على أنّه يستحب للمعتكف أن يشترط لنفسه في الاعتكاف أنّه إذا عرض له عارض أن يخرج من الاعتكاف.

هذا أمر لا إشكال فيه، و إنّما الكلام في محل الشرط، فهل يختص باليومين الأوّلين أو يعمّ الثالث أيضاً؟

ذهب الشيخ إلى اختصاصه باليومين الأوّلين، لوجوب الثالث بمضيّ يومين فلا يحلّ بالاشتراط.

---

١ . انظر الصفحة: ١١٢ من هذا الكتاب. ٢ . البقرة:١٩٦.

قال في المبسوط: ومتى شرط المعتكف على نفسه أنّه متى عرض له عارض رجع فيه، كان له الرجوع فيه أي وقت شاء ما لم يمض به يومان، فإن مضى به يومان وجب عليه إتمام الثالث، فإن لم يشترط وجب عليه بالدخول فيه تمام ثلاثة أيام، لأنّ الاعتكاف لا يكون أقل من ثلاثة أيّام.[1]

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في الفروع التالية:

١. هل يجوز اشتراط الرجوع مطلقاً، أو يختص بغير اليوم الثالث؟

٢. لا فرق بين تعليق الرجوع على عروض عارض وعدمه.

٣. لا يجوز له اشتراط المنافيات كالجماع مع بقاء الاعتكاف.

٤. يعتبر أن يكون الشرط المذكور حال النيّة.

٥. إذا شرط حال النيّة ثمّ أسقط حكم شرطه، فهل يكون مؤثراً أو لا؟

وإليك الكلام فيها واحداً تلو الآخر.

١. عموم الشرط لعامة الأيّام

قد عرفت أنّ الشيخ خصّص الشرط باليومين الأوّلين وأخرج اليوم الثالث، ولكن الحقّ جوازه مطلقاً على نحو يكون مؤكداً لجواز العدول في اليومين ومؤثراً في اليوم الثالث، وذلك لإطلاق ما دلّ على جواز الاشتراط.

ففي معتبرة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:« لا يكون اعتكاف أقلّ من ثلاثة أيّام واشترِط على ربّك في اعتكافك كما تشترط في إحرامك

---

١. المبسوط: ٢٨٩/١.

أن يحلّك من اعتكافك عند عارض إن عرض لك من علّة تنزل بك من أمر الله».[١]

وروى الكليني والصدوق عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يكون اعتكاف أقلّ من ثلاثة أيام، ومن اعتكف صام، و ينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما يشترط الذي يُحرم».[٢]

إلى غير ذلك من الروايات فإطلاقها محكّم خصوصاً أنّ ما دلّ على وجوب اليوم الثالث مقيّد بعدم الاشتراط، ففي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «و إن أقام يومين ولم يكن اشترط، فليس له أن يفسخ اعتكافه حتى تمضي ثلاثة أيّام».[٣]

فعلىٰ ذلك فلا مانع من الاشتراط في جميع الأيّام.

٢. جواز الاشتراط مطلقاً و لو مع عدم عروض عارض

هل يختص الاشتراط بالرجوع مع العارض، أو يجوز مطلقاً ولو لم يطرأ طارئ؟

الظاهر من كلام المحقّق والشهيد في «الدروس» هو الثاني، قال المحقّق: ولو شرط في حال نذره الرجوعَ إذا شاء، كان له ذلك أي وقت شاء.[٤]

وقال الشهيد: ولو شرط الرجوع متى شاء اتُّبع ولم يتقيّد بالعارض.[٥]

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١.
٤. شرائع الإسلام: ٢١٨/١. ٥. الدروس الشرعية: ١ / ٣٠١.

ولكن الظاهر من العلّامة هو الاختصاص بعروض العارض، قال:

إنّما يصحّ اشتراط الرجوع مع العارض، فلو شرط الجماع في اعتكافه أو الفرجة أو التنزّه أو البيع أو الشراء للتجارة أو التكسّب بالصناعة في المسجد لم يجز.[١]

ووافقه الشهيد في «المسالك» وقال: اعلم أنّ الاشتراط في الاعتكاف بأن يحلّه حيث حبسه الجائر كالحجّ وفائدته تسويغ الخروج منه عند العذر الطارئ بغير اختياره، كالمرض والخوف ونحوهما، فلا يجوز اشتراط الخروج بالاختيار أو إيقاع المنافي كذلك.[٢]

واختاره المحدّث البحراني في حدائقه وقال: هذا هو الظاهر من الأخبار، وأمّا ما ذكروه من جواز اشتراط الرجوع مطلقاً فلا أعرف له دليلاً.[٣]

واستُدلّ على القول بعدم الاختصاص بطروء النذر بروايتين:

١. إطلاق صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا اعتكف يوماً ولم يكن اشترط فله أن يخرج ويفسخ الاعتكاف، وإن أقام يومين ولم يكن اشترط فليس له أن يخرج ويفسخ اعتكافه حتى تمضي ثلاثة أيّام».[٤]

٢. صحيحة أبي ولّاد الحنّاط، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها، فخرجت حين بلغها قدومه من

---

١. تذكرة الفقهاء: ٣٠٨/٦.
٢. مسالك الافهام: ١٠٧/٢.
٣. الحدائق الناظرة: ٤٨٦/١٣.
٤. الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١.

المسجد إلىٰ بيتها فتهيّأت لزوجها حتى واقعها؟ فقال: «إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تنقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإنّ عليها ما على المظاهر».[١]

وجه الدلالة: أنّ حضور الزوج ليس عذراً قطعاً ولا يعد عارضاً، ومع ذلك نوّه الإمام بأنّه لو لم تشترط كان عليها ما على المظاهر، بخلاف ما لو اشترطت فليس عليها شيء.

واستدلّ للقول بالاختصاص بصحيحة وموثّقة.

أمّا الصحيحة فهي ما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وينبغي للمعتكف إذا اعتكف أن يشترط كما يشترط الذي يُحرم».[٢] والاشتراط في الإحرام يُعلّق على طروء عارض فيقول هناك: أنْ تحلني حيث حَبَسْتَني.

وأمّا الموثقة فهي ما رواه عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «واشترط على ربك في اعتكافك كما تشترط في إحرامك أن يحلك من اعتكافك عند عارض إن عرض لك من علة تنزل بك من أمر الله تعالى».[٣] وتقيد الأُوليان بالأخيرتين.

يلاحظ عليه: أنّ التقييد فرع إحراز وحدة الحكم ـ كما بُيّن في محلّه ـ وإلّا فيجوز أن يكون المطلق موضوعاً لحكم، والمقيّد موضوعاً لحكم آخر، والمقام من هذا القبيل حيث إنّ الرجوع متى شاء موضوع لجواز الاشتراط،

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ٦.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٩ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ٢.

كما أنّ الرجوع متى عرض عارض موضوع لاستحباب الاشتراط الذي يحكي عنه قوله في موثقة أبي بصير:«و ينبغي للمعتكف».

و لذلك جرت سيرة العلماء على عدم حمل المطلق على المقيد في أبواب المستحبات، وذلك لأجل عدم إحراز وحدة الحكم واحتمال تعدد مراتبه، فلو ورد اقرأ زيارة يوم عاشوراء، وورد اقرأها تحت السماء، لا يحمل المطلق على المقيّد، بل يحمل على تأكد الاستحباب، فإذا كان حال المستحبات كذلك فما ظنك إذا كان أحد الحكمين حاملاً للجواز كما هو الحال في الصحيحين، والآخر حاملاً للاستحباب كما هو المستفاد من الأخيرتين.

٣. اشتراط المنافيات

لا يجوز اشتراط ارتكاب المنافيات كالجماع ونحوه مع بقاء الاعتكاف على حاله، لأنّ العبادات توقيفية، والشرط ليس مشرّعاً إلّا إذا ورد عليه النصّ كما في اشتراط فسخ الاعتكاف، وأمّا تجويز الإتيان بالمنافيات بالشرط مع حفظ الموضوع أي بقاء الاعتكاف بحاله، فهو رهن الدليل.

٤. اعتبار كون الشرط حال النية

يعتبر أن يكون الشرط المذكور حال النية فلا اعتبار بالشرط قبلها، أو بعد الشروع فيه و إن كان قبل الدخول في اليوم الثالث، وذلك لأنّه المفهوم من تشبيه الشرط في المقام بالشرط في باب الإحرام، فإنّ وقته فيه هو النية.

مضافاً إلى أنّ حقيقة الشرط عبارة عمّا يناط المنشأ به، وهو فرع كونه مقروناً به حتى يقال اشترط في اعتكافه، وبعبارة أُخرى: معنى الاشتراط في الاعتكاف، هو كون الثاني ظرفاً للشرط و هو فرع نيّة الشرط معه وإلّا يكون غير مرتبط به وأشبه بالشرط الابتدائي الخارج عن مصطلح الشرط الوارد في الروايات.

٥. إسقاط حكم الشرط

إذا اشترط ثمّ حاول إسقاط حكم شرطه، فهل يسقط بذلك ويعود الاعتكاف بعد ذلك لازماً على نحو ليس له الخروج عنه إذا وجب كاليوم الثالث، أو لا يسقط ويبقى الاعتكاف في جوازه، متى شاء خرج؟

الظاهر هو الثاني، وذلك لأنّ الشرط يُطلق ويراد به تارة الشرط الأُصولي، كما عليه تقسيم الواجب إلى واجب مطلق وواجب مشروط، كاشتراط وجوب الصلاة بدلوك الشمس فيعود إلى تقيّد المنشأ بالشرط.

وأُخرى الشرطُ الفقهي ومرجعه إلى أحد الأمرين، إمّا طلب فعل من المشروط عليه كما في قوله : بعتك بشرط أن تخيط لي قميصاً، فخياطة القميص تكون جزءاً من الثمن مطلوباً، أو جعل الخيار لنفسه كما في قوله: بعتك بشرط الخيار إلى عشرة أيام . والمقام أشبه بالقسم الثاني حيث إنّه ينوي الاعتكاف ويشترط خيار الفسخ والرجوع، غير أنّه لم يدل دليل على أنّ كلّ شرط قابل للإسقاط، خصوصاً إذا كانت نتيجة الشرط الحكم الشرعي بجواز الاعتكاف في اليوم الثالث، فليس للمكلّف إسقاط الحكم الشرعي

وأنّ للعبد إرجاع الاعتكاف الجائز إلى اللازم، فمثله يحتاج إلى الدليل.

في اشتراط المعتكف بالرجوع في النذر

هنا فرعان:

١. كفاية ذكر الشرط في صيغة النذر.

٢.لو اشترط ورجع، لا قضاء عليه مطلقاً. وإليك البحث في كلّ واحد تباعاً.

أمّا الأوّل: فقد دلّت الروايات السابقة على جواز اشتراط العدول متى شاء، أو عند طروء العارض عند الاعتكاف على نحو يكون محل الشرط هو الشروع في الاعتكاف وعند نيّته . وهنا نوع آخر، وهو اشتراط الرجوع عند نذر الاعتكاف. والظاهر من صاحب العروة جواز كلّ من الصورتين، ولكن مورد الروايات هو الأولى دون الثانية، وتجويز الصورة الثانية يحتاج إلى دليل، وقد أشار إليه السيد العاملي في «المدارك» وقال: ولم أقف على رواية تدلّ على ما ذكروه من مشروعية اشتراط ذلك في عقد النذر، وإنّما يستفاد من النصوص أنّ محلّ ذلك نية الاعتكاف مطلقاً.[١]

و تبعه صاحب الحدائق وقال: وهو مشكل، لأنّ المستند في هذا الاشتراط، إنّما هو الأخبار المذكورة، وهي كما عرفت، إنّما دلّت على أنّ محله هو الاعتكاف، والاعتكاف على وجه النذر لم يرد به خبر بالكلية فضلاً

١. المدارك: ٣٤٠/٦.

عن خبر يدل على إيقاع هذا الشرط فيه.[١]

و ما أبعد ما بينه و بين ما اختاره العلّامة في «المنتهى» من حصر محله، في نذر الاعتكاف حيث قال: تفريع: الاشتراط إنّما يصحّ في عقد النذر، أمّا إذا أطلقه من الاشتراط على ربه فلا يصحّ له الاشتراط عند إيقاع الاعتكاف.[٢] ولا شكّ في ضعف هذا الكلام للاتّفاق على صحّة جعله في الاعتكاف، إنّما الكلام في صحّة هذا الشرط في عقد النذر، كصحته عند نية الاعتكاف.

ثمّ الداعي لذكره في عقد النذر هو أنّه إذا كان الاعتكاف مجرّداً عن النذر، فله أن ينوي الرجوع متى شاء بلا محذور، وأمّا إذا كان مقارناً مع عقد النذر فلو لم يذكره في عقد النذر، يكون المنذور به اعتكافاً مطلقاً لا مشروطاً ومعه لا يمكن اشتراط الوجوب عند نية الاعتكاف ، لأنّ المفروض أنّ الواجب عليه هو المطلق الذي من آثاره عدم الرجوع في اليوم الثالث متى شاء ولا يمكن قلب المطلق إلى المشروط بالنيّة.

إذا علمت ذلك تبيّن لك وجه صحة هذا الاشتراط في ضمن نذر الاعتكاف، لأنّه إذا كان الاعتكاف المشروع على قسمين: مطلق لا يمكن الرجوع فيه متى شاء أو عند طروء عارض غير ضروري، و مشروط بخلافه. فالناذر، لأجل أن يتمكن من الرجوع متى شاء، ينذر القسم المشروط، لا المطلق، ليكون ما يتحمّله لأجل النذر من أوّل الأمر هو القسم المشروط،

---

١ . الحدائق الناظرة: ٤٨٥/١٣.

٢ . المنتهى: ٦٣٨/٢ .

ويكون المعتكف مختاراً عند القيام بالاعتكاف.

وبذلك يعلم أنّه لا يحتاج في تصحيح هذا النوع من النذر إلى دليل خاص يدلّ على صحة جعل هذا الشرط في ضمن النذر، بل يكفي كون الاعتكاف شرعاً على قسمين وتمتّع كل بالرجحان.

وأمّا إعادة الشرط في مقام الاعتكاف فهو غير لازم، بل يكفي إتيان العمل وفاءً بالنذر، فلو لم يلتفت إلى الشرط أوّل الاعتكاف، بل التفت إلى الشرط الذي ذكره عند النذر في أثناء العمل، كفى ذلك في مشروعية الرجوع متى شاء.

أمّا الثاني، أعني: عدم وجوب القضاء مطلقاً، فلأجل عدم صدق الفوت، سواء أكان المنذور معيّناً أم غير معيّن، مشروطاً فيه التتابع أم لا، لعدم صدق التخلّف عن النذر، حتى يصدق الفوت ويجب عليه القضاء في المعيّن والاستئناف في غيره.

ثمّ إنّ قول السيد الطباطبائي: «فيجوز الرجوع في الجميع مع الشرط المذكور» إشارة إلى خلاف المحقّق في المعتبر[1]، و الشهيد الثاني في المسالك[2] حيث أوجبا القضاء في بعض الصور. قال في الأخير: ثمّ الاعتكاف المنذور ينقسم باعتبار الشرط وعدمه ثمانية أقسام: لأنّه إمّا أن يكون متعيّناً بزمان أو لا، وعلى التقديرين إمّا أن يشترط فيه التتابع لفظاً أو لا،

---

١. المعتبر: ٢/٧٤٠.

٢. مسالك الافهام: ٢ / ١٠٧ ـ ١٠٨.

وعلى التقادير الأربعة إمّا أن يشترط على ربه الرجوع إذا عرض له عارض أو لا، فالأقسام ثمانية:... حيث فصل في المشروط بين المتعيّن وغيره: وأنّه لا يجب القضاء في الأوّل؛ وأمّا الثاني فإن لم يشترط التتابع، ففيه قولان أجودهما القضاء، ولو شرط التتابع ففيه الوجهان.

و لم يعلم وجه التفصيل، إذ لا فرق بين المعيّن وغيره فإنّ الحاكم على عدم القضاء، هو الاشتراط لا كون الزمان معيّناً أو غير معيّن، وهذا الملاك جار في الجميع.

اشتراط الرجوع في اعتكاف آخر

هنا فرعان:

١. اشتراط الرجوع في اعتكاف آخر.

٢. اشتراط جواز فسخ اعتكاف شخص آخر.

أمّا وجه عدم الصحة في الأوّل، فلأنّ تأثير الشرط بالنسبة إلى الربّ «عزّ وعلا» على خلاف الأصل، فيقتصر على الاعتكاف الذي ذكر فيه الشرط مالم يدلّ دليل على نفوذه مطلقاً، و أمّا عدمها في الثاني فلأنّ الشرط الموافق على القاعدة، هو الشرط على النفس، لا على الغير، فقوله ﷺ: «المسلمون عند شروطهم»، ناظر إلى هذا الفرع من الشرط، والمفروض في المقام هو العكس، وهو شرط في حقّ الغير، ومنه يظهر حال الفرع الثاني.

وقد حاول صاحب الجواهر تصحيح الشرط و قال: الظاهر انّه لا يصحّ

له اشتراط الفسخ في اعتكافه لاعتكاف عبده أو ولده، أو اعتكاف آخر له كما صرح به شيخنا أيضاً في رسالته، و إن كان ربّما يحتمل بناء على جواز مثله في الخيار المشترك معه، في أنّ مدركه عموم: «المؤمنون عند شروطهم» الذي هو المنشأ في كثير من الأحكام السابقة.[1] وفيما ذكره تأمّل، للفرق بين جعل الشرط على الرب، والخيار المشترك.

عدم جواز التعليق في الاعتكاف

أمّا إذا علّقه على شرط معلوم الحصول كما إذا قال : أعتَكِفُ بشرط أن يكون اليوم يوم الجمعة، وهو يعلم أنّه يوم الجمعة، فلأنّه ليس بتعليق جداً، إنّما الكلام فيما إذا علّقه على شيء مشكوك الوجود، كما إذا قال : اعتكف إذا كان اليوم من رجب، أو يوم الجمعة، فالمشهور هو البطلان، وذلك لأنّ الاعتكاف مؤلّف من أمرين: ١. النيّة، ٢. اللبث في المسجد. أمّا الثاني فلا يقبل التعليق، فإنّ اللبث دائر أمره بين الوجود والعدم، ولا يقبل التعليق. و أمّا النيّة فهي أيضاً من الأُمور التكوينية التي أمرها دائر بين الأمرين، فهو إمّا ناو أو غير ناو، و لا يصحّ أن يقال: ناو إن كان اليوم يوم الجمعة، وغير ناو إن لم يكن.

وأمّا التعليق في الإنشاء نظير قولنا: حج إن استطعت، ففيه أُمور:

١. الإنشاء وهو إطلاق اللفظ واستعماله في معناه وهو أمر محقّق منجّز لا يقبل التعليق، فأمره دائر بين الوجود والعدم.

٢. المنشأ وهو الطلب الاعتباريّ فهو قابل للتقييد، فالمنشأ هو طلب

---

١. الجواهر:١٧/١٩٩.

الحجّ على فرض الاستطاعة دون عدمها. وبما أنّه أمر اعتباري يفارق الطلب التكويني باليد وغيرها، فهذا النوع من الطلب الاعتباريّ يقبل التعليق بخلاف التكويني من الطلب فهو لا يقبل التعليق.

٣. الإرادة التكوينية في نفس المنشئ، فبما أنّها لا تتعلّق بفعل الغير، لخروجه عن اختياره، بل تتعلّق بفعل نفس المنشئ وهو الإنشاء باللفظ فليس فيها أي تعليق، نعم تحكي عن كون فعل الغير ـ أي الحجّ ـ مقروناً بالاستطاعة محبوباً للآمر ومطلوباً له، من دون أن تتعلّق إرادته بفعل الغير أي الحجّ على فرض الاستطاعة، حتى يتسرّب التعليق إلى الأمر التكويني.

وبذلك ظهر أنّه لا تعليق في الإنشاء ولا في الإرادة في العقد المعلّق وليس على بطلانه دليل إلّا الإجماع كما هو الحال في النكاح والطلاق أو السيرة العقلائية، كالبيع والإجارة، بخلاف ما إذا لم يكن واحد منهما فيجوز، نظير إنشاء العتق على العبد المكاتب المشروط بدفع الثمن، وإنشاء التمليك المشروط في باب الوصايا، كما هو واضح.

و أمّا الامتثال الرجائي فليس معناه هو التعليق في النيّة، بل هو عازم للفعل بما هوهو قطعاً لكن باحتمال أنّه مأمور به، كما إذا صلّى إلى أحد الجوانب باحتمال أنّه قبلة، أو اعتكف في مكان باحتمال أنّه مسجد، إلى غير ذلك من الموارد.

فصل

في أحكام الاعتكاف

يحرم على المعتكف أُمور:

أحدها: مباشرة النساء بالجماع

الكلام في هذا الأمر من جهات:

١. مباشرة النساء بالجماع قبلاً ودبراً، مع الإنزال وعدمه.

٢. حكم اللمس و التقبيل بشهوة.

٣. حكم النظر إليها بشهوة.

٤. عدم الفرق بين الرجل والمرأة في المقام.

أمّا الأمر الأوّل: فقد اتّفقت كلمتهم على حرمة الجماع مطلقاً، وكونه مفسداً، ودلّت عليهما ـ أي الحرمة والفساد ـ الروايات التي نقلها الشيخ الحر في البابين الخامس والسادس من أبواب الاعتكاف، فالنهي ظاهر في الحرمة، وتعلّق الكفّارة ظاهر في فساد الاعتكاف.

أمّا الأمر الثاني، ففيه أقوال ثلاثة:

١. القول بالتحريم والإفساد. وهو خيرة الشيخ في الخلاف و ابن الجنيد.

٢. عدم الحرمة والإفساد واختصاصهما بالجماع. وهو خيرة الشيخ في التهذيب.

٣. الجماع حرام ومفسد للاعتكاف، وأمّا غيره فيحرم دون أن يُفسد. وهو خيرة العلّامة.

قال الشيخ: إذا باشر امرأته في حال اعتكافه فيما دون الفرج أو لمس ظاهرها بطل اعتكافه، أنزل أو لم يُنزل. وبه قال الشافعي في «الإملاء»، وقال في «الأُمّ» لا يبطل نكاحه، أنزل أو لم ينزل. وقال أبو حنيفة : إن أنزل بطل، وإن لم يُنزل لم يبطل. دليلنا قوله تعالى: ﴿**وَلاٰ تُباشِروهُنَّ وَأَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي المَساجِدِ**﴾ و هذا عام في كلّ مباشرة أنزل أم لم ينزل، والنهي يدلّ على فساد المنهي عنه.[١] وهو خيرة ابن الجنيد حيث قال بفساد الاعتكاف بالجماع و القبلة المقارنة للشهوة، والنظرة بشهوة من محرّم.[٢]

والظاهر من الشيخ في التهذيب: هو القول باختصاص الحرمة والإفساد بالجماع دون غيره، حيث قال بعد نقل رواية حمّاد، عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ... فقال بعضهم :واعتزل النساء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : «أمّا اعتزال النساء فلا».[٣]

وذكر الشيخ أيضاً في ذيل الحديث ما هذا نصّه: وليس بين هذه

---

١ . الخلاف:٢٢٩/٢، كتاب الاعتكاف، المسألة ٩٣.

٢ . المختلف: ٣/ ٥٩٠، كتاب الاعتكاف.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من كتاب الاعتكاف، الحديث ٢ .

الروايات (الدالّة على حرمة الجماع) و بين الخبر الذي قدّمناه عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام من قوله: «أمّا اعتزال النساء فلا» تناقض، لأنّه عليه السلام أراد بذلك مخالطتهن ومجالستهن ومحادثتهن دون الجماع، والذي يحرم على المعتكف من ذلك الجماع دون غيره حسب ما قدّمناه.[١]

وقال العلّامة بالحرمة التكليفية دون الإفساد، وقال: والأقرب عندي تحريم النظر والقبلة بشهوة أمّا الإفساد بهما فلا.[٢] وهو خيرة صاحب الحدائق، قال: المسألة عندي بالنسبة إلى إبطال الاعتكاف بالمباشرة والتقبيل بشهوة، محل توقف، أمّا التحريم فلا ريب فيه لظاهر الآية.[٣]

أقول: الظاهر صحّة ما عليه المشهور من الحرمة والفساد ، فالآية كافية في الحكم، فإنّ قوله سبحانه: ﴿**ولا تباشروهن**﴾ يتناول الجميع ، والقول بالحرمة المجردة دون الإفساد كما عليه العلّامة في المختلف مبني على حمل الآية عليها دون الحمل على الإرشاد إلى الفساد، أو إلى الحرمة التكليفية الملازمة مع الفساد.

فإن قلت: الظاهر أنّ المراد من المباشرة، في الآية هو الجماع لا مطلق الممارسة حتى يعم اللمس والتقبيل بشهوة بقرينة قوله سبحانه:﴿**فَالآن باشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا ما كَتَبَ اللّهُ لَكُم**﴾.[٤]

قلت: المباشرة مع النساء مفهوم عام يعم عامة الممارسات، وكون

---

١. التهذيب: ٣٦٥/٤، كتاب الاعتكاف، الحديث ٢١.

٢. المختلف: ٥٩٠/٣٠.

٣. الحدائق الناظرة: ٤٩١/١٣.

٤. البقرة:١٨٧.

المراد منها هو الجماع في الآية لأجل قوله سبحانه في صدر الآية: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ...﴾ فلولا قوله :«الرفث» لما كان وجه لتخصيصه بالجماع، وأمّا جواز سائر التمتعات في ليلة الصيام فلأجل الأولوية.

وأمّا قوله عليه السلام: «أمّا اعتزال النساء فلا»، فالظاهر مراده مطلق المحادثة والمخالطة العادية، دون المقرونة بالشهوة، و ما فسر به الشيخ كلام الإمام، فهو غير ظاهر.

ومع ذلك كلّه ففي النفس من تحريم اللمس والتقبيل بشهوة شيء، لأنّ قوله تعالى: ﴿وَلا تُباشِرُوهُنَّ﴾ جاء في نفس الآية التي جاء فيها قوله: ﴿فَالآن باشِرُوهُنَّ﴾ وبما أنّ المراد من الأخير هو الجماع، يكون هو المراد من الآخر والتفكيك وهو مقتضى وحدة السياق.

وأمّا الثالث: أي النظر مع الشهوة فلا تصدق عليه المباشرة، إلّا إذا أنزل فيكون داخلاً في الاستمناء، وسيأتي حكمه في الأمر الثاني من أحكام الاعتكاف.

وأمّا الأمر الرابع: أعني: عدم الفرق بين الرجل والمرأة، فهو مقتضى قاعدة الاشتراك في الأحكام إلّا ما خرج بالدليل خصوصاً فيما إذا دلّ الدليل على أنّ الحكم لنفس الفعل من غير نظر إلى الفاعل.

فقوله (الحسن بن الجهم): سألته عن المعتكف يأتي أهله؟ فقال (أبوالحسن عليه السلام): «لا يأتي امرأته ليلاً ولا نهاراً وهو معتكف»،[1]

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.

يدلّ على أنّ الحكم للاعتكاف بما هو اعتكاف.

على أنّه يمكن استفادة الاشتراك من حديثين آخرين:

أحدهما: ما رواه الصدوق باسناده عن الحلبي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد إلّا لحاجة لابدّ منها، ثمّ لا يجلس حتى يرجع، ولا يخرج في شيء إلّا لجنازة، أو يعود مريضاً، ولا يجلس حتى يرجع ـ قال :ـ واعتكاف المرأة مثل ذلك».[١]

فمعنى الحديث تنزيل اعتكاف المرأة منزلة اعتكاف الرجل في عامة الآثار، لا في خصوص ما ورد في الحديث من حرمة الخروج إلّا لحاجة أو جنازة أو عيادة مريض.

ثانيهما: ما رواه الصدوق باسناده عن داود بن سرحان، عن أبي عبد اللّه عليه السلام ـ في حديث ـ قال: و«لا ينبغي للمعتكف أن يخرج من المسجد الجامع إلّا لحاجة لابدّ منها، ثمّ لا يجلس حتّى يرجع، والمرأة مثل ذلك».[٢] مضافاً إلى صحيحة أبي ولّاد الحناط.[٣]

فالإمعان فيها مضافاً إلى قاعدة الاشتراك يثبت اشتراك الصنفين في عامة الأحكام، فلو حرم الجماع على الرجل أو اللمس والتقبيل بشهوة بما أنّها من مصاديق المباشرة، فيحرم على المرأة أيضاً.

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٧، من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.
٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٧، من أبواب الاعتكاف، الحديث ١.
٣. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٦.

نعم أمّا النظر بشهوة من غير مباشرة، فلا دليل على حرمته في كلا الطرفين.

الثاني: الاستمناء

قال الشيخ: المعتكف إذا وطأ في الفرج نهاراً، أو استمنى بأي شيء كان، لزمته كفّارتان، وإن فعل ذلك ليلاً لزمته كفّارة واحدة، وبطل اعتكافه.[١]

إذا كان الاستمناء بشكل لمس الزوجة وتقبيلها، فقد علم حكمه بدخوله في المباشرة المحظورة مع شيء زائد وهو إنزال المني.

إنّما الكلام إذا كان بالنظر إلى الحليلة الموجب له، فليس عليه نصّ بالخصوص، إلّا أن يستفاد أولوية الحرمة من مجرّد اللمس والتقبيل بشهوة بلا إمناء.

نعم ربما تُستفاد حرمته من موثقة سماعة، قال: سألته عن رجل لصق بأهله فأنزل، قال: «عليه إطعام ستين مسكيناً، مدٌّ لكلّ مسكين».[٢]

ومورد الرواية هو الصائم وإن لم يُصرّح به، لعدم حرمته على غير الصائم، ولكنّها لم تتقيد أيضاً بصوم رمضان، إذن فليس من البعيد أن يقال: إنّها تدلّ على أنّ في كلّ مورد كان الجماع موجباً للكفّارة فالاستمناء بمنزلته، وانّه نُزِّل منزلته، ومنه المقام. فإذا كان الجماع في الاعتكاف موجباً للكفارة فكذلك الاستمناء، فيلحق الاستمناء بالجماع.

وبذلك علم وجه كونه أحوط.

---

١ . الخلاف: ٢٣٨/٢، المسألة ١١٣.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤.

الثالث: شمّ الطيب مع التلذّذ

قال الشيخ في الخلاف: لا يجوز للمعتكف استعمال شيء من الطيب. وقال الشافعي: يجوز ذلك. دليلنا إجماع الفرقة.

وأيضاً إذا لم يستعمل الطيب، صحّ اعتكافه بلا خلاف، وإذا استعمل ففي صحته خلاف.[١]

ولكنّه ﷺ ذهب في المبسوط إلى خلافه، قال: ولا يجوز له البيع والشراء، ويجوز له أن ينكح وينظر في أمر معيشته وضيعته، ويتحدَّث بما شاء من الحديث بعد أن كان مباحاً، ويأكل الطيبات ويشمَّ الطيب، وقد روي أنّه يجتنب ما يجتنبه المحرم، وذلك مخصوص بما قلناه، لأنّ لحم الصيد لا يحرم عليه، وعقد النكاح مثله.[٢]

ولكن الحقّ ما اختاره في الخلاف لما روى الكليني في الصحيح عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:« المعتكف لا يشمّ الطيب، ولا يتلذّذ بالريحان، ولا يماري، ولا يشتري، ولا يبيع...».[٣]

وجوّز صاحب العروة شمّ الطيب لفاقد حاسة الشم، والظاهر أنّ فاقدها لا يشمّ، بل يستنشق وهو غير الشم.

وقيّده بعدم التلذّذ، وقد جاء في النص :«ولا يتلذّذ بالريحان» فخرج ما

---

١. الخلاف: ٢٤٠/٢، كتاب الاعتكاف، المسألة ١١٦.

٢. المبسوط: ٢٩٣/١.

٣. الوسائل: ج ٧، الباب ١٠ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١.

إذا كان الشم لداعٍ آخر كما إذا شمَّه ليشتريه بعد الخروج عن الاعتكاف، أو يهديه إلى صديقه.

الرابع: البيع والشراء

أمّا حرمة البيع والشراء فممّا لا خلاف فيه.

قال الشيخ: ولا يجوز له البيع والشراء.[١] وقد دلّت عليه صحيحة أبي عبيدة المتقدمة، وحملها على الكراهة كما ترى.

وهل المحرّم خصوص البيع والشراء أو مطلق التجارة، وأنّ البيع والشراء كناية عنه، كالإجارة والمصالحة والمزارعة والمساقاة؟ وجهان.

وعلى كلّ تقدير فالقدر المتيقن ما إذا كان هناك تبادل المالين أو تبادل المال والمنفعة لا ما إذا كان من جانب واحد كالإهداء.

وأمّا الاشتغال بالأُمور الدنيوية من المباحات كالخياطة والنساجة فلا بأس، لعدم ورود النص، كما أنّه لا مانع من البيع والشراء بمقدار الضرورة التي عليها نظام حياته مع تعذر الوكيل أو مع يسره لانصراف الرواية عن صورة الضرورة.

الخامس: المماراة

في المسألة فرعان:

١. المماراة و المجادلة.

٢. حكم اجتناب ما يحرم على المحرم.

---

١. المبسوط: ٢٩٣/١.

فلندرس حكم كلّ واحد، تباعاً.

أمّا الأوّل فيعلم وجهه ممّا ذكره الشهيد الثاني في المسالك، وبما أنّه لايخلو عن فائدة نأتي بنصّه.

قال: المراء لغة: الجدال، والمماراة: المجادلة. والمراد هنا المجادلة على أمر دنيوي أو ديني لمجرّد إثبات الغلبة أو الفضيلة كما يتّفق للكثير من المتّسمين بالعلم. و هذا النوع محرّم في غير الاعتكاف، وقد ورد التأكيد في تحريمه في النصوص. وإدخاله في محرمات الاعتكاف إمّا بسبب عموم مفهومه، أو لزيادة تحريمه في هذه العبادة، كما ورد في تحريم الكذب على اللّه ورسوله في الصيام. و على القول بفساد الاعتكاف بكلّ ما حرم فيه تتضح فائدته.

ولو كان الغرض من الجدال في المسألة العلمية مجرّد إظهار الحقّ وردّ الخصم عن الخطأ كان من أفضل الطاعات، فالمائز بين ما يحرم منه و ما يجب أو يستحب، النيّة، فليحترز المكلّف من تحويل الشيء من كونه واجباً إلى جعله من كبار القبائح.[1]

وأمّا الثاني ـ أي وجوب اجتناب ما يحرم على المحرِم ـ فقد حكاه المحقّق في الشرائع وقال: يحرم عليه ما يحرم على المُحْرم ولم يثبت، فلا يحرم عليه لُبْس المخيط، ولا إزالة الشعر ولا أكل الصيد، ولا عقد النكاح.

وقد ذهب إليه الشيخ في «الجمل» وقال: يجب على المعتكف تجنّب

---

١. مسالك الافهام:١/١٠٩ـ ١١٠.

ما يجب على المحرم تجنّبه، وكذا قال ابن البراج وابن حمزة.[١] ونسبه الشيخ في المبسوط إلى رواية وقال: روي أنّه يجتنب ما يجتنبه المحرم.[٢] ولا ريب في ضعف هذا القول ولم يثبت ما أرسله من تنزيل المعتكف منزلة المحرم، ولو كان لبان، وقد نقل الرواة كيفية اعتكاف النبي صلى الله عليه وآله وليس فيه من هذا عين ولا أثر.

والأقوى عدم وجوب اجتناب ما يحرم على المحرم من الصيد وإزالة الشعر ولبس المخيط ونحو ذلك، و إن كان أحوط، لعدم الدليل.

ما يحرم على المعتكف هل هو مختص بالليل أو النهار؟

ما يحرم على المعتكف على قسمين: ما يحرم لأجل اعتكافه، فلا فرق في حرمته بين اليوم والليل، وقد مضىٰ أنّ الاعتكاف عمل واحد مستمرّ وليس الليل خارجاً منه.

و ما يحرم لأجل كونه صائماً فيختص بالليل، إلّا الجماع فإنّه حرام بكلا العنوانين.

هل يجوز للمعتكف الخوض في المباح؟

يجوز للمعتكف الخوض في المباح والنظر في معاشه، خلافاً للعلّامة في «المنتهى» قال: كلّ ما يقتضي الاشتغال بالأُمور الدنيوية من أصناف المعايش ينبغي القول بالمنع منه عملاً بمفهوم النهي عن البيع والشراء.[٣]

---

١. المختلف: ٥٨٨/٣. ٢. المبسوط: ٢٩٣/١. ٣. المنتهى: ٦٣٩/٢. ط. الحجرية.

و اعترضه في «المدارك» بعد نقله: وهو غير جيد، لأنّ النهي عن البيع والشراء لا يقضي النهي عمّا ذكره بمنطوق ولا مفهوم.[١]

أضف إلى ذلك: أنّ الدليل الوحيد هو صحيحة أبي عبيدة الماضية، وليس فيها مايدلّ على ما ذكره، وليس المعتكف في المسجد راهباً، بل هو متفرّغ للعبادة والابتهال على وجه يلائم الفطرة الإنسانية. وعلى ذلك يجوز له الخياطة والنساجة وسائر الحرف اليدوية.

في فساد الاعتكاف بفساد الصوم

كان الكلام في السابق في محرمات الاعتكاف، وبما أنّه لا ملازمة بين الحرمة التكليفية والبطلان (وذلك كالخروج من المسجد، فهو حرام وضعاً وليس بحرام تكليفاً في اليومين الأوّلين، وربما يجتمعان كالخروج في اليوم الثالث فهو حرام ـ لوجوب الاستمرار ـ مفسد فيحرم الخروج تكليفاً و وضعاً) حاول صاحب العروة أن يبيّن حكم المحرّمات المذكورة من حيث الإفساد وعدمه سواء كان حراماً تكليفاً أو لا.

و حاصل كلامه يتلخّص في أُمور:

١. كلّما يفسد الصوم، يفسد الاعتكاف إذا وقع في النهار.

٢. الجماع يفسد الاعتكاف مطلقاً، سواء كان في الليل أو النهار.

٣. اللمس والتقبيل بشهوة يفسدان الاعتكاف.

---

١. المدارك: ٦/٣٤٤ ـ ٣٤٥.

٤. الأحوط بطلان الاعتكاف بسائر المحرمات من البيع والشراء وشمّ الطيب وغيرها.

٥. الأحوط في الأُمور الأخيرة الإتمام والاستئناف إذا كان واجباً غير معيّن والإتمام و القضاء إذا كان واجباً معيّناً.

أمّا الأوّل، فبما انّ الاعتكاف مشروط بالصوم، فلا شكّ أنّ كلّما يفسد الصوم ممّا مضى في كتاب الصوم يبطل الاعتكاف، من الأكل والشرب وغمس الرأس في الماء والبقاء على الجنابة وغيرها ممّا مرّ.

وأمّا الثاني، أعني: كون الجماع مبطلاً مطلقاً سواء أكان في الليل أو النهار (وإن كان في خصوص النهار مبطلاً قطعاً لكونه مفسداً للصوم، لكن الكلام فيه على وجه الإطلاق) فالظاهر أنّه حرام تكليفاً ووضعاً، ويستفاد ذلك من تنزيله منزلة «من أفطر يوماً من شهر رمضان» ومقتضى عموم التنزيل ذلك كما في موثقة سماعة بن مهران.[١]

وأمّا الثالث: أي اللمس والتقبيل بشهوة فلا شكّ في الإفساد إذا كانا في النهار ومع الإنزال لكونهما مفسدين للصوم، إنّما الكلام إذا كانا في النهار لا معه أو في الليل مطلقاً، فلو قلنا بأنّ الآية، أعني قوله سبحانه: ﴿**وَلاَ تُباشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي المَساجِدِ**﴾[٢]، ظاهرة في الإرشاد إلى الفساد مثل قوله: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسود**﴾[٣] فلا كلام في الإفساد، وأمّا إذا قلنا بأنّ الآية ظاهرة في النهي المجرد، فالقول بالإفساد ليس

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب الاعتكاف، الحديث٥ و غيره.

٢. البقرة:١٨٧. ٣. البقرة:١٨٧.

له دليل، غير أنّك عرفت احتمال اختصاص التحريم تكليفاً ووضعاً بالجماع كما مرّ. كلّ ذلك على القول بشمول المباشرة في الآية للتقبيل واللمس وعدم اختصاصها بالجماع كما هو الحال في قوله: ﴿فالآن باشروهنّ﴾ .

وأمّا الرابع: أي البيع والشراء وشمّ الطيب فقال الشيخ : لا يفسد الاعتكاف جدال ولا خصومة ولا سباب ولا بيع ولا شراء وإن كان لا يجوز له فعل ذلك أجمع.[1]

ويمكن أن يقال: إنّ ظاهر الجملة الخبرية: «لا يشمّ الطيب، ولا يتلذّذ بالريحان ، ولا يماري ولا يشتري و لا يبيع»، هو الإرشاد إلى المانعية، وإنّ شأن المعتكف بما هو معتكف، الاجتناب عنها، لعدم اجتماعها معه . نعم ظهوره فيها عند صاحب العروة ليس على حدّ يعتمد عليه، لاحتمال كون النهي لمجرد التكليف، ولذلك احتاط في هذه الأُمور، فلو قلنا بكونها مبطلة فاللازم هو الاستئناف في الواجب غير المعيّن، والقضاء في المعين منه بخلاف ما إذا تردّد بين كونها مبطلة، أو لمجرد النهي، فالأحوط هو الجمع بين الاحتمالين: الإتمام، ثمّ الاستئناف أوالقضاء كما لا يخفى، وسنشير إليه في المسألة التالية.

هل يفسد الصوم بارتكابه أحد المحرمات سهواً؟

الكلام في هذه المسألة في اختصاص الإفساد بصورة العمد أو عمومه له وللسهو.

---

١ . نقله في الحدائق: ٤٩٣/١٣. لاحظ المبسوط:٢٩٥/١.

أمّا الجماع فذهب صاحب العروة إلى أنّه مفسد عمداً وسهواً على الأحوط، خلافاً للشيخ حيث ذهب إلى أنّه متى وطئ المعتكف ناسياً، أو أكل نهاراً ساهياً، أو خرج من المسجد كذلك لم يفسد اعتكافه.[١]

أمّا الروايات فهي على صنفين:

١.ما يدلّ على وجوب الكفّارة إن جامع ليلاً ونهاراً.[٢] فهذا الصنف يؤيد اختصاص إفساده للعامد إذ لا كفارة على الناسي.

٢. ما ينهي المعتكف عن اتيان النساء كما في رواية الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المعتكف يأتي أهله؟ فقال: «لا يأتي امرأته ليلاً ونهاراً وهو معتكف».[٣] فلو قلنا بأنّ مفاد النهي عن الإتيان ، فلا يبعد انصرافه إلى العامد؛ وإن قلنا بأنّ مفاده الإرشاد إلى المانعية فيكون دالاً على الإفساد مطلقاً، فلازمه كونه دخيلاً في الاعتكاف ومانعاً من تحقّقه، فيعم العامد والناسي.

ولكن يمكن رفعها في حالة النسيان بحديث الرفع ـ كما مرّ غير مرّة ـ سواء أقلنا بأنّها مجعولة أم أنّها منتزعة من الأحكام التكليفية فتكون مرفوعة برفع منشأ انتزاعها.

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي ذهب إلى التفصيل بين كون النهي لبيان التكليف فالنهي منصرف إلى العمد، وكونه لبيان الحكم الوضعي أي الارشاد

---

١ . المبسوط : ٢٩٤/١.

٢ . راجع الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١، ٢و٣ وغيرها.

٣ . الوسائل: ج ٧، الباب ٥ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١.

إلى المانعية، ومعنى ذلك أنّ عدمه قد اعتبر في الاعتكاف غير المختص اعتباره بحال دون حال، ولا يمكن رفع المانعية في حالة النسيان بحديث الرفع، إذ لو دلّ الحديث على الصحة في مورد النسيان، لدل عليها في مورد الإكراه والاضطرار، وهو كما ترى ضرورة فساد الاعتكاف بالجماع وإن كان عن إكراه واضطرار.[١]

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره من صحّة الانصراف إذا كان النهي متضمّناً للتكليف دون ما إذا كان إرشاداً إلى المانعية وإن كان صحيحاً، لكن لا مانع من رفع المانعية بنفسها أو بمنشأ انتزاعها بحديث الرفع، وما ادّعىٰ من أنّ لازم ذلك صحة الاعتكاف إذا كان الجماع بإكراه أو اضطرار، ولذلك ذهب صاحب العروة وغيره في الأمر الثامن إلى صحة الاعتكاف لو خرج ناسياً أو مكرهاً أو مضطراً، ولا يصحّ أن يقال: أنّ الصحّة نتيجة النصّ الخاص، وذلك لأنّه ورد في الأخير دون الأوّلين، وأمّا الصحّة فيهما فهي مستندة إلى حديث الرفع. نعم ذهب المفصل إلى البطلان في النسيان أيضاً كما مرّ.[٢]

فإن قلت: إذا كان لسان الدليل ظاهراً في الإرشاد إلى المانعية الظاهرة من كون الجماع مانعاً من الصحّة مطلقاً، عامداً أو ناسياً، كيف يمكن أن يقيد إطلاق الدليل الاجتهادي بالأصل العملي؟

قلت: قد مرّ سابقاً أنّ نسبة الرفع إلى «ما يعلمون» تختلف مع نسبته إلى غيره، فالرفع في الأوّل رفع ظاهري لا واقعي، ولكنّه في الآخرين، أعني:

---

١. مستند العروة الوثقىٰ: ٢ / ٤٦٧، كتاب الصوم.

٢. مستند العروة الوثقىٰ: ٣٦٦/٢، كتاب الصوم.

النسيان والاضطرار والإكراه، رفع واقعي ثانوي، والدليل الدال على الرفع في هذه الحالات دليل اجتهادي، حاكم على الإطلاق الموجود في العناوين الأوّلية.

ولا مانع من أن يكون الرفع في مورد، ظاهرياً وفي مورد آخر واقعياً، لأنّه مستعمل في معنى واحد، وأمّا الخصوصيات فإنّما تستفاد من القرائن.

وبذلك يعلم وجه احتياط صاحب العروة في الجماع سهواً، حيث جعل الإتمام هو الأحوط، ثمّ الاستئناف أو القضاء . والاحتياط وإن كان حسناً في كلّ حال ، لكن الظاهر اختصاص البطلان بصورة العمد، وفي غيره يبني على ما سبق ويتم من دون حاجة إلى الاستئناف أو القضاء.

في فساد الاعتكاف

إذا فسد الاعتكاف بإحدى المفسدات فهنا صور:

١. أن يكون الاعتكاف مندوباً.

٢. أن يكون الاعتكاف واجباً غير معيّن.

٣. أن يكون الاعتكاف واجباً معيّناً.

أمّا الأوّل، فإن كان الإفساد بعد اليومين فيقضي بناء على ثبوت العموم في قضاء كلّ ما فات من العبادات حتى الاعتكاف، وإن كان الإفساد في اليومين فلا شيء عليه، فلو اعتكف ثانياً فهو امتثال لأمر جديد، لا قضاء لما فات للأمر به في كلّ يوم على حدة.

نعم لو كان للزمان خصوصية و أتى به في غير زمانه صح فيه إطلاق

القضاء، كما في قضاء نافلة الليل بعد خروج وقتها، فإنّ المأتي به ثانياً، قضاء لا أداء لافتراض خروج وقتها.

وأمّا ما رواه الكليني بسند صحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كانت بدر في شهر رمضان فلم يعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله، فلمّا أن كان من قابل اعتكف رسول الله صلى الله عليه وآله عشرين: عشرة لعامه، وعشراً قضاء لما فاته».[1] فالإطلاق من باب التوسعة، لأنّ المفروض الإتيان به إنّما كان في وقته لأنّه يجوز في شهر رمضان الاعتكاف بعشرين يوماً فالعشرة الثانية عمل في محلّه وفي وقته، فكيف يكون قضاءً؟!

نظير ذلك إطلاق القضاء على العمرة التي أتىٰ بها النبي صلى الله عليه وآله في شهر رجب من السنة السابعة حيث حُصر في العام المتقدّم عليه واتّفق مع قريش على أن يرجع من الحديبية إلى المدينة ويُحرم في السنة القادمة في نفس الشهر، فإنّه من باب التوسعة في الإطلاق، لأنّ للزمان وإن كانت له خصوصية لكنّه لم يأت به في غيره، بل أتى به في نفس الشهر فصار أداءً لاقضاء. كيف وقد ذبح من ساق من الهدي في الحديبية في السنة الممنوعة وقد عمل النبي صلى الله عليه وآله والمؤمنون معه بحكم المحصور.

وأمّا الثاني، فيجب الاستئناف، لأنّ الفاسد لم يقع مصداقاً للواجب، والمفروض أنّ الزمان كلّي غير معين في ضمن فرد، فإذا أتى به ضمن فرد آخر، يكون أداءً لا قضاء بناء على وجوب قضاء الاعتكاف الفائت.

وأمّا الثالث، فيجب القضاء لفوات وقته باعتبار تعيّن زمانه بناء على

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٢.

الأصل المذكور . كلّ ذلك بناء على عمومية أدلّة القضاء لكلّ ما فات، وقد مرّت المناقشة في ذلك فلاحظ.

في قضاء الاعتكاف

لا يجب الفور في القضاء، لأنّ أصل وجوبه مشكوك فضلاً عن وصفه، وعلى فرض التسليم لا دليل على الفور، نعم لو توانىٰ وتساهل وانتهى إلى ترك الواجب فيكون عاصياً كما مرّ نظيره في قضاء الكفّارة.

في قضاء الاعتكاف عن الميت

إذا مات المعتكف في أثناء الاعتكاف الواجب بنذر أو نحوه، كما إذا مات في أثناء اليوم الثالث، وللمسألة صور:

١. إذا مات في أثناء الاعتكاف المندوب إذا وجب الإتمام لدخول اليوم الثالث.

٢. إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب المعيّن زمانه.

٣. إذا مات في أثناء الاعتكاف الواجب غير المعيّن.

هذه صور المسألة وأمّا الأقوال، فقد حكى الشيخ الطوسي وجوب القضاء عن بعض الأصحاب، قال : و من مات قبل انقضاء مدة اعتكافه، في أصحابنا من قال: يقضي عنه وليّه، لعموم ما روي من أنّ من مات وعليه صوم واجب وجب على وليّه أن يقضي عنه، أو يخرج من ماله إلى من ينوب عنه قدر كفايته، أو يتصدّق عنه.[1] وإطلاق عبارته يعم من

---

١ . المبسوط:١/٢٩٣ـ ٢٩٤، كتاب الاعتكاف، الفصل الثالث.

مات في الأثناء، أو مات تاركاً من رأس.

أقول: أمّا الأوّلان، فلا قضاء لعدم استقرار الوجوب على الميت حتى ينوب عنه الولي، بل كشف الموت عن عدم انعقاد النذر في الواقع لعدم تمكّنه من الوفاء به.

وأمّا الثالث، فلو افترضنا أنّه قد شرع بالاعتكاف في أوّل أزمنة التمكّن فمات في الأثناء فهو أيضاً مثل الأوّلين، وأمّا إذا توانىٰ وأخّر مع التمكن واعتكف فمات في الأثناء فلا يكشف الموت عن عدم وجوبه، بل انعقد النذر واستقر، لكنّه أخّر، وهذا هو الذي يجب أن يقع موضع البحث، غير أنّه لم يدلّ دليل على وجوب كل ما فات عن الميت من العبادات على الولي، وإنّما الواجب خصوص ما كان عليه من صلاة وصوم، لا اعتكاف، ففي صحيح حفص البُختري عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام ؟قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه».[1]

وبذلك يظهر وجه ما ذكره صاحب العروة من التفصيل بين ما إذا نذر الاعتكاف فمات في الأثناء و ما إذا نذر الصوم معتكفاً، فلا يجب قضاء الأوّل دون الثاني، وذلك لأنّ المنذور في الأوّل هو الاعتكاف ولا دليل على قضاء ما فات من الاعتكاف، بخلافه في الثاني فإنّ المنذور فيه هو الصوم في حال الاعتكاف، فيجب عليه الاعتكاف من باب تحصيل الشرط للصوم الواجب بالنذر.

وما ذكره إنّما يتم إذا كان الفرق بين التعبيرين أمراً عرفيّاً، حتى يختلف

---

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

المنذوران في نظر الناذر، وأمّا إذا كانا من قبيل التفنّن في التعبير فلا، نظير ذلك ما إذا قال: بعتك هذا الفرس العربي أو بعتك هذا الفرس، إذا كان عربياً حيث جعل الشيخ الأعظم الأوّلَ من قبيل تخلّف المبيع و الثاني من قبيل تخلّف الشرط، وقد قلنا في محله أنّه تدقيق عقلي لا يلتفت إليه العرف بل يتلقّاهما أمراً واحداً.

في وجوب الكفّارة في الاعتكاف الواجب والمندوب

في المسألة فروع:

١. وجوب الكفّارة إذا فسد الاعتكاف الواجب بالجماع ولو ليلاً.

٢. وجوب الكفّارة في سائر المحرمات إذا كان الاعتكاف واجباً.

٣. ثبوت الكفّارة في الاعتكاف المندوب قبل تمام اليومين إذا أفسده بالجماع.

٤. كفارته، ككفّارة شهر رمضان.

أما الأوّل: فقد اتّفقت عليه كلمة الأصحاب لتضافر الروايات على فساد الاعتكاف ووجوب الكفارة من غير فرق بين اليوم والليل، ففي موثّقة سماعة: قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معتكف واقع أهله؟ فقال: «هو بمنزلة من أفطر يوماً من شهر رمضان»[1]، وإطلاقها يعمُّ الليل و النهار، إلى غير ذلك من الروايات.

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب الاعتكاف، الحديث٢. و لاحظ سائر روايات الباب.

هـذا إذا أفسـد الاعـتكاف الواجب بـالجماع، أمّا إذا أفسده بسائر المفطّرات فذهب المفيد في المقنعة[١]، والمرتضىٰ على ما نـقله عـنه فـي المعتبر [٢] إلى وجوبها، خلافاً للمحقّق في ذلك الكتاب حيث ذهب إلىٰ عدم وجوب الكفّارة، واختاره صاحب المدارك[٣] و نسبه إلى الشيخ الطوسي أيضاً، وقال: والأصح ما اختاره الشيخ والمصنِّف، وأكثر المتأخرين من اختصاص الكفّارة بالجماع دون ما عداه من المفطّرات، وإن كان يفسد به الصوم، ويجب به القضاء، واختاره في الحدائق.[٤]

وأمّا الفرع الثاني: أي وجوب الكفّارة في سائر المحرّمات فلم يدلّ دليل على وجوب الكفّارة فيها.

وأمّا الفرع الثالث: وهو وجوب الكفّارة على المعتكف إذا جامع في الاعتكاف المندوب، ففيه أقوال ثلاثة:

الأوّل: عمومه للواجب والمندوب.

الثاني: اختصاصه بالواجب.

الثالث: اختصاصه بالواجب المعيّن.

أمّا الأوّل: فقد ذهب إليه الشيخان (قدّس سرّهما) ، وأمّا الثاني فيظهر من عبارة المحقّق في المعتبر حيث قال بعد نقل كلامهما ما هذا لفظه:

ولو خصّا ذلك باليوم الثالث أو بالاعتكاف اللازم كان أليق بمذهبهما،

---

١ . المقنعة: ٣٦٣.
٢ . المعتبر:٧٤٢/٢.
٣ . مدارك الأحكام: ٣٤٩/٦.
٤ . الحدائق الناظرة: ٤٩٦/١٣.

لأنّا بيّنا أنّ الشيخ ذكر في «النهاية» و «الخلاف» أنّ للمعتكف الرجوع في اليومين الأوّلين من اعتكافه وانّه إذا اعتكفهما وجب الثالث، وإذا كان له الرجوع لم يكن لإيجاب الكفّارة مع جواز الرجوع وجه.[١]

وعلى كلّ حال فالمهم وجود الإطلاق في الروايات الدالة على الكفّارة في إفساد الاعتكاف بالجماع ، فلو قلنا به فلا فرق بين المندوب و غيره، والحكم يدور مدار الإطلاق وعدمه، وأمّا ما ذكره المحقّق من أنّ الاعتكاف مندوب قبل اليومين فيمكن له رفع اليد عنه فكيف تترتب عليه الكفّارة؟ فواضح الدفع، لأنّ جواز رفع اليد وترك الاعتكاف بتاتاً لا يلازم عدم وجوب الكفّارة بل يمكن أن يجوز له ترك الاعتكاف مطلقاً، إلّا أنّه إذا أفسده بالجماع كان عليه أن يكفِّر.

نعم، ذهب صاحب الجواهر إلى أنّ وجوبها بالجماع وعدمه دائر مدار تزلزل الاعتكاف وعدمه، فتجب في الثاني دون الأوّل، واستظهره من صحيح أبي ولّاد: عن امرأة كان زوجها غائباً فقدم وهي معتكفة بإذن زوجها فخرجت ـ حين بلغها قدومه ـ من المسجد إلى بيتها فتهيّأت لزوجها حتى واقعها؟ فقال:«إن كانت خرجت من المسجد قبل أن تقضي ثلاثة أيام ولم تكن اشترطت في اعتكافها فإنّ عليها ما على المظاهر».[٢]

قال: إنّ تعليق الكفّارة على عدم الاشتراط في صحيح أبي ولّاد المتقدم يومئ إلى عدم وجوبها مع عدم تعيّن الاعتكاف حتى في اليوم الثالث، إذا

---

١ . الحدائق الناظرة: ١٣/٤٩٦.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب الاعتكاف، الحديث ٦.

فرض الاشتراط فيه على وجه يرفع وجوبه، مضافاً إلى أصل البراءة ونحوه، وهو قوي جداً، فيكون المدار حينئذٍ في وجوبها بالجماع وعدمه بتزلزل الاعتكاف وعدمه، فتجب في الثاني دون الأوّل.[1]

والظاهر أنّه ليس برأي جديد بل نفس ما اختاره المحقّق من اختصاصها بالواجب.

أقول: قد عرفت في السابق أنّ المعتكف في اليومين الأوّلين في فسحة، فله أن يستمر في الاعتكاف وله أن يقطع، وإنّما يجب الإتمام إذا دخل اليوم الثالث وهو معتكف، وعلى ذلك فقوله ﷺ :«قبل أن تقضي ثلاثة أيّام ولم تكن اشترطت في اعتكافها» لا يخلو من أحد معنيين:

أ: أن يراد أنّها بعدُ في اليوم الثاني من اعتكافها ولم يدخل اليوم الثالث.

ب: أن يراد أنّها دخلت في اليوم الثالث.

فالمعنى الأوّل يجانب الصواب، لأنّه خلاف الظاهر وغير مثبت لمرامه، لأنّ الاعتكاف فيهما متزلزل مطلقاً سواء اشترطت أم لم تشترط، فلا محيص لها إلّا عن إرادة المعنى الثاني، فيكون المراد أنّ الكفارة لا تجب حين اشترط الفسخ، بخلاف العكس، فيكون الميزان في وجوب الكفّارة ما ذكره من تزلزل الاعتكاف بالاشتراط ووجوبه مع عدمه، ولكنّه يختص بنفس اليوم الثالث ولا نظر للعبارة لليومين الأوّلين.

والحاصل: أنّ تزلزل الاعتكاف وعدمه إنّما يعد معياراً في اليوم الثالث الواجب بذاته وغير الواجب بالشرط، وأمّا اليومان الأوّلان الجائزان ـ

---

١. جواهر الكلام: ٢٠٨/١٧.

اشترطت أم لم تشترط ـ فخارج عن مدلول اللفظ ومعناه، فيرجع فيه إلى الإطلاقات.

اللّهمّ إلّا أن يؤخذ بالمناط وهو أنّ عدم وجوبها في اليوم الثالث عند الاشتراط لأجل تزلزله فيكون اليومان مثله مطلقاً، فلا تجب الكفّارة فيه لهذه الجهة الجامعة، وهو كما ترىٰ.

والظاهر هو الأخذ بإطلاق الأدلّة.

وأمّا الفرع الرابع: فقد اختلفت الروايات، فدلّت الموثّقتان[١] لسماعة على أنّ كفّارة الجماع كفارة مخيّرة، كما دلّت صحيحتا زرارة و أبي ولّاد[٢] على أنّها مرتبة، ويمكن الجمع بين الروايتين بحمل الترتيب على الاستحباب، كما يمكن القول بأنّ التشبيه في المقدار دون الكيفية، والأوّل أقرب من الثاني، غير أنّ الشهرة الفتوائية على أنّها مخيّرة.

قال الشيخ في المبسوط: والكفّارة في وطء المعتكف هي الكّفارة في إفطار يوم من شهر رمضان، سواء على الخلاف بين الطائفة في كونها مرتّبة أو مخيّرة فيها.[٣]

وقال ابن زهرة في الغنية: وإذا أفطر المعتكف نهاراً أو جامع ليلاً انفسخ اعتكافه ووجب عليه استئنافه، وكفارة من أفطر يوماً من شهر رمضان.[٤]

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ٢و٥.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١ و ٦.

٣. المبسوط: ٢٩٤/١.

٤. غنية النزوع: ١٤٧/٢.

كفّارة فساد الاعتكاف في شهر رمضان

أقول: هنا فروع نذكرها تباعاً:

الأوّل: إذا أفسد اعتكافه الواجب بالجماع في شهر رمضان، فإن كان في النهار فعليه كفّارتان إحداهما للاعتكاف والثانية للإفطار في نهار رمضان، وإن كان في الليل فكفّارة واحدة.

وتدلّ عليه رواية عبد الأعلى بن أعين، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وطأ امرأته وهو معتكف ليلاً في شهر رمضان؟ قال: «عليه الكفّارة» قال: قلت: فإن وطأها نهاراً؟ قال: «عليه كفّارتان».[1]

و روي عن المرتضىٰ أنّه أفتىٰ بما ذكر في مطلق الاعتكاف الواجب سواء كان في شهر رمضان أو لا، قال: إذا جامع المعتكف نهاراً كان عليه كفّارتان، وإذا جامع ليلاً كانت عليه كفّارة واحدة، ولم يذكر له دليل.

نعم، قال الصدوق: روي أنّه إن جامع بالليل فعليه كفّارة واحدة، وإن جامع بالنهار، فعليه كفّارتان.[2]

وحمل العلّامة في التذكرة كلام السيد على شهر رمضان، فإنّ الجماع في غير شهر رمضان إنّما يوجب كفّارة واحدة ليلاً كان أو نهاراً .

الثاني: إذا صام قضاء شهر رمضان معتكفاً وأفطر بالجماع بعد الزوال

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ٤.

٢ . الوسائل: ج ٧، الباب ٦ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ٣.

فإنّه يجب عليه كفّارتان، كفّارة الاعتكاف وكفّارة قضاء شهر رمضان، لأنّ كل واحد سبب مستقل في لزوم الكفّارة. لأنّ من أفطر صوم قضاء رمضان بعد الزوال فعليه الكفّارة وإن لم يكن معتكفاً.

الثالث: إذا نذر الاعتكاف في شهر رمضان وأفسده بالجماع في النهار، وجب عليه ثلاث كفّارات: إحداها: للاعتكاف حيث أفسده، والثانية: لخلف النذر حيث حنثه، والثالثة للإفطار في شهر رمضان.

الرابع: إذا جامع امرأته المعتكفة وهو معتكف في نهار رمضان، فلو قلنا بتحمّله كفّارتها فهنا احتمالان:

أ. عليه أربع كفّارات: اثنتان عن نفسه حيث أفسد اعتكافه وأفطر في شهر رمضان، واثنتان عن امرأته حيث أفسد صومها واعتكافها.

وقد ورد النصّ في أنّ من أكره زوجته الصائمة على الجماع يتحمّل كفّارتها.[1]

ب. ويحتمل عليه كفّارات ثلاث، لأنّ التحمّل ورد في كفارة الصوم لا في كفّارة الاعتكاف، ولذا لوأكرهها على الجماع في الليل لم تجب عليه إلّا كفّارته ولا يتحمّل عنها .

الخامس: إذا كانت المعتكفة متابعة، فعلىٰ كلّ منهما كفّارتان إن كان في النهار، وكفّارة واحدة إن كان في الليل لتعدّد السبب في النهار و وحدته ليلاً.

---

١ . الوسائل: ج ٧، الباب ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

الرسالة السابعة والسبعون

حكم المصالحة بين المالك

والحاكم الشرعي

لا يجوز للفقير ولا للحاكم الشرعيّ أخذ الزكاة من المالك ثمّ الردّ عليه المسمّى بالفارسية بـ«دست گردان»، أو المصالحة معه بشيء يسير، أو قبول شيء منه بأزيد من قيمته أو نحو ذلك، فإنّ كلّ هذه حيل في تفويت حقّ الفقراء، وكذا بالنسبة إلى الخمس والمظالم ونحوهما. نعم لو كان شخص عليه من الزكاة أو المظالم أو نحوهما مبلغ كثير وصار فقيراً لا يمكنه أداؤه وأراد أن يتوب إلى الله تعالى، لا بأس بتفريغ ذمّته بأحد الوجوه المذكورة، ومع ذلك ـ إذا كان مرجوّ التمكّن بعد ذلك ـ الأولى أن يشترط عليه أداؤها بتمامها عنده.

وللمسألة صورتان:

الأُولى: إذا كان متمكّناً من أداء الزكاة.

الثانية: إذا كان متمكّناً منه لكن زال عنه التمكّن وصار فقيراً.

ثمّ إنّ الممارس للاحتيال، إمّا الفقير أو الحاكم، والطرق المذكورة له ثلاثة، فيبلغ عدد الصور بضرب بعضها في بعض إلى اثنتي عشرة صورة، بضرب عدد الممارس (الفقير والحاكم) في عدد من يُراد تطهير ماله (المتمكّن وغير المتمكّن) فيصير أربعة، فتضرب في الطرق الثلاثة، فيناهز عددها إلى اثنتي عشرة صورة. فلنقدم الكلام في الصورة الأُولى ـ أي

المتمكّن من الأداء على من زال تمكّنه ـ بشقوقها الستة.

الأُولى: إذا كان متمكّناً من أداء الزكاة

إذا كان المالك متمكّناً من أداء الزكاة، ولكن يريد الاحتيال ويتوسّل في إعمال الحيلة بالفقير أو بالحاكم.

أمّا الفقير فتارة يحتال بالمداورة، وأُخرى بالمصالحة، وثالثة بالمحاباة.

أمّا الأوّل: فبأن يأخذ الزكاة عن المالك ثمّ يرد عليه قرضاً، أو هبة وعطاء؛ والظاهر عدم جوازه إذا كان قرضاً، إذا كان فوق شأنه، إذ ليس له الولاية على هذا النوع من التصرّف، وأولى منه بعدم الجواز، العطاء والهبة.

فإن قلت: قد ورد في موثّقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «فإذا هي ـ الزكاة ـ وصلت إلى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما يشاء» فقلت: يتزوّج ويحجّ منها؟ قال: «نعم».[1]

قلت: صحيح لكن القدر المتيقّن هو صرفه في حوائجه كيف ماشاء لا إقراضها الغير إذا كان فوق شأنه، مضافاً إلى ما في العطاء والهبة من تضييع حقّ سائر المستحقّين.

وأمّا الثاني: أي المصالحة معه بشيء يسير، وهو أيضاً غير صحيح، إذ لا يملك شيئاً في ذمّة المالك حتّى يصالحه بشيء، والزكاة ملك للعناوين الثمانية لا لأشخاصهم، مضافاً إلى ما فيه من تضييع حقوق الآخرين.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤١ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١.

وأمّا الثالث: أي قبول شيء بأزيد من قيمته، كما إذا اشترى ما يساوي عشرة دراهم بمائة درهم، فعند ذلك يصير مديوناً للمالك فيحتسب المالك ما في ذمّة الفقير زكاة، فهذا أيضاً غير صحيح، لما تقدّم في السابق من كونه مستلزماً لإضاعة الحقوق، مضافاً إلى عدم شمول دلالة إمضاء العقود بمثل هذا، لأنّه عقد غير عقلائي أو أشبه بمعاملة فاقد القصد.

هذا كلّه حول الفقير أمّا الكلام في الحاكم فهل يجوز له أن يتوسّل بهذه الطرق الثلاثة، لإبراء ذمّة المالك المتمكّن أو لا؟

فالحق أنّه ليس للحاكم ولاية المصالحة والمحاباة، إذ لا يملك حقّاً أو ملكاً في ذمّة المالك حتّى يصالحه بشيء، وقبول شيء بأزيد من قيمته أشبه بالمحاباة التي عرفت عدم شمول العمومات لها، مضافاً إلى استلزامها تضييع حقوق الآخرين.

إنّما الكلام في المداورة فالظاهر جوازها إذا كان هناك مصلحة عائدة لأصحاب الزكاة على نحو لولاها لما أدّى المالك شيئاً من الزكاة.

ثمّ إنّ المحقّق عقد فصلاً للحيل الجائزة والممنوعة في آخر كتاب الطلاق، وتبعه أصحابنا فذكروا في آخر كتاب الطلاق بعض الحيل، وقد بسط الكلام فيها صاحب الحدائق، كما أنّ أهل السنّة طرحوها تحت عنوان «فتح الذرائع» الّذي فتحه أبو حنيفة وأوصد بابه الإمام مالك تحت عنوان «سد الذرائع».

قال في «الجواهر» في آخر كتاب الطلاق: ولعلّ من ذلك ما يتعاطاه

بعض الناس في هذه الأزمنة من التخلّص ممّا في ذمّته من الخمس والزكاة ببيع شيء ذي قيمة رديّة بألف دينار مثلاً من فقير برضاه ليحتسب عليه ما في ذمّته عن نفسه، ولو بأن يدفع له شيئاً فشيئاً ممّا هو منافٍ للمعلوم من الشارع من كون المراد بمشروعية ذلك، نظم العباد وسياسة الناس في العاجل والآجل بكفّ حاجة الفقراء من مال الأغنياء، بل فيه نقض للغرض الّذي شرّع له الحقوق.

وكلّ شيء تضمن نقض غرض أصل مشروعية الحكم يحكم ببطلانه، كما أومأ إلى ذلك غير واحد من الأساطين، ولاينافي ذلك عدم اعتبار اطّراد الحكمة، ضرورة كون المراد هنا ما عاد على نقض أصل المشروعية، كما هو واضح.[1]

الصورة الثانية: إذا صار غير متمكّن

أمّا الصورة الثانية إذا كان متمكّناً ثمّ صار فقيراً، فالظاهر جوازها، فيجوز الأخذ من المالك ثمّ الردّ إليه قرضاً، واشتغال ذمّته به، وتوكيله في الدفع إلى مستحقّيه ولو تدريجاً، وهذا يصحّ من الحاكم دون الفقير، ويختص مورده بما إذا كان شخص عليه من الزكاة أو المظالم أو نحوهما مبالغ كثيرة وصار فقيراً لا يمكنه أداؤها وأراد أن يتوب إلى الله تعالى فلا بأس بتفريغ ذمّته من جانب الحاكم على النحو الّذي ذكرنا، ويشترط عليه الأداء عند التمكّن ولو شيئاً فشيئاً.

---

١. الجواهر: ٣٢ / ٢٠٢.

وليس في تصوير هذا النوع من الأخذ والرد أي تضييع لحقّ الفقراء، لأنّ المفروض أنّ المالك صار فقيراً، وهذا العمل وعدمه سيّان في انتفاع سائر الفقراء، لكنّه ينفع في براءة ذمّته، بخلاف الصورة الأُولى فإنّ المفروض فيها غناء المالك لا فقره.

ولعلّ إلى هذه الصورة أشار صاحب الجواهر وقال: نعم قد يقال إنّ فتح الباب المزبور يعود على الغرض بالنقض، فلا ينافيه ما يصنعه بعض حكام الشرع في بعض الأحوال مع بعض الناس لبعض المصالح المسوّغة لذلك، ضرورة أنّه قد يتّفق شخص غلب الشيطان عليه في أوّل أمره ثمّ أدركته التوبة والندامة بعد ذلك ثمّ صار صفر الكفّ أو مات كذلك ولكن ذمّته مشغولة بحقّ الخمس مثلاً، فإنّ الظاهر جواز السعي في خلاصه بل رجحانه بالطرق الشرعية التي يندرج بها في الإحسان وتفريج الكربة عن المؤمن، ونحو ذلك من الموازين الشرعية المأمور بها.[1]

١. الجواهر: ٣٢ / ٢٠٣.

الرسالة الثامنة والسبعون

الخمس

فريضة شرعية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين محمد وعلىٰ آله الطيّبين الطاهرين.

شكّل الدور التاريخي المؤثّر لعلماء الإسلام في حياة الأُمّة، تحدّياً سافراً للأعداء الطامعين بها، والمتربّصين بها الدوائر.. فلقد أثبتت الأحداثُ الجمّة التي مرّت على العالم الإسلاميّ، أنّ القيادة العلمائيّة، هي الأجدر بتحمّل مسؤولية الحفاظ على المبادئ والقيم التي آمنت بها الأُمّة، والدفاع عن كيانها، وصَوْن كرامتها وعزّتها.

إنّ ما قام به العلماء من دور فاعل في مقارعة الاستعمار الغربيّ بشتىٰ وجوهه، وفي مواجهة قوى الإلحاد والطغيان والاستبداد، أمر لا يمكن أن يُنكره أحد يحترم الحقيقة، كيف؟ وهذه صفحات التاريخ المعاصر، قد سَطّرت بأحرفٍ من نور مواقفَهم الجريئة والحكيمة في التصدي للمشروع الاستعماري البغيض، وقُدراتِهم الجبارة في تعبئة الجماهير باتجاه هذا الهدف المقدّس، وسعيَهم الدائبَ لفضح مؤامراتهم ومخطّطاتهم الشيطانية الرامية إلى خداع الأُمة عن دينها ومبادئها وتطلّعاتها وآمالها، وإلىٰ تحطيم مقوّمات وحدتها وقوّتها ومنَعَتها.

ولم يكتفِ العلماء بذلك، بل قادوا جموعَ الثائرين، وانضمّوا إلى صفوف المقاتلين في ساحات الجهاد، للذَّود عن الدين والشرف والوطن، وتحرير البلاد وتطهيرها من دَنَسهم.

وبرز هذا الدور بشكل أكبر في أواخر القرن الهجري الماضي، ومطلع هذا القرن عندما هلَّ هلالُ الفتح والنصر على العالم الإسلاميّ، بتأسيس دولة إسلامية، تهدف إلى تحكيم القرآن المجيد والسنّة الشريفة، وإحلال الأحكام الشرعية محلّ القوانين الوضعية الغربية، وذلك بفضل ثورة، قادها علماء الإسلام ومراجع الدين، وبمساندة قطاعات الشعب المختلفة، التي التفّت حولهم، من أجل تطبيق الشريعة في كافة نواحي الحياة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وغيرها.

وقد أوجد هذا الحدثُ الفذُّ هزَّةً عنيفةً في العالم، وأحدثَ زلزالاً كبيراً في المنطقة (علىٰ حدّ وصف رئيس الوزراء الصهيوني آنذاك)، أرعب المستكبرين وصنائعَهم، من الكيان الصهيوني، والأنظمة الجائرة الحاكمة في بعض البلدان الإسلامية، لِما تحملُه هذه الثورة من مشروع تغييريّ شامل، يحقِّق طموح الناس للعيش في أفياء حياة حرّة كريمة طيّبة، بعدما ذاقُوا مرارةَ الحرمان، وذُلَّ الهوان في ظلٍّ من يحموم الأنظمة التابعة للشرق أو للغرب.

ولمّا أحسّ الأعداءُ وأذنابُهم، بأنّ أثَر هذه الثورة المباركة قد امتدّ إلىٰ سائر الشعوب الإسلامية، بل إلى الشعوب المستضعَفة، وأنّ الصحوة الإسلامية أخذت تتوسّع، والوعيَ الدينيّ والسياسيّ بدأ ينمو في أوساط الأُمة، جنّ جنونُهم، وانهمكوا في وضع الخطط والبرامج لإيقاف هذا الزحف

الميمون، أو للحدّ من تقدّمه، وذلك بإشعال نار الفتن الداخلية، والحصار الاقتصادي، والغزو الفكري والثقافي، ودفع بعض الحمقىٰ وأعوانهم ممّن تتحكّم بهم العُقد الطائفية، والروح الفرعونية إلى معاداة الثورة ومحاربتها إعلامياً وسياسياً، وشنّ الحرب العسكرية ضدها.

ولمّا لم تأتِ هذه الأساليب أُكُلَها كما يشتهون ضمّوا إليها أسلوباً آخر، لعلّهم يتوصّلون به إلىٰ تحقيق مآربهم الشريرة، وقد تمثّل هذا الأُسلوب في توجيه ضرباتٍ للمرجعية الدينية، والكيان الحوزوي، باعتبارهما قمّة الهرم في التحرك الجماهيري الواعي والمتّزن، والعملِ على فكّ الارتباط والالتحام بين المرجعية الدينية وبين القاعدة الشعبية العريضة التي تؤمن بقيادتها، وتستجيب لتوجيهاتها وإرشاداتها .

وسعياً وراء تحقيق هذا الغرض، كرّس الأعداء، وأصحاب المطامع والأهواء، ومن خسرت صفقتهم في سوق العقل والدليل والبرهان، كرّسوا جهودهم لتشويه صورة المرجعية الرشيدة، وإثارة الشبهات حولها، وتوجيه سهام الانتقادات إليها، ومحاولة تجفيف منابعها المالية التي تستعين بها على إقامة أمر الدين، وتعزيز الوجود الإسلامي، وإنعاش حياة المسلمين المحرومين .

إنّ المرء لَيعجب من كثرة الكتابات التي تطرحها المطابع كل أسبوع، وبمختلف اللغات، وتُنشر على نطاق واسع، ولا غاية لها سوى تهميش وإلغاء دور المرجعية الدينية وكيانها المتمثل في العلماء المخلصين، وعزل الجماهير عنها، ليسهل لهم فيما بعدُ تمريرُ سياساتهم التي تضادّ مصالح الأُمّة،

وتنفيذُ مآربهم في السيطرة على ثرواتها، والتحكّم بمقدّراتها.

ومن نماذج هذه الإصدارات كتاب نشر تحت عنوان: «**الخمس بين الفريضة الشرعية والضريبة المالية**»، تأليف سليمان بن صالح الخراشي. وكان هذا الكتاب قد نُشر ـ من قَبل ـ على موقع (فيصل النور) الالكتروني، كما تم تلخيصه وطبعه باسم «**الخمس جزية العصر**»، وزُعم أنّ مؤلفه شخص يُدعىٰ: السيد علاء عباس الموسوي.

والكتاب يدل على أنّ المؤلف ليس فقيهاً حتّى في مذهبه الحنبلي ولا عارفاً بالفقه الشيعي، والشاهد عليه وجود التناقض في عباراته، فتارة ينكر وجوب الخمس في غير الغنائم، وأُخرى يُقرّ به ولكن يُنكر وجود الدليل علىٰ دفعه إلى الفقهاء، وثالثة يُصرّ على أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام قد أحلّوه في زمان الغيبة، إلى غير ذلك من المشاغبات العديدة في كلامه.

وقد كشف المؤلف حسب زعمه في الفصل الأوّل عن ثمان حقائق، اعتبرها خطيرة ومفيدة، ويبدو أن أكثر ما أقلق المؤلف هو دفع الخمس إلى الفقهاء، وإلّا فلا نراه يُبالي فيما إذا دُفع الخمس إلى السادة وسائر المستحقين مباشرة، وهذا يشير إلى أنّ الهدف هو تضعيف المرجعيّة، التي هي سند النهضة الإسلامية وعمادها الرصين.

وبما أنّ القارئ الكريم سيقف علىٰ زيف هذه الحقائق ـ التي هي أشبه بالأوهام ـ لذا نترك البحث فيها، وندخل في صلب الموضوع على النحو التالي:

١. الخمس في كتاب الله وسنة النبي ﷺ وأحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام.

٢. تفسير ما دلّ على حلّية الخمس في موارد أو فترة خاصّة.

٣. جهاز الوكالة في عصر الحضور.

٤. فريضة الخمس وتولّي الفقهاء.

٥. تشريح كتاب الخراشي وما فيه من خزايا وخطايا.

٦. خاتمة: الأسئلة التي طرحها الكاتب، وأجوبتها .

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمّا فيه رضاه، وأن يجمع شمل المسلمين، ويقطع ألسنة المفرِّقين الذين لا همّ لهم سوىٰ إثارة الفتن والأحقاد بين أبناء الجسد الإسلامي الواحد، لكي يُرضوا أسيادهم وأولياء نعمتهم.

الفصل الأوّل

الخمس في الكتاب والسنة

سوف نتطرق في هذا الفصل إلى ما جاء في الكتاب والسنة، ممّا يدلّ على وجوب الخمس في كل ما يغنمه الإنسان ويفوز به .

الخمس في الكتاب العزيز

الأصل في ضريبة الخمس هو قوله سبحانه: **﴿واعلَموا أنَّما غَنِمتُمْ مِن شيءٍ فَأَنَّ للّٰهِ خُمُسَهُ وللرَّسولِ ولِذي القُربى واليَتامى والمَساكينِ وابنِ السَّبيلِ إن كُنتُمْ آمَنتُمْ باللّٰهِ وما أنْزَلْنا على عَبدِنا يَومَ الفُرقانِ يَومَ التَقَى الجَمْعانِ والله على كُلِّ شيءٍ قديرٌ﴾** [1].

لا شك في أنّ الآية نزلت في مورد خاص، أعني يوم الفرقان، يوم التقى الجمعان وهو غزوة «بدر» الكبرى ، لكن الكلام في أنّ قوله: **﴿ما غَنِمْتُمْ﴾** هل هو عام لكل ما يفوز به الإنسان في حياته، أو خاص بما يظفر به في الحرب من السلب والنهب؟

وعلى فرض كونه عامّاً، فهل المورد مخصّص أو لا ؟

فيقع الكلام في مقامين:

---

١ . الأنفال: ٤١.

الأوّل: الغنيمة: مطلق ما يفوز به الإنسان

الظاهر من أئمّة اللغة أنّه في الأصل أعمّ ممّا يظفر به الإنسان في ساحات الحرب، بل هو لغة لكلّ ما يفوز به الإنسان، وإليك بعض كلماتهم:

١ـ قال الأزهري: «قال الليث: الغنم: الفوز بالشيء، والاغتنام انتهاز الغنم»[١].

٢ـ قال الراغب: الغنم معروف ... والغُنْم: إصابته والظفر به، ثم استعمل في كل مظفور به من جهة العِدَىٰ وغيرهم قال: ﴿**واعلموا أنّما غنمتم من شيء**﴾، ﴿**فكلوا ممّا غنمتم حلالاً طيّباً**﴾ والمغنم: ما يُغنم وجمعه مغانم، قال: ﴿**فَعندَ اللّٰهِ مغانمُ كثيرة**﴾[٢].

٣ـ قال ابن فارس: «غنم» أصل صحيح واحد يدلّ علىٰ إفادة شيء لم يُملك من قبل، ثمّ يختص بما أُخذ من المشركين[٣].

٤ـ قال ابن منظور: «الغُنْم» الفوز بالشيء من غير مشقّة[٤].

٥ـ قال ابن الأثير: في الحديث: «الرهن لمن رهنه، له غُنمه وعليه غُرمه، غنمه: زيادته ونماؤه وفاضل قيمته»[٥].

---

١. تهذيب اللغة: مادة «غنم».
٢. المفرادت: مادة «غنم».
٣. مقاييس اللغة: مادة «غنم».
٤. لسان العرب: مادة «غنم».
٥. نهاية اللغة: مادة «غنم».

٦ـ قال الفيروزآبادي: «الغنم»: الفوز بالشيء لا بمشقّة، وأغنمه كذا تغنيماً نفله إيّاه، واغتنمه وتغنّمه، عدّه غنيمة [١].

وهذه النصوص تعرب عن أنّ المادّة لم توضع لما يفوز به الإنسان في الحروب، بل معناها أوسع من ذلك، وإن كانت لا تستعمل في العصور المتأخّرة عن نزول القرآن إلّا في ما يظفر به في ساحة الحرب.

ولأجل ذلك نجد أنّ المادة استعملت في مطلق ما يفوز به الإنسان في الذكر الحكيم والسنّة النبويّة.

لقد استعمل القرآن لفظة «المغنم» فيما يفوز به الإنسان، وإن لم يكن عن طريق القتال، بل كان عن طريق العمل العادي الدنيوي، أو ما يناله من نعيم في الآخرة إذ يقول سبحانه:

﴿يا أَيُّها الَّذين آمَنُوا إذا ضَربتُمْ في سَبيلِ اللّهِ فَتَبيَّنُوا ولا تَقُولُوا لِمَنْ ألقى إليكُمُ السَّلام لَستَ مُؤمِناً تَبتَغونَ عَرَضَ الحَياةِ الدُّنيا فَعِندَ اللّهِ مَغانِمُ كَثيرة﴾ [٢].

والمراد بالمغانم الكثيرة: هو أجر الآخرة، بدليل مقابلته لعرض الحياة الدنيا، فيدلّ علىٰ أنّ لفظ المغنم لا يختصّ بالأُمور والأشياء التي يحصل عليها الإنسان في هذه الدنيا وفي ساحات الحرب فقط، بل هو عام لكلّ مكسب وفائدة.

ثمّ إنّه قد وردت هذه اللفظة في الأحاديث وأُريد بها مطلق الفائدة الحاصلة للمرء.

---

١. قاموس اللغة، مادة «غنم».
٢. النساء: ٩٤.

روى ابن ماجة في سننه: أنّه جاء عن رسول الله ﷺ: «اللّهمّ اجعلها مغنماً ولا تجعلها مغرما»[١].

وفي مسند أحمد عن رسول الله ﷺ: «غنيمة مجالس الذكر الجنّة»[٢].

وفي وصف شهر رمضان عنه ﷺ: «غنم للمؤمن»[٣].

وفي نهاية ابن الأثير: الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة، سمّاه غنيمة لما فيه من الأجر والثواب[٤].

فقد بان ممّا نقلناه من كلمات أئمّة اللغة وموارد استعمال تلك المادة في الكتاب والسنّة، أنّ العرب تستعملها في كل مورد يفوز به الإنسان، من جهة العدى وغيرهم، وإنّما صار حقيقة متشرعة في خصوص ما يفوز به الإنسان في ساحة الحرب في الأعصار المتأخّرة، وبعد نزول الآية في أوّل حرب خاضها المسلمون تحت لواء رسول الله ﷺ، ولم يكن الاستعمال إلّا تطبيقاً للمعنى الكلّي على مورد خاص.

الثاني: المورد لا يخصّص

إذا كان مفهوم اللفظ عامّاً يشمل كافّة ما يفوز به الإنسان، فلا يكون وروده في مورد خاص، مخصّصاً لمفهومه ومضيقاً لعمومه. وإذا وقفنا على

---

١. سنن ابن ماجة: كتاب الزكاة، باب ما يقال عند إخراج الزكاة، الحديث ١٧٩٧.

٢. مسند أحمد: ٢ / ٣٣٠ و ٣٧٤ و ٥٢٤.

٣. المصدر نفسه: ١٧٧.

٤. النهاية، مادة «غنم».

أنّ التشريع الإسلامي فرض الخمس في الركاز والكنز والسيوب أوّلاً، وأرباح المكاسب ثانياً، فيكون ذلك التشريع مؤكّداً لإطلاق الآية، ولا يكون وروده في الغنائم الحربية رافعاً له.

استدلال الفقهاء بالآية في غير مورد الغنيمة

ما يدل على أنّ الغنيمة في الآية بمعنىٰ مطلق ما يفوز به الإنسان وإن لم يكن عن طريق الحرب، هو استدلال الفقهاء على وجوب الخمس في المعادن.

قالت الحنفية والمالكية بوجوب الخمس على ما يُستخرج من المعادن.

قال الفقيه المعاصر وهبة الزحيلي: المعدن والرِّكاز أو الكنز بمعنى واحد وهو كل مال مدفون تحت الأرض، إلّا أنّ المعدن هو ما خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق الأرض، والركاز أو الكنز هو المال المدفون بفعل الناس الكفّار.

ثم ذكر أنّ المعادن ثلاثة أنواع، وذكر من النوع الأوّل ما هو جامد يذوب وينطبع بالنار كالنقدين والحديد والنحاس والرصاص ويلحق به الزئبق.

وقال: ولا يجب الخمس إلّا في هذا النوع سواء وجد في أرض خراجية أو عُشرية، ويصرف الخمس مصارف خمس الغنيمة، ودليلهم الكتاب والسنة الصحيحة والقياس، أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا

غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ﴾[١]، ويُعدّ المعدن غنيمة.[٢]

وغير خفيّ على النابه أن عدّ المعدن غنيمة لا يصح إلّا إذا فُسّرت بكل ما يفوز به الإنسان، وإلّا فلو خُصّت بما يفوز به الإنسان عن طريق الحرب، فليس المعدن من أقسامه.

نعم لو كانت المعادن في أراضي الكفار واستولى المسلمون عليها عن طريق الحرب، ربّما يمكن عدّ المعادن من الغنائم، ولكن ليس كل معدن كذلك، فإن كثيراً منها في البلاد الإسلامية التي حكمها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، ولا يُعدُّ استخراجه بعد هذه الحقبة من الزمن استيلاءً على مال الكفّار.

ونقل ابن الأثير عن مالك في وجه الخمس في الركاز: إنّه إنّما هو دفن يوجد من دفن الجاهلية ما لم يُطلب بمال ولم يتكلّف فيه نفقة، ولا كبير عمل ولا مؤونة، فأمّا ما طُلب بمال وتُكلف فيه عمل كبير، فأُصيب مرة وأُخطئ مرة فليس بركاز.[٣]

وكأنّ ابن الأثير يُريد إدخال الركاز الّذي ورد فيه الخمس تحت عنوان الغنيمة إذا لم تتكلف فيه نفقة ولا كثير عمل ولا مؤونة، وهذا لا يصح إلّا بتفسير الغنيمة بمطلق ما يفوز به الإنسان بسهولة.

ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام عن آبائه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «إنّ عبدالمطلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام .. إلى أن قال صلى الله عليه وآله: «ووجد كنزاً فأخرج منه الخمس

---

١. الأنفال: ٤١.
٢. الفقه الإسلامي وأدلته: ٢ / ٧٧٦.
٣. جامع الأُصول من أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله: ٤ / ٦٢٠.

وتصدّق به، فأنزل الله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ﴾ [١].

ويؤيد عموم المعنى، التعبير عما يجب فيه الخمس بلفظة «من شيء» التي هي كالصريحة في أن متعلّقه كل شيء.

ولعلّ ما ذكرنا حول الآية من القرائن والشواهد يكفي في الاستدلال به على وجوب الخمس في مطلق ما يفوز به الإنسان، فلنرجع إلى السنة الشريفة.

الخمس في السنّة النبويّة

تضافرت الروايات عن النبي الأعظم ﷺ على وجوب الخمس في الركاز والكنز والسيوب. وإليك النصوص أوّلاً ثم تبيين ألفاظها ثانياً:

روى لفيف من الصحابة كابن عباس، وأبي هريرة، وجابر، وعُبادة بن الصامت، وأنس بن مالك، وجوب الخمس في الركاز والكنز والسيوب، وإليك قسماً ممّا روي في هذا المجال:

١ـ في مسند أحمد وسنن ابن ماجة واللفظ للأوّل: عن ابن عباس قال: قضى رسول الله ﷺ في الركاز، الخمس [٢].

٢ـ وفي صحيحي مسلم والبخاري، واللفظ للأوّل: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ:

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

٢. مسند أحمد: ٣١٤/١؛ سنن ابن ماجة: ٨٣٩/٢، ط ١٣٧٣ هـ.

«العجماء جُرْحُها جُبار[١]، والمعدن جبار، وفي الرِّكاز الخمس»، وفي بعض الروايات عند أحمد: البهيمة عقلها جبار[٢].

قال القاضي أبو يوسف: كان أهل الجاهلية إذا عطبَ الرجل في قَليبٍ[٣] جعلوا القليب عَقَله، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله، وإذا قتله معدن جعلوه عقله، فسأل سائل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «العجماء جُبار، والمعدن جُبار، والبئر جُبار، وفي الركاز الخمس» فقيل له: ما الركاز يا رسول الله؟ فقال: «الذهب والفضة الذي خلقه الله في الأرض يوم خلقت»[٤].

٣ـ وفي مسند أحمد: عن الشعبي عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «السائمة جبار، والجُبّ جبار، والمعدن جبار، وفي الركاز الخمس» قال الشعبي: الركاز: الكنز العادي[٥].

٤ـ وفيه أيضاً: عن عبادة بن الصامت، قال:

من قضاء رسول الله ﷺ أنّ المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جرحها جبار، والعجماء: البهيمة من الأنعام وغيرها، والجُبار هو الهَدَر الذي لا يُغرم، وقضى في الركاز الخمس[٦].

٥ـ وفيه: عن أنس بن مالك قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى خيبر

---

١. جُبار: هَدَر.

٢. صحيح مسلم: ١٢٧/٥، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار، من كتاب الحدود؛ وصحيح البخاري: ١٨٢/١، باب في الركاز الخمس.

٣. القَليب: البئر.

٤. الخراج: ٢٢.

٥. مسند أحمد: ٣٣٥/٣.

٦. المصدر نفسه: ٣٢٦/٥.

فدخل صاحب لنا إلى خربةٍ يقضي حاجته، فتناول لبنة ليستطيب بها فانهارت عليه تبرا، فأخذها فأتى بها النبي ﷺ فأخبره بذلك، قال: «زنها» فوزنها فإذا مائتا درهم، فقال النبي: «هذا ركاز وفيه الخمس» [١].

٦ـ وفيه: أنّ رجلاً من مزينة سأل رسول الله مسائل جاء فيها: فالكنز نجده في الخرب وفي الآرام؟ فقال رسول الله ﷺ: « فيه، وفي الركاز الخمس» [٢].

٧. وقال القاضي أبو يعلىٰ محمد بن الحسين الفرّاء الحنبليّ: فأما الرِّكاز، فهو كلّ مال وُجد مدفوناً من ضرب الجاهلية، وفي موات، أو طريق سابل، يكون لواجده وعليه الخُمُس .[٣]

٨ـ وفي نهاية اللغة ولسان العرب وتاج العروس في مادة «سَيْب» واللفظ للأوّل: وفي كتابه ـ أي كتاب رسول الله ﷺ ـ لوائل بن حجر: «وفي السُّيوب الخمس». السُّيوب: الركاز.

قالوا:

«السُّيوب: عروق من الذهب والفضة تَسيب في المعدن، أي تتكوّن فيه وتظهر» والسُّيوب: جمع سَيْب، يريد به ـ أي يريد النبي بالسيب ـ المال المدفون في الجاهلية، أو المعدن لأنّه من فضل الله تعالى وعطائه لمن أصابه» [٤].

---

١ . المصدر نفسه: ١٢٨/٣.
٢ . المصدر نفسه: ١٨٦/٢.
٣ . الأحكام السلطانية: ١٤٣ .
٤ . النهاية : مادة «سيب».

تفسير ألفاظ الأحاديث:

العجماء: الدابة المنفلتة من صاحبها، فما أصابت في انفلاتها فلا غرم على صاحبها، والمعدن جبار يعني: إذا احتفر الرجل معدناً فوقع فيه إنسان فلا غُرم عليه، وكذلك البئر إذا احتفرها الرجل للسبيل فوقع فيها إنسان فلا غرم على صاحبها، وفي الركاز الخمس، والركاز: ما وُجد من دفن أهل الجاهلية، فمن وجد ركازاً أدّى منه الخمس إلى السلطان وما بقي له [١].

والآرام: الأعلام وهي حجارة تُجمع وتُنصب في المفازة يُهتدى بها، واحدها إرَم كعنب. وكان من عادة الجاهلية أنّهم إذا وجدوا شيئاً في طريقهم لا يمكنهم استصحابه، تركوا عليه حجارة يعرفونه بها حتى إذا عادوا أخذوه [٢].

وفي لسان العرب وغيره من معاجم اللغة: ركَزَه يركُزُه رَكزاً: إذا دفنه.

والركاز: قطع ذهب وفضة تخرج من الأرض أو المعدن، واحده الركزة كأنّه ركز في الأرض.

وفي نهاية اللغة: والركزة: القطعة من جواهر الأرض المركوزة فيها وجمع الركزة الركاز.

إنّ هذه الروايات تعرب عن كون وجوب الخمس في الكنز والمعادن،

---

١ . سنن الترمذي: ١٤٥/٦، باب ما جاء في العجماء.

٢ . النهاية ، مادة «ارم».

ضريبة غير الزكاة، وقد استند إليها أُستاذ الفقهاء أبو يوسف في كتابه «الخراج». وإليك نصّه:

كلام أبي يوسف في المعدن والركاز:

قال أبو يوسف: في كل ما أُصيب من المعادن من قليل أو كثير، الخمس، ولو أنّ رجلاً أصاب في معدن أقل من وزن مائتي درهم فضّة أو أقل من وزن عشرين مثقالاً ذهباً فإنّ فيه الخمس، وليس هذا على موضع الزكاة إنّما هو على موضع الغنائم [١]، وليس في تراب ذلك شيء إنّما الخمس في الذهب الخالص والفضة الخالصة والحديد والنحاس والرصاص، ولا يحسب لمن استخرج ذلك من نفقته عليه شيء، وقد تكون النفقة تستغرق ذلك كلّه فلا يجب إذاً فيه خمس عليه، وفيه الخمس حين يفرغ من تصفيته قليلاً كان أو كثيراً، ولا يحسب له من نفقته شيء من ذلك وما استخرج من المعادن سوى ذلك من الحجارة ـ مثل الياقوت والفيروزج والكحل والزئبق والكبريت والمغرّة ـ فلا خمس في شيء من ذلك، إنّما ذلك كلّه بمنزلة الطين والتراب [٢].

قال: ولو أنّ الذي أصاب شيئاً من الذهب أو الفضة أو الحديد أو الرصاص أو النحاس، كان عليه دَين فادح لم يُبطل ذلك الخمس عنه، ألا ترى

---

١. ترى أنّ أبا يوسف يعد الخمس الوارد في هذا الموضع من مصاديق الغنيمة الواردة في آية الخمس وهو شاهد على كونها عامة مفهوماً.

٢. هذا رأي أبي يوسف، وإطلاق الآية يخالفه مضافاً إلىٰ مخالفته لروايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فإنّها تفرض الخمس في الجميع.

لو أنّ جنداً من الأجناد أصابوا غنيمة من أهل الحرب خُـمِّسَت ولم يـنظر أعليهم دين أم لا، ولو كان عليهم دين لم يمنع ذلك من الخمس.

قال: وأمّا الركاز فهو الذهب والفـضة الذي خـلقه الله عـزّ وجـلّ فـي الأرض يوم خلقت، فيه أيضاً الخمس، فمـن أصاب كنزاً عاديّاً في غير ملك أحـد ـ فيه ذهب أو فضة أو جوهر أو ثياب ـ فإنّ في ذلك الخمس وأربـعة أخماسه للذي أصابه وهو بمنزلة الغنيمة يغنمها القوم فتخمَّس وما بقي فلهم.

قال: ولو أنّ حربياً وجد في دار الإسلام ركازاً و كان قد دخل بأمان، نزع ذلك كلّه منه ولا يكون له منه شيء، وإن كان ذمّياً أُخذ منه الخمس كما يؤخذ من المسلم، وسلِّم له أربعة أخماسه. وكذلك المكاتب يجد ركـازاً فـي دار الإسلام فهو له بعد الخمس ... [1].

خمس أرباح المكاسب في الحديث النبوي

يظهر من غير واحد من الروايات أنّ النبيّ الأكـرم ﷺ أمـر بـإخراج الخمس من مطلق ما يغنمه الإنسان من أربـاح المكـاسب وغـيرها. وإليك بعض ما ورد في المقام:

١ـ لمّا قدم وفد عبد القيس على رسول الله ﷺ فقالوا: «إنّ بيننا وبينك المشركين وإنّا لا نصل إليك إلّا في الأشهر الحرم فمُرنا بجُمل الأمر، إن عَمِلنا به دخلنا الجنة وندعو إليه مَن وراءنا» فقال ﷺ : «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع، آمركم بالإيمان بالله، وهل تدرون ما الإيـمان، شـهادة أن لا إله إلّا الله

١. الخراج: ٢٢.

وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتعطوا الخمس من المغنم» [١].

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. فيكون قد قصد المغنم بمعناه الحقيقي في لغة العرب وهو ما يفوزون به فعليهم أن يعطوا خمس ما يربحون.

وهناك كتب ومواثيق، كتبها النبيّ ﷺ وفرض فيها الخمس على أصحابها، وستتبيّن لك ـ بعد الفراغ من نقلها ـ دلالتُها على الخمس في الأرباح، وإن لم تكن غنيمة مأخوذة من الكفّار في الحرب ، فانتظر.

٢ـ كتب لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن:

«بسم الله الرحمن الرحيم ... هذا ... عهد من النبي رسول الله لعمرو بن حزم حين بعثه إلى اليمن، أمره بتقوى الله في أمره كلّه، وأن يأخذ من المغانم خمس الله، وما كتب على المؤمنين من الصدقة من العقار عُشر ما سقى البعل وسقت السماء، ونصف العُشر ممّا سقى الغرب» [٢].

والبعل ما سُقِيَ بعروقه، والغرب: الدلو العظيمة.

٣ـ كتب إلى شرحبيل بن عبد كلال ونعيم بن عبد كلال والحارث بن

---

١ . صحيح البخاري: ٤/ ٢٥٠، باب ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ من كتاب التوحيد، وج١ ص ١٣ و ١٩ ، وج٣ ص ٥٣؛ صحيح مسلم: ١/ ٣٥ ـ ٣٦ باب الأمر بالإيمان؛ سنن النسائي: ١/ ٣٣٣؛ مسند أحمد: ١/ ٣١٨؛ الأموال: ١٢، وغيرها.

٢ . فتوح البلدان : ١/ ٨١ ، باب اليمن؛ سيرة ابن هشام: ٤/ ٢٦٥ ؛ تنوير الحوالك في شرح موطأ مالك: ١/ ١٥٧.

عبد كلال قيل [١] ذي رعين، ومعافر وهمدان:

«أمّا بعد، فقد رجع رسولكم وأُعطيتم من المغانم خمس الله» [٢].

٤ـ كتب إلى سعد هُذيم من قضاعة، وإلى جذام كتاباً واحداً يعلّمهم فرائض الصدقة، ويأمرهم أن يدفعوا الصدقة والخمس إلى رسوليه: أُبيّ وعنبسة أو من أرسلاه» [٣].

٥ـ كتب للفُجَيع ومن تبعه:

«من محمد النبيّ للفجيع، ومن تبعه... وأسلمَ، وأقام الصلاةَ وآتى الزكاة، وأطاع الله ورسوله، وأعطى من المغانم خمس الله ...» [٤].

٦ـ كتب لجنادة الأزدي وقومه ومن تبعه:

«ما أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطاعوا الله ورسوله وأعطوا من المغانم خمس الله، وسهم النبي، وفارقوا المشركين، فإنّ لهم ذمّة الله وذمّة محمد بن عبد الله» [٥].

٧ـ كتب لجهينة بن زيد فيما كتب:

«إنّ لكم بطون الأرض وسهولها وتلاع الأودية وظهورها، على أن ترعوا نباتها وتشربوا ماءها، على أن تؤدّوا الخمس» [٦].

---

١ . قيل، جمعه: أقيال، قال في لسان العرب: القيل، الملك من ملوك حمير... ومنه الحديث إلى قيل ذي رُعين أي ملكها وهي قبيلة من اليمن تنسب إلى ذي رعين .

٢ . الوثائق السياسية: ٢٢٧ برقم ١١٠. (الطبعة الرابعة، بيروت).

٣ . الطبقات الكبرى: ٢٧٠/١.

٤ . المصدر نفسه: ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٥ . المصدر نفسه: ص ٢٧٠.

٦ . الوثائق السياسية: ٢٦٥ برقم ١٥٧.

٨ ـ كتب لملوك حمير فيما كتب:

«وآتيتم الزكاة ، وأعطيتم من المغانم: خمس الله، وسهم النبي وصفيّه، وما كتب الله على المؤمنين من الصدقة» [١].

٩ـ كتب لبني ثعلبة بن عامر:

«من أسلم منهم، وأقام الصلاة وآتى الزكاة، وأعطى خمس المغنم، وسهم النبي والصفي» [٢].

١٠ـ كتب إلى بعض أفخاذ جهينة:

«من أسلم منهم، وأقام الصلاة وآتى الزكاة، وأطاع الله ورسوله، وأعطى من الغنائم الخمس» [٣].

إيضاح الاستدلال بهذه المكاتيب:

يتبيّن ـ بجلاء ـ من هذه الرسائل أنّ النبي ﷺ لم يكن يطلب منهم أن يدفعوا خمس غنائم الحرب التي اشتركوا فيها، بل كان يطلب ما استحقّ في أموالهم من خمس وصدقة.

ثم إنّه كان يطلب منهم الخمس دون أن يشترط ـ في ذلك ـ خوض الحرب واكتساب الغنائم.

هذا مضافاً إلى أنّ الحاكم الإسلامي أو نائبه، هما اللّذان يليان بعد الفتح

---

١ . فتوح البلدان: ١/ ٨٢؛ سيرة ابن هشام: ٤/ ٢٥٨.

٢ . الإصابة: ٢/ ١٨٩ ؛ أُسد الغابة: ٣٤/٣.

٣ . الطبقات الكبرى: ٢٧١/١.

قبض جميع غنائم الحرب وتقسيمها بعد استخراج الخمس منها، ولا يَملِك أحد من الغزاة شيئاً من ذلك سوىٰ ما يسلبه من القتيل ، وإلّا كان سارقاً مغلّاً.

فإذا كان إعلان الحرب وإخراج خمس الغنائم على عهد النبيّ 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 مرتبطاً بغنائم الحرب. 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 النبيّ ﷺ عن النهب بشدّة، ففي كتاب الفتن باب النهي عن النُّهبة عنه ﷺ :

«من انتهب نهبة فليس منّا» [١] ، وقال: «إنّ النهبة لا تَحِلّ» [٢]، وفي صحيح البخاري ومسند أحمد عن عبادة بن الصامت: بايعنا النبيّ ﷺ علىٰ أن لا ننهب [٣].

وفي سنن أبي داود، باب النهي عن النهبى، عن رجل من الأنصار قال: خرجنا مع رسول الله، فأصاب الناسَ حاجة شديدة وجهدٌ، وأصابوا غنماً فانتهبوها، فإنّ قدورنا لتغلي، إذ جاء رسول الله يمشي متّكئاً على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه، ثمّ جعل يُرمِّل اللحم بالتراب ثمّ قال: «إنّ النهبة ليست بأحلَّ من الميتة» [٤].

---

١ . سنن ابن ماجة: ١٢٩٨ برقم ٣٩٣٧، كتاب الفتن .

٢ . سنن ابن ماجة: ١٢٩٨ برقم ٣٩٣٨، كتاب الفتن .

٣ . صحيح البخاري: ٢ / ٤٨، باب النهب بغير إذن صاحبه.

٤ . سنن أبي داود: ١٢/٢.

وعن عبد الله بن زيد: نهى النبي ﷺ عن النهبى والمثلة [١].

إلى غير ذلك من الأحاديث التي وردت في كتاب الجهاد.

وقد كانت النهيبة والنهبى عند العرب تساوق الغنيمة والمغنم ـ في 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 ﷺ جائزة، لم تكن الغنيمة في هذه الوثائق تعني دائماً ما يؤخذ في القتال، بل كان معنى الغنيمة الواردة فيها، هو ما يفوز به الناس من غير طريق القتال بل من طريق الكسب وما شابهه، ولا محيص حينئذ من أن يقال: إنّ المراد بالخمس الذي كان يطلبه النبيّ ﷺ هو خمس أرباح الكسب والفوائد الحاصلة للإنسان من غير طريق القتال، أو النهب الممنوع في الدين.

وعلى الجملة: أنّ الغنائم المطلوب في هذه الرسائل النبويّة أداء خُمُسها، إمّا أن يراد بها ما يستولي عليه أحد عن طريق النهب والإغارة، أو ما يستولي عليه عن طريق محاربة بصورة الجهاد، أو ما يستولي عليه عن طريق الكسب والكد.

والأوّل ممنوع، بنصّ الأحاديث السابقة فلا معنى أن يطلب النبي ﷺ خمس النهيبة.

والثاني يكون أمر الغنائم فيه بيد النبي ﷺ مباشرة، فهو الذي يأخذ

---

١ . رواه البخاري في الصيد، راجع التاج : ٤/ ٣٣٤.

كل الغنائم ويضرب لكلّ من الفارس والراجل ما له من الأسهم، بعد أن يستخرج الخمس بنفسه من تلك الغنائم، فلا معنى لأن يطلبه النبيّ صلى الله عليه وآله من الغزاة، فيكون الثالث هو المتعيّن.

الخمس في روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام

قد وردت في وجوب الخمس روايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في غير مورد الغنيمة المأخوذة من الكفّار في الحرب، نشير إلى عناوينها وشيء من أدلّتها:

١. المعادن

يجب الخمس في المعادن، روى محمد بن مسلم، عن أبي جعفر [الباقر] عليه السلام قال: سألته عن معادن الذهب والفضة والصفر والحديد والرصاص؟

فقال: «عليها الخمس جميعاً» [١].

٢. الكنز

وممّا يجب فيه الخمس الكنز الّذي يُعثر عليه، روى الحلبي أنّه سأل أبا عبدالله [الصادق] عليه السلام عن الكنز، كم فيه؟ فقال: «الخمس»... [٢]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٥ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

٣. ما يخرج من البحر بالغوص

ومما يجب فيه الخمس ما يخرج من البحر بالغوص فيما لو كان ذا قيمة نفيسة، روى الحلبي قال: سألت أبا عبدالله [الصادق] عليه السلام عن العنبر وغوص اللؤلؤ؟ فقال: «عليه الخمس». (١)

٤. أرض الذمي إذا اشتراها من مسلم

وممّا يجب فيه الخمس الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم، روى أبو عبيدة الحذّاء قال: سمعت أبا جعفر [الباقر] عليه السلام يقول: «أيّما ذمّي اشترى من مسلم أرضاً، فإنّ عليه الخمس» (٢).

٥. الحلال المختلط بالحرام

إذا اختلط الحلال بالحرام على وجه لا يُعرف مقدار الحرام كما لا يُعرف صاحبه، فلابد في تطهيره من دفع خُمُسه، روى الحسن بن زياد عن أبي عبدالله [الصادق] عليه السلام قال: «إنّ رجلاً أتىٰ أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي أصبت مالاً لا أعرف حلاله من حرامه، فقال له: أخرج الخمس من ذلك المال، فإن الله عزّوجل قد رضي من المال بالخمس، واجتنب ما كان صاحبه يُعْلَم» . (٣)

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٧ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١ .
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١ .
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١ .

٦. أرباح التجارات والصناعات والزراعات

ممّا يجب فيه الخمس ما زاد من أرباح التجارات والصناعات والزراعات بعد إخراج مؤونة السنة منها، وهذا هو المسمّىٰ بأرباح المكاسب، وقد وردت الإشارة إليه في تعاليم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله التي أوصىٰ بها الوافدين عليه من قبيلة عبد القيس.

وإليك ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في هذا الصدد:

الخمس في كلام الإمام الصادق عليه السلام

١. روى أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كتبت إليه في الرجل يهدي إليه مولاه والمنقطع إليه هدية تبلغ ألفي درهم أو أقلّ أو أكثر، هل عليه فيها الخمس؟ فكتب عليه السلام: «الخمس في ذلك»، وعن 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، هوكسائر الضياع»[1].

الخمس في كلام الإمام الكاظم عليه السلام

٢. روى سماعة، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ قال: «في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير»[2].

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١٠.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.

٣. روى حماد بن عيسى، عن رجل (من بعض أصحابنا)، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «الخمس من خمسة أشياء: من الغنائم، والغوص، ومن الكنوز، ومن المعادن، ومن الملاحة».[١]

وما يعود إلى الإنسان من الملاحة فهو من أرباح المكاسب، ذكره الإمام بالخصوص لنكتة، هي كونه محلّ ابتلاء السائل أو شيئاً مغفولاً عنه عنده.

٤. روىٰ عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عليه السلام قال: قرأت عليه آية الخمس فقال: «ما كان لله فهو لرسوله، وما كان لرسوله فهو لنا»، ثم قال: «والله لقد يسّر الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم، جعلوا لربهم واحداً وأكلوا أربعة أحلاء، ثمّ قال: هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه إلّا ممتحن قلبه للإيمان».[٢]

فإن قوله: «أرزاقهم» يشير إلى مطلق ما يفوز به الإنسان ويستفيده من عمله.

الخمس في كلام الإمام الرضا عليه السلام

٥. روى الصدوق باسناده عن إبراهيم بن محمد الهمداني، أنّ في توقيعات الرضا عليه السلام إليه: «أنّ الخمس بعد المؤونة»[٣].

والحديث ناظر إلى الأرباح التي يكسبها الإنسان من عمله، وأنّ

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٨.
٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٦.
٣. الوسائل: ج ٦، الباب ١٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

الخمس يتعلق بما زاد على المؤونة أي مؤونة الكسب أو مؤونة الإنسان، ولا يمكن حمل الرواية على الغنائم الحربية لأنّها من وظيفة الحاكم المسلم، والخطاب هنا لواحد من عامة الناس.

٦. جاء في فقه الرضا قوله عليه السلام: كل ما أفاده الناس فهو غنيمة، لا فرق بين الكنوز والمعادن والغوص ومال الفيء الّذي لم يختلف فيه وهو ما ادّعي فيه الرخصة، وهو ربح التجارة، وغلّة الضيعة وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات، والمواريث وغيرها، لأنّ الجميع غنيمة وفائدة ومن رزق الله عزوجل، فإنّه روي أنّ الخمس على الخياط من إبرته، والصانع من صناعته، فعلى كل من غنم من الوجوه مالاً فعليه الخمس [١].

٧. كتب رجل من تجّار فارس من بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس فكتب إليه: «إنّ الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى أموالنا، وما نبذله ونشتري من أعرافنا ممن نخاف سطوته، فلا تَزوُوه عنّا، ولا تُحْرِموا أنفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه، فإنّ إخراجه مفتاح رزقكم، وتمحيص ذنوبكم، وماتمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم» .[٢]

٨. عن محمد بن زيد قال: قدم قوم من خراسان على أبي الحسن الرضا عليه السلام فسألوه أن يجعلهم في حلّ من الخمس، فقال: «ما أمحل هذا؟ تمحضونا المودّة، بألسنتكم وتزوون عنا حقّاً جعله الله لنا وجعلنا له، لا نجعل

---

١ . فقه الرضا عليه السلام: ٤٠؛ مستدرك الوسائل: ٧ / ٢٨٤، باب وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤونة السنة.

٢ . الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢ .

لا نجعل لا نجعل لأحد منكم في حلّ» [١].

الخمس في كلام الإمام الجواد عليه السلام

٩. كتب محمد بن الحسن الأشعري إلى الإمام الجواد عليه السلام وسأله عن الخمس، وقال: أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع، وكيف ذلك؟ فكتب الإمام عليه السلام بخطه: «الخمس بعد المؤونة» [٢].

ولعل القرائن كانت تشهد بأنّ السائل يسأل عن كيفية تعلّق الخمس، فهل هو على جميع ما يستفيد أو عليه بعد إخراج المؤونة، فكتب الإمام عليه السلام: «الخمس بعد المؤونة».

وكانت إمامة الإمام الجواد عليه السلام من سنة ٢٠٣ ـ ٢٢٠ هـ، وهذا يدل على أنّ الحكم بلغ من الوضوح إلى درجة تعلق فيها السؤال بالكيفية لا بالأصل.

١٠. كتب الإمام الجواد عليه السلام في رسالة لعلي بن مهزيار عام ٢٢٠ هـ، قال: «فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام، قال الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [٣]، والغنائم والفوائد يرحمك الله

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ١.

٣. الأنفال: ٤١.

فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الّذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن». [١]

الخمس في كلام الإمام الهادي عليه السلام

١١. روى علي بن محمد بن شجاع النيسابوريّ، قال: سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته من الحنطة مائة كرّ ما يُزكّىٰ، فأخذ منه العشر عشرة أكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كرّاً وبقي في يده ستون كرّاً [٢]، ما الّذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك عليه شيء؟

فوقّع عليه السلام: «لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤونته» [٣].

وكلام الإمام يرجع إلى عصر إمامته (من عام ٢٢٠ ـ ٢٥٤ هـ).

١٢. روى علي بن مهزيار، قال: قال لي أبوعلي بن راشد: قلت له عليه السلام: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقّك فأعلمت مواليك بذلك، فقال لي بعضهم: وأيّ شيء حقّه؟ فلم أدر ما أُجيبه؟ فقال: يجب عليهم الخمس، فقلت: ففي أي شيء؟ فقال: في أمتعتهم وصنائعهم، قلت: والتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: إذا أمكنهم بعد مؤونتهم [٤].

هذه اثنا عشر حديثاً اقتصرنا بها تيمُّناً بهذا العدد المبارك وهي تدل

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

٢. الكر يساوي ٣٨٤ كيلو غرام.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٢.

٤. نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

بوضوح على لزوم الخمس في الفوائد والأرباح وكل ما يستفيده الإنسان .

ومن هنا يقف القارئ على كذب ما ذكره مؤلف الكتاب، حيث قال في الحقيقة الثالثة من حقائقه الثمان التي ادّعى كشفها: «إنّ هذه النصوص تجعل حكم أداء الخمس للإمام نفسه وفي حال حضوره، الاستحباب أو التخيير بين الأداء وتركه، وليس الوجوب» [١].

وكأنّ كاتب هذه الشبهات لم يقرأ هذه الأحاديث أو تجاهلها عمداً، أفيمكن تفسير قول الإمام الرضا عليه السلام بالاستحباب عندما سأله بعض الشيعة أن يجعلهم في حلّ من الخمس فأجابهم: «ما أمحل هذا؟ تمحضونا المودة بألسنتكم، وتزوون عنا حقّاً جعله الله لنا وجعلنا له: لا نجعل، لا نجعل لا نجعل لأحد منكم في حلّ» [٢].

وأمّا ما تشبث به في عدم وجوب الخمس بما دلّ على تحليله للشيعة، فسيأتي تفسير هذه الروايات في الفصل التالي، فانتظر.

---

١ . الخمس جزية العصر: ٩ .

٢ . مرّ برقم ٨ .

الفصل الثاني

ما هو المقصود من

تحليل الخمس في بعض الروايات؟

قد مرّ أنّ الخمس فريضة شرعية، دلّ عليها الكتاب والسنة النبوية والأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام. وهذا الحكم الشرعي، لم يُنسخ أبداً بل بقي علىٰ ما كان عليه في عصر الرسول صلى الله عليه وآله، وليس لأحد بعد رحلته صلى الله عليه وآله نسخ حكم شرعي أتىٰ به.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تُفسَّر الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، والدالّة علىٰ تحليل الخمس لشيعتهم؟

والجواب: إنّ تحليله كان في ظرف خاص، ولمصلحة مؤقتة اقتضت تجميد العمل به، ولم يكن تصرّفاً في الحكم الشرعيّ؛ بل هو باقٍ علىٰ ما كان عليه، ولن يتغيّر أبداً.

وتكمن هذه المصلحة في دفع الأخطار الناجمة عن تطبيق هذا الحكم الشرعيّ في بعض الأوقات، فلقد تعرّض الأئمة عليهم السلام وشيعتهم في بعض الفترات الزمنية لمضايقات جمّة، ولفنون الظلم والاضطهاد علىٰ أيدي حكّام

الجـور، الذيـن كـانوا يـبثّون العـيون والجـواسـيس، لمـراقـبة تـحركّاتهم واتصالاتهم ونشاطاتهم.

ولاشكّ في أنّ الحاكم المستبدّ، يجد في إيصال الأمـوال إلى الإمـام المعصوم مصدر خطر كبير عليه وعلىٰ نظامه، فبالإضافة إلىٰ دور المال في تعزيز القاعدة الشعبية للإمام، فإنّه يرىٰ فيه تعبيراً عن عدم الاعتراف بشرعيّة حكمه.

ومن هنا لم يجد الأئمة عليهم السلام بُدّاً من تقديم الأهمّ على المهمّ، فأجازوا لشيعتهم إبقاء الخُمس في أيديهم، لما يترتّب علىٰ دفعه إليهم عليهم السلام من مخاطر وأضرار تلحق بهم جميعاً.

هذا هو السبب المهمّ، وثَمّة أسباب أُخرى للتحليل، تتضح عند دراسة الروايات الدالة على التحليل.

ثم إنّ الروايات الحاكية عن التحليل علىٰ أقسام خمسة، هي:

القسم الأوّل: تحليل خمس الغنائم

كان المسلمون خلال حياة الأئمة عليهم السلام يخوضون حروباً لنشر الإسلام في كافة أرجاء العالم، وكانوا يرجعون بغنائم كثيرة (من إماء ومتاع وأموال)، وكانت تباع في الأسواق فتتداولها الأيدي بالبيع والشراء، وكان الشيعة ـ وهم جزء من هذا المجتمع ـ يشترون الأمتعة والإماء.

ومن المعلوم أنّ خمس الغنائم الّذي أوجبه الله وجعله مـن حـق الله

ورسوله كان لا يُخرج من هذه الغنائم، ولا يُدفع للإمام، والتكليف بالخمس لم يكن متوجهاً للشيعة أوّلاً وبالذات، بل يتعلّق بأموال وقعت في أيدي الشيعة، فأوجد هذا الأمر مشكلة لهم. ولأجل رفع هذه المشكلة، أحلّ الأئمةُ لهم خمسَ الغنائم التي تقع بأيديهم، وأكثر ما يدل على التحليل راجع إلى هذا القسم، وسنذكر بعض ما ورد فيه:

١. روى الفضلاء ـ أبو بصير وزُرارة ومحمد بن مسلم، كلهم ـ عن أبي جعفر [الباقر] عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقنا، ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ».(١)

إنّ قوله عليه السلام: «فروجهم» راجع إلى الإماء فيكون قرينة على أنّ المراد من بطونهم هو ما يتملكوه من غنائم الحرب.

٢. روى محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام [يعني الباقر أو الصادق] قال: «إنّ أشد ما فيه الناس يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس فيقول: يا رب خمسي، وقد طيَّبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكوا أولادهم».(٢)

فإنّ قوله: «لتطيب ولادتهم» أصدق شاهد على أنّ التحليل يتعلق بالسراري التي يشتريها الشيعة، وهي من الغنائم الحربية.

فلنقتصر على هذا، ولنذكر شيئاً من الروايات التي تشير إلى تحليل هذا النوع:

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٥.

ففي رواية الحارث بن المغيرة: «فلم أحللنا إذن لشيعتنا إلّا لتطيب ولادتهم»[١].

وفي حديث فضيل: «إنّا أحللنا أُمهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا»[٢].

وفي رواية زرارة: «حللهم من الخمس لتطيب ولادتهم».[٣]

وفي رواية إسحاق بن يعقوب: «لتطيب ولادتهم ولا تخبث».[٤]

وفي رواية الإمام العسكري عليه السلام: «لتطيب مواليدهم ولا يكون أولادهم أولاد حرام».[٥]

فالناظر إلى هذه الروايات يذعن بأنّ مصب التحليل فيها راجع لما يقع في أيدي الناس من المناكح التي لم تُخمَّس، واشتراها الشيعة واستولدوها.

يقول الشهيد الثاني: المراد بالمناكح السَّراري المغنومة من أهل الحرب في حالة الغَيبة، فإنّه يباح لنا شراؤها ووطؤها وإنْ كانت بأجمعها للإمام على القول بأنّها من الأنفال، إذ كل جهاد مع العدو لم يكن بإذن الإمام، فالغنائم كلها للإمام عليه السلام على ما مرّ، أو بعضها ـ الخمس ـ على القول الآخر.[٦]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٩.
٢. نفس المصدر، الحديث ١٠.
٣. نفس المصدر، الحديث ١٥.
٤. نفس المصدر، الحديث ١٦.
٥. نفس المصدر، الحديث ٢٠.
٦. مسالك الأفهام: ١ / ٤٧٥.

القسم الثاني: التحليل لمن ضاق عليه معاشه

يظهر من بعض الروايات أنّ التحليل كان لطائفة خاصة من الناس الذين ضاق عليهم العيش، ويدل على ذلك:

١. ما رواه الصدوق في الفقيه عن يونس بن يعقوب، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين فقال: جُعلت فداك، يقع في أيدينا الأرباح والأموال وتجارات نعلم أنّ حقك فيها ثابت وإنا عن ذلك مقصِّرون، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم» [١].

فظاهر الحديث أنّ ملاك التحليل، هو عسر السائل وكثرة ورود الظلم على الشيعة من جانب المخالفين، فاقتضت المصلحة رد الخمس إليهم أو تحليله لهم، ويشهد على ذلك قوله: «ما أنصفناكم إن كلفناكم». ويمكن أن تكون الرواية ناظرة إلى القسم الثالث الآتي، إذ ربّما تقع الأموال غير المخمّسة في أيدي الشيعة عن طريق البيع والشراء، فتكليف الشيعة بإخراج خُمُسها كان إحراجاً لهم.

٢. ما رواه الشيخ في الصحيح عن علي بن مهزيار قال: قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حلّ من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب بخطه: «من أعوزه شيء من حقي فهو في حِلّ». [٢]

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

٢. نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

القسم الثالث: تحليل ما ينتقل إلى الشيعة من غير المخمّس

يظهر من روايات أُخرى أنّ ملاك التحليل أنّ أكثر الناس كانوا غير معتقدين بوجوب التخميس في الأرباح والمكاسب، فربما تقع أموالهم عن طريق البيع والشراء بيد الشيعة، وفيها حقهم عليهم السلام، وهذا هو الّذي أباحه الأئمة للشيعة رفعاً للحرج والضرر، ويدل على ذلك ما رواه أبو سلمة سالم بن مُكرم ـ وهو أبو خديجة ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رجل وأنا حاضر: حلّل لي الفروج؟ ففزع أبو عبدالله عليه السلام، فقال له الرجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق إنّما يسألك خادماً يشتريها، أو امرأة يتزوّجها، أو ميراثاً يصيبه، أو تجارة أو شيئاً أعطيه، فقال: «هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب، الميّت منهم والحيّ، وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلال، أما والله لا يحل إلّا لمن أحللنا له، ولا والله ما أعطينا أحداً ذمّة، (وما عندنا لأحد عهد) ولا لأحد عندنا ميثاق». [1]

فالرواية مشتملة على موضوعين:

١. ما يقع في أيدي الشيعة من الغنائم، وهو قوله: «إنّما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوجها».

٢. ما يقع في أيدي الشيعة من الأموال غير المخمسة وهو قوله: «أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطيه».

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٤.

نعم يقع الكلام، هل التحليل يختص بأموال غير المعتقدين بالخمس، أو يعم الشيعة المعتقدين به ولكن يبيعون الأموال بلا تخميس؟

القدر المتيقن هو الأوّل وهو مصب الروايات، بقرينة التركيز على لفظ الشيعة.

القسم الرابع: التحليل لمرحلة زمنية خاصّة

تدل بعض الروايات على أنّ التحليل كان في فترة زمنية معيّنة، كان إيصال الأموال فيها إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام أمراً مشكلاً وحرجياً ربّما يستعقب ما لا تحمد عقباه.

ومن قرأ حياة أئمة أهل البيت عليهم السلام وتضييق الحكام الأمويين على الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وإحراج العباسيين للإمام الصادق والكاظم عليهما السلام، يقف على أنّ التضييق قد بلغ ذروته في بعض الفترات. وكانت السياسة العامة للأمويين وفترة من حكم العباسيين، هي إشخاص الإمام ومساءلته، أو إلقاء القبض عليه وإيداعه السجن، ثم استحدث المأمون سياسة جديدة (سار عليها الحكام من بعده)، تقوم على نقل الإمام إلى عاصمة المُلك، وإخضاعه للمراقبة الشديدة، وقد عانىٰ من هذه السياسة: الإمام الرضا عليه السلام والجواد والهادي والعسكري عليهم السلام.

ولا شك في أنّ الاتصال بالإمام عليه السلام في مثل هذا الظرف القاسي، ونقل الأموال إليه يورث الحرج والخطر عليه وعلىٰ شيعته.

ويدل علىٰ هذا الخطر المحدق بالشيعة ما رواه الشيخ الطوسي في

فصلٍ عقده لذكر الممدوحين من وكلاء الأئمة عليهم السلام، قال: ومنهم المعلّى بن خُنيس، وكان من قوّام أبي عبدالله عليه السلام، وإنّما قتله داود بن علي بسببه وكان محموداً عنده (الإمام) ومضىٰ علىٰ منهاجه، ولما قُتل عظمُ ذلك على أبي عبدالله عليه السلام واشتد عليه، وقال له: «ياداود على ما قتلت مولاي وقيّمي في مالي وعيالي؟ والله إنّه لأوجه عند الله منك».[١]

ويدلّ عليه أيضاً، ما ورد في قصة محمد بن أبي عمير (وكان من خلص أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام) فقد حُبس في أيّام الرشيد ليدلّ على مواضع الشيعة وأصحاب موسى بن جعفر عليه السلام.

وروي بأنّه: ضُرب أسواطاً بلغت منه، فكاد أن يُقرّ لعظيم الألم، فسمع محمد بن يونس بن عبدالرحمن، وهو يقول: اتق الله يا محمد بن أبي عمير، فصبر، ففرج الله.[٢]

ويشهد على ما ذكرنا ما رواه حكيم مؤذن بني عبس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ﴿واعلَموا أنَّما غَنِمتُمْ مِن شيْءٍ فَأَنَّ للّٰهِ خُمُسَهُ وللرَّسولِ﴾[٣] قال: هي والله الإفادة يوماً بيوم إلّا أنّ أبي جعل شيعتنا من ذلك في حلّ ليزكوا.[٤]

فإنّ قوله عليه السلام: «إلّا أنّ أبي جعل شيعتنا من ذلك في حلّ»، يدل على أنّ الحلّ كان راجعاً إلى فترة خاصة، وأمّا الإمام الصادق عليه السلام نفسه فقد سكت عن

---

١. الغيبة للطوسي: ٣٤٧.

٢. رجال النجاشي: ٢ / ٢٠٤، برقم ٨٨٨.

٣. الأنفال: ٤١.

٤. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ٨.

ذلك مشعراً بأنّ الحكم باق على فعليته، ولعله كان راجعاً إلى الفترة التي حصل فيها بعض الانفراج السياسي، بسبب سقوط الدولة الأموية على أيدي العباسيين وما نشب خلال ذلك من صراع بينهما.

والنماذج التي حوتها كتب التاريخ كثيرة.

وبما أنّ الظروف المختلفة التي أدت إلى تحليل الخمس للشيعة تارة، وأخذه تارة أُخرى، صارت سبباً للإبهام، قام الإمام الجواد عليه السلام برفع الشبهة، وذلك ببيان قاطع، إذ كتب إلى بعض أصحابه، قائلاً: «إنّ الّذي أوجبتُ في سنتي هذه، وهذه سنة عشرين ومائتين، فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، وسأفسّر لك بعضه إن شاء الله، إنّ مواليّ ـ أسأل الله صلاحهم ـ أو بعضهم قصّروا فيما يجب عليهم، فعلمت ذلك فأحببت أن أطهِّرهم وأُزكيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس»، إلى أن قال: «فأمّا الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام، قال الله تعالى: ﴿واعلَموا أنَّما غَنِمتُمْ...﴾ والغنائم والفوائد ـ يرحمك الله ـ فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان إلى الإنسان التي لها خطر، والميراث الّذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن...»، إلى آخر ما ذكره.[1]

وهذه الروايات التي يفسر بعضها بعضاً، تدلّ على أنّ مسألة الخمس صارت تثير المشاكل في حين دون حين، ولذلك رخّص الأئمة عليهم السلام في تركه، ولما كثر السؤال عنه في عصر الإمام الجواد عليه السلام كتب هذه الرسالة وأعلن وجوب دفع الخمس في الموارد التي ذكرها.

---

١ . الوسائل: ج ٦، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥ .

القسم الخامس: تحليل الأنفال

إنّ الغنائم الحربية هي من نصيب المجاهدين، بعد إعطاء خمسها لأصحابه، وأمّا الأنفال ـ أعني: كل أرض ملكت بغير قتال ـ وكل موات، ورؤوس الجبال، وبطون الأودية، والآجام والغابات، وميراث من لا وارث له، وكافة ما يغنمه المقاتلون بغير إذن الإمام، وكافة المياه العامة والأحراش الطبيعية والمراتع التي ليست حريماً لأحد، وقطائع الملوك وصفاياهم غير المغصوبة، فالكل لله ولرسوله وبعده للإمام، وقد مرّ معنى كون الأنفال للرسول والإمام فلا يجوز التصرف فيها إلّا باذنه.

هذا من جانب ومن جانب آخر، فإنّ بعض هذه الأُمور تقع في متناول الشيعة، وهذا ما أحلّه الأئمة عليهم السلام لهم خصوصاً ما يرجع إلى الأرض، ويدل عليه ما رواه أبو سيّار مِسْمَع بن عبدالملك، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي كنت وليت الغوص فأصبت أربعمائة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها، وهي حقك الّذي جعل الله تعالى لك في أموالنا، فقال: «ومالنا من الأرض وما أخرج الله منها إلّا الخمس؟ يا أبا سيّار، الأرض كلها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا» قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّه؟ فقال لي: يا أبا سيّار، قد طيبناه لك وحللناك منه، فضمّ إليك مالك، وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون، ومحلل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا فيجبيهم طسق لما كان في أيدي سواهم، فإنّ كسبهم من الأرض حرام عليهم حتّى يقوم قائمنا، فيأخذ

الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة».[١]

لقد ظهر من هذا البحث الضافي أنّ روايات التحليل ـ التي قد وقعت ذريعة بأيدي بعض المناوئين لأئمة أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، لاسيّما المرجعية الدينية التي تتولى قيادة الشيعة في حياتهم الفردية والاجتماعية ـ لا صلة لها بما يرتئيه البعض من تحليل الخمس في عامة الموارد وفي جميع الأزمنة، بل هي تدور حول الموضوعات التالية:

١. خمس الغنائم في الحروب التي خاضتها الدولتان (الأموية والعباسية).

٢. خمس مال من ضاق عليه معاشه.

٣. خمس الأموال غير المخمسة المنتقلة إلى الشيعة.

٤. تحليل الخمس في فترة خاصة، كان إيصاله إلى الأئمة عليهم السلام يشكّل خطراً عليهم.

٥. تحليل الأنفال التي ترجع إلى الله ورسوله والإمام من بعده فأذنوا فيها للشيعة، خصوصاً ما يتعلّق بالأراضي الموات منها.

الخمس بدل الزكاة لبني هاشم

لقد حرّم الله سبحانه الزكاة على فقراء بني هاشم وجعل مكانها الخمس، علىٰ ذلك اتفقت كلمة الفقهاء، من غير فرق بين الشيعة والسنة.

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٤ من أبواب الأنفال، الحديث ١٢.

قال الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكين الناس وأبناء سبيلهم عوضاً لهم من صدقات الناس، تنزيهاً من الله لهم لقرابتهم برسول الله صلى الله عليه وآله، وكرامة من الله لهم عن أوساخ الناس، فجعل لهم خاصة من عنده ما يغنيهم به عن أن يصيرهم في موضع الذل والمسكنة، ولا بأس بصدقات بعضهم على بعض، وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي صلى الله عليه وآله الذين ذكرهم الله فقال: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾[1] وهم بنو عبدالمطلب أنفسهم الذكر منهم والأُنثى»[2].

فإذا كانت حياة فقرائهم معتمدة على الخمس، فكيف يمكن لأئمة أهل البيت عليهم السلام تحليله في عامة الأزمنة إلى قيام القائم، إذ أن لازم ذلك إما أن يموتوا جوعاً أو أن يعتمدوا على الزكاة المحرَّمة عليهم.

إذا عرفت ذلك فهلم معي نسأل مؤلف كتاب «الخمس جزية العصر» حيث يقول في الحقيقة الثانية التي يدعي اكتشافها ـ وكأنّه اكتشف كنزاً ـ: إنّ كثيراً من النصوص الواردة عن الأئمة تسقط الخمس عن الشيعة وتبيحه لهم خصوصاً في زمن الغيبة إلى حين ظهور المهدي المنتظر عليه السلام.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّه لو صحّ ما زعم من دلالة النصوص، فهي ناظرة إلى عصر الظهور لا إلى عصر الغيبة لأنّها مروية عن الإمام الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام فكيف تكون ناظرة إلى عصر الغيبة.

ثانياً: قد عرفت أنّ مفاد النصوص لا يمت إلى ما يرتئيه بعضم بصلة،

---

١. الشعراء: ٢١٤.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٨.

فأين الروايات التي تُدّعىٰ دلالتها على تحليل الخمس بأنواعه (الغنائم، الكنز، الغوص، المعادن، الحلال المختلط بالحرام، الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم، خمس الأرباح والفوائد)، مطلقاً في جميع الأزمنة والفترات إلى يومنا هذا، فمن ادّعىٰ ذلك ونسبه إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام، فهو إمّا جاهل أو متجاهل.

الفصل الثالث

جهاز الوكالة في عصر الحضور

انتهجت السلطتان: الأموية والعباسية في معظم فترات حكمهما، سياسة القمع والبطش، ومصادرة الحريات، لاسيّما تجاه أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، الذين كان يصعب عليهم الاتصال بأئمتهم عليهم السلام، لِما يسبّبه لهم من مشاكل ومخاطر في حياتهم، قد تُفضي بهم أحياناً إلى الهلاك.

ولأجل التخفيف من وطأة هذه المخاطر، وتيسير حاجات الشيعة، تمّ إنشاء جهاز الوكالة، الّذي يضمّ مجموعة من الوكلاء، يتمّ توزيعهم على مختلف المناطق، ليقوموا بمهمة تعليم الأحكام، وتسلّم أموال الفرائض المالية، وغير ذلك من الأعمال.

وكان الأصل المهم في الوكالة، كون الرجل ثقة عادلاً تسكن إليه النفوس، وقد حفل تاريخ الأئمة عليهم السلام بذكر وكلائهم في أعصارهم، حتّى أنّ بعض هؤلاء الوكلاء قد استشهدوا بسبب وكالتهم للأئمة عليهم السلام. وها نحن نذكر أسماء عدد ممن كانوا مرجعاً لتعليم الأحكام، وأخذ الفرائض المالية:

١. المُعَلّىٰ بن خُنَيس

كان المعلّى بن خنيس أحد وكلاء الإمام الصادق عليه السلام في أخذ الحقوق الشرعية، ولما وقف علىٰ ذلك داود بن علي (والي المدينة من قبل العباسيين)، أمر بقتله . روى الكشّي عن ابن أبي نجران عن حماد الناب عن المسمعي، قال: لما أخذ داود بن علي المعلىٰ بن خنيس حبسه وأراد قتله، فقال له المعلىٰ بن خنيس: أخرجني إلى الناس فإن لي دَيناً كثيراً ومالاً حتّى أشهد بذلك، فأخرجه إلى السوق، فلمّا اجتمع الناس، قال: يا أيها الناس أنا معلى بن خنيس فمن عرفني فقد عرفني، اشهدوا أن ما تركت من مال من عين أو دين أو أمة أو عبد أو دار أو قليل أو كثير، فهو لجعفر بن محمد عليه السلام. قال: فشدَّ عليه صاحب شرطة داود فقتله. قال: فلما بلغ ذلك أبا عبدالله عليه السلام خرج يجرّ ذيله حتّى دخل على داود بن علي، وإسماعيل ابنه خلفه، فقال: يا داود قتلت مولائي وأخذت مالي. فقال: ما أنا قتلته ولا أخذت مالك. فقال: «والله لأدعونّ الله علىٰ من قتل مولائي وأخذ مالي».[١]

وروى المجلسي: لما وليّ داود المدينة من قابل أحضر المعلىٰ وسأله عن الشيعة؟ فقال: ما أعرفُهم. فقال: اكتبهم لي، وإلّا ضربت عنقك. فقال: أبالقتل تهددّني، والله لو كانت تحت أقدامي ما رفعتها عنهم. فأمر بضرب عنقه وصلبه. فلما دخل عليه الصادق عليه السلام قال: «ياداود قتلت مولاي ووكيلي، وما كفاك القتل حتّى صلبته».[٢]

---

١ . رجال الكشي: ٣٢٣، برقم ٢٤١ .

٢ . بحار الأنوار: ٤٧ / ١٨١ ؛ الغيبة للشيخ الطوسي: ٣٤٧، برقم ٣٠٠ .

٢. حُمران بن أعيَن

ينتمي حمران (أخو زرارة بن أعين) إلىٰ بيت عريق في العلم، والموالاة لأهل البيت عليهم السلام، وكان من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.

جاء في رسالة أبي غالب الزراري التي ألّفها في أحوال آل أعين: أنّ حمران بن أعين لقي سيدنا سيد العابدين علي بن الحسين عليه السلام، وكان من أكبر مشايخ الشيعة المفضلين الذين لا يُشكّ فيهم، وكان أحد حملة القرآن، ومَن يُعدّ ويذكر اسمه في القراءات، وروي أنّه قرأ على أبي جعفر محمد بن علي عليهما السلام.[١]

وكان مع ذلك عالماً بالنحو واللغة، وقد ذكر الكشي في رجاله روايات عديدة في مدحه.[٢]

وعدّه الشيخ الطوسيّ من وكلاء الأئمة المحمودين.[٣]

وهذا يدل على أنّ جهاز الوكالة كان موجوداً في عصر الباقر عليه السلام أيضاً، بل ربّما يستفاد من بعض الروايات وجوده في حياة الإمام الحسن السِّبط عليه السلام.

روىٰ الإربلي في كشف الغمة: أنّ رجلاً جاء إلى الحسن عليه السلام وسأله

---

١. رسالة أبي غالب الزراري: ١٢٩ ـ ١٣٠. وانظر: غاية النهاية في طبقات القرّاء: ١ / ٢٦١، برقم ١١٨٩.

٢. اختيار معرفة الرجال: ١ / ٤١٢ ـ ٤١٦ برقم ٣٠٣ ـ ٣١٢.

٣. الغيبة للطوسي: ٣٤٦.

حاجة... إلى أن قال: فدعا الحسن عليه السلام بوكيله وجعل يحاسبه على نفقاته حتّى استقصاها، قال: هات الفاضل من الثلاثمائة ألف درهم.[١]

٣. نصر بن قابوس اللخمي

ذكره الشيخ الطوسي في وكلاء الإمام الصادق عليه السلام وقال: روي أنّه كان وكيلاً لأبي عبدالله عليه السلام عشرين سنة ولم يُعلَم أنّه وكيل، وكان خيّراً فاضلاً.[٢]

٤. عبدالرحمن بن الحجّاج

قال الشيخ الطوسي: هو أحد الفقهاء في عصر الإمام الصادق عليه السلام أخذ عنه الفقه، وكان وكيلاً له ومات في عصر الإمام الرضا عليه السلام.[٣]

٥. المُفضّل بن عمر الجُعفي

كان المفضل بن عمر من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وقد أملىٰ عليه الإمام رسالة التوحيد في مجالس. روىٰ الشيخ الطوسي عن هشام بن الأحمر قال: حملت إلى أبي إبراهيم عليه السلام إلى المدينة أموالاً، فقال: رُدّها فادفعها إلى المفضّل بن عمر، فرددتها إلى الجعفي فحططتها على باب المفضل.[٤]

وروى أيضاً عن موسى بن بكر قال: كنت في خدمة أبي الحسن عليه السلام

---

١. بحار الأنوار: ٤٣ / ٣٤٧.

٢. الغيبة للطوسي: ٣٤٧، برقم ٣٠٢؛ بحار الأنوار: ٤٧ / ٣٤٣.

٣. الغيبة للطوسي: ٣٤٧، برقم ٣٠٢؛ بحار الأنوار: ٤٧ / ٣٤٣.

٤. الغيبة للطوسي: ٣٤٧، برقم ٢٩٨.

فلم أكن أرى شيئاً يصل إليه إلّا من ناحية المفضّل، ولربّما رأيت الرجل يجيء بالشيء فلا يقبله منه ويقول: أوصله إلى المفضل.[١]

٦. عبدالله بن جندب البجلي

قال الشيخ الطوسي: ومنهم (يعني الوكلاء) عبدالله بن جندب البجلي، وكان وكيلاً لأبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا عليهما السلام وكان عابداً رفيع المنزلة لديهما علىٰ ما روي في الأخبار.[٢]

٧. محمد بن سنان

ذكره الشيخ الطوسي ضمن وكلاء الأئمة عليهم السلام وقال: روي عن علي بن الحسين بن داود، قال: سمعت أبا جعفر الثاني عليه السلام يذكر محمد بن سنان بخير ويقول: «رضي الله عنه برضائي عنه فما خالفني وما خالف أبي قط».[٣]

٨. علي بن مهزيار

كان علي بن مهزيار من وكلاء الإمام الجواد عليه السلام ويدل على مكانته ومنزلته ما مرّ من الروايات حيث كاتب الإمام وكاتبه هو.

ذكره الشيخ الطوسي ضمن وكلاء الإمام أبي جعفر الثاني.[٤]

---

١. الغيبة للطوسي: ٣٤٧، برقم ٢٩٩؛ بحار الأنوار: ٤٧ / ٣٤٢، برقم ٣٠.
٢. الغيبة للطوسي: ٣٤٨، برقم ٣٠٢؛ بحار الأنوار: ٤٩ / ٢٧٤.
٣. الغيبة للطوسي: ٣٤٨، برقم ٣٠٤؛ بحار الأنوار: ٤٩ / ٢٧٥.
٤. الغيبة للطوسي: ٣٤٩، برقم ٣٠٦؛ بحار الأنوار: ٥٠ / ١٠٥.

٩. أيوب بن نوح بن درّاج

روى الشيخ في غَيبته عن عمرو بن سعيد المدائني، قال: كنت عند أبي الحسن العسكري عليه السلام إذ دخل عليه أيوب بن نوح ووقف قُدّامه، فأمره بشيء ثم انصرف.[١]

١٠. علي بن جعفر الهُماني

قال الشيخ الطوسي في الفصل الّذي عقده لبيان وكلاء الأئمة عليهم السلام: كان فاضلاً مرضياً من وكلاء أبي الحسن وأبي محمد عليهما السلام. ثم نقل أنّه حج أبو طاهر بن بلال فنظر إلى علي بن جعفر وهو ينفق النفقات العظيمة، فلما انصرف كتب بذلك إلى أبي محمد عليه السلام فوقّع في رقعته:

قد كنا أمرنا بمائة ألف دينار، ثمّ أمرنا له بمثلها فأبى قبوله (قبولها) إبقاءً علينا، ما للناس والدخول في أمرنا فيما لم ندخلهم فيه، قال: ودخل على أبي الحسن العسكري عليه السلام فأمر له بثلاثين ألف دينار.[٢]

١١. أبو علي الحسن بن راشد

ذكره الشيخ الطوسي ضمن وكلاء الأئمة عليهم السلام، وروى عن محمد بن عيسى أنّ الإمام العسكري عليه السلام كتب إلى الموالي ببغداد والمدائن والسواد وما

---

١. الغيبة للطوسي: ٣٥٠، برقم ٣٠٧.

٢. الغيبة للطوسي: ٣٥٠، برقم ٣٠٨؛ بحار الأنوار: ٥٠ / ٢٢٠.

يليها: قد أقمت أبا علي بن راشد مقام علي بن الحسين بن عبد ربه ومَن قبله من وكلائي، وقد أوجبت في طاعته طاعتي، وفي عصيانه الخروج إلى عصياني.[١]

روي عن أبي عليّ بن راشد أنّه قال: قلت لأبي الحسن الثالث عليه السلام: إنّما نؤتىٰ بالشيء فيقال: هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا فكيف نصنع؟ فقال: ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي، وماكان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنة نبيه.[٢]

١٢. صالح بن محمد بن سهل الهمداني

روى الشيخ الطوسي عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه قال: كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام إذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل الهمداني ـ وكان يتولى له ـ فقال له: جعلت فداك اجعلني من عشرة آلاف درهم في حلّ فإنّي أنفقتها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: أنت في حِلّ.[٣]

١٣. علي بن أبي حمزة البطائني

١٤. زياد بن مروان القندي

١٥. عثمان بن عيسى الرواسي

نقل الشيخ الطوسي عن محمد بن إسماعيل وعلي بن محمد

---

١. الغيبة للطوسي: ٣٥٠، برقم ٣٠٩؛ بحار الأنوار: ٥٠ / ٢٢٠.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٢ من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

٣. الغيبة للطوسي: ٣٥١، برقم ٣١١.

الحسنيين: كلهم كانوا وكلاء لأبي الحسن موسى عليه السلام وكان عندهم أموال جزيلة، فلمّا مضى أبوالحسن موسى عليه السلام وقفوا طمعاً في الأموال، ودفعوا إمامة الرضا عليه السلام وجحدوه.[١]

١٦. عثمان بن سعيد العمري

روى الشيخ الطوسي بسنده عن محمد بن إسماعيل وعلي بن عبدالله الحسنيين قالا : دخلنا على أبي محمد الحسن عليه السلام بسر من رأى وبين يديه جماعة من أوليائه وشيعته حتّى دخل عليه بدر خادمه، فقال: يا مولاي بالباب قوم شعثٌ غُبْر، فقال لهم: هؤلاء نفر من شيعتنا باليمن (في حديث طويل يسوقانه إلى أن ينتهي) إلى أن قال الحسن عليه السلام لبدر : فامض فائتنا بعثمان بن سعيد العمريّ، فما لبثنا إلّا يسيراً حتّى دخل عثمان، فقال له سيّدنا أبو محمد عليه السلام: امض يا عثمان، فإنك الوكيل والثقة المأمون على مال الله، واقبض من هؤلاء النفر اليمنيين ما حملوه من المال.

ثم ساق الحديث إلى أن قالا: ثم قلنا بأجمعنا: ياسيّدنا، والله إنّ عثمان لمن خيار شيعتك، ولقد زدتنا علماً بموضعه من خدمتك، وإنّه وكيلك وثقتك على مال الله تعالى. قال: نعم، واشهدوا أنّ عثمان بن سعيد العمري وكيلي، وأن ابنه محمداً وكيل ابني مهدّيكم .[٢]

---

١ . الغيبة للطوسي: ٣٥٢.

٢ . الغيبة للطوسي: ٣٥٥ ـ ٣٥٦، برقم ٣١٧؛ بحار الأنوار: ٥١ / ٣٤٥.

١٧. أبو جعفر محمد بن عثمان بن سعيد العمري

روى الشيخ الطوسي عن أبي نصر هبة الله قال: وجدت بخط أبي غالب الزراري (رحمه الله وغفر له) أنّ أبا جعفر محمد بن عثمان العمري ﷺ مات في آخر جمادى الأُولى سنة خمس وثلاثمائة... إلى أن قال: إنّه كان يتولى هذا الأمر نحواً من خمسين سنة، يحمل الناس إليه أموالهم ويُخرج لهم التوقيعات بالخط الّذي كان يخرج في حياة الحسن ﷺ إليهم بالمهمات في أمر الدين والدنيا.[1]

١٨. الحسين بن روح النوبختي

روى الشيخ الطوسي بسنده عن أبي عبدالله جعفر بن محمد المدائني المعروف بابن قزدا، قال: كان من رسمي إذا حملت المال الّذي في يدي إلى الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري ﷺ أن أقول له ما لم يكن أحد يستقبله بمثله: هذا المال ومبلغه كذا وكذا للإمام ﷺ، فيقول لي: نعم دعه فأراجعه، فأقول له: تقول لي: إنّه للإمام؟ فيقول: نعم للإمام ﷺ فيقبضه.

فصرت إليه آخر عهدي به ﷺ ومعي أربعمائة دينار، فقلت له على رسمي، فقال لي: امض بها إلى الحسين بن روح، فتوقفت فقلت: تقبضها أنت مني على الرّسم؟ فردّ علي كالمنكر لقولي وقال: قم عافاك الله فادفعها إلى الحسين بن روح. إلى أن قال: فعدت إلى أبي القاسم بن روح وهو في

---

١. الغيبة للطوسي: ٣٦٦، برقم ٣٣٤.

دار ضيّقة فعرّفته ما جرى فسرّ به وشكر الله عزوجل ودفعت إليه الدنانير، وما زلت أحمل إليه ما يحصل في يدي بعد ذلك (من الدنانير).[١]

إنّ هؤلاء كانوا وكلاء أئمة أهل البيت عليهم السلام وقد حفظ التاريخ أسماء وأحوال قليل منهم، فإنّ طبيعة الحال تقتضي أن يكون جهاز الوكالة أوسع من ذلك، وقد عرفت وجوده من عصر الإمام الحسن المجتبىٰ إلى نهاية الغيبة الصغرى، فهل يجتمع ذلك مع تحليل الفريضة المالية المسمّاة بـ «الخمس» في عامة الظروف والأحوال؟

١. الغيبة للطوسي: ٣٦٧ ـ ٣٦٨، برقم ٣٣٥؛ بحار الأنوار: ٥١ / ٣٥٢.

الفصل الرابع

فريضة الخمس وتولّي الفقيه

قد تبيّن من الفصل السابق وجوب الخمس في الأنواع السبعة، وأنّ شيعة أهل البيت عليهم السلام كانوا يدفعون تلك الفريضة إلى أئمتهم أو إلى وكلائهم عبر قرون، إنّما الكلام في وجوب دفعه إلى المرجع الديني في عصر الغيبة،وهذا هوالّذي أقلق الكاتب، وجعله محور البحث في كتيِّبه. ومن المعلوم أنّ وراء تلك الكلمة سياسة مُغرضة، ترمي إلىٰ تضعيف المرجعية ومن ثم تضعيف الشيعة، لأنّ القائم بأُمور الدين والدنيا في عصر الغيبة هم الفقهاء الذين هم أُمناء الأُمّة وزعماء الدين، والزعامة تتوقف علىٰ إمكانات مالية تُيسِّر إنجاز مسؤولياتها حيال الفرد والمجتمع.

وبما أنّ هذا الأمر صار هو الهدف الأصلي للكاتب وأسياده، فهو يركّز عليه أكثر من كل شيء، ويثير الشكوك حوله، ويقول بأنّه لا دليل على وجوب إعطاء الخمس للفقيه، وليس المهم عنده إخراج الخمس أو عدم إخراجه، بل ما يهمّه هو عدم وجوب إعطائه للفقيه.

وبما أنّ المؤلف بعيد عن دراسة الفقه الإمامي، فلذا زعم أنّ المسألة تفقد الدليل. وإليك ـ عزيزي القارئ ـ البيان :

يقسم الخمس إلى ستة أسهم:

سهم لله سبحانه، وسهم للنبي ﷺ، وسهم للإمام عليه السلام، فما كان لله وللرسول فهو للإمام الحيّ.

وثلاثة أسهم أُخرى هي للأيتام والمساكين وأبناء السبيل، من الهاشميين.

وقد اختلفت كلمات الفقهاء في النصف الأخير، أعني: ما يصرف في مورد الأيتام والمساكين وابن السبيل ، بعد اتفاقهم على وجوب صرف سهامهم عليهم في عصر الغيبة، فقال بعضهم بأنّه يجوز للمالك دفعها إليهم بنفسه.

غير أنّ قسماً من الفقهاء قالوا بأنّ الأحوط فيه أيضاً الدفع إلى المجتهد أو بإذنه، لأنّه أعرف بمواقعه والمرجِّحات التي ينبغي ملاحظتها. وسيوافيك أنّ مقتضى الأدلّة تولّي نائب الإمام ذلك، فانتظر.

هذا كله في النصف الثاني، وأمّا النصف الأوّل فالمشهور هو دفعه إلى المرجع الديني، وهذا هو الّذي أثار حفيظة الكاتب، وأصر مؤكِّداً أنّه لا دليل على دفعه إلى الفقيه.

وأكثر ما عنده من الدليل أنّ الشيخ المفيد وتلميذه الشيخ الطوسي لم يذكرا ذلك، ولو كان دفعُ هذه الأسهم الثلاثة إلى الفقيه أمراً لازماً لنبّها عليه .

يلاحظ عليه: أوّلاً: بأنّه كيف جعل قول الشيخين دليلاً على المدّعىٰ ولم يعتد بفتوى الآخرين الذين جاءوا بعدهما وأقاموا صرح الفقه وأكملوه.

وما هذا إلّا لأنّ ما استنتجه من قول العلمين موافق لرأيه وفكره، ولذلك اهتم برأيهما ولم يعتد بالآخرين.

ثانياً: أنّ استنتاجه من كلام العلمين غير صحيح جدّاً، حيث مرّ على كلامهما مروراً عابراً، أو اعتمد في ذلك على نقل الآخرين.

فأمّا الشيخ المفيد، فقد اختار في نصيب الإمام الإيصاء إلىٰ من يثق به إلى أن يظهر الإمام، ولم يقل بصرفه في مورد. وإليك نص عبارته: وبعضهم يرىٰ عزله لصاحب الأمر عليه السلام، فإن خشي إدراك المنيّة قبل ظهوره، وصّىٰ به إلى من يثق به في عقله وديانته، ليسلِّمه إلى الإمام عليه السلام إن أدرك قيامه، وإلّا وصّى به إلى من يقوم مقامه في الثقة والديانة. ثم على هذا الشرط إلى أن يظهر إمام الزمان عليه السلام.

و قال: هذا القول عندي أوضح من جميع ما تقدم. إلىٰ أن قال: فوجب حفظه عليه إلىٰ وقت إيابه، أو التمكن من إيصاله إليه.[1]

ترىٰ أنّ الشيخ المفيد أفتىٰ بالحفظ لا بالصرف، ومع هذا لا يبقىٰ موضوع للدفع إلى الفقيه أو إلى غيره، حتّى يتخذ عدم ذكره دليلاً على عدم لزومه. أفيصحّ بعد هذا عدّ الشيخ المفيد ممن لا يعتبر لزوم الإعطاء للفقيه؟

وبعبارة أُخرى: إنّ كلامنا على القول بعدم سقوط سهم الإمام ولزوم صرفه، فعلىٰ هذا الأصل يقع الكلام في لزوم الدفع إلى الفقيه وعدمه، وأمّا إذا كان القائل قد اختار لزوم الحفظ فلا يبقى موضوع للبحث والاستناد إلى كلامه.

---

١. المقنعة: ٢٨٦.

ومنه يظهر مقصود الشيخ الطوسي حيث إنّه اختار أحد الأمرين، الدفع أو الوصاية حيث قال: ولو أنّ إنساناً استعمل الاحتياط، وعمل على أحد الأقوال المتقدم ذكرها من الدفن أو الوصاة، لم يكن مأثوماً.[١]

ترىٰ أنّ الشيخ اختار مذهب أُستاذه بوجه أوسع، حيث ضمّ الدفن إلى الوصاية، ومعه لا يبقىٰ موضوع للبحث عن وجوب دفعه إلى الفقيه، أو تولي صاحب المال تقسيمه بنفسه.

وأنت ترىٰ التمويه وإسدال الستر على الحقائق لإثبات مطلبه، حيث استدل بكلام العلَمين على ضد المشهور عند الإمامية، مع أنّ كلامهما خارج عن موضوع البحث.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّ فطاحل الشيعة وفقهاءهم الذين يرون صرف الخمس في محاله من غير فرق بين سهم السادة وسهم الإمام، يُصرّون علىٰ وجوب دفعه إلى الفقيه، خصوصاً فيما يرجع إلى سهم الإمام، وإن كان الأمر في سهم السادة أسهل في نظر بعضهم، وها نحن نذكر بعض مَنْ وقفنا عليه فإن الاستقصاء يورث الملل:

١. قال أبو الصلاح (٣٧٤ ـ ٤٤٧ هـ): يجب حمل الزكاة والخمس إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبله تعالى أو إلى من ينصبه لقبض ذلك من شيعته ليضعه في مواضعه فإنْ تعذّر الأمران فإلى الفقيه المأمون[٢].

٢. يقول ابن حمزة (المتوفّىٰ حوالي ٥٥٠ هـ): الرابع: أن يكون إلى

---

١. النهاية: ٢٠١.

٢. الكافي: ١٧٢. ونقله الشهيد عنه في البيان: ٢٠٠.

الإمام إن كان حاضراً، وإلى من وجب عليه الخمس إن كان الإمام غائباً وعرف صاحبه المستحق وأحسن القسمة (فبها) وإن دفع إلى بعض الفقهاء الديانين ليتولى القسمة كان أفضل، وإن لم يحسن القسمة وجب عليه أن يدفع إلى من يحسن القسمة من أهل العلم بالفقه.[١]

ولعل كلامه ظاهر في مجموع السهام لا في خصوص نصيب الإمام.

٣. وقال المحقّق الحلّي (٦٠٢ ـ ٦٧٦ هـ) في الشرائع: يجب أن يتولى صرف حصة الإمام ـ في الأصناف الموجودين ـ مَنْ إليه الحكم بحق النيابة، كما يتولّىٰ أداء ما يجب على الغائب[٢].

٤. وقال العلّامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ) في القواعد: ومع حضوره عليه السلام يجب دفع الخمس إليه، ومع الغيبة يتخيّر المكلّف بين الحفظ بالوصية إلى أن يسلّم إليه، وبين صرف النصف إلى أربابه وحفظ الباقي، وبين قسمة حقّه على الأصناف، وإنّما يتولّىٰ قسمة حقه عليه السلام الحاكم.[٣]

٥. وقال في التحرير: الثامن: يجب أن يتولى صرف حصة الإمام في الأصناف الموجودين مَن إليه الحكم بحق النيابة، كما يتولّىٰ أداء ما يجب على الغائب.[٤]

فالمحقّق والعلّامة قائلان بوجوب صرف سهم السادة في أنفسهم، وصرف سهم الإمام في تلك الأصناف أيضاً، إلّا أن المتولّي في الصرف هو «من إليه الحكم» وفسر «من إليه الحكم» في المختلف بالفقيه المأمون الجامع

---

١. الوسيلة: ١٣٧.
٢. شرائع الإسلام: ١ / ١٣٨.
٣. قواعد الاحكام: ١ / ٣٦٥.
٤. تحرير الأحكام: ١ / ٤٤٥.

لشرائط الفتوى والحكم، فإنْ تولّى ذلك غيره كان ضامناً.[١]

٦. وقال الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي العامليّ (٧٣٤ ـ ٧٨٦هـ) في الدروس: والأقرب صرف نصيب الأصناف عليهم والتخيير في نصيب الإمام بين الدفن والإيصاء، وصلة الأصناف مع الإعواز بإذن نائب الغيبة، وهو الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى.[٢]

إن الشهيد وسّع الأمر في نصيب الإمام، وضمّ إلى الدفن والإيصاء، الصرف في الأصناف الثلاثة مع إعوازهم، وجعل المتولي هو الفقيه.

٧. وقال ابن فهد الحليّ (المتوفّى ٨٤١ هـ): وفي حال الغيبة يصرف النصف إلى مستحقه، ويصرف مستحقه عليه السلام إلى الأصناف مع قصور كفايتهم، ويتولّىٰ ذلك الفقيه.[٣]

٨. وقال المحقّق الثاني، عبدالعالي الكركيّ (المتوفّىٰ ٩٤٠هـ): وإنّما يتولّى قسمة حقّه عليه السلام الحاكم.[٤]

٩. وقال الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي (المتوفّىٰ ٩٦٦ هـ): وليس له ـ صاحب المال ـ أن يتولّىٰ إخراجه بنفسه إلى الأصناف مطلقاً، ولا لغير الحاكم الشرعي، فإن تولاه غيره ضمن.[٥]

١٠. وقال العلّامة المجلسي (المتوفّىٰ ١١١٠ هـ) في زاد المعاد: وأكثر العلماء قد صرّحوا بأنّ صاحب الخمس لو تولّى دفع حصّة الإمام عليه السلام لم تبرأ

---

١. المختلف: ٣ / ٣٥٤ ـ ٣٥٥. ٢. الدروس الشرعية: ١ / ٢٠٦.
٣. الرسائل العشر: ١٨٤. ٤. جامع المقاصد: ٣ / ٥٦.
٥. الروضة البهية: ٢ / ٧٩.

ذمّته، بل يجب عليه دفعها إلى العالم المحدث العادل، وظنيّ أنّ هذا الحكم جار في جميع الخمس.[١]

١١. وقال المحقّق أحمد النراقي (المتوفّىٰ ١٢٤٥ هـ) : لا تشترط مباشرة النائب العام ـ وهو الفقيه العدل ـ ولا إذنه في تقسيم نصف الأصناف على الحق للأصل خلافاً لبعضهم فاشترط، ونسبه بعض الأجلة إلى المشهور.

وهل تشترط مباشرته (الفقيه) في تقسيم نصيب الإمام كما هو صريح جماعة، أم لا؟ والحق هو الأوّل، إذ قد عرفت أن المناط في الحكم بالتقسيم هو الإذن المعلوم بشاهد الحال، وثبوته عند من يجوّز التقسيم، إجماعيّ ولغيره غير معلوم، لاسيّما مع اشتهار عدم جواز تولّي الغير، بل الإجماع على عدم جواز تولية التصرف في المال الغائب، الّذي هذا أيضاً منه، خصوصاً مع وجود النائب العام، الّذي هو أعرف بأحكام التقسيم وأبصر بمواقعه .[٢]

١٢. وقال السيد محمد كاظم الطباطبائي (المتوفّىٰ ١٣٣٧هـ) في العروة: الأحوط الدفع إلى المجتهد أو بإذنه لأنّه أعرف بمواقعه والمرجِّحات التي ينبغي ملاحظتها.[٣]

إلى غير ذلك من الكلمات الدالة على لزوم دفع نصيب الإمام، أو كله إلى الحاكم، والمهم هو بيان الدليل عليه.

---

١ . الحدائق: ١٢ / ٤٦٨ ؛ الجواهر: ١٦ / ١٧٨ .

٢ . مستند الشيعة: ١٠ / ١٣٦ .

٣ . العروة الوثقى: الفصل الثاني من كتاب الخمسن، المسألة ٧.

بيان ما يدل على تولّي الفقيه

١. أنّ الخمس في عامة الأنواع ليس ملكاً شخصياً للرسول أو الإمام، وإنّما هو ملك للمنصب الّذي يتقلده الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام من بعده. وبعبارة أُخرى: هو ملك لمقام الإمامة والزعامة، التي يتقلدها الأئمة واحداً بعد الآخر، ويدل على ذلك صحيح أبي علي بن راشد، قال: قلت لأبي الحسن الثالث عليه السلام: إنّا نؤتىٰ بالشيء فيقال هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا فكيف نصنع؟ فقال: «**ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي**، وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنّة نبيّه» [1].

فإذا كان الخمس راجعاً لمقام الإمامة، وهو أمر غير قابل للتعطيل، فإنّ من يقوم مقام الإمامة ويشغل هذا المنصب يكون نائباً عنه في شؤون الإمامة كافة، ومنها ما يتعلق بالخمس. وليس هو إلّا الفقيه العارف بالكتاب والسنة.

إنّ تعطيل ما يرجع إلى شؤون الإمامة يؤدي إلى محق الدين وذهاب الشريعة، فإنّ الإمام وإن غاب لكن وظائف الإمامة ليست منقطعة عن الأُمّة، ففرض التعليم، ونشر الدين، ومكافحة البدع، وإرشاد الناشئة إلى الحق المبين، وصيانتهم من تأثير التيارات الإلحادية والفلسفات المادية، كلّ ذلك من وظائف الإمامة المستمرة والّتي قوامها بذل المال في سبيل تحقق هذه الأهداف.

إنّ الأموال في عصر الحضور كانت تجلب إلى الأئمة عليهم السلام، بما أنّهم

---

١. الوسائل: ج ٦، الباب ٢، من أبواب الأنفال، الحديث ٦.

كانوا هم القائمين بوظائف الإمامة في عصرهم، فمقتضى نيابة الفقهاء كونه كذلك في غيبتهم، واحتمال اختصاص ذلك بعصر الحضور ينافي القول باستمرار وظائف الإمامة وإن انقطعت .

٢. أنّ تولّي أرباب الأموال تقسيم الخمس بأنفسهم يستلزم الهرج، من دون أن يصرف المال في مواقعه الصحيحة والتي تصب في صالح وظائف الإمامة.

٣. أنّ الإمام الصادق عليه السلام جعل الفقيه العارف بأحكام الله الناظر في الحلال والحرام حاكماً على الشيعة، وقال: «من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً **فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا** فلم يقبل منه فإنّما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو علىٰ حدّ الشرك».[1]

لقد نصب الإمام الصادق عليه السلام، الفقيه حاكماً، **نظير الحكام المنصوبين من جانب الخلفاء**، ومن الواضح أنّ الفرائض المالية كالزكاة والخمس والخراج كانت بيد حكامهم، فكل شيء كان أمره بيد الحاكم في الخلافة العباسية، فهو بيد الفقيه لتنزيله منزلة الحاكم عندهم، فيدل الحديث بمقتضى عموم التنزيل أن الفرائض المالية بيد الفقهاء الأُمناء على الدين والدنيا.

٤. نفترض أنّه ليس هناك دليل على دفع الخمس أو نصفه إلى الفقيه القائم بأُمور المجتمع، وعلى ذلك فيدور الأمر بين صرف كل شخص سهم

---

١ . أُصول الكافي: ١ / ٦٧، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

الإمام وسهم السادة في مصارفهما، وبين دفعه إلى المجتهد القائم بأُمور المجتمع ليصرفه في مظانه.

فأيّهما أقرب إلى الصواب؟

٥. أنّ صرف الفرائض المالية يُتصوّر علىٰ وجوه ثلاثة:

أ. دفعها إلى الملوك والأُمراء ليصرفوها كما شاءوا.

ب. صرفها من قبل المكلّف نفسه في الموارد المذكورة.

جـ. دفعها إلى الفقيه التقي، الّذي تقلد زعامة الأُمّة وتدبير أُمورها.

فأي هذه الوجوه يقبله العقل الحصيف ؟

يقول المحقّق أحمد النراقي: لاشكّ أنّ مع وجود أمين الشخص وخليفته وحجّته والحاكم من جانبه ووارثه، الأعلم بمصالح أمواله، والأبصر بمواقع صرفه، الأبعد عن الأغراض، الأعدل في التقسيم ولو ظناً، لا يعلم الإذن ـ إذن الإمام الغائب ـ في تصرف الغيرومباشرته، فلا يكون جائزاً.

نعم لو تعذر الوصول إلى الفقيه جاز تولي المالك، كما استظهره بعض المتأخرين، وزاد: أو تعسّر.[1]

٦. أن كل من يقول بجواز صرف الفريضة المالية في مظانها مباشرة، من دون أن يكون هناك جهاز عام ينجز هذا الأمر، قد نظر إلى الإسلام نظرة قاصرة، فإنّ الإسلام دين عالمي، وما هوكذلك فلابد أن يكون متكامل الأركان، ومن أركانه المهمة وجود القدرة المالية لدى الحاكم، ليستطيع من

---

١. مستند الشيعة: ١٠ / ١٣٦.

خلالها القيام بمسؤولياته الهامة تجاه المجتمع الإسلامي، وليس هو عند الشيعة سوى الفقيه .

إنّ المسؤولية ليست منحصرة في دفع عيلة الفقير والمسكين وابن السبيل من الهاشميين، حتّى يقوم كل بواجبه بل المسؤولية الكبرى هي الالتفات إلى كافة الجوانب المتعلقة بتقدم المجتمع ورفاهه، فالمجتمعات تحتاج إلى جامعات ومدارس ومراكز أبحاث ومستشفيات ومصانع ومؤسّسات إدارية وخَدَمية، وغير ذلك، وتحقيق هذه الأُمور رهن توفر إمكانات مادية كبيرة، ومنها نصيب الخمس الراجع إلى منصب الإمامة.

٧. الأمر دائر بين التعيين والتخيير، فإما أن يكون الدفع إلى الفقيه أمراً متعيِّناً أو يكون صاحب المال مخيّراً بين دفعه إليه وبين صرفه بنفسه في الموارد المذكورة، وفي مثله يحكم العقل بالأول، لأنّ فيه الامتثال القطعي بخلاف الثاني فالامتثال فيه محتمل، فإذا دار الأمر بين الامتثالين، فالقطعي هو المتعيّن.

وبذلك تظهر ضآلة ما ذكره مؤلف الكتيب إذ يقول: إنّ دفع الخمس إلى الإمام أمر مستحب، فكيف ارتقت درجة أدائه إلى الفقيه فصار الدفع إلى الفقيه أمراً واجباً، فكيف تغير الحكم وارتفع من درجة الاستحباب إلى الوجوب؟[1]

أقول: إنّ دفع الخمس إلى الإمام كان أمراً واجباً، وبقي على وجوبه إلى

---

١. الخمس جزية العصر: ١٠.

زماننا هذا ولم يتبدل إلى الاستحباب، وأمّا كون الدفع إلى الفقيه واجباً فإنّما هو مقتضىٰ كونه نائباً عنه، فمقتضىٰ المنطق أن يكون حكم الدفع إليهما على نحو سواء، فلو كان الدفع إلى الفقيه أمراً مستحباً لانتقض المنطق.

بانت الحقيقة بأجلىٰ صورها

لقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الخمس فريضة مالية يتولاها الإمام في حياته، ونائبه في غيبته، وقد ثبتت نيابة الفقيه عن الإمام في غيبته في ما يرجع إلى وظائف الإمامة، فإنّ الإمامة وإن انقطعت ولكن الوظائف بعده مستمرة، فالقائم بها هو الفقيه.

فكما أنّهم عليهم السلام يتولّونه في حال حضورهم، فإنّ نوّابهم من الفقهاء يتولّونه عند الغيبة .

وأمّا ما نقل عن القدماء من الدفن أو الإيصاء إلى من يثق به، فإنّ كل ذلك كان مبنياً على أنّ الإمام الغائب عليه السلام سيظهر قريباً، فلذلك أفتوا بهذين الأمرين، ولو كانوا واقفين على أنّه ستطول غيبته لما أفتوا بذلك.

وبذلك يُعلم أنّ فتوى كل من المفيد والطوسي بالوصاية أو الدفن كانت مبنية على تلك الفكرة، ولذلك توقفا عن صرف نصيب الإمام، ولو كانا شاهدين لما نشاهد، لما أفتيا بذلك.

وأمّا إفتاء كثير من العلماء بتولّي صاحب المال تقسيم نصيب السادة عليهم، فذلك مبنيّ على زعم أنّه فريضة فردية، وليس راجعاً إلىٰ منصب

الإمامة، وأمّا علىٰ ما ذكرنا فلا فرق بين نصيب السادة ونصيب الإمام حسب رواية أبي علي بن راشد [١] في أنّ المتولي هو الإمام أو من يقوم مقامه.

وإذا كان المؤلف يعتمد على قول الشيخ الطوسي، فلينظر إلى قوله فيمن يقول بالتحليل، حيث قال ﷺ: وأمّا التصرف فيه على ما تضمنه القول الأوّل (الترخيص لشيعتهم التصرف في حقوقهم ممّا تعلق بالأخماس وغيرها) فهو ضدّ الاحتياط، والأولى اجتنابه حسب ما قدمناه.[٢]

١. مرّ ذكر الرواية في الصفحة: ٢٧٠.

٢. النهاية: ٢٠١.

الفصل الخامس

دراسة نقدية للكتاب

إنّ كتاب «الخمس جزية العصر»، قد نُشر لغايات سياسية لا علمية، إذ لم يكن الكاتب مؤهّلاً للخوض في هذه المسائل، وإنّما جمعه من كتابين لشخصين خرجا عن المنهج السليم في البحث العلمي:

أحدهما: «الشيعة والتصحيح» لموسى الموسوي [1].

الثاني: «تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه» لأحمد الكاتب.

وقد اعتمد على ذينك الكتابين في تأليف هذه الرسالة اعتماداً كاملاً، كما اعتمد على قضائهما في مورد الخمس ومصارفه وأدلته.

ولعلّ المؤلف لا يعرف بُعد هذين الكاتبين عن الموضوعية والحياد في البحث العلميّ، ولايعرف نَزَعاتهما، ولا منزلتهما عند الشيعة.

وسنخصّص هذا الفصل لتشريح الكتاب وبيان خصوصياته، حتّى تقف ـ عزيزي القارئ ـ علىٰ أخطائه وأوهامه، ومواطن ضعفه، وتهافُت أفكاره، بعون الله تعالى، ويقع ذلك ضمن أُمور:

***

---

١ . ولا ندري من أين استعار لقب الدكتوراه للمؤلف ووصفه به عند ذكر المصادر .

الأوّل: افتراؤه على السيد محمد الصدر

ذكر المؤلف أنّ السيد الشهيد محمد الصدر ﷺ قد ذكر صدر الحديثين ولم يذكر ذيلهما، وقد اتهمه بأنّه بتر الحديثين لأجل أن الصدر ينفعه دون الذيل.

أقول: ما ذكره سوء ظن بعالم كبير، وقف نفسه لإصلاح الأُمّة حتّى استشهد في سبيل ذلك، لأنّ تقطيع الحديث أمر رائج بين الفقهاء حيث إنّه يأتي بما له صلة بمقصوده.

ثم إنّه اتهمه بتهمة أشنع، وهي اختراع روايتين وليس منهما أثر في المصادر الروائية القديمة الأربعة.[١]

أقول: فمن جانب يتهم السيد الشهيد باختراع الحديث ومن جانب يقول: «لم أجد...»، كأنّ عدم وجدانه دليل على العدم!! ثم إنّ المصادر غير منحصرة بالقديمة فقط. وإليك نص الروايتين مع الإشارة إلى مصادرهما:

١. «من أكل من مالنا شيئاً فإنّما يأكل في بطنه ناراً وسيصلىٰ سعيراً»[٢].

٢. «لعنة الله والملائكة والناس أجمعين على كل من أكل من مالنا درهماً حراماً».[٣]

«ما هكذا تورد ياسعد الإبل».

***

١. الخمس جزية العصر: ٤١.

٢. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٧. وراجع كمال الدين للصدوق: ٥٢٢؛ والاحتجاج للطبرسي: ٤٧٩.

٣. الوسائل: ج ٦، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٨. وراجع: كمال الدين: ٥٢٢ برقم ٥١؛ الاحتجاج: ٤٨٠.

الثاني: تحريفه لكلام الشيخ الطوسي

ربّما يظنّ القارئ أنّ ما نسبه إلى الشهيد الصدر كان هفوة أو زلّة قلم، ولم يكن عن قصد وعنادٍ، ولكنّه عندما يصل إلى ما نسبه إلى الشيخ الطوسي من الرأي الساقط ثمّ يقارنه بفتوى السيد الخوئي ويحكم بأنّ بين الرأيين بوناً شاسعاً واختلافاً غير قابل للجمع، ولكنه عندما يصل إلى ذلك يذعن بأنّ الأول كالثاني نابع عن الجهل بالواقع أو سوء الفهم. وإليك البيان.

لقد نسب إلى الشيخ الطوسي الرأي التالي:

«يقسِّم الطوسي الخمس قسمين:

قسم مصدره مكاسب وأرباح التجارات والمساكن والمناكح، يختار هو إباحته وإسقاطه.

والقسم الآخر هو الّذي يرد ممّا تبقّىٰ من أنواع المال والكنوز وغيرها كما يعبّر الطوسي، وهذا يرجّح قسمته أيضاً نصفين، والنصف الّذي هو حق الإمام لا يجيز التصرف به لأيّ كان، بل إمّا يدفن أو يوصى به والنصف الآخر هو لبني هاشم: أيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم، مرجعه إلى المالك مع ترجيح قسمته عليهم من قبله».

أقول: إنّه ارتكب في كلامه خطأين :

الأوّل: أنّ الشيخ أفتى بحلِّيّة التصرف في المناكح والمتاجر والمساكن فقط، ومراده من المناكح الإماء والسراري التي يغنمها الغزاة، كما أنّ مراده من

المتاجر الأموال والأمتعة التي يستولي عليها المجاهدون ثم تتداول في أيدي الناس ومنهم الشيعة، ولا يريد بها أرباح المكاسب. ومراده من المساكن الأنفال، كالمملوكة بغير قتال وغيرها.

والّذي يدلّ على ذلك أنّه ذكر إباحة الخمس في الأُمور الثلاثة في ذيل القتال والجهاد، وقال: فإذا قاتل قوم أهل حرب من غير أمر الإمام فغنموا كانت غنيمتهم للإمام خاصّة دون غيره، وليس لأحد أن يتصرّف في ما يستحقّه الإمام من الأنفال والأخماس إلّا بإذنه، فمن تصرَّف في شيء من ذلك، كان عاصياً... إلى أن قال: هذا في حال ظهور الإمام، وأمّا في حال الغيبة فقد رخّصوا لشيعتهم التصرُّف في حقوقهم ممّا يتعلق بالأخماس وغيرها فيما لابد لهم منه من المناكح والمتاجر والمساكن، فأمّا ما عدا ذلك فلا يجوز له التصرف فيه على حالٍ.[1]

فنلفت نظر القارئ إلى الأُمور التالية:

١. أنّ مصبّ البحث في كلامه الغنائم الحربية، فلو كان هناك استثناء وإباحة فإنّما يرجع إليها أو إلى ما يناسبها كالأنفال في المساكن.

٢. أنّ الشيخ الطوسي وصف المستثنى من الخمس ـ أعني: المناكح والمتاجر والمساكن ـ بقوله: «ممّا لابد لهم منه»، وهو أقوى قرينة على ما ذكرنا، حيث إنّ الشيعة كانوا يعيشون مع إخوانهم السنة جنباً إلى جنب، فلم يكن لهم بدّ من شراء الإماء أو الأمتعة المغنومة، غير المخمّسة، فأين هذا من إباحة أرباح المكاسب والمتاجر التي يمارسها الشيعة أنفسهم؟

---

١. النهاية: ٢٠٠.

وبما أنّ الكاتب كان جاهلاً بالمصطلح، وضع مكان «المتاجر» في عبارة الشيخ لفظة «مكاسب وأرباح التجارات». وقد فسر غير واحد من فقهاء الشيعة المصطلحات الثلاثة في كتبهم :

يقول المحقّق الحلّي: ثبتت إباحة المناكح والمساكن والمتاجر في حال الغيبة .

ويقول الشهيد الثاني: المراد بالمناكح السراري المغنومة من أهل الحرب في حال الغيبة، فإنّه يباح لنا شراؤها وإن كانت بأجمعها للإمام، أو بعضها على القول الآخر.

والمراد بالمساكن، ما يتخذه منها في الأراضي المختصة به عليه السلام كالمملوكة بغير قتال ورؤوس الجبال.

والمراد بـ«المتاجر» ما يشترى من الغنائم المأخوذة في الحرب حالة الغيبة أو ما يشترى ممّن لا يعتقد الخمس .[1]

وممّا يدل على ذلك هو أنّ الشيخ بعدما فرغ من حليّة الموضوعات الثلاثة بدأ الكلام في غيرها، وقال: «وما يستحقونه من الأخماس، في الكنوز وغيرها في حال الغيبة، فقد اختلف قول أصحابنا فيه».

ومراده من «غيرها» هو ما ذكره في أوّل الفصل الّذي عقده باسم «باب الخمس والغنائم» وقال: الخمس واجب في جميع ما يغنمه الإنسان، ثم عدّ منها :

---

١ . المسالك: ١ / ٤٧٥ـ ٤٧٦ .

١. الغنائم أي كل ما يؤخذ بالسيف من أهل الحرب.

٢. أرباح التجارات والزراعات .

٣. الكنوز المُدَّخرة.

٤. الذميّ إذا اشترى من المسلم أرضاً .

إلى غير ذلك ممّا ورد في كلامه.[١]

الخطأ الثاني: ما قاله من أنّه لم يورد ذكر الفقيه في كل تفاصيل الفتوىٰ أبداً، بل صرح الشيخ الطوسي أنّ المتولّي لذلك ليس بظاهر.

يلاحظ عليه: **أوّلاً**: أنّ قول الشيخ الطوسي : «إنّ المتولي لذلك ليس بظاهر» راجع إلى النصف الآخر الّذي هو لبني هاشم فقط، ويشهد على ذلك قوله: «لأن هذه الثلاثة أقسام مستحقها ظاهر، وإن كان المتولّي لتفريق ذلك فيهم ليس بظاهر». فتوسيع كلامه إلى مطلق النصفين خطأ ظاهر.

وثانياً: أنّه لم يذكر الفقيه في النصف الأوّل، لأجل أنّه اختار فيه الدفن أو الإيداع، ومعه لايبقى موضوع لذكر الفقيه، فإنّ تولّي الفقيه مبني على القول بصرفه في مظانه، وأمّا على القول بعدم الصرف، فلايكون وجه لذكر الفقيه وعدمه.

وبذلك يظهر أنّ ما صوّره من الجدول وقارن فيه بين فتوى الشيخ الطوسي وبين فتوى السيد الخوئي، مستنتجاً مخالفتهما، مبنيٌّ على استنتاجاته الخاطئة من كلام الطوسي، وبذلك ذهبت جهوده

---

١. النهاية: ١٩٦ ـ ١٩٨.

في الجدول سدىً، ولا حاجة للتفصيل.

وأمّا قوله في آخر الجدول: «لاحظ أنّ فتوى الخوئي مخالفة جملة وتفصيلاً لفتوى الشيخ الطوسي» فليس بشيء، والمخالفة الجزئية بين الفقهاء أمر رائج.

***

الثالث: «حقائق ثمانية» أو انطباعات خاطئة؟!

قدّم الكاتب في ديباجة كتابه أُموراً ثمانية زعم أنّه اكتشفها بعد ما كانت خافية عن أنظار العالمين، وكأنّه يتبجّح بذلك ، وها نحن نذكر خلاصة تلك الحقائق!!! حتّى يثمنها القارئ:

١. أنّ أداء خمس المكاسب إلى الفقيه لا يستند إلى أي دليل ولا أصل له بتاتاً في أي مصدر من المصادر الحديثية الشيعية المعتمدة.

٢. أنّ كثيراً من النصوص الواردة عن الأئمة تُسقط الخمس عن الشيعة وتبيحه لهم، خصوصاً في زمن الغيبة.

٣. أنّ هذه النصوص تجعل حكم أداء الخمس للإمام نفسه في حال حضوره الاستحباب أو التخيير بين الأداء وتركه، وليس الوجوب.

٤. أنّ أحداً من علماء المذهب الأقدمين لم يذكر قط مسألة إعطاء الخمس للفقهاء.

٥. أنّ حكم أداء الخمس إلى الإمام في كثير من الروايات المعتبرة

الاستحباب، وصار أداؤه إلى الفقيه واجباً.

٦. أنّ الخمس في أصل تكوينه يقسم إلى قسمين: النصف الأوّل حق الله تعالى ورسوله وذي القربى، وأمّا النصف الآخر، فهو لليتامى والمساكين وابن السبيل، إلّا أنّ الواقع المشاهد أنّ الفقيه يأخذ الخمس كلّه.

٧. أنّ نصف الخمس لفقراء بني هاشم لا للأغنياء، فما يفعله هؤلاء (الأغنياء) من أخذ الأموال باسم الخمس باطل.

٨. أنّ إخراج الخمس وإعطاؤه للفقهاء لا يستند إلى أي نص.

فلندرس تلك الحقائق الهامة التي أخذ الكاتب يركز عليها ويناور بها وهي في الحقيقة إمّا ادّعاءات متكررة أو متناقضة أو انطباعات خاطئة .

أمّا الأوّل: أعني التكرار، فالحقيقة الأُولى، والثامنة، وهكذا الرابعة، كلّها في الواقع ادعاء واحد، وهو عدم الدليل على إعطاء الخمس للفقيه، غاية الأمر يدّعي في الأُولىٰ والثامنة عدم الدليل في الكتاب والسنة، وفي الرابعة عدم الفتوى بين الأقدمين، ومرجع الجميع واحد.

أمّا الثاني: أعني التناقض فيدّعي في الحقيقة الثانية سقوط الخمس عن الشيعة، ولكنه في الحقيقة السادسة يسلّم بوجوب الخمس، وأنه يقسم قسمين: الصنف الأوّل لله ورسوله وذي القربى، والنصف الآخر لبني هاشم: أيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم، ولكنه يعترض على أدائه للفقيه ، الّذي يأخذ ـ في زعمه ـ الكل دون مراعاة هذه القسمة. وهذا هو نفس التناقض .

وأمّا الثالث: أعني انطباعاته الخاطئة، فنذكرها واحداً بعد الآخر:

١. عدم الدليل علىٰ إعطاء الخمس للفقيه

إنّ الرسالة تهدف إلى التشكيك في صلاحية الفقيه لأخذ الخمس، وهو قلِق من هذا الموضوع، ونحن نلفت نظره إلى الفصل الثاني، حيث ذكرنا دلائل وجوب إعطائه للفقيه تحت عنوان «**بيان ما يدلّ على تولّي الفقيه**».

٢. خلوّ القرآن والسنة عن ذكر الخمس

يذكر هو في الحقيقة الثانية سقوط الخمس عن الشيعة، ولكن في ثنايا الكتاب ينكر وجوب الخمس في الشريعة الإسلامية المقدسة ويقول: لقد خلا القرآن الكريم وخلت سنة النبي ﷺ وسيرته وكذلك سيرة الخلفاء الراشدين وغيرهم من حكام المسلمين من ذكر «الخمس» ولم نجد في تاريخ الإسلام ولا غيره ضريبة كانت تفرض على أموال الناس وتجاراتهم بهذا القدر.[١]

كبرت كلمة تخرج من أفواههم، وكأنّه لم يقرع سمعه قوله سبحانه: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...**﴾[٢].

أو لم يقرأ شيئاً من أحاديث الرسول حيث قضى رسول الله ﷺ في الركاز الخمس.[٣]

---

١. الخمس جزية العصر: ٨١.

٢. الأنفال: ٤١.

٣. مسند أحمد: ١ / ٣١٤؛ سنن ابن ماجة: ٢ / ٨٣٩، طبعة ١٣٧٣ هـ.

وقوله ﷺ (لمّا قدم إليه وفدُ عبدالقيس وقالوا: إنّ بيننا وبينك المشركين وإنا لا نصل إليك إلّا في الأشهر الحرم فمرنا بجمل الأمر): «آمركم بأربع وأنهاكم عن أربع. ثم ذكر الأربع بقوله: شهادة أن لا إله إلّا الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتعطوا الخمس من المغنم».

وقلنا في محله إنّ المراد مطلق ما يفوز به الإنسان.

أليس من الصلافة، قوله: لقد خلا القرآن الكريم وخلت سنة النبي وسيرته وكذلك سيرة الخلفاء الراشدين وغيرهم من حكّام المسلمين من ذكر الخمس.[1]

٣. ارتقاء الحكم من الاستحباب إلى الوجوب

يذكر في الحقيقة الخامسة أنّ أداء الخمس في كثير من الروايات المعتبرة إلى الإمام نفسه مستحب، ولكنه ارتقت درجة أدائه إلى الفقيه فصار واجباً!!

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره كلام شعري يستحسنه ذوقه وشعوره، فإنّ حكم الخمس لم يزل واجباً ولم يتبدل حكمه إلى الآن وبقي أداؤه إلى الفقيه على الحكم السابق، وأمّا الترخيص للشيعة فقد عرفت أنّه بين ما لا يمتّ إلى الخمس المصطلح (أرباح المكاسب) بصلة، أو ما يرجع إليه ولكنّه أُحلّ لهم بسبب الظروف القاسية، التي كان إيصاله فيها إلى الإمام ينجم عنه مخاطر ومشاكل كبيرة للشيعة وللأئمة أنفسهم.

---

١. الخمس جزية العصر: ٨١.

٤. أخذ الفقيه الخمس كلّه

يقول: إنّ الخمس يقسم إلى: نصفين نصف للإمام ونصف للسادة، إلّا أنّ الفقيه يأخذ الخمس كله من دون مراعاة هذه القسمة [١].

لا أدري أين شاهد ذلك مع أنّ عامة الرسائل العملية والكتب الاستدلالية تصرح بأنّ الخمس يقسم إلى نصفين على النحو المذكور حتّى أن كثيراً من الفقهاء، قالوا بوجوب صرف نصيب الإمام في حاجات بني هاشم: أيتامهم ومساكينهم وأبناء سبيلهم، وقد عرفت أن المحقّق الحلّي وغيره، تبنّوا هذا. ولو أخذه الفقيه كله، فإنّما يأخذه ليصرفه في مصارفه كالإمام المعصوم نفسه، لكونه زعيم الشيعة.

٥. أخذ اغنياء بني هاشم الخمس

ادّعى في الحقيقة السابقة أنّ الأغنياء من بني هاشم يأخذون الأموال باسم الخمس بحجة النسب . وهو يدّعي أنّ هذه الحقيقة مجهولة من قبل عامة من يقول بدفع الخمس، إذ يدفعون الخمس لكل من يدّعي النسبة.[٢]

أقول: إنّ أهل البيت أدرىٰ بما فيه، وفي المثل السائر «أهل مكّة أدرىٰ بشعابها» فإنّ المؤمنين يمسكون عن دفع المال إلّا بعد إحراز الفقر والحاجة، ولو أقدم بعضهم على دفع الخمس بلا تحقيق، فلا يكون ذلك دليلاً على

---

١. الخمس جزية العصر:١١. ٢. نفس المصدر: ١١.

العموم، على أنّ ذلك أجنبي عن البحث العلمي، ولعلّ الكاتب لا يعرف منهج البحث العلمي.

٦. لم يذكر أحد المتقدمين تولّي الفقيه

قال في الحقيقة الرابعة: إنّ أحداً من علماء المذهب الأقدمين، لم يذكر قط مسألة إعطاء الخمس للفقهاء، بل لم يخطر لهم على بال.

كيف يقول ذلك مع أنّ الشيخ أبا الصلاح الحلبي (٣٧٤ ـ ٤٤٧ هـ) يقول في الكافي: يجب على من تعيّن عليه فرض زكاة أو فطرة أو خمس أو أنفال أن يُخرج ما وجب عليه من ذلك إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبله سبحانه (الإمام المنصوب) أو إلى من يُنصِّبه لقبض ذلك من شيعته ليضعه مواضعه (النيابة الخاصة)، فإنْ تعذر الأمران فإلى الفقيه المأمون، فإن تعذّر تولّىٰ ذلك بنفسه.[1]

والشيخ الحلبي أقدم من الطوسي ولادة ووفاة، وقد ذكره الطوسي في رجاله فلاحظ.

الرابع: مصدر شرعية الخمس

يستمد الخمس شرعيته من الكتاب والسنة حسب ما عرفته في الفصل الأوّل، وأنّ جميع الفقهاء يستدلون على وجوب الخمس بما ورد في الكتاب والسنة النبوية وأحاديث العترة الطاهرة، غير أنّ الكاتب نسب إلى بعض

---

١. الكافي: ١٧٢.

علماء الشيعة أنّه يدافع عن أخذ الخمس بأنّها تصرف على المدارس الدينية والحوزات العلمية والشؤون المذهبية الأُخرى [١].

أقول: إنّ المؤلف كالغريق يتشبث بكل طحلب، ولم يجد مصدراً صالحاً سوى ما أشار إليه في الهامش، ومؤلّفٍ لم يُعتمد عليه، وهو معروف لدى الأوساط التي يعيش فيها بأنّه لا يتمتع بمؤهّلات كريمة تجعله صالحاً لأن يكون مصدراً في القضايا العلمية الإسلامية، والعاقل تكفيه الإشارة.

ويا ليته أشار إلى فقيه اعتمد في إيجاب الخمس علىٰ شرعية المصرف، ومن ذكرها فإنّما ذكرها كمصرفٍ للخمس، دون أن تكون شرعية المصرف دليلاً علىٰ وجوب الخمس. ثم إنّ الخمس راجع إلى مقام الإمامة، ومن شؤون الإمامة قيادة المجتمع روحياً ودينياً، وهي رهن إعداد الدعاة والمبلغين لنشر الإسلام في العالم، وبذلك يظهر أن إطنابه في هذا الموضوع فضول من الكلام، لا يليق أن يُنقض ويردّ.

***

الخامس: مهمّات الشرع رهن الدليل القاطع

عقد الكاتب فصلاً لغاية إثبات أنّ مهمّات الشرع رهن أدلّة واضحة قطعية الدلالة، غير قابلة للردّ أو التأويل كالصلاة والزكاة وبرّ الوالدين وحرمة الربا وحرمة الزنا حتّى يكون الطريق مسدوداً أمام الراغبين في الإفلات من التكاليف الشرعيّة، ولكن خمس المكاسب لم تثبت بمثل هذه الأدلّة

١. الخمس جزية العصر: ٤٢، نقله عن كتاب الشيعة والتصحيح لموسى الموسوي.

أي النصوص القرآنية، والأدلّة القاطعة، ثمّ بدأ بتفسير آية الخمس وأنّ موردها الغنائم المأخوذة من الكفّار المحاربين.

أقول: إنّ الكاتب يُركِّز على خمس المكاسب دون سائر أنواع الخمس كالمعدن والكنز والغوص والمال الحلال المختلط بالحرام والأرض التي اشتراها الذمي من المسلم إلى غير ذلك، لأنّ موارده قليلة لا تنتفع به المرجعية الدينية في أداء وظائفها الملقاة على عاتقها، وإنّما تنتفع بأرباح المكاسب، فلذلك يصرّ على عدم الدليل على لزوم الخمس فيها.

ولكنّه نسي أنّه قد سلّم في بعض الحقائق الثمانية بلزوم الخمس، وإنّما أنكر وجوب دفعه إلى الفقيه، وعلى كل تقدير، فمن قرأ الآية برأي مسبق، يخصّها بالغنائم المأخوذة من الكفار، وأمّا من قرأها مجرَّداً عن ذلك، ومن دون أن يتأثر بالمناقشات المذهبية، فسيجد دلالتها على لزوم الخمس في كل ما يفوز به الإنسان أمراً واضحاً بشهادة أنّه سبحانه يقول: ﴿**واعلَموا أنَّما غَنِمتُمْ مِن شيءٍ...**﴾ فلفظة الشيء نكرة تشمل كل ما يغنم، وقد أثبت العلماء في محلّه أنّ المورد لا يخصّص إذا كانت القاعدة كلية، ولذلك اعتمد على الآية فقهاء الأحناف في ثبوت الخمس في المعادن.[1]

نظراً لعزوفه عن سائر المصادر، فإنّه لم يقف على مصادر الخمس في السنة النبوية، وقد ذكرنا شيئاً من ذلك في الفصل الأوّل، كما أنّه أسدل الستار على أحاديث العترة الطاهرة الذين هم أعدال الكتاب وقرناؤه وأحد الثقلين اللّذين بهما تناط سعادة الإنسان في الدارين، وقد ذكرنا اثني عشر حديثاً تدلّ

---

١. الفقه الإسلامي وأدلّته، لوهبة الزحيلي: ٢ / ٧٧٦.

بوضوح على وجوب الخمس في الأرباح والمكاسب.

﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾[١]

***

السادس: تكرّر ذكر الزكاة دون الخمس

استدلّ الكاتب على نفي وجوب الخمس بتكرّر ذكر الزكاة في عشرات الآيات، بينما لم يرد لخمس المكاسب ذكر في القرآن الكريم.

أقول: جاءت كلمة الزكاة (٣٢) مرّة في القرآن الكريم، (١١) مرة منها في السور المكية، والباقي في السور المدنية، والجميع يدعو إلى تزكية المال وليس جميع هذه الآيات تشير إلى الزكاة المصطلحة في الكتب الفقهية، وذلك لأنّ الزكاة بالمعنى الخاص فرضت في المدينة في السنة الثانية للهجرة الشريفة، فلايمكن أن يكون الجميع ناظراً لما لم يُشرَّع ولم تُبيّن كيفيّته، بل وجبت صدقة الفطرة قبل وجوب الزكاة بالمعنى الخاص.

يقول ابن حجر: وثبت عند أحمد وابن خزيمة أيضاً والنسائي وابن ماجة والحاكم في حديث قيس بن سعد بن عبادة. قال: أمرنا رسول الله ﷺ بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ثم نزلت فريضة الزكاة فلم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله. وقال: اسناده صحيح رجاله رجال الصحيح. ثم قال: وهو دالّ على أنّ فرض صدقة الفطر، كان قبل فرض الزكاة، فيقتضي وقوعها بعد فرض رمضان.[٢]

---

١. الأعراف: ١٨٥.

٢. فتح الباري: ٣ / ٢٦٦، ط. دار المعرفة.

وعلى هذا فقد وجب صوم شهر رمضان فوجبت صدقة الفطر ثم وجبت الزكاة بالمعنى الخاصّ، كل ذلك يلزمنا بأنّ كثيراً من موارد استعمال الزكاة في القرآن المجيد يراد بها تزكية المال، وهو بالمعنى الجامع يشمل فريضة الخمس، وصدقة الفطر، والزكاة، بل يشمل سائر ما يجب على المسلم من الفرائض المالية حتّى الكفّارات. نعم الآيات تدلّ على التزكية بالمعنى الجامع، وأمّا الخصوصيات فإنّما وردت في السنة النبوية شيئاً فشيئاً.

وممّا يدلّ على أنّ الزكاة في الذكر الحكيم يراد بها مطلق تطهير المال، لا الزكاة بالمعنى الخاص، ورود وجوبها في الشرائع السابقة، كما ينقل سبحانه عن لسان عيسى عليه السلام أنّه قال: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾[1].

كما ينقل عن لسان إسماعيل عليه السلام قوله: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾[2].

ونحن نسأل الكاتب هل الآيات الواردة في السور المكية وقبل وجوب فريضة الزكاة تهدف إلى المعنى العام، فيدخل الخمس في ضمنه؟ أو أنّها تهدف إلى الزكاة بالمعنى الخاص قبل إيجابها، وهو ممّا لا يتفوّه به فقيه؟!

على أنّ دراسة الآيات التالية تدلّ على أنّ الشريعة المقدّسة تأمر بإنفاق

---

١. مريم: ٣١.
٢. مريم: ٥٥.

ما زاد، قال تعالىٰ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾[١]، وقال سبحانه: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ...﴾[٢].

نقل الطبري في تفسير قوله: ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ أي خذ العفو من أموال الناس وهو الفضل ، وأُمر بذلك قبل نزول الزكاة.[٣]

سُئل عبدالله بن عمر عن تفسير قوله تعالىٰ: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[٤]: أهي الزكاة؟ فقال: إن عليك حقوقاً سوى ذلك، ونقل عن الشعبي أنّه قال: إنّ في المال حقّاً سوى الزكاة، وعن الأعمش عن إبراهيم قال: في المال حق سوى الزكاة.[٥]

وعلى ضوء ما ذكرنا، فلفظة الخمس وإن لم ترد في القرآن الكريم إلّا مرة واحدة إلّا أنّ المضمون بشكل عام قد ورد في غير واحدة من الآيات المكية وحتّى المدنية.

وأخيراً نقول: إنّ من يدرس الموضوع على ضوء عقائده المسبقة لا يستطيع أن ينظر بواقعية وموضوعية للأدلّة التي ذكرناها.

وأما من يدرس الموضوع بعيداً عن العصبية المذهبية والطائفية، فيكفيه قليل ممّا ذكرنا من الأدلّة على وجوب الخمس في الأرباح.

***

١. البقرة: ٢١٩. ٢. الأعراف: ١٩٩.

٣. جامع البيان: ٦ / ١٩١، طبع دار ابن حزم، عمان، ١٤٢٣ هـ.

٤. المعارج: ٢٤ ـ ٢٥.

٥. جامع البيان: ٢٩/ ٥٠ ـ ٥١، طبع دار المعرفة.

السابع: المقارنة بين الزكاة وخمس المكاسب

يقول: إنّ الله عزّوجلّ يفرض على أغنيائنا ربع العشر من أموالهم أي من كل أربعين واحداً ($\frac{١}{٤٠}$) ومن كل مائة، اثنين ونصف ($\frac{٢,٥}{١٠٠}$) إذا بلغت النصاب وهو ما يعادل عشرين مثقالاً من الذهب مرّة واحدة في العام... وفي الوقت نفسه يوجب على عباده في الأرباح والفوائد الخمس ($\frac{١}{٥}$) وهو يزيد على فريضة الزكاة بكثير.. فلو بلغ رأس ماله عشرين ديناراً يجب عليه دفع أربعة دنانير لأجل الخمس ونصف دينار لأجل الزكاة، فكيف فرض الأقل (الزكاة) بالأدلّة القاطعة ولم يفرض الأكثر (الخمس) بهذه الطريقة بل ولا يذكره ولو مرة واحدة مع أنّه أضخم منها وأكبر أضعافاً مضاعفة؟![1].

يلاحظ عليه: أنّه وإن ذكر الأقل ـ حسب فرضه ـ غير مرّة، ولكنّه ذُكر الأكثر أيضاً بمثله، لما عرفت من أنّ الآيات الدالة على تزكية الأموال آيات عامّة تشمل كل فريضة مالية ولا تختص بالزكاة بالمعنى الخاص على أنّ السنة النبوية وأحاديث العترة الطاهرة فرضت ذلك بالأدلة القاطعة.

هلمّ معي نستعرض الخلط الّذي وقع فيه، حيث تصور أنّ فريضة الزكاة في الدينار أقل من فريضة الخمس، لأنّ الفريضة هناك $\frac{١}{٤٠}$ وهنا $\frac{١}{٥}$ ولكنّه غفل عن أمرين:

الأوّل: أنّ زكاة النقدين تُخرج قبل إخراج المؤونة السنويّة، بخلاف

---

١. الخمس جزية العصر: ٥٤.

الخمس الّذي يتعلّق بما فضل عن المؤونة، وقد تضافر عنهم قولهم: الخمس بعد المؤونة .

فإخراج الأقل حسب فرضه واجب على من ملك النصاب سواء كان فقيراً أو غنياً. دائناً أو غير دائن، مالكاً لمؤونة سنته أو لا، بخلاف الخمس فإنّه يُخرج إذا لم يكن فقيراً، مالكاً لمؤونة سنته، غير دائن.

الثاني: أنّ الزكاة تتعلّق بالنقدين في كل عام مالم ينزل عن النصاب فلو ملك أربعين ديناراً فيجب عليه في كلّ سنة إعطاء $\frac{1}{40}$ من باب الزكاة حتّى ينزل عن النصاب ويصير ١٩ ديناراً، بخلاف الخمس فلو دفع ثمانية دنانير مرّة واحدة في العمر صار المال مُخمَّساً والمُخمَّس لا يُخمّس، فعندئذ تنعكس الأقلية والأكثرية، وترتفع فريضة الزكاة على فريضة الخمس. كل ذلك بشرط أن يكون المال جامعاً لشرائط وجوب الخمس بأن زاد على مؤونة سنة ولم يكن دائناً في نفس السنة إلى غير ذلك من الشروط.

تمثيل باطل للمقارنة!!

إنّ الكاتب حاول أن يكبّر فريضة الخمس ويصغر فريضة الزكاة في الكمية في الفقه الشيعي، فافترض مثالاً، وقال:

لو افترضنا أنّ رجلاً يمتلك بيتاً وبستاناً وسيارة ومالاً على شكل نقد، فما مقدار الزكاة الواجبة عليه، وما مورد الخمس؟

ثم قال: **الزكاة**

البيت: لا زكاة عليه.

السيارة: كذلك لا زكاة عليها.

البستان: لا زكاة إلّا على ثماره عند جنيها إذا بلغت النصاب.

النقود: إذا لم تكن بالغة النصاب فلا زكاة عليها، والنصاب ما يعادل عشرين مثقال ذهب .

فلو أنّ رجلاً ملك هذه الأموال وبلغت نقوده مليون دينار، وحال عليه الحول، فيجب عليه خمسة وعشرون ألف دينار، هذا هو حال الزكاة في فقه الإمامية.

أمّا الخمس، لو فرضنا أنّ قيمة كل من البيت والبستان والسيارة ثلاثة ملايين وكان عند هذا الرجل قيمة النصاب مليون دينار، فيكون المجموع عشرة ملايين دينار. خمسها في الفقه الشيعي يساوي مليونين أي ما يعادل الزكاة الواجبة عليه ثمانين مرّة. هذا كلامه.

ونقول: طوبىٰ لك يا فقيه الأُمة وفقيه الإسلام وفقيه المذاهب الإسلامية! ما هذه العبقرية في الحساب ؟! وما أنت وفقه الإمامية؟ عجباً إنّه ينقض ويبرم، وهو لا يعرف أبجدية فقه الطائفة!!

وذلك: أنّ البيت لا خمس عليه، لأنّه من المؤونة.

والسيارة: كذلك لا خمس عليها لأنّها من المؤونة أيضاً .

أما البستان، فلا خمس على رقبته إذا كان من محاويج الرجل ولا على ثماره إذا كانت كذلك، إلّا إذا فضلت عن مؤونة سنته ومؤونة عياله.

فلم يبق إلّا نقوده التي فرضها مليون دينار.

فالخمس وإن كان يزيد على الزكاة في الظاهر، لكنه لا يزيد عليها في الواقع، إنْ لم يكن الأمر على العكس لما عرفت من أنّ الخمس يجب مرة واحدة في العمر، والزكاة في كل سنة حتّى ينزل المال عن النصاب.

فالخمس في مليون دينار يكون مائتي ألف دينار بشروطه، ولكن الزكاة ـ لأجل أنّه يجب عليه كل سنة إعطاء $\frac{١}{٤٠}$ من النقد الموجود حتّى لا يبقى منه إلّا ١٩ ديناراً ـ تبلغ إلى ٩٨١,٠٠٠ دينار على مرّ السنين، وعند ذلك تنعكس القضية.

أضف إلى ذلك: أنّ ما ذكره إطاحة بالوحي فإنّ المسلم من يسلّم الأمر إلى الله سبحانه، ولرسوله. يقول عزّ اسمه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[١].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا وإنّ الإسلام هو التسليم»، فأنّى لعقولنا إدراك الملاكات الشرعية والمصالح والمفاسد، حتّى نمشي على ضوئها، ويصبح الخمس فريضة باهظة والزكاة فريضة عادلة في مقياسنا نحن؟!

قد تعرفت على مواقع خطئه في المقارنة بين الزكاة والخمس، ومع ذلك ولأجل المقارنة بين الزكاة والخمس في الفقه الشيعي رسم الكاتب جدولاً على حسب الأخطاء الماضية، وها نحن نأتي بجدوله الخاطئ ثم نردفه بالجدول الصحيح حتّى تتميز مواضع خطئه. وإليك جدول الكاتب :

---

١. الحجرات: ١.

مقارنة خاطئة بين الزكاة والخمس في الفقه الشيعي

الزكاة	الخمس
١. نسبتها بالأرقام $\frac{١}{٤٠}$ أو $\frac{٢٫٥}{١٠٠}$ أو $\frac{٢٥}{١٠٠٠}$	١. نسبته بالأرقام $\frac{١}{٥}$ أو $\frac{٢٠}{١٠٠}$ أو $\frac{٢٠٠}{١٠٠٠}$
٢. لابد فيها من بلوغ النصاب.	٢. لا يشترط ذلك.
٣. يشترط لها دوران الحول.	٣. لا يشترط ذلك.
٤. في أصناف محدودة من المال.	٤. في جميع الأصناف حتّى الهدايا والمسكن والاثاث.
٥. على الأغنياء فقط.	٥. على مكاسب الأغنياء والفقراء.
٦. يصرف لثمانية أصناف.	٦. يعطى لصنف واحد، هم الفقهاء أو السادة.
٧. شرعت لسد حاجة الأُمّة جميعاً.	٧. جعل لطبقة واحدة هي طبقة الفقهاء أو السادة.
٨. لا حق فيها إلّا لمحتاج.	٨. يعطى للفقيه أو السيد بغض النظر عن كونه محتاجاً أم لا.
٩. ورد ذكرها في عشرات الآيات.	٩. لم يرد ذكره أبداً في القرآن الكريم اللهم إلّا خمس الغنائم.
١٠ مهملة لا يهتم بها مع أن الله أكد عليها كل هذا التأكيد.	١٠. يؤكد عليه تأكيداً بالغاً مع أنّه أهمله ولم يذكره.

وإليك مواضع الخطأ في الجدول المذكور، الّذي لا يعكس الرأي الشيعي في بابي الزكاة والخمس.

أخطاؤه حول «الزكاة» في الفقه الشيعي

١. يشترط لها حوَلان الحول.

أقول: ما ذكره صحيح في زكاة الأنعام والنقدين، وأما المستخرج من الأرض كالمعادن والكنز والغلات، فلا يشترط فيها حولان الحول.

٣. قال: على الأغنياء فقط.

أقول: على الأغنياء والفقراء. فمن تعلقت به الزكاة خصوصاً فيما لا يشترط فيه حَوَلان الحول يجب عليه إخراجها، وإن كان فقيراً في آخر السنة، ويعيش ـ عند الفقر ـ على حساب بيت المال .

٤. قال: لاحق فيها إلّا لمحتاج.

أقول: لا حق فيها لمحتاج إلّا في المؤلفة قلوبهم فلا يشترط فيهم الفقر، لأنّ الغاية من إعطائهم، هي تأليف قلوبهم، ودَرْء شرّهم عن المسلمين.

٥. قال: مهملة لا يهتمّ بها، مع أنّ الله أكد عليها كل هذا التأكيد.

أقول: مهتمٌّ بها عبر الأعصار، ومانسبه إلى الإمامية افتراء عليهم، فإنّ الفقهاء يذكرون الزكاة إلى جانب الخمس، ولا تجد كتاباً فقهياً يُذكر فيه الخمس دون الزكاة .

وأمّا العناية الخارجية، فإنّ الناس يُسلِّمون أطيب أموالهم إلى الفقهاء من دون أن يكون هناك جهاز إداري أو ضغط خارجي يجبر الناس علىٰ دفع الفرائض المالية.

ونحن لا ننسىٰ أنّه كان في بعض البلاد جهاز خاص لجمع الزكوات وإيصالها إلى أهلها، وفي هذا الإطار قام الشيخ علي أكبر الأردبيلي[1] (الحاكم الإسلامي في تلك المحافظة) بتأسيس جهاز لجمع الزكوات، تأديةً لواجبه الشرعي.

أخطاؤه حول «الخمس» في الفقه الشيعي

١. قال: لا نصاب إلّا في الكنز والمعدن.

أقول: هذا غير صحيح لوجود النصاب في الغوص أيضاً.

٢. قال: في جميع الأصناف حتّى الهدايا والمسكن والأثاث.

أقول: هذا غير صحيح لعدم تعلق الخمس بالمسكن والأثاث، لأنّ الجميع من المؤونة، والخمس بعد المؤونة. وأمّا الهدايا فإنّما يجب فيها الخمس عند البعض إذا كانت خطرة.

٣. قال: على مكاسب الأغنياء والفقراء.

أقول: هذا من زلّاته إذ لم يقل أحد بتعلق الخمس بالفقير، وإنّما يجب الخمس على من يملك مؤونة سنته.

٤. قال: يعطى لصنف واحد وهم الفقهاء أو السادة.

أقول: هذا خطأ واضح لأنّ الخمس يصنف إلى صنفين، والفقيه يؤمِّن

---

١. توفي ﷺ عام ١٣٤٦ هـ، اقرأ ترجمته في طبقات الفقهاء في القسم الأوّل من القرن الرابع عشر: ٤٦٢ برقم ٤٧٠٠.

عَيلة السادات، وربّما يصل إليهم أكثر ممّا يصل إلى الصنف الآخر .

٥. قال: يعطى للفقيه أو السيد بغض النظر عن كونه محتاجاً أو لا.

أقول: هذه زلة واضحة، فأمّا الفقيه فيعطى له بما أنّه زعيم الشيعة وإليه يرجع المحتاجون من عامة الناس، وأمّا السيد فإنّما يعطى له إذا كان محتاجاً.

٦. قال: لم يرد ذكره أبداً في القرآن الكريم، اللهم إلّا خمس الغنائم.

أقول: هذا خطأ، لِما قلنا من عدم اقتصار الخُمس الوارد في الآية الكريمة على الغنائم، ولوروده بمحتواه لا بلفظه في الآيات الدالة على لزوم تزكية الأموال.

٧. قال: يؤكد عليه تأكيداً بالغاً مع أنّ الله أهمله ولم يذكره.

أقول: الصحيح أن يقول: مع أنّ الله تعالى قد ذكره في كتابه وأكدت عليه أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام .

هذه هي أخطاؤه في الجدول الّذي رسمه لبيان موقف الفقه الشيعي من الزكاة والخمس، وقد عرفت أنّه أخطأ في كلا الموردين.

ولإيقاف القارئ على ما هو الصحيح عند الشيعة فلينظر إلى الجدول التالي:

المقارنة الصحيحة بين الزكاة والخمس في الفقه الشيعي

الزكاة	الخمس
١. نسبتها بالأرقام $\frac{١}{٤٠}$ في كل سنة حتّى ينزل عن النصاب.	١. نسبته بالأرقام $\frac{١}{٥}$ مرة واحدة في العمر.
٢. لابد فيها من بلوغ المال النصاب.	٢. لا نصاب في الخمس إلّا في الكنز والمعدن والغوص.
٣. يشترط لها حوَلان الحول.	٣. لا يشترط إلّا في أرباح المكاسب، بمعنى إخراج مؤونة السنة ثم التخميس.
٤. في أصناف تسعة من المال ويستحب في غيرها.	٤. في كل ما يفوز به الإنسان إلّا إذا كان مؤونة له، فلا خمس في المسكن والأثاث والسيارة والهدايا الحقيرة.
٥. على الأغنياء والفقراء.	٥. على مكاسب الأغنياء فقط.
٦. يصرف للأصناف الثمانية المذكورة في القرآن.	٦. يصرف نصفُه في الأصناف الثلاثة: الأيتام والمساكين وأبناء السبيل، والنصف الآخر في حاجات الأُمة حسب تشخيص الإمام، أو نائبه الفقيه.
٧. يشترط الفقر في الأصناف الثمانية إلّا المؤلفة قلوبهم.	٧. يُعطى للمحتاج من الأصناف الثلاثة، ويصرف النصف الآخر في مهام الأُمور.
٨. شُرِّعت لسدّ حاجات الاصناف الثمانية.	٨. شُرِّع لرفع حاجات الأصناف الثلاثة، وحاجات الأُمّة.
٩. ورد ذكرها في القرآن كثيراً.	٩. ورد في القرآن بلفظ الخمس مرة واحدة وأُكد مضمونه في عشرات الآيات.
١٠. مهتمٌّ بها عبر العصور.	١٠. مهتمٌّ به، ومؤكَّد في أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام.

وأنت أيها القارئ الكريم إذا قارنت هذا الجدول الّذي عليه فقه الشيعة مع ما رسمه الكاتب ترى فرقاً شاسعاً بينهما، وبذلك يتبين أنّ أكثر انطباعاته عن الروايات وأقوال العلماء، مبنيٌّ على رأي مسبق يحفزه إلى تفسير الآيات والروايات بما يعتقده ويهتمّ به.

الأمر الثامن: الخمس سياسة يوسفية لا فرعونية!

إنّ آخر ما كان في كنانة الكاتب من السهام المسمومة، تشبيه الخمس بالسياسة الفرعونية، قال: جاء في الكتاب المقدس، فاشترى يوسف جميع أراضي المصريّين لفرعون، لأنّ المصريين باعوا حقولهم، لأنّ المجاعة اشتدت عليهم فصارت الأرض لفرعون. وأمّا الشعب فاستعبده من أقصى حدود مصر إلى أقصاها.

وقال يوسف للشعب: إنّي اشتريتكم اليوم أنتم وأراضيكم لفرعون فخذوا لكم بذراً تزرعونه في الأرض، فإذا خرجت الغلال تعطون منها الخمس لفرعون والأربعة أخماس تكون لكم بذراً للحقول، وطعاماً لكم، ولأهل منازلكم، وطعاماً لعيالكم.

قالوا: قد أحييتنا، فلْتَنَل حُظوة في عيني سيدنا ونكون عبيداً لفرعون، فجعل يوسف ذلك فريضة على أرض مصر إلى هذا اليوم.[1]

هذا نص التوراة في سفر التكوين ثم إنّ المؤلف بعد ذكر هذا النص ـ مع وجود الاختلاف بين الموجود في التوراة وما نقله ـ رتّب عليه قوله: إنّ

١. الكتاب المقدس، سفر التكوين الفصل ٤٧، الفقرات ٢٠ ـ ٢٦.

فرعون على طاغوتيته ـ واستكباره ـ لم يستحل أخذ الخمس من مكاسب شعبه إلّا بعد أن اشتراهم واشترى أراضيهم فصاروا عبيداً له وصارت أراضيهم ملكاً له، فحينما أخذ الخمس عاملهم معاملة السيد مع عبيده. وكأنّ الخمس في شريعة فرعون لا يؤديه إلّا العبد المملوك تجاه السيد المالك.

فهل شريعة فرعون أرحم وأرقىٰ نظرة إلى الإنسان من شريعة محمد ﷺ السماوية التي حرّرت البشرية من قيود العبودية .[1]

أقول: أوّلاً: لو صحّ ما جاء في التوراة وصحّ الاستناد إليه في القضاء، فإنّ الإشكال يعود على فقهاء السنّة، لإيجابهم الخمس في المعدن والكنز .

روى أبو هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «وفي الركاز الخمس». [2] والركاز يشمل الكنز والمعدن ـ على قول ـ فهل تعاملت الشريعة المحمدية مع أصحاب المعادن والكنوز معاملة السيد والعبد، مع أنّ تلك الشريعة قد حررت البشرية من الظلم وقيود العبودية؟

ثانياً: إنّ السياسة التي ذكرتها التوراة تنسبها إلى يوسف لا إلى فرعون، وإن القائم بذلك هو يوسف النبي المعصوم عليه السلام الّذي اشترى رضا الله تبارك وتعالى بالزَّجّ في السجن بضع سنين ، فهل يعمل النبي ـ في نظر الكاتب ـ لصالح الطاغية أو لصالح الشعب ؟

والكاتب لم يمعن النظر في هذه السياسة اليوسفية التي تحدّثت عنها التوراة، فإنّه عليه السلام لم يتمكّن من توزيع ما عنده من الغلات على الناس مجاناً

---

١ . الخمس جزية العصر: ٨٣.

٢ . أخرجه البخاري، فتح الباري: ٣ / ٣٦٤. ط. السلفية.

وبلا مقابل، ولذا قام بتوزيعها مقابل النقود، وبعد أن نفدت النقود التجأ إلى توزيعها مقابل أراضيهم، ثم بعد أن نفدت قام ببيعها عليهم مقابل استعبادهم.

لقد أتبع عليه السلام هذه السياسة حتّى ينجي الشعب من المجاعة التي عمّت أراضي مصر، وقد استطاع بهذه السياسة إرجاع أراضيهم إليهم وتمليكها لهم مع الاحتفاظ بأربعة أخماس غلّاتها، في مقابل إعطاء الخمس لخزانة فرعون، وكانت هذه سياسة إلهية لكي يصبحوا مالكين لأراضيهم وتعود سيادتهم عليها.

وبهذا يظهر أنّ أداء الخمس ليس علامة لكون المعطي عبداً والآخذ سيداً، وإنّما وضعت هذه الضريبة في هذه الظروف القاسية، إذ لم يمكن هناك حَلٌّ للمشكلة إلّا باتباع هذه الطريقة التي ابتكرها يوسف عليه السلام.

فالكاتب بدل أن ينسب هذه السياسة إلى يوسف، قد نسبها إلى فرعون حتّى يصوِّر في ذهن القارئ أنّ الخمس ضريبة فرعونية ظالمة.

الخاتمة

أسئلة وأجوبة

عقد المؤلف فصلاً خاصاً أسماه: «خمس المكاسب بين النظرية والتطبيق» وطرح فيه أسئلة. وإليك دراسة ما يستحق منها الذكر:

١. **قال:** إنّ الاعتقاد بأنّ الخمس من حق ذرية أهل البيت عليهم السلام وأقارب النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوجب على من يستلم هذه الأموال أن يقوم بعمل إحصائية في كل حي من الأحياء ممن يسكنه ممن ينتسب إلى أهل البيت عليهم السلام، لا سيما الفقراء منهم من أجل تقسيم الخمس عليهم، وليس ذلك بمستحيل [١].

أقول: ما اقترحه من القيام بعمل إحصائي كان أمراً رائجاً في القرون الإسلامية الأُولى، وكان للطالبيين نقابة خاصة،وقد تولّى الشريف الرضي (٣٥٩ ـ ٤٠٦ هـ) مثلاً النقابة لمدة تزيد على العشرين سنة، ثم تولّاها أخوه المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ) واستمرت النقابة إلى عصر السيد ابن طاووس (المتوفّىٰ ٦٦٤ هـ)، ولما سقطت الخلافة العباسية على يد هولاكو، وجاء دور الملوك انخفض دور النقابة بشكل واضح، وعلى الرغم من ذلك ففي كل بلد من بلدان الشيعة يوجد علماء يرجع إليهم السادة الفقراء في أخذ حقوقهم ونصيبهم من الخمس.

والعجب أنّ الكاتب يصف الخمس بأنّه سياسة فرعونية ثم يأتي هنا

---

١. الخمس جزية العصر: ٨٦.

بوضع برنامج لتوزيعه على مستحقيه، فهل هناك أكثر شناعة من هذا التناقض؟!

٢. قال: الواقع المشاهد أنّ كل مجتهد يحق له استلام الخمس دون النظر إلى كونه ينتمي إلى بيت النبي ﷺ أم لا، بل دون النظر حتّى في كونه عربياً أم أعجمياً، مع أنّ نص الآية يذكر قيد «ذي القربى» لا «ذي الفتوى» فبأي حق يكون له نصيب فيه؟

أقول: ما ذكره يعرب عن عدم إلمامه بالفقه الشيعي، لما ذكرنا من أنّ الخمس يقسم إلى قسمين: الأوّل منه يُصرف في فقراء آل البيت ومساكينهم وأبناء سبيلهم.

والقسم الثاني ـ الّذي هو لله وللرسول ﷺ ولذوي القربى ـ يُسلَّم إلى الإمام في عصر الحضور، وإلى نائبه في عصر الغيبة، وبذلك يظهر لك ضعف منطقه ـ حيث يقول:

من دون النظر في كونه عربياً أم أعجمياً، وكأنّ العربية شرط للنيابة، والأعجمية مانعة عنها.

وأفحش من ذلك قوله: أنّ نص الآية يذكر قيد ذي القربى لا ذي الفتوى.

نعم انّه سبحانه يقول الأوّل دون الثاني ولكن غيبة ذي القربى سببت لأن يقوم مقامه ذو الفتوى وهو المجتهد الجامع للشرائط.

٣. قال: هل كان الفقهاء في زمان الخليفة الراشد علي عليه السلام في المناطق البعيدة كالحجاز ومصر وخراسان يأخذون خمس مكاسب الناس في تلك الأمصار باعتبارهم نواباً للإمام.

أقول: قد عرفت أنّ النبي ﷺ قد ركز على دفع الخمس من المغنم والغنيمة، وقد تبيّن أنّ المراد ليس الغنائم المأخوذة من الكفار.

وأما عدم أخذ الخمس في عصر الخليفة الراشد عليه السلام إذا صحّ، وأيّده الدليل التاريخي ـ مع أنّ الكاتب لم يذكر دليله ـ فلعل ذلك لأجل أنّ الخلفاء قبله قد أسقطوا سهم الله ورسوله وسهم ذي القربى من خمس الغنائم، وبذلك خالفوا الكتاب العزيز، أفيمكن بعد ذلك إلزام الناس بدفع الخمس من أرباح المكاسب وغيرها؟

ولكنّك عرفت وجود جهاز مالي لأئمة أهل البيت عليهم السلام يستلم الخمس من الناس.

٤. قال: ولنا سؤال آخر: إذا كان المقلد يعطي (خمسه) إلى الفقيه، فلمن يعطي الفقيه (خمسه)، إذا لم يكن من ذرية (أهل البيت)؟ أو كان أعجمياً ليس بعربي؟!

أقول: يجب علينا أن نمر على هذا السؤال وعلى ما يتبعه من أسئلة تنبع عن حقده على العلماء، وبالأخص إذا كانوا غير عرب.

فما ذكره عصبية جاهلية لا تمتّ للإسلام بصلة، وأنا أضنّ بوقتي وبأوراقي من أن أقوم بالإجابة عن هذه الأسئلة، الّتي منها افتراءات على الفقهاء والعلماء، والله سبحانه يؤاخذه بها ويحاسبه عليها.

وها نحن نجعجع بالقلم عن الإفاضة في مناقشة هذا الكتاب.

والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الرسالة التاسعة والسبعون

في

مقدمات الإحرام

تستحب قبل الشروع في الإحرام أُمور:

أحدها: تـوفير شـعر الرأس ـ بـل واللـحية ـ لإحـرام الحـجّ مـطلقاً، لا خصوص التمتّع، كما يظهر من بعضهم لإطلاق الأخبار من أوّل ذي القعدة، بمعنى عدم إزالة شعرهما .لجملة من الأخبار، وهي وإن كانت ظـاهرة فـي الوجوب، إلّا أنّها محمولة على الاستحباب، لجملة أُخرى من الأخبار ظاهرة فيه، فالقول بالوجوب ـ كما هو ظاهر جماعة ـ ضعيف، وإن كان لا ينبغي ترك الاحتياط، كما لا ينبغي ترك الاحتياط بإهراق دم لو أزال شعر رأسه بالحلق، حيث يظهر من بعضهم وجوبه أيضاً، لخبر محمول على الاستحباب، أو على ما إذا كان في حال الإحرام، ويستحبّ التوفير للعمرة شهراً.

الثاني: قصّ الأظفار، والأخذ من الشارب، وإزالة شعر الإبـط والعـانة بالطلي، أو الحلق، أو النتف. والأفضل الأوّل، ثمّ الثاني، ولو كان مطليّاً قـبله يستحبّ له الإعادة وإن لم يمض خمسة عشر يوماً، ويسـتحبّ أيـضاً إزالة الأوساخ مـن الجسـد، لفـحوى مـا دلّ عـلى المـذكورات، وكـذا يسـتحبّ الاستياك.

الثالث: الغسل للإحرام في الميقات، من مقدّمات الإحـرام المسـتحبة الغسلُ للإحرام في الميقات، فهل هو واجب كما نقله العلّامة عن العمّاني[1]،

---

١ . مختلف الشيعة:٤/٥٠.

وابن الجنيد[١]، أو هو مستحب.

المشهور هو الثاني، قال الشيخ: ويستحبّ له أن يغتسل عند الإحرام.[٢]

وقال في «الخلاف»: يستحب الغسل عند الإحرام، وعند دخول مكة.[٣]

وقد ادّعى العلاّمة الإجماع على عدم الوجوب في كتبه الثلاثة: قال في «المنتهى»: يستحب الغسل إذا أراد الإحرام من الميقات ولا نعرف فيه خلافاً.[٤]

وقال في «التذكرة»: يستحبّ له إذا وصل إلى الميقات وأراد الإحرام أن يغتسل إجماعاً ـ إلى أن قال: ـ وهذا الغسل ليس واجباً في قول أكثر أهل العلم. قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أنّ الإحرام جائز بغير اغتسال، وأنّه غير واجب.[٥]

وقال في «التحرير»: يستحبّ له الغسل إذا أراد الإحرام من الميقات وليس بواجب إجماعاً، ولا فرق بين الذكر والأُنثى، والحر والعبد، والبالغ وغيره.[٦]

وقال في «المختلف»: المشهور أنّ غسل الإحرام مستحب، اختاره الشيخان حتّى أنّ المفيد ﷺ قال: غسل الإحرام للحجّ سنّة أيضاً بلا خلاف، وكذا غسل إحرام العمرة، وهو اختيار ابن الجنيد، والسيد المرتضى، وسلّار،

---

١. مختلف الشيعة: ٥١/٤.
٢. المبسوط: ٣١٤/١.
٣. الخلاف: ٢٨٦/٢.
٤. المنتهى: ٢٠٠/١٠، الطبعة الحديثة.
٥. التذكرة: ٢٢٣/٧.
٦. تحرير الأحكام: ٥٦٦/١.

وابن إدريس، وابن البرّاج، وأبي الصلاح.

وقال ابن أبي عقيل: إنّه واجب.

وقال السيد المرتضى ﷺ: الصحيح عندي أنّ غسل الإحرام سنّة ولكنّها مؤكّدة غاية التأكيد، فلهذا اشتبه الأمر على أكثر أصحابنا، واعتقدوا أنّ غسل الإحرام واجب لقوة ما ورد في تأكيده. والحقّ الاستحباب.

لنا :الأصل براءة الذمة، وما تقدّم في حديث سعد عن الصادق ﷺ حين قال: الغسل في أربعة عشر موطناً، واحد فريضة والباقي سنّة.[١]

وظاهر كلام السيد أنّ أكثر الأصحاب قائلون بالوجوب وهو مع ما نقلناه عن الشيخ وما نقله العلّامة عن المفيد، على طرف النقيض ولم ينقل الوجوب إلّا عن ابن أبي عقيل، نعم نسب صاحب الجواهر الوجوب إلى ابن الجنيد[٢] وهو خلاف ما صرّح به العلّامة في كلامه، ولعلّ مراد السيد من الأكثر الصدوق وكلّ من ذكر التعبير عنه أو عن إعادته بلفظ الأمر و «عليك» ونحوهما.[٣]

هذه كلمات أصحابنا، وأمّا الآخرون فقال ابن رشد: اتّفق جمهور العلماء على أنّ الغسل للإهلال سُنّة وأنّه من أفعال المُحْرِم حتّى قال ابن خويز منداد: إنّ هذا الغسل للإهلال عند مالك أوكد من غسل الجمعة.

وقال أهل الظاهر: هو واجب.

---

١. مختلف الشيعة: ٣١٥/١.
٢. الجواهر:٤٤/٥.
٣. الجواهر:٤٤/٥.

وقال أبو حنيفة والثوري: يُجزئ منه الوضوء.

وحجة أهل الظاهر مرسل مالك من حديث أسماء بنت عميس: أنّها ولدت محمد بن أبي بكر بالبيداء. فذكر ذلك أبو بكر لرسول الله ﷺ فقال: «مرها فلتغتسل، ثمّ لتهلّ» والأمر عندهم على الوجوب. وعمدة الجمهور: أنّ الأصل هو براء الذمة حتّى يثبت الوجوب بأمر لا مدفع فيه.

وكان عبد الله بن عمر يغتسل لإحرامه قبل أن يحرم، ولدخول «مكّة»، ولوقوفه عشية يوم عرفة، ومالك يرى هذه الاغتسالات الثلاثة من أفعال المحرم.(١)

وقال الخرقي في متن «المغني»: والمرأة يستحبّ لها أن تغتسل عند الإحرام وإن كانت حائضاً أو نفساء، لأنّ النبي أمر أسماء بنت عميس وهي نفساء أن تغتسل.

وقال ابن قدامة في «المغني» في شرح العبارة: وجملة ذلك أنّ الاغتسال مشروع للنساء عند الإحرام كما يشرع للرجال، لأنّه نُسك وهو في حقّ الحائض والنفساء آكد،ثمّ ذكر الخبر.(٢)

والظاهر ما عليه المشهور ويدلّ عليه وجوه:

١. اتّفاق فقهاء الإسلام على الاستحباب كما عرفت،ولم يُنقل الوجوب من أصحابنا إلّا من القديمين أو من أحدهما فقط كما تقدّم، كما لم ينقل من

---

١. بداية المجتهد:٣٠٢/٣ـ ٣٠٣.

٢. المغني:٢٦١/٣.

السنة إلّا عن الظاهريين الذين يأخذون بظاهر الدليل مع قطع النظر عن القرائن.

٢. أنّ المسألة لكثرة الابتلاء بها تقتضي لنفسها أن تكون واضحة الحكم، فلو كان الاغتسال واجباً لما خفي على جمهور الفقهاء.

قال في «الجواهر»: فقد نقل استحبابه عن كثير من الأصحاب، إذ لو كان واجباً لاشترط في صحّة الإحرام، لاستبعاد الوجوب النفسي، ومن المستبعد بل الممتنع أن يكون ذلك، كذلك، ويكون المحفوظ عند العلماء خلافه، مع توفر الدواعي وتكرر الحجّ في كلّ عام.[١]

٣. القول بوجوبه لا يخلو إمّا أن يكون نفسياً أو شرطياً لصحّة الإحرام.

أمّا الأوّل فبعيد جدّاً، ولذا قال في «الجواهر» : لاستبعاد الوجوب النفسي[٢]، بل لم يثبت كون الغسل واجباً نفسياً، حتّى الجنابة والحيض، فكيف الإحرام للحجّ ؟

وأمّا الثاني فمعناه أنّ إنشاء الإحرام وتحقّقه مشروط به، مع أنّ المحقّق أنّه لو اغتسل ونام، لا يجب عليه إعادة الغسل ففي صحيح العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة، ويلبس ثوبين ثمّ ينام قبل أن يحرم، قال: «ليس عليه غسل».[٣] ولا ينافيه صحيح النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثمّ ينام قبل

---

١. الجواهر:٥/٤٤.
٢. الجواهر:٥/٤٤.
٣. الوسائل: ج ٩، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث٣.

أن يحرم؟ قال: «عليه إعادة الغسل».[١] لأنّه محمول على الاستحباب جمعاً بين الصحيحين.

٤. ورود الاغتسال ضمن المستحبات في بعض الروايات.

روى الصدوق في «عيون الأخبار» عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتاب كتبه إلى المأمون: «وغسل يوم الجمعة سُنّة، وغسل العيدين، وغسل دخول مكّة والمدينة، وغسل الزيارة، وغسل الإحرام، وأوّل ليلة من شهر رمضان، وليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة إحدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان، هذه الأغسال سنّة، وغسل الجنابة فريضة، وغسل الحيض مثله».[٢]

أدلّة القول بالوجوب

يمكن الاستدلال على الوجوب بوجوه:

١. ورود الأمر به في غير واحد من الروايات:

أ. صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «... ثم استك واغتسل والبس ثوبيك...».[٣]

ب. صحيح معاوية بن وهب عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «أطلِ بالمدينة

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٢، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث ٦.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب ٦ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

وتجهّز بكلّ ما تريد واغتسل».[١]

ج. صحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه:«...فإنّي أخاف أن يعزّ الماء عليكم بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة».[٢]

٢. الأمر بإعادة الغسل إذا نام أو لبس قميصاً

أ. صحيحة النضر بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثمّ ينام قبل أن يحرم؟ قال: «عليه إعادة الغسل».[٣]

ب. خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا اغتسل الرجل وهو يريد أن يحرم فلبس قميصاً قبل أن يلبّي فعليه الغسل».[٤]

ج. عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام ثمّ لبس قميصاً قبل أن يحرم؟ قال: «قد انتقض غسله».[٥]

٣. وصفه بالوجوب والفرض

أ. موثّقة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام:«وغسل المحرم واجب».[٦]

ب. مرسلة يونس، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:«الغسل

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب٧ من أبواب الإحرام، الحديث١.
٢. الوسائل: ج ٩، الباب٨ من أبواب الإحرام، الحديث١.
٣. الوسائل: ج ٩، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث١.
٤. الوسائل: ج ٩، الباب ١١ من أبواب الإحرام، الحديث٢.
٥. الوسائل: ج ٩، الباب ١١ من أبواب الإحرام، الحديث١.
٦. الوسائل: ج ٢، الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونة، الحديث٣.

في سبعة عشر موطناً، منها الفرض ثلاثة» فقلت : جعلت فداك ما الفرض منها؟ قال: «غسل الجنابة، وغسل من غسل ميتاً، والغسل للإحرام».[١] رواه الشيخ عن المفيد، عن أحمد بن محمد(المتوفّى٣٤٣هـ)، و المراد به هو أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، الذي أبوه أُستاذ الصدوق، فالمفيد يروي عن الولد و الصدوق يروي عن الوالد، وهو يروي عن أحمد بن إدريس المعروف وابن علي الأشعري (المتوفّىٰ سنة ٣٠٦ هـ)، فلاحظ.

٤. الأمر بإعادة الإحرام بلا غسل

روى الشيخ بسند صحيح عن الحسين بن سعيد الأهوازي، عن أخيه الحسن قال: كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن عليه السلام: رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً، ما عليه في ذلك؟ وكيف ينبغي له أن يصنع؟ فكتب: «يعيده».[٢]

هذه جملة ما يمكن أن يحتج به على وجوب الاغتسال للإحرام، والجميع لا يخلو من تأمّل.

أمّا الأوّل، أعني: ورود الأمر بالاغتسال فلو لم يكن ما دلّ على عدم الوجوب بوضوح، لصحّ الاحتجاج به، وهذا يوجب حمله على الاستحباب المؤكد جمعاً بين الأدلّة.

وما ورد من التعبير بـ«عليك» ناظر إلى بيان الوظيفة واجباً كان أو

---

١ . الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الجنابة، الحديث ٤.

٢ . الوسائل: ج ٩، الباب ٢٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

مستحباً، كما إذا قيل: عليك بالدعاء لأربعين مؤمناً في صلاة الليل.

وأمّا الثاني، أعني: ما ورد من الأمر بالإعادة إذا نام أو لبس قميصاً، فإنّما هي بصدد بيان حكم الغسل عند النوم واللبس، واجباً كان أو مستحباً، لا أنّه واجب، كما إذا قيل التكلم أثناء صلاة الليل مبطل، فلا يدلّ على وجوبها، بل يدلّ على حكمها، سواء أكانت واجبة أم مستحبة.

وأمّا الثالث: أعني: وصفه بالوجوب فاقترانه بالمستحبة من الأغسال قرينة على أنّ المراد به، هو الاستحباب المؤكّد، فقد جاء في الموثّقة: وغسل المولود واجب، وغسل يوم عرفة واجب، وغسل الزيارة واجب، وغسل دخول البيت واجب، مع ذهاب المشهور إلى عدم الوجوب.

وأمّا مرسلة يونس ـ فمع ضعف سندها ـ: أنّ حصر الفرض في ثلاثة غير ظاهر بوجوب غسل الحيض والاستحاضة، ولذلك حمله الشيخ على الاستحباب، قال في «التهذيب» وأمّا قوله:«والغسل للإحرام» ـ و إن كان عندنا أنّه ليس بفرض ـ فمعناه أنّ ثوابه ثواب غسل الفريضة.[1]

وأمّا الرابع: أعني: الأمر بإعادة الإحرام بلا غسل محمول على الاستحباب، نظير إعادة المكتوبة إذا دخلها بلا أذان ولا إقامة حيث ورد الأمر بإعادتها.

فإن قلت: فرق واضح بين المقامين، فإنّ المكتوبة تبطل بإدخال فصول الأذان والإقامة فيها، لأنّ بعض فصولها ليس بذكر، فيصحّ الأمر بالإعادة، أي تجديدها بعد إبطالها.

---

١. التهذيب: ١٠٥/١، باب الأغسال، الحديث ٢٧.

وأمّا الإحرام فلو صحّ ـ كما هو المفروض ـ فلا يبطل، بالاغتسال حتّى تصحّ إعادته، بل هو باق على صحّته ولا ينتهي أمده إلّا بالتقصير فلا محيص من القول بأنّ الإعادة فيه إرشاد إلى البطلان.

قلت: ما ذكرته مبني على دقة عقلية، غير مطروحة للعرف المخاطب، والمراد منها هو تكرار صورة العمل من دون إبطال وله نظائر في الفقه، كالصلاة المعادة جماعة فقد ورد فيها الأمر بالإعادة.

وأمّا استحبابه في الميقات فلما دلّ من جواز التقديم في بعض الأحيان؛ ففي صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل بالمدينة للإحرام، أيجزيه عن الغسل في ذي الحليفة؟ قال: «نعم».[1] وهذا يدلّ على أنّ محلّه هو الميقات .

***

إذا لم يجد ماءً في الميقات فهل يجوز التيمم أو لا؟

ظاهر جماعة ذلك.

قال الشيخ: ويستحبّ له أن يغتسل عند الإحرام فإن لم يجد ماءً تيمم ويلبس ثوبي إحرامه.[2]

وقال ابن البراج في «المهذب»: وإن عدم الماء تيمّم .[3]

---

١ . الوسائل: ج ٩، الباب٨ من أبواب الإحرام، الحديث٥.

٢ . المبسوط:٣١٤/١.

٣ . المهذب:٢١٩/١.

وقال المحقّق: وقيل إن لم يجد ماءً تيمم له.[١]

وقال العلّامة في «المنتهى»: لو لم يجد الماء للاغتسال، قال الشيخ ﷺ: يتيمّم وهو اختيار الشافعي، وقال أحمد: لا يستحبّ التيمم.[٢]

وقال في «المسالك»: جواز التيمم للشيخ وجماعة وتوقف صاحب العروة، من عدم النص، وأنّ الغرض من الغسل المندوب التنظيف، لأنّه لا يرفع الحدث، وهو مفقود مع التيمّم، ومن شرعيته بدلاً لما هو أقوى، وعموم قوله ﷺ: «الصعيد طهور المؤمن».[٣]

وما ذكره من أنّ الغرض من الغسل المندوب التنظيف ليس بسديد، لأنّه من قبيل الحكمة، بل الغسل بنفسه أمر قربي مع قطع النظر عن كونه منظِّفاً.

ومع ذلك ففي مشروعية التيمّم في المقام إشكال.

ويمكن أن يقال: إنّ القدر المتيقّن من بدلية التيمّم عن الوضوء أو الغسل، هو ما إذا كانت الغاية منهما رفع الحدث أو استباحة الفعل المشروط بالطهارة، قال سبحانه: ﴿يا أَيُّها الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلى الصَّلوٰةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرضىٰ أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً فَامسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ

١. الشرائع: ٢٤٤/١.
٢. المنتهى: ٢٠٧/١٠، الطبعة الحديثة.
٣. المسالك: ٢٢٨/٢.

وَأَيْديكُمْ مِنْهُ ما يُريدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلكِنْ يُريدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نَعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.[١]

قوله :﴿فَتَيَمَّمُوا صَعيداً﴾ أي لإقامة الصلاة التي صرّح بها في قوله :﴿إِذا قُمْتُمْ إِلى الصَّلاة﴾.

هذا هو واقع التيمم والظرف الذي شرّع فيه، لكن: كلتا الغايتين غير متحقّقة في المقام، وليس لغسل الإحرام ذلك الشأن، بشهادة أنّه يصحّ من الحائض والنفساء.

في جواز تقديم الغسل على الميقات

هنا فروع:

١. جواز تقديم الغسل على الميقات عند خوف إعواز الماء فيه.

٢. جواز تقديمه مطلقاً مع عدم الخوف أيضاً.

٣. الأحوط الإعادة في الميقات إذا تمكّن.

أمّا الأوّل: فقد تضافرت النصوص عليه وأفتى به الأصحاب.

١. قال الشيخ: ولا بأس أن يغتسل قبل بلوغه إلى الميقات إذا خاف عوز الماء.[٢]

٢. وقال المحقّق: ويجوز له تقديمه على الميقات إذا خاف عوز الماء فيه.[٣]

---

١. المائدة:٦. ٢. النهاية:٢١٢. ٣. الشرائع:١/٢٤٤.

ولكن المحقّق نسبه في «النافع» وفي بعض نسخ «الشرائع» إلى (قيل)، وقال: وقيل: يجوز تقديم الغسل على الميقات لمن خاف عوز الماء.[١]

مع أنّ صاحب الرياض ادّعى فيه عدم الخلاف وقال: وعليه عامة المتأخرين بل لا خلاف فيه أجده، وبه صرح في الذخيرة مشعراً بدعوى الإجماع.[٢]

وقال صاحب المدارك: أمّا جواز التقديم مع خوف عوز الماء فمجمع عليه بين الأصحاب.[٣]

ويدلّ على جواز التقديم ما رواه الشيخ في الصحيح عن هشام بن سالم قال: أرسلنا إلى أبي عبد الله عليه السلام ونحن جماعة ونحن بالمدينة: إنّا نريد أن نودّعك، فأرسل إلينا أن «اغتسلوا بالمدينة، فإني أخاف أن يعزّ عليكم الماء بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة، والبسوا ثيابكم الّتي تحرمون فيها ثمّ تعالوا فرادى أو مثاني». وهذا ما رواه الكليني.

ورواه الصدوق باسناده عن ابن أبي عمير وزاد فيه: فلمّا أردنا أن نخرج قال:«لا عليكم أن تغتسلوا إن وجدتم ماءً إذا بلغتم ذا الحليفة».[٤]

ورواه الشيخ في «التهذيب» مع الزيادة[٥] والظاهر عدم الاختلاف بين

---

١. لاحظ الجواهر:١٨/١٨٠؛ كشف الرموز في شرح المختصر النافع:١/٣٤٧.

٢. الرياض:٦/٢٢٤.

٣. المدارك:٧/٢٥١.

٤. الوسائل: ج ٩، الباب٨ من أبواب الإحرام، الحديث١و٢.

٥. التهذيب:٥/٣٠٣، الباب٢٤ ما يجب على المحرم اجتنابه، الحديث٣٢.

«الفقيه»[١] و«التهذيب» في نقل الذيل.

فالرواية دالّة على جواز الاغتسال في المدينة وعدم وجوب إعادته بالميقات وإن وجد الماء فيه.

أمّا الفرع الثاني: فهو تقديم الاغتسال مطلقاً بلا عذر أيضاً، فقد قوّاه جماعة من متأخّري أصحابنا.

قال في «الرياض»: بل ظاهر جملة منها جواز التقديم مطلقاً ولو لم يخف عوز الماء، وقوّاه جماعة من متأخّري أصحابنا.[٢]

ويدلّ عليه صحيح الحلبي قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الرجل يغتسل بالمدينة للإحرام أيجيزه عن غسل ذي الحليفة؟ قال: «نعم».[٣]

وإطلاق الرواية يعمّ صورة خوف إعواز الماء وعدمه.

كما يدلّ عليه أيضاً صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام ونحن بالمدينة عن التهيّؤ للإحرام؟ فقال: «أطلِ بالمدينة وتجهّز بكلّ ما تريد، واغتسل، وإن شئت استمتعت بقميصك حتّى تأتي مسجد الشجرة».[٤]

والاستدلال صحيح وفق ما رواه الشيخ والصدوق عن معاوية بن

---

١. الفقيه:٣٠٨/٢، الحديث٢٥٣٧، الباب١٠٩ التهيّؤ للإحرام.

٢. رياض المسائل:٢٢٤/٦.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب٨ من أبواب الإحرام، الحديث٥. والظاهر اتّحاده مع الحديث٦.

٤. الوسائل: ج ٩، الباب٧ من أبواب الإحرام، الحديث١.

وهب، ولكن رواه الشيخ بسند آخر عنه.[١] وليس فيه قوله: واغتسل،ولكن الجملة الأخيرة، أعني قوله: «وإن شئت استمتعت بقميصك حتّى تأتي مسجد الشجرة» تدلّ على سقوط قوله:«واغتسل» وإلّا فأيّ مناسبة لذكر الاستمتاع بالقميص بعد التهيّؤ للإحرام ولم يأت شيئاً من مقدّماته. وقد ثبت في محلّه أنّ الأمر إذا دار بين النقيصة والزيادة فالأُولى هي المتعيّنة .

أمّا الفرع الثالث: فقد احتاط صاحب العروة بالإعادة في الميقات إذا تمكّن.

قال في المستند: وهل تستحب الإعادة لو وجد الماء في الميقات أو لا؟

فيه قولان: الأقرب هو الثاني للأصل.[٢]

ومنشأ الوجهين هو ذيل صحيحة هشام، أعني قوله: «لا عليكم أن تغتسلوا إن وجدتم ماءً إذا بلغتم ذا الحليفة»، لأنّ فيه احتمالين:

١. أن تكون «لا» لنفي الجنس والمنفي هو «البأس»، أي «لا بأس عليكم أن تغتسلوا» فيكون دليلاً على الوجه الأوّل.

٢. أن تكون «لا» في قوله: «لا عليكم أن تغتسلوا» هي «لا» المشبهة بـ«ليس» فيكون المعنى «أي ليس لكم أن تغتسلوا إن وجدتم ماءً» فيكون دليلاً على القول الثاني، وهذا هو الأظهر.

وهنا احتمال ثالث يؤيد الوجه الثاني، أي عدم الحاجة إلى الإعادة

---

١ . المصدر نفسه، الحديث٣. ٢ . مستند الشيعة:٢٧٢/١١.

وعدم انتقاض الغسل بالنوم وهو أن تكون «لا» لنفي المستقبل، سواء أكان المنفي هو اللزوم، أو الجواز أي لا يلزم ولا يجوز الاغتسال بعد العثور على الماء.

واعلم أنّ مرجع البحث في لزوم الإعادة في المقام، إلى ناقضية النوم للغسل السابق وعدمها، فيعيد على الأوّل دون الثاني. ولا منافاة بين أن يكون الغسل بالذات مستحباً وتكون الإعادة لازمة عند توسط النوم، وذلك لأنّ المراد هو أنّ إدراك الفضيلة المترتبة على الإحرام بعد الغسل رهن الإعادة وإلّا فلا تدرك، ومنه يظهر معنى وجوب الإعادة إذا توسط بين الغسل والإحرام، أحد الأُمور الآتية: أكل ولبس ما لا يجوز أكله أو لبسه أو التطيب والتقنّع، فلاحظ.

في كفاية الغسل من أوّل النهار إلى الليل وبالعكس

هنا أُمور:

الأوّل: كفاية غسل أوّل النهار إلى الليل فيحرم بلا إعادته، وأوّل الليل إلى أوّل النهار كذلك.

الثاني: كفاية غسل اليوم إلى آخر الليل وبالعكس .

الثالث: حكم الإعادة إذا نام بين الغسل والإحرام. وإليك دراستها.

الأمر الأوّل: كفاية غسل أوّل النهار إلى الليل وبالعكس

قال الشيخ في «النهاية» :وإذا اغتسل بالغداة كان غسله كافياً لذلك اليوم.

أيّ وقتٍ أراد أن يُحرم فيه، فعل؛ وكذلك إذا اغتسل في أوّل الليل، كان جائزاً له إلى آخره ما لم ينم.[١]

وقال المحقّق: ويجزي الغسل في أوّل النهار ليومه، وفي أوّل الليل لليلته ما لم ينم.[٢]

وقال في «المختصر النافع»: ويجزي غسل النهار ليومه وكذا غسل الليل ما لم ينم.[٣]

ووصفه في «رياض المسائل» بقوله: بلا خلاف أجده للنصوص المستفيضة وفيها الصحيح والموثق وغيرهما ...وبه أفتى جماعة من متأخري المتأخرين، تبعاً للمحكي عن «المقنع».[٤]

ويدل عليه صحيحتان:

١. صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «غسل يومك ليومك، وغسل ليلتك لليلتك».[٥]

٢. صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله إلى الليل في كلّ موضع يجب فيه الغسل، ومن اغتسل ليلاً، كفاه غسله إلى طلوع الفجر».[٦] ووصف الحديث بالصحّة على

---

١. النهاية:٢١٢.
٢. الشرائع:٢٤٤/١.
٣. المختصر النافع:٨٢.
٤. رياض المسائل:٢٢٦/٦.
٥. الوسائل: ج ٩، الباب ٩ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.
٦. الوسائل: ج ٩، الباب ٩ من أبواب الإحرام، الحديث ٤.

فرض كون الوارد في نسخة «التهذيب» هو عمر بن يزيد لا عثمان بن يزيد، وأمّا على النسخة الأُخرى فهو خبر إذ لم يوثّق عثمان بن يزيد وإن كان له رواية في «التهذيب» و«الكافي»، ولكن الظاهر هو الأوّل، بشهادة الصحيحة الأُولى.

الأمر الثاني: كفاية غسل اليوم إلى آخر الليل وبالعكس

وأمّا الاجتزاء بغسل النهار لليلته، وغسل الليل لنهاره فيدلّ عليه حديثان:

١. صحيح جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «غسل يومك يجزيك لليلتك، وغسل ليلتك يجزيك ليومك».[١]

٢. موثّق سماعة بن مهران ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثمّ أحرم من يومه أجزأه غسله».[٢]

لكن في خبر أبي بصير ـ انّه إذا اغتسل نهاراً ولم يحرم حتّى الليل، فإنّه يعيد ـ قال: أتاه رجل وأنا عنده، فقال: اغتسل بعض أصحابنا فعرضت له حاجة حتى أمسى، فقال: «يعيد الغسل، يغتسل نهاراً ليومه ذلك، وليلاً لليلته».[٣]، ولكنّه مطروح والسند ضعيف بعلي بن أبي حمزة، أو مؤوّل محمول على مراتب الاستحباب.

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٩ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب ٩ من أبواب الإحرام، الحديث ٥.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب ٩ من أبواب الإحرام، الحديث ٣.

الأمر الثالث: حكم الإعادة إذا نام بين الغسل والإحرام

وأمّا الإعادة إذا نام بعد الغسل وقبل الإحرام ففيه وجهان:

الأوّل: لزوم الإعادة والمراد به هو بطلان الغسل بالنوم قبل الإحرام ولا منافاة بين أن يكون الغسل مستحباً بالذات، ووجوب إعادته إذا نام، لأنّ المراد من الوجوب هو ناقضية النوم فلا محيص لدرك فضيلة الغسل المستحب عن إعادته، ويمكن استظهاره من لفيف من الروايات:

١. صحيح النضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يغتسل للإحرام ثمّ ينام قبل أن يحرم؟ قال: «عليه إعادة الغسل».[١]

٢. خبر علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اغتسل للإحرام، ثمّ نام قبل أن يحرم؟ قال: «عليه إعادة الغسل».[٢]

٣. صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثمّ ينام فيتوضأ قبل أن يدخل أيجزيه ذلك أو يعيد؟ قال: «لا يجزيه لأنّه إنّما دخل بوضوء».[٣]

٤. خبر علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قال لي: «إن اغتسلت بمكة ثمّ نمت قبل أن تطوف فأعد غسلك».[٤]

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

٢. المصدر نفسه، الحديث ٢.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب ٦ من مقدّمات الطواف، الحديث ١.

٤. المصدر نفسه، الحديث ٢.

وموردهما وإن كان هو الاغتسال لدخول مكة أو للطواف، لكن يمكن الاستئناس بأنّ النوم يبطل الأغسال المسنونة.

٥. موثّق إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن غسل الزيارة، يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد؟ قال: «يجزيه إن لم يحدث، فإن أحدث ما يوجب وضوءاً فليعد غسله». [١]

وهذه الروايات التي يؤيّد بعضها بعضاً، تثبت انتقاض الغسل بالنوم، وبغيره بطريق أولى.

الوجه الثاني: عدم الانتقاض، وعدم الحاجة إلى الإعادة ويدلّ عليه صحيح العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للإحرام بالمدينة، ويلبس ثوبين ثمّ ينام قبل أن يحرم ؟قال: «ليس عليه غسل». [٢]

والظاهر وجود التعارض بين صحيحي النضر بن سويد و صحيح العيص بن القاسم، فإنّ مفاد الأوّل هو كون النوم ناقضاً، كما هو ظاهر قوله: عليه إعادة الغسل، كما أنّ مفاد الثاني عدم ناقضية النوم المعبر عنه بقوله: ليس عليه غسل، فيتعارضان فيتساقطان. ويشهد على أنّ المراد هو الناقضية، خبر ابن أبي حمزة في من لبس المخيط بين الغسل والإحرام. [٣]

وأمّا الروايات المؤيدة فقد مرّ أنّها للاستئناس لا للاستدلال. فالمرجع

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ٣ من أبواب الزيارة، الحديث٢.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث٣.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب ١٠ من أبواب الإحرام، الحديث١.

هو عمومات ما دلّ على ناقضية النوم وغيره من سائر النواقض.

فإن قلت: مقتضى إطلاق كفاية غسل النهار ليومه، أو غسل الليل لليلته وبالعكس، عدم ناقضية النوم ، الغسل.

قلت: الإطلاق محمول على صورة عدم النوم ، وذلك لأنّ ناقضية النوم أمر مرتكز في ذهن الراوي الشيعيّ.

ومنه يظهر حكم ما إذا بال بين الغسل والإحرام.

فخرجنا بالنتيجة التالية:

إنّ وجدان الماء في الميقات ـ إذا اغتسل قبله ـ لا ينقض الغسل بخلاف النوم فإنّه ينقض فلا محيص عن الإعادة لإدراك الفضيلة.

ثمّ إنّ هنا نواقض أُخرى كالأُمور التالية:

١. أكل ما لا يجوز أكله.

٢. لبس ما لا يجوز لبسه.

٣. التطيب.

٤. التقنع.

حكم الإعادة في الأكل واللبس والتطيب والتقنّع

كما أنّ الأولى إعادة الغسل إذا أكل أو لبس ما لا يجوز أكله أو لبسه للمحرم، بل وكذا لو تطيّب، بل الأولى ذلك في جميع تروك الإحرام،فلو أتى بواحد منها بعدها قبل الإحرام، الأولى إعادته.

قد أُلحق بالنوم ـ في إعادة الغسل ـ أكلُ أو لُبس ما لا يجوز أكله ولبسه للمحرم، في كلام الشيخ والمحقّق.

قال الشيخ: ومتى اغتسل للإحرام، ثمّ أكل طعاماً لا يجوز للمحرم أكله، أو لبس ثوباً لا يجوز له لبسه، يستحب له إعادة الغسل استحباباً.[١]

قال المحقّق: ولو اغتسل وأكل أو لبس مالا يجوز للمحرم أكلُه ولا لُبسه، أعاد الغسل استحباباً.[٢]

وتدل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لبست ثوباً لا ينبغي لك لُبسه، أو أكلت طعاماً لا ينبغي لك أكله، فأعد الغسل».

ونظيرها صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا اغتسلت للإحرام فلا تقنع ولا تطيب، ولا تأكل طعاماً فيه طيب فتعيد الغسل».[٣]

إنّما الكلام في إلحاق جميع تروك الإحرام بالنوم، فقد ألحقه صاحب العروة، وقال الشهيد الثاني: أضاف الشهيد رحمه الله التطيب، ولم يتعرض لباقي محرمات الإحرام مع أنّ منها ما هو أقوى من هذه، لعدم النص.[٤]

٣. وصحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن لبست ثوباً في إحرامك لا يصلح لك لبسه، فلبّ وأعد غسلك».[٥]

٤. خبر علي بن أبي حمزة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اغتسل

---

١. النهاية:٢١٢.
٢. الشرائع:٢٤٤/١.
٣. الوسائل: ج ٩، الباب ١٣ من أبواب الإحرام، الحديث ١و٢.
٤. المسالك:٢٢٩/٢.
٥. الوسائل: ج ٩، الباب١٣ من أبواب الإحرام، الحديث٣.

للإحرام ثمّ لبس قميصاً قبل أن يحرم؟ قال: «قد انتقض غسله».[١]

٥. صحيح محمد بن مسلم ـ و في السند سهل وقد قيل: و الأمر في سهل، سهل ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال:«إذا اغتسل الرجل وهو يريد أن يحرم فلبس قميصاً قبل أن يلبّي فعليه الغسل».[٢]

ولو أخذنا بهذه الروايات لا تنحصر مواضع الإعادة بالثلاثة المذكورة في المتن، بل يضاف إليها التقنّع في صحيح عمر بن يزيد.

إنّما الكلام في إلحاق سائر التروك بها، يمكن التفصيل بين الأقوى، كالنكاح وغيره فيلحق ، أخذاً بالأولوية وبين الأضعف كتقليم الأظفار أو قلع السنّ، ففي مرسلة جميل، عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل اغتسل لإحرامه ثمّ قلّم أظفاره، قال: «يمسحها بالماء ولا يعيد الغسل».[٣]

لو أحرم بغير غسل

قال الشيخ في «النهاية»: ومن أحرم من غير صلاة وغير غسل، كان عليه إعادة الإحرام بصلاة وغسل.[٤]

قال المحقّق: ولو أحرم بغير غسل أو صلاة ثمّ ذكر، تدارك ما تركه وأعاد الإحرام.[٥]

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ١١ من أبواب الإحرام، الحديث ١.
٢. الوسائل: ج ٩، الباب ١١ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.
٣. الوسائل: ج ٩، الباب ١٢ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.
٤. النهاية: ٢١٣.
٥. الشرائع: ١/٢٤٤.

وقال في «المسالك»: المشهور والأقوى أنّ تداركه على وجه الاستحباب ليقع على أكمل أحواله.(١)

ويدلّ عليه صحيح حسين بن سعيد، عن أخيه الحسن قال: كتبت إلى العبد الصالح أبي الحسن عليه السلام: رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً، ما عليه في ذلك؟ وكيف ينبغي له أن يصنع؟ فكتب: «يعيده».(٢)

وظاهر قوله:«يعيده» هو الوجوب، لأنّ الجملة الخبرية أوضح في الوجوب من صيغة الأمر، ولكن حمل على الاستحباب لبعض الوجوه.

قال في «المدارك»: وإنّما حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب، لأنّ السؤال إنّما وقع عمّا ينبغي أن يصنع لا عمّا يجب.(٣)

وما ذكره مبنيّ على ظهور لفظة «ينبغي» في الاستحباب وهو كذلك في عصرنا، وأمّا في عصر صدور الرواية فصاحب الحدائق ينكر ذلك، والأولى أن يقال: إنّه يحمل على الاستحباب، لأنّه لا وجه للوجوب بعدما كان الغسل من أصله مستحباً.

وإليه أشار في «الجواهر» حيث قال: لا أجد فيه خلافاً...، بل ولا وجهاً ضرورة عدم تعقّل وجوب الإعادة مع كون المتروك مندوباً.(٤)

إنّما الكلام في تفسير الاستحباب في المقام، إذ كيف يستحبّ للمحرم أن يحرم ثانياً ويعيده قبل الشروع في الأعمال.

---

١. المسالك:٢/٢٢٩.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب ٢٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

٣. المدارك:٧/٢٥٣ـ٢٥٤.

٤. الجواهر:١٨/١٨٥.

فهناك وجوه:

الأوّل: إنكار استحباب الإعادة وهو الذي اختاره ابـن إدريس فـأنكر استحباب الإعادة قائلاً بأنّه أحرم واقعاً فلا معنى لإعادته مرّة ثانية، قال فـي «المدارك»: وهو جيّد على أُصوله.[١]

والظاهر أنّ مراد صاحب المدارك من قوله:«وهو جيد على أُصوله» هو عدم حجّية الخبر الواحد (حديث سـعيد الأهـوازي) عـنده، ولكـن عـبارة السرائر تدلّ على أنّ الإنكار لأمر آخر، وإليك نصّه:

فقال بعد نقل كلام شيخنا الطوسي في «النهاية» الّذي سبق ما هذا نصّه: إن أراد أنّه نوى الإحرام، وأحرم، ولبّى، من دون صلاة وغسـل، فـقد انـعقد إحرامه، فأيّ إعادة تكون عليه، وكيف يتقدر ذلك.

وإن أراد أنّه أحرم بالكيفية الظاهرة، من دون النية والتلبية، على ما قدّمنا القول في مثله، ومعناه، فيصحّ ذلك، ويكون لقوله وجه.[٢]

أقول: ما ذكره من الوجه الثاني بعيد جدّاً فإنّ الرواية ظاهرة في أنّه أحرم حقيقة، فكيف يحمل على أنّه أحرم من دون النية والتلبية؟

فلابدّ من تفسير الاستحباب على الوجـه الأوّل أي أنّـه أحـرم ولبّـى، إحراماً صحيحاً.

الثاني: بطلان الإحرام الأوّل بالإحرام الثاني نظير التكبيرة الثانية الّـتي

---

١ . المدارك:٧/٢٥٤.

٢ . السرائر:١/٥٣٢ .

تبطل التكبيرة الأُولى فيتوقّف الدخول في الصلاة على تكبيرة ثالثة.

نعم يفارقها المقام بأنّ الإحرام الثاني مبطل للأوّل وصحيح في نفسه، وهو خيرة صاحب الرياض قال: وعلى هذا فالمعتبر من الإحرامين ثانيهما.

ونسبه إلى «المختلف» و«المنتهى» وغيرهما[١] ولكن عبارة العلّامة في «المختلف» ليست ظاهرة في هذا القول، بل ظاهر عبارته هو صحّة كلا الإحرامين غاية الأمر أنّ الأوّل واجب والإعادة مستحبة نظير إعادة المكتوبة بالجماعة، وإليك نصّه:

قال في جواب ابن إدريس: إنّما قصد الشيخ ﷺ أنّه إذا عقد إحرامه بالتلبية والنيّة ولُبس الثوبين الّتي هي أركان الإحرام وأجزاؤه، من غير غسل ولا صلاة، استحب له إعادة التلبية ولبس الثوبين والنية ثمّ ذكر رواية الحسين بن سعيد وقال: ولا استبعاد في إعادة الفرض لأجل النفل كما في الصلاة المكتوبة إذا دخل المصلي فيها بغير أذان ولا إقامة فإنّه يستحبّ له إعادتها.[٢]

الثالث: انّ الصحيح هو الإحرام الأوّل والثاني صورة الإحرام بمعنى مشروعية صورة الإحرام بلبس الثوبين والتلبية من دون إنشاء النية. وهو خيرة «المسالك» و«المدارك» وصاحب العروة.

قال الشهيد الثاني: المشهور والأقوى أنّ تداركه على وجه الاستحباب، ليقع على أكمل أحواله، وللرواية. وقيل: على وجه الوجوب. والمعتبر هو الأوّل، إذ لا سبيل إلى إبطال الإحرام بعد انعقاده.[٣]

---

١. رياض المسائل:٦/٢٢٩.
٢. مختلف الشيعة:٤/٥٠.
٣. المسالك:٢/٢٢٩ـ٢٣٠.

وقال سبطه: وقد نص الشهيدان على أنّ المعتبر هو الأوّل، إذ لا سبيل إلى إبطال الإحرام بعد انعقاده، وعلى هذا فلا وجه لاستئناف النية، بل ينبغي أن يكون المعاد بعد الغسل والصلاة [صورة] التلبية واللبس خاصة.[١] وتبعهما صاحب العروة وقال: وأعاد صورة الإحرام.

ولعلّ وجهه أحد أمرين:

١. أنّ الإحرام أمر بسيط قائم بالقلب وهو توطين النفس على ترك المحرمات. وأمّا التلبية ولبس الثوب فمن أعمال الإحرام كما عليه الشيخ الأنصاري، وهو لا يقبل التكرار والإعادة، فتحمل الرواية على تكرار الصورة.

٢. أنّه من المقرر عند الفقهاء انّ الإنسان لا يخرج من الإحرام إلّا بالأعمال، سواء أكان الإحرام إحرام العمرة أم إحرام الحجّ، فكيف يخرج من الإحرام بتجديد النيّة؟

الرابع: صحّة كلا الإحرامين.

وهو ما اختاره الفاضل الإصبهاني وصاحب الحدائق والسيد الخوئي.

قال الفاضل: إنّ الإعادة لا تفتقر إلى الإبطال، لِمَ لا يجوز أن يستحب تجديد النية وتأكيدها للخبر، وقد ينزل عليه ما في المختلف.[٢]

وقال صاحب الحدائق: لا منافاة بين الإعادة لطلب الكمال وبين براءة الذمة بالأوّل، ولأنّ عدم اعتباره لا يدلّ على إبطاله، وقد عرفت أنّه لا دليل على إبطاله بعد انعقاده.[٣]

---

١. المدارك:٧/٢٥٤.　٢. كشف اللثام:٥/٢٥١.　٣. الحدائق الناضرة:١٥/١٩.

وقال السيد الخوئي: وذهب بعضهم إلى أنّه لا مانع من انعقاد الإحرام بعد الإحرام، وكلا الإحرامين حقيقي صحيح، والأوّل واجب ـ على فرض وجوب الحجّ ـ والثاني مستحب، نظير الصلاة المعادة جماعة، ويحسب له في الواقع أفضلهما، نحو ما ورد في الصلاة جماعة، فالأوّل صحيح وإن استحب له الإعادة التي لا تبطله، فالحكم بالإعادة حكم تعبّدي شرعي لتدارك الفضيلة، وهذا الوجه اختاره صاحب الجواهر، وهو الصحيح، ويوافق ظاهر الرواية، لأنّ الظاهر منها إعادة نفس ما أتى به أوّلاً، وأنّ الإعادة إعادة حقيقة للإحرام الأوّل ولا موجب لبطلانه.[1]

هذا وقد عدل عنه في الفصل الثالث عشر(فصل في كيفية الإحرام) المسألة الخامسة.

وحقيقة الأمر أنّ الجمع بين الإحرامين الصحيحين الحقيقيين أمر مشكل، لا، لاجتماع المثلين، بل لأجل أنّ الإحرام إذا كان توطين النفس على ترك المحرمات فالإحرام الثاني يشبه أن يكون تحصيلاً للحاصل، فالأوجه هو القول الثالث كما عرفت.

لو ترك الغسل عامداً أو جاهلاً أو ناسياً

هنا فرعان:

١. عمومية الحكم للعامد والجاهل والناسي.

٢. لو أتى بما يوجب الكفّارة بين الإحرامين وجبت عليه.

---

١. المعتمد:٤٦٧/٢.

أمّا الأوّل، فالعامد والجاهل منصوص عليهما حيث جاء في الرواية: رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلاً أو عالماً.[١]

وأمّا الناسي فغير مذكور، وقد ألحقه في «الجواهر» بالجاهل بالفحوى وقال: اللّهمّ إلّا أن يفهم لحوقه بالفحوى.[٢]

يلاحظ عليه: بأنّه إن أُريد إلحاقه بالعالم باعتبار أنّه العالم الذي طرأ عليه النسيان، فالإلحاق مشكل، لأنّ الناسي أضعف من العالم، وثبوت الحكم في الأقوى لا يكون دليلاً على ثبوته في الأضعف، وإن أُريد إلحاقه بالجاهل فله وجه حتّى جعله المحقّق الخوئي من أقسام الجاهل، لأنّه جاهل بالفعل.

ويمكن أن يقال: إنّ ذكرهما في سؤال السائل من باب المثال والحكم لمطلق المعذور.

وأمّا الفرع الثاني: فإنّه مقتضى صحّة الإحرام الأوّل مطلقاً على عامة الأقوال حتّى ولو قلنا ببطلانه بالإحرام الثاني، فإنّ المفروض أنّه ارتكب ما يوجب الكفّارة والإحرام صحيح ولم يأت بعد بما يبطله.

الأمر الرابع: أن يكون الإحرام عقيب صلاة فريضة أو نافلة

المشهور أنّ الإحرام بعد الصلاة أمر مستحب، ولم يخالف فيه إلّا ابن الجنيد.

قال الشيخ: والأفضل أن يكون الإحرام بعد صلاة فريضة، فإن لم تكن

---

١. راجع الوسائل: ج ٩، الباب ٢٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

٢. الجواهر: ١٨/١٨٩.

صلاة فريضة، صلّى ست ركعات من النوافل، وأحرم في دبرها. فإن لم يتمكّن من ذلك، أجزأه ركعتان.(١)

وقال المحقّق: وأن يحرم عقيب فريضة الظهر أو فريضة غيرها، وإن لم يتفق صلّى للإحرام ست ركعات، وأقلّه ركعتان.(٢)

وقال العلّامة في «المختلف»: ظاهر كلام ابن الجنيد يعطي وجوب الغسل وصلاة الإحرام، فإنّه قال: وليس ينعقد الإحرام إلّا من الميقات بعد الغسل والتجرّد والصلاة، والأشهر الاستحباب.(٣)

وقال النراقي: وعن الإسكافي الوجوب وظاهر أكثر الأخبار معه، إلّا أنّ شذوذه، بل مخالفته للإجماع المحقّق بالحدس لعدم قدح مخالفة النادر فيه، أوجب صرفه عن ظاهره.(٤)

وأمّا السنّة فالظاهر اتّفاقهم على استحباب إيقاعه بعد الفريضة أو مطلق الصلاة.

قال الخرقي في مختصره: فإن حضر وقت صلاة مكتوبة وإلّا صلّى ركعتين.

وقال ابن قدامة في شرحه: المستحب أن يحرم عقيب الصلاة، فإن حضرت صلاة مكتوبة أحرم عقيبها، وإلّا صلّى ركعتين تطوّعاً وأحرم عقيبهما. استحب ذلك عطاء وطاووس ومالك والشافعي والثوري وأبو حنيفة

---

١. النهاية:٢١٢.
٢. الشرائع: ٢٤٤/١.
٣. مختلف الشيعة:٥١/٤.
٤. مستند الشيعة:٢٧٤/١١.

وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر. وروي ذلك عن ابن عمر وابن عباس، وقد روي عن أحمد أنّ الإحرام عقيب الصلاة وإذا استوت به راحلته.[١]

والمهم دراسة الروايات الواردة في المقام، والذي يمكن أن يقال: إنّ الروايات على طوائف:

الأُولى: ما هو ظاهر في الوجوب

١. صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال:«لا يكون الإحرام إلّا في دبر صلاة مكتوبة أو نافلة، فإن كانت مكتوبة أحرمت في دبرها بعد التسليم، وإن كانت نافلة صلّيت ركعتين وأحرمت في دبرهما».[٢]

ولولا اتّفاق الأصحاب على الاستحباب لكان القول بالوجوب لأجلها قوياً لكن الاتّفاق قرينة على أنّ المراد هو كمال الإحرام نظير: لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد.

٢. صحيحته الأُخرى قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «خمس صلوات لا تترك على حال: إذا طفت البيت، وإذا أردت أن تحرم ...».[٣]

وفي دلالة الثانية على المطلوب، ضعف، لأنّ الظاهر ـ بقرينة سائر الروايات ـ أنّ المراد هو عدم اختصاص وقت خاص له ويصحّ إتيانها في عامّة الأوقات، بشهادة الرواية التالية:

---

١. المغني: ٢٢٩/٣.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب١٦ من أبواب الإحرام، الحديث١.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب١٩ من أبواب الإحرام ، الحديث١.

عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمس صلوات تصلّيها في كلّ وقت، منها صلاة الإحرام».[١] وفي السند هاشم بن أبي سعيد المكاري، وهو من مشايخ ابن أبي عمير.

والعمدة هذه الطائفة وقد عرفت عدم ظهورها إلّا الأُولى، وأمّا الطوائف الباقية فليست بصدد بيان حكم صلاة الإحرام من حيث الوجوب أو الاستحباب، وانّما هي بصدد بيان أُمور أُخرى:

- جواز الإحرام بعد كلّ صلاة.
- لبيان كيفية التطوع للإحرام.
- أو الأفضل كون الإحرام بعد الفريضة.
- ما يحكي فعل النبي من أنّه أحرم بعد الظهر أو الصلاة.
- ما يدلّ على أنّه سنّة مؤكّدة.

وإليك التفصيل:

الثانية: ما يدلّ على جواز الإحرام بعد كلّ صلاة

ما دلّت على جواز الإحرام بعد كلّ صلاة فريضة كانت أو نافلة:

١. خبر أبي الصباح الكناني قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أرأيت لو أنّ رجلاً أحرم في دبر صلاة مكتوبة أكان يجزيه ذلك؟ قال: «نعم».[٢]

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب١٩ من أبواب الإحرام، الحديث٢.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب١٨ من أبواب الإحرام، الحديث٢.

٢. خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «واعلم أنّه واسع لك أن تحرم في دبر فريضة أو نافلة، أو ليل أو نهار».[١]

والظاهر أنّ المركوز في أذهان الأكثر أنّه لا يصح الإحرام إلّا بعد صلاة الفريضة، فركز الإمام على كفاية مطلق الصلاة.

الثالثة: لبيان كيفية التطوع للإحرام

إنّ بعض ما ورد في المقام بصدد بيان كيفية التطوع للإحرام و بيان مقدار ركعاتها:

١. خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تصلي للإحرام ست ركعات تحرم في دبرها».[٢]

٢. صحيح معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أردت الإحرام في غير وقت صلاة الفريضة، فصلّ ركعتين ثمّ أحرم دبرها».[٣]

الرابعة: أفضلية كون الإحرام بعد المكتوبة

وهنا ما يدلّ على أنّ الإحرام بعد المكتوبة سنّة مؤكّدة:

١. صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صل المكتوبة ثمّ أحرم بالحجّ أو بالمتعة».[٤]

---

١. المصدر نفسه، الحديث٣.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب ١٨ من أبواب الإحرام، الحديث٤.

٣. المصدر نفسه، الحديث٥.

٤. الوسائل: ج ٩، الباب٣٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٦.

٢. صحيحة البزنطي قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام كيف أصنع إذا أردت الإحرام ؟قال: «إعقد الإحرام في دبر الفريضة» .[١]

٣. عن إدريس بن عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعض المواقيت بعد العصر كيف يصنع؟

قال: «يُقيم إلى المغرب » قلت: فإن أبى جمّاله أن يقيم عليه؟ قال: «ليس له أن يخالف السنّة»، قلت: أله أن يتطوّع بعد العصر؟ قال: «لا بأس به، ولكنّي أكرهه للشهرة، وتأخير ذلك أحبّ إليّ»، قلت: كم أُصلي إذا تطوّعت؟ قال: أربع ركعات».[٢]

ومراده من السنّة هو الإحرام بعد المكتوبة، فإنّ الإحرام في غير وقت المكتوبة مكروه عند السنّة، ففي الموسوعة الكويتية: ولا يصلّيهما في الوقت المكروه اتّفاقاً بين الأئمّة.[٣]

وربّما يتخيّله الجاهل بأنّه تطوّع بعد العصر وهو عندهم ممنوع، ولذلك أمره الإمام بالصبر إلى وقت صلاة المغرب.

ولمّا رأى السائل أنّ الإمام أمره بالصبر إلى المغرب حاول أن يتخلّص من ذلك بسؤال آخر وهو التطوّع بعد العصر، فإذا جاز فله أن يتطوّع ويحرم ويخرج مع الجمّال، فأجاب الإمام بعدم البأس به لكن كرهه مخافة الشهرة.

---

١ . الوسائل: ج ٩، الباب ٣٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٧.

٢ . الوسائل: ج ٩، الباب ١٩ من أبواب الإحرام ، الحديث ٣.

٣ . الموسوعة الكويتية: ١١٣/٢، مادة «أحرم».

فهذا يدلّ على أنّ الصلاة سنّة مؤكّدة لا تخالف حتّى في الظروف الحرجة.

الخامسة: في أنّ النبيّ ﷺ أحرم بعد الظهر أو الصلاة

وهنا ما يدلّ على أنّ النبيّ ﷺ أحرم بعد صلاة الظهر، أو مطلق الصلاة.[١] وما يدلّ على أنّ القارن يقلدها بنعل خلق قد صلى بها.[٢]

السادسة: ما يستظهر منه أنّه سنّة مؤكّدة

وهنا ما يدلّ على أنّه سنّة مؤكّدة حيث عبر عنه وعمّا يأتي بعده بالفرض.

روى حنان بن سدير قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «إذا أتيت مسجد الشجرة فأفرض» قلت: وأي شيء الفرض؟ قال: تصلّي ركعتين، ثم تقول: اللّهم إنّي أُريد أن أتمتّع بالعمرة إلى الحج».[٣]

واشتماله على الدعاء المستحب آية أنّ المراد من الفرض هو الاستحباب المؤكد. فلم يدلّ دليل قاطع على لزوم الإحرام بعد الصلاة.

والأولى أن يكون بعد صلاة الظهر، في غير إحرام حجّ التمتع، فإنّ الأفضل فيه أن يصلّي الظهر بمنى. وإن لم يكن في وقت الظهر فبعد صلاة

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث٢و ١٤.
٢. الوسائل: ج ٨، الباب١٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث٤.
٣. الوسائل: ج ٩، الباب٢٣ من أبواب الإحرام، الحديث٣.

فريضة أُخرى حاضرة وإن لم يكن فمقضية، وإلّا فعقيب صلاة النافلة.

الأمر الخامس: صلاة ست ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام

والأولى الإتيان بها مقدماً على الفريضة. ويجوز إتيانها في أيّ وقت كان بلا كراهة، حتّى في الأوقات المكروهة، وفي وقت الفريضة، حتّى على القول بعدم جواز النافلة لمن عليه فريضة. لخصوص الأخبار الواردة في المقام. والأولى أن يقرأ في الركعة الأُولى بعد الحمد التوحيد، وفي الثانية الجحد، لا العكس كما قيل.

في كراهة استعمال الحناء للمرأة

يكره للمرأة ـ إذا أرادت الإحرام ـ أن تستعمل الحناء إذا كان يبقى أثره إلى مابعده، مع قصد الزينة، بل لا معه أيضاً إذا كان تحصل به الزينة وإن لم تقصدها، بل قيل بحرمته. فالأحوط تركه، وإن كان الأقوى عدمها. والرواية مختصة بالمرأة. لكنّهم ألحقوا بها الرجل أيضاً، لقاعدة الاشتراك، ولا بأس به. وأمّا استعماله مع عدم إرادة الإحرام فلا بأس به وإن بقي أثره ، ولا بأس بعدم إزالته وإن كانت ممكنة.

الرسالة الثمانون

لبس الثوبين من واجبات الإحرام

من واجبات الإحرام لبس الثوبين بعد التجرّد عمّا يجب على المحرم اجتنابه، وفي المسألة فروع ثلاثة:

الأوّل: هل اللبس واجب تكليفاً أو لا؟

الثاني: هل التجرّد من المخيط شرط لصحّة الإحرام؟

الثالث: هل اللبس شرط وضعاً سبب لصحة الإحرام؟

وأشار إلى الفرع الأوّل بقوله: «من واجبات الإحرام لبس الثوبين»، وإلى الفرع الثاني بقوله: «بعد التجرّد عمّا يجب على المحرم اجتنابه»، وإلى الفرع الثالث بقوله: «والأقوى عدم كون لبسهما شرطاً في تحقّق الإحرام». وإليك الكلام فيها واحداً تلو الآخر.

الأوّل: وجوب لبس الثوبين تكليفاً

الظاهر وجوب لبس الثوبين تكليفاً وأنّه من واجبات الإحرام.

والظاهر أنّ المسألة إجماعية.

قال العلّامة في «المنتهى»: لُبس ثوبي الإحرام واجب، وقد أجمع

العلماء كافّة على تحريم لُبس المخيط، فإذا أراد الإحرام نزع ثيابه ولَبِس ثوبي الإحرام، يأتزر بأحدهما ويرتدي بالآخر.

روى الجمهور عن عبد اللّه بن عمر، عن أبيه قال: سأل رجل النبي ﷺ عمّا يجتنب المحرم من الثياب؟ قال: «لا تلبس القميص والسراويل ولا العمامة ولا ثوباً به الورس والزعفران، وتلبس إزاراً و رداءً». ثمّ نقل ما رواه الخاصّة من رواية معاوية بن عمّار.[١]

قال المحقّق: لبس ثوبي الإحرام واجب.[٢]

وقال الشهيد الثاني: لا إشكال في وجوبهما، وكون أحدهما إزاراً يستر العورتين وما بين السرّة والركبة، والآخر رداءً يوضع على المنكبين.[٣]

وقال في «المدارك» في شرح قول المحقّق أعلاه: هذا الحكم مقطوع به في كلام الأصحاب.[٤]

واقتصر الفاضل في كشفه في وجوب لبس الثوبين على الأخبار وقال: الأخبار التي ظفرت بها لا تصلح مستنداً له، مع أنّ الأصل العدم.[٥]

والحقّ أنّ التشكيك في وجوب لبس الثوبين غير صحيح، لأنّ مجموع الوجوه التي استدلّ بها على الوجوب مفيد للقطع به، وهي:

ألف. التأسي بالنبي، ففي صحيح معاوية بن عمار: كان ثوبا رسول اللّه

---

١. المنتهى:٦٨١/٢.
٢. الشرائع:٢٤٦/١.
٣. المسالك:٢٣٦/٢.
٤. المدارك:٢٧٤/٧.
٥. كشف اللثام:٢٧٢/٥.

اللّذين أحرم فيهما يمانيّين.[١]

ب. سيرة المسلمين عبر قرون، وهو أمر ملموس.

ج. ما ورد حول تجريد الصبيان في فخّ.[٢]

د. ما ورد من الإحرام في المسلخ في وادي العقيق، وعند التقية يؤخر إظهاره إلى ذات عرق.[٣]

هـ. تضافر الأمر باللبس في كثير من الروايات:

١. قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد اللّه عليه السلام: «ثمّ استك واغتسل والبس ثوبيك».[٤]

٢. صحيحة معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام ـ ونحن بالمدينة ـ عن التهيّؤ للإحرام ؟قال عليه السلام: «أطلِ بالمدينة...» إلى أن قال: «وتلبس ثوبيك».[٥]

ودلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد من الأمر.

٣. ما رواه هشام بن سالم قال: أرسلنا إلى أبي عبد اللّه عليه السلام ونحن جماعة، ونحن بالمدينة إنّا نريد أن نودعك فأرسل إلينا:«أن اغتسلوا بالمدينة فإنّي أخاف أن يعزّ الماء عليكم بذي الحليفة فاغتسلوا بالمدينة والبسوا

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب٢٧ من أبواب الإحرام، الحديث٢.
٢. الوسائل: ج ٩، الباب١٨ من أبواب الإحرام، الحديث١.
٣. الوسائل: ج ٨، الباب٢ من أبواب المواقيت، الحديث١٠.
٤. الوسائل: ج ٩، الباب٦ من أبواب الإحرام، الحديث٤.
٥. الوسائل: ج ٩، الباب٧ من أبواب الإحرام، الحديث٣.

ثيابكم التي تحرمون فيها ثمّ تعالوا فرادى أو مثاني».[١] إلى غير ذلك من الروايات الّتي ورد الأمر بلبس الثوبين فيها والمبثوثة في أبواب الإحرام.

إنّ تضافر الأمر بلبس الثوبين ـ مع ما سبق ـ يكفي في إثبات الوجوب الشرعي؛ ووقوع الأمر باللبس في عداد الأُمور المندوبة، لا يضر باستفادة الوجوب منها، فلو أمر المولى بأُمور، ثمّ دلّ دليل خارجي على عدم وجوب بعضها، فلا يوجب ذلك سقوط ظهور الأمر في الوجوب في غير ما قام الدليل على عدم وجوبه ، كما إذا قال: «اغتسل للجمعة والجنابة». ولو قيل إنّ وحدة السياق دليل على الندب فإنّما هو في ما إذا لم يتضافر بوفرة وكثرة.

الثاني: هل التجرّد ممّا يجب اجتنابه شرط، أو لا؟

هل التجرّد من المخيط أو مطلق ما يجب اجتنابه شرط في صحّة انعقاد الإحرام، أو وجود ما يجب اجتنابه مانع عن الصحّة بحيث لو نوى و لبس الثوبين و عليه المخيط مثلاً و لبّى، لم ينعقد إحرامه كما هو ظاهر المروي عن ابن الجنيد ـ حسب ما نقله الشهيد ـ حيث قال: ظاهر ابن الجنيد، اشتراط التجرّد، أو أنّ التجرّد من المخيط حكم تكليفي ممنوع على المحرم وليس شرطاً لصحّة الإحرام.

ويمكن الاستدلال على الثاني بما يلي:

١. صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يوجب الإحرام

---

١ . الوسائل: ج ٩، الباب ٨ من أبواب الإحرام، الحديث ١. و لاحظ الباب ٤٨، الحديث ٢، ٣، والباب ٥٢، الحديث ١، ٢، ٣ من أبواب الإحرام.

ثلاثة أشياء: التلبية، والإشعار، والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم».[١]

يلاحظ عليه: بأنّ الصحيحة بصدد بيان أسباب الإحرام، وأنّ كلّ واحد سبب تام، وأمّا ما هي الشرائط لتأثيرها فليست بصدد بيانها، ومن المحتمل أن يكون التجرّد شرطاً لتأثيرها. نعم لو شك في جزئية شيء لواحد من هذه الأسباب صحّ في نفيه التمسّك بالإطلاق.

٢. ما تضافر من الروايات على أنّ من أحرم وعليه قميصه، ينزعه ولا يشقّه من دون الأمر بتجديد الإحرام. وإليك دراسة الروايات:

أ. صحيحة معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال: «ينزعه ولا يشقه، وإن كان لبسه بعد ما أحرم شقه وأخرجه ممّا يلي رجليه».[٢]

والشاهد في الشق الأوّل، فإنّ المتبادر هو أنّ الرجل أحرم من دون أن ينزع القميص، بل لبس الثوبين فوقه، بخلاف الشق الثاني، فقد أحرم، ثمّ لبس القميص، فلو كان التجرّد من المخيط شرطاً لصحّة الإحرام كان على الإمام أن يأمر بإعادة الإحرام والتلبية في حالة الشق.

فإن قلت: إنّ صحيحة أُخرى لابن عمار تدلّ على إعادة التلبية والغسل، وهي:

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٢٠.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٢.

ب. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن لبست ثوباً في إحرامك، لا يصلح لك لبسه فلبّ وأعد غسلك، وإن لبست قميصاً فشقه وأخرجه من تحت قدميك».[1]

قلت: إنّ الصحيحة ناظرة إلى الشق الثاني، أعني: ما إذا أحرم، ثمّ لبس ما لا يصلح، وهي تفرّق بين ثوب مثل العباء والقميص، وانّ الأوّل يمكن نزعه من دون ستر الرأس، بخلاف القميص فإنّه لو أخرجه من رأسه لتحقّق ستر الرأس، فلذلك يشقّه، وبما أنّ الصحّة في هذا الشق لا غبار عليها تحمل الإعادة على الاستحباب.

فإن قلت: دلّت الصحيحة الأُولى لابن عمار على أنّ التجرّد ليس شرطاً لصحّة الإحرام، أو لبس المخيط حين الإحرام ليس مانعاً من تحقّقه مطلقاً، عالماً كان أو جاهلاً، ولكن صحيحة عبدالصمد بن بشير، وخبر خالد بن محمد بن الأصم يدلّان على اختصاص الصحّة بالجاهل، و على هذا لو أحرم مع القميص، عالماً أو ناسياً، عليه الإعادة، وإليك الحديثين:

١. عن عبد الصمد بن بشير عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّ رجلاً أعجمياً دخل المسجد يلبّي وعليه قميصه، فقال لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فجئت أحج ولم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأنّ حجّي فاسد، وأنّ عليّ بدنة، فقال عليه السلام له: «متى لبست قميصك؟ أبعد ما لبيّت أم قبل؟» قال: قبل أن أُلبّي، قال: «فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٥.

الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف بالبيت سبعاً...».[١]

والرواية ناظرة إلى الشق الأوّل من الحديث الأوّل لمعاوية بن عمار وأنّ الرجل أحرم مع القميص فقال الإمام: «ليس عليك الحجّ من قابل ـ معللاً بأنّ ـ أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه...».

٢. عن خالد بن محمد الأصم دخل رجل المسجد الحرام وهو محرم فدخل في الطواف وعليه قميص وكساء، فأقبل الناس عليه يشقون قميصه، وكان(أي الثوب) صلباً فرآه أبو عبد الله عليه السلام وهم يعالجون قميصه، يشقّونه، فقال: «كيف صنعت؟» فقال: أحرمت هكذا في قميصي وكسائي، فقال: «انزعه من رأسك ليس ينزع هذا من رجليه، إنّما جهل...».[٢]

فقوله: «إنّما جهل» قيد لما ورد في الرواية.

قلت: ما ذكرته من التقييد بالجهل هو خيرة صاحب الحدائق قال: ظاهر هذين الخبرين (حديثي عبد الصمد وخالد) أنّ لبس الثوب قبل الإحرام والإحرام فيه إنّما كان عن جهل، وانّه معذور في ذلك، لمكان الجهل، وصحيحة معاوية بن عمار وإن كانت مطلقة، إلّا أنّه يمكن حمل إطلاقها على الخبرين وحينئذٍ فيشكل الحكم بالصحّة في من تعمّد الإحرام في المخيط عالماً بالحكم.[٣]

---

١. نفس المصدر والباب، الحديث٣.

٢. نفس المصدر والباب، الحديث٤.

٣. الحدائق: ٧٨/١٥.

مع ذلك، فالظاهر عدم الدلالة على البطلان كما صرّح بذلك في «الجواهر» وقال: ربّما فهم منهما ـ خصوصاً الأخير ـ عدم الانعقاد مع عدم الجهل، إلّا أنّه لا دلالة فيهما، بل إطلاق الصحيح الأوّل يقتضي خلافه.[1] وذلك لأنّ مفهوم قوله:

«من ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» أنّ من ركبه بغير جهالة فعليه شيء، وهو مردد بين الأُمور التالية:

١. الشق والإخراج من تحت القدم، ويعدّ ذلك تأديباً وخسارة لغير الجاهل.

٢. لزوم البدنة عليه دون الجاهل.

٣. فساد الحج والإعادة من قابل.

٤. احتمال الجميع.

ومع هذه الاحتمالات، كيف يصحّ إرجاع التفصيل بين الجهل والعلم إلى خصوص بطلان الإحرام والإعادة من قابل؟!

إلى هنا تمّ الكلام عن عدم شرطية التجرّد في صحّة الإحرام، بقي الكلام في الأمر الآخر، أعني: شرطية لبس الثوبين في صحّته. وإليك الكلام فيه.

---

١. الجواهر: ١٨/٢٣٦.

الثالث: هل اللبس شرط لصحّة الإحرام؟

هل اللبس من شرائط الصحّة حتّى لو أحرم عارياً أو لابساً مخيطاً لم ينعقد إحرامه، أو أنّه ليس شرط صحّته وانّه ينعقد إحرامه وإن أثم؟ وجهان، والظاهر هو الثاني كما سيوافيك دليله.

ثمّ إنّ مدخليته تتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون لبس الثوبين جزءاً من الإحرام.

الثاني: أن يكون شرطاً لصحّة الإحرام.

أمّا الأوّل: فهو احتمال تردّه صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، والإشعار، والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم».[1] فإنّ المتبادر منه أنّه ينعقد الإحرام بمجرّد التلبية. وربّما يقال بأنّها ناظرة إلى بيان ما هو الجزء الأخير للإحرام الذي لابدّ منه ولذا لم يتعرض للنيّة.

يلاحظ عليه: أنّ عدم ذكر النيّة لوضوحها، والظاهر أنّ التلبية تمام المقوّم للإحرام. وقد مرّ أنّه لو كان الشكّ في جزئية شيء لواحد من هذه الأسباب، فإطلاق الصحيحة كاف في دفعه من غير فرق بين جزء وجزء، وتخصيص الرواية بأنّها بصدد بيان خصوص الجزء الأخير خلاف الإطلاق.

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ١٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ٢٠.

وأمّا الثاني: بأن يكون لُبس ثوبين شرطاً في صحّة التلبية بحيث لو لبّى عارياً أو في المخيط من دون الثوبين بطلت التلبية وعليه إعادتها لكونها فاقدة للشرط فتفسد.

واستدلّ على عدم الشرطية بأمرين:

١. ما في صحيح معاوية بن عمّار المتقدّم: «يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: التلبية، والإشعار، والتقليد؛ فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم». فلو كان لبس الثوبين شرطاً، لما كانت التلبية أو الأمران (الإشعار والتقليد) سبباً للإحرام.

يلاحظ عليه: بأنّ الحديث بصدد بيان محقق الإحرام وما به تحرم المحظورات، وأمّا الشرائط المتقدّمة له، فليست الصحيحة في مقام بيانها. وليس الشكّ في جزئية شيء لواحد من الأسباب كالشكّ في شرطية شيء له لما عرفت من ظهور الصحيحة في كون التلبية تمام السبب.

٢. صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أحرم وعليه قميصه، فقال عليه السلام:

أ. ينزعه ولا يشقه.

ب. وإن كان لبسه بعدما أحرم شقه وأخرجه ممّا يلي رجليه.[1]

فاستدلّ بالشق الأوّل على صحّة الإحرام من دون لبس الثوبين قائلاً: بأنّ الإمام أمر بنزع القميص لحرمة لبس المخيط على المحرم، ولو كان لبس

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٤٥ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.

الثوبين شرطاً في صحّة الإحرام يلزم عليه الإحرام ثانياً لبطلان الإحرام الأوّل.[١]

يلاحظ عليه: بأنّ الاستدلال مبني على التفريق بين الشقين بأنّه أحرم في الشق الأوّل ولم يكن معه ثوب سوى قميصه، بخلاف الثاني فقد أحرم مع الثوبين ثمّ لبس القميص.وبما أنّ الإمام أمره بنزع القميص ولم يأمره بإعادة الإحرام يكون ذلك دليلاً على عدم شرطية لبس الثوبين، ولكن المبنى غير صحيح.

لكن الظاهر أنّ الفرق بين الشقين يكمن في لبس المخيط قبل التلبية بالإحرام أو بعدها، لا في وحدة الثوب ولا تعدده، بل كان معه وراء المخيط، ثوبا الإحرام في كلا الشقين.

والأولى أن يستدلّ بوجه ثالث وهو: أنّ الأمر باللبس، لا يدلّ سوى أنّه من واجبات الإحرام ، وأمّا أنّه واجب شرطي له، بحيث يبطل الإحرام بتركه فلا يدلّ عليه.

وبعبارة أُخرى: ظاهر الأمر كونه واجباً نفسياً، لا شرطياً، إلّا أن يدل دليل قاطع على أنّه واجب شرطي.

ويؤيد ذلك أنّ كثيراً من واجبات الحج لا يبطل الحج بتركها إمّا مطلقاً أو في صورة الجهل والنسيان، وعلى هذا فلبس الثوبين واجب نفسيّ لا شرطي حتّى يبطل الحجّ بترك لبسهما.

---

١. المعتمد:٥٦٢/٢.

اشتراك المرأة مع الرجل في لبس الثوبين

هل تشترك المرأة مع الرجال في لبس الثوبين، أو لا؟ مقتضى إطلاق الفتاوى، بل صريح بعضها، هو الأوّل، فإنّ الموضوع للبس الثوبين هو المحرم، المراد به الجنس الشامل لكلا الصنفين كسائر الألفاظ، قال المحقّق: فالواجبات ثلاثة: الأوّل: النيّة، الثاني: التلبيات الأربع، الثالث: لبس ثوبي الإحرام.[١] ومعنى ذلك أنّ الأُمور الثلاثة لمطلق المحرم.

وصرح العلّامة في «المنتهى» بالاشتراك قال: إحرام المرأة كإحرام الرجل إلّا في شيئين: أحدهما رفع الصوت بالتلبية، وقد تقدّم استحباب الإخفات؛ والثاني: لبس المخيط لهنّ فإنّه جائز.[٢]

وقال النراقي في «المستند»: إحرام المرأة والرجل على السواء إجماعاً، ويستثنى من المساواة أُمور ذكرت في مواضعها: من تغطية الرأس، ولبس المخيط، والتظليل.[٣] ولم يستثن ثوبي الإحرام.

ويظهر من صاحب الحدائق اختصاص الوجوب بالرجل حيث قال: الثالث: لبس ثوبي الإحرام للرجل، ووجوبه اتفاقي بين الأصحاب، قال في «المنتهى»: انّا لا نعلم فيه خلافاً.[٤]

وتبعه صاحب الجواهر وقال: الظاهر عدم وجوب لبس ثوبين

---

١. الشرائع: ٢٤٥/١.
٢. المنتهى: ٢٩٥/١٠، الطبعة الحديثة.
٣. المستند: ٣٣٥/١١.
٤. الحدائق الناضرة: ٧٥/١٥.

لخصوص الإحرام للمرأة تحت ثيابها وإن احتمله بعض الأفاضل، بل جعله أحوط، ولكن الأقوى ما عرفت، خصوصاً بعد عدم شمول النصوص السابقة للإناث، إلّا بقاعدة الاشتراك التي يخرج عنها بظاهر النص والفتوى.[١]

وقد عرفت أنّ مقتضى قاعدة الاشتراك وإطلاق الفتوى وعدم استثناء المرأة عن وجوب لبس الثوبين، يقتضي وجوبه لها، واستثناء المخيط ليس دليلاً على عدم الاشتراك، إذ هنا أمران:

١. وجوب لبس الثوبين على الرجل والمرأة.

٢. حرمة لبس المخيط على الرجل دونها، فلا يكون عدم التسوية في الثاني دليلاً على عدمها في الأوّل.

بل يمكن أن يقال: إنّ مقتضى النصوص ذلك أيضاً:

١. موثّق يونس: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تريد الإحرام؟ قال: «تغتسل وتستثفر وتحتشي بالكرسف، وتلبس ثوباً دون ثياب إحرامها».[٢]

يقال: استثفر الرجل بثوبه إذا ردّ طرفيه بين رجليه، إلى حُجزته، والمراد في المقام أن تأخذ خرقة طويلة عريضة تشدّ أحد طرفيها من قدام وتخرجها من بين فخذيها وتشدّ طرفها الآخر من وراء بعد أن تحتشي بشيء من القطن ليمتنع به من سيلان الدم.[٣]

---

١. الجواهر: ١٨/٢٤٥.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب ٤٨ من أبواب الإحرام، الحديث ٢.

٣. مجمع البحرين، مادة «ثفر».

وجه الدلالة: انّ قوله: تلبس ثوباً«دون ثياب إحرامها» حاك عن أنّ لها ثياب إحرام وراء سائر ثيابها، ولو كانت ثيابُ إحرامها نفسَ الثياب التي خرجت معها من بلدها فلا ملزم لقوله: «دون ثياب إحرامها»، و الظاهر أنّ «دون» بمعنى «غير»، لا بمعنى التحت، لأنّ ثوبي الإحرام يلبسان من فوق سائر الثياب لا تحتها، واحتمال أنّ المراد من ثياب إحرامها هي الثياب البيض الرائجة في حالة الإحرام ـ كما ترى ـ لا دليل عليه .

٢. خبر زيد الشحام عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: سئل عن امرأة حاضت وهي تريد الإحرام فتطمث قال: «تغتسل وتحتشي بكرسف وتلبس ثياب الإحرام وتحرم».[١] والرواية كالسابقة تدلّ على أنّ لها ثياباً للإحرام وراء سائر ثيابها.

٣. صحيحة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الحائض تحرم وهي حائض؟ قال: «نعم، تغتسل وتحتشي وتصنع كما يصنع المحرم ولا تصلّي».[٢]

فتدلّ الرواية على أنّها تغسل كما يصنع المحرم، أي الرجل، أو مطلق المحرم من النيّة والتلبية واللبس، وتستثنى الصلاة.

٤. الروايات البيانية في الحج، خصوصاً ما ورد في حج الرسول.[٣] من

---

١ . الوسائل: ج ٩، الباب٤٨ من أبواب الإحرام، الحديث٣.

٢ . الوسائل: ج ٩، الباب٤٨ من أبواب الإحرام ، الحديث٤ . وفيه:«كما تصنع المحرمة» بدل«كما يصنع المحرم»، والظاهر هو من غلط النسّاخ. وقد صحّحنا الحديث على نسخة التهذيب:٣٨٨/٥برقم ١٣٥٨.

٣ . الوسائل: ج ٨، الباب٢ من أبواب أقسام الحج.

أنّه ﷺ أمر الناس بنتف الإبط، وتقليم الأظفار، وحلق العانة، والتجرّد في إزار ورداء.[١]

ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الرجل والأُنثى، وعدم لزوم التجرّد على الأُنثى لا يكون دليلاً على عدم شمول غيره لها، كما أنّ عدم شمول حلق العانة، لغير البالغين لا يكون دليلاً على خروجهم عن مجموع ما ورد في الروايات البيانيّة، ولعلّ المجموع كاف في الحكم بلزوم لبس الثوبين عليهما.

الكلام في كيفية اللبس

ظاهر الأصحاب الاتّفاق على أنّه يتّزر بأحد الثوبين وإنّما الاختلاف في الثوب الثاني، فمنهم من قال بأنّه يرتدي به، ومنهم من قال: إنّه يتخيّر بين أن يرتدي به أو يتوشّح.

وأمّا القول الأوّل فقد ذهب إليه لفيف من الفقهاء، منهم:

١. العلّامة في «المنتهى» قال:فإذا أراد الإحرام وجب عليه نزع ثيابه ولبس ثوبي الإحرام يأتزر بأحدهما ويرتدي بالآخر.[٢]

٢. العلّامة أيضاً في «التذكرة» قال:يأتزر بأحدهما ويرتدي بالآخر.[٣]

٣. صاحب المدارك قال: والمراد بالثوبين الإزار والرداء، ويعتبر في الإزار ستر ما بين السرة والركبة، وفي الرداء كونه ممّا يستر المنكبين.[٤]

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحج، الحديث ١٥.

٢. المنتهى: ٢٥٩/١٠، الطبعة الحديثة.

٣. التذكرة: ٢٣٨/٧.

٤. المدارك: ٢٧٤/٧.

٤. الشهيد الأوّل قال في «اللمعة»: يأتزر بأحدهما ويرتدي بالآخر.[١]

وأمّا القول الثاني فقد قال به كثير من أصحابنا منهم:

١. الشيخ المفيد قال: ثمّ ليغتسل ويلبس ثوبي إحرامه يأتزر بأحدهما ويتوشّح بالآخر أو يرتدي به.[٢]

٢. الشيخ الطوسي قال: ويلبس ثوبي إحرامه يأتزر بأحدهما، ويتوشّح بالآخر أو يرتدي به.[٣]

٣. وقال في «الدروس»: ولو كان الثوب طويلاً فاتّزر ببعضه وارتدى بالباقي أو توشّح به أجزأ.[٤]

٤. الشهيد الثاني: أضاف بعد قول الشهيد «يأتزر بأحدهما ويرتدي بالآخر» قوله: بأن يغطي به منكبيه أو يتوشح به بأن يغطّي به أحدهما.[٥]

٥. وقال في «المسالك»: لا إشكال في وجوبهما (الثوبين) ،وكون أحدهما إزاراً يستر العورتين وما بين السرة والركبة، والآخر رداءً يوضع على المنكبين، أو وشاحاً يوضع على أحدهما.[٦]

أمّا التوشّح: وهو عبارة عن إدخال الثوب تحت اليد اليمنىٰ وإلقاء طرفيه على المنكب الأيسر.

قال في المُغرب: توشح الرجل وهو أن يدخل ثوبه تحت يده اليمنىٰ أو

---

١. الروضة:٢/٢٣٢، قسم المتن.
٢. المقنعة:٣٩٦.
٣. المبسوط:١/٣١٤.
٤. الدروس:١/٣٤٤.
٥. الروضة البهية:٢/٢٣٢.
٦. المسالك:٢/٢٣٦.

يلقيه على منكبه الأيسر، كما يفعل المحرم.

وفي المصباح المنير: توشح بثوبه وهو أن يدخله تحت إبطه الأيمن ويلقيه على منكبه الأيسر.(١)

ونقل الفاضل عن الأزهري أنّ التوشيح هو إدخال طرفه تحت إبطه الأيمن ويلقيه على عاتقه الأيسر كالتوشح بالسيف.(٢)

هذه كلمات الفقهاء واللغويين، وأمّا النصوص فالظاهر منها هو أن يجعل أحدهما إزاراً والآخر رداءً.

١. في صحيح عبد الله بن سنان: فلمّا نزل [النبي صلى الله عليه وآله] الشجرة أمر الناس بنتف الإبط وحلق العانة والغسل والتجرّد في إزار ورداء، أو إزار وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء.(٣)

٢. في صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يلبس المحرم الخفين إذا لم يجد نعلين، وإن لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه، أو قباءه بعد أن ينكسه».(٤)

٣. في صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تلبس ثوباً له أزرار وأنت محرم إلّا أن تنكسه، ولا ثوباً تدرّعه، ولا سراويل إلّا أن لا يكون لك إزار، ولا خفين إلّا أن لا يكون لك نعل».(٥)

---

١. المصباح المنير: ٣٨١/٢، مادة «وشح».
٢. كشف اللثام: ٢٧٥/٥.
٣. الوسائل: ج ٨، الباب ٢ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ١٥.
٤. الوسائل: ج ٩، الباب ٤٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٢.
٥. الوسائل: ج ٩، الباب ٣٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١. والمراد من قوله: «ولا ثوباً تدرعه» أي تجعله كالدرع الذي تعقد أزاره.

٤. وفي صحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «ويلبس المحرم القباء إذا لم يكن له رداء، ويقلب ظهره لباطنه».[١]

إلى هنا ظهر أنّ الأقوى هو أن يأتزر بأحدهما ويرتدي بالآخر.

وأمّا الوشاح فلم نجد له دليلاً صالحاً.

في عقد الإزار والرداء

في المسألة فروع:

١. عدم عقد الإزار في عنقه.

٢. عدم عقده مطلقاً ولو بعضه على بعض.

٣. عدم غرزه بإبرة ونحوها.

٤. الأحوط في الرداء عدم عقده.

ومع ذلك كلّه استقوى جواز الكلّ.

أمّا الفرع الأوّل: فيدلّ عليه موثق[٢] سعيد الأعرج أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يعقد أزاره في عنقه؟ قال عليه السلام: «لا».[٣]

وصحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «المحرم لا يصلح له أن يعقد إزاره على رقبته ولكن يثنيه على عنقه

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٤٤ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٧.

٢. إذ في طريقه عبد الكريم بن عمرو الواقفي الثقة.

٣. الوسائل: ج ٩، الباب ٥٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

ولا يعقده». أي لا يعقده على رقبته.[١]

وظاهر الروايتين ـ خاصة الأُولى ـ عدم جواز العقد في العنق، وحملهما على الكراهة لا وجه له.

وبذلك يظهر أنّ ما استقواه صاحب العروة جواز ذلك فيما يأتي منه ليس بتام. نعم لا بأس في الأُمور التالية.

أمّا الفرع الثاني: ـ أعني: عدم عقد الإزار مطلقاً، على العنق وغيره ـ فيمكن الاستدلال عليه بوجهين:

١. ما مرّ في صحيحة علي بن جعفر: «ولا يعقده».

يلاحظ عليه: من أنّه ظاهر في العقد على العنق، كما هو ظاهر لمن تدبّر فيها.

٢. ما في خبر الاحتجاج الآتي، إذ فيه: ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض.

يلاحظ عليه بضعف السند أوّلاً، إذ لم يذكر صاحب الاحتجاج سنده إلى الخبر، واحتمال أنّ المراد العقد على العنق ثانياً إذ كان هو المعمول. مضافاً إلى أنّ في معتبرة جعفر بن محمد[٢] عن عبد الله بن ميمون القداح،

---

١. نفس المصدر و الباب، الحديث٥.

٢. وهو جعفر بن محمد بن عبيد الله الذي يروي عنه صاحب نوادر الحكمة، ولم يستثن ابن الوليد رواياته منه، فيستظهر منه وثاقته. راجع الموسوعة الرجالية الميسرة:١٧٥/١برقم ١١٧٤. كما أنّ عبد الله بن ميمون أيضاً ثقة، ولذلك قلنا معتبرة.

عن جعفر عليه السلام أنّ علياً عليه السلام كان: لا يرى بأساً بعقد الثوب إذا قصر، ثمّ يصلّي فيه وإن كان محرماً.(١)

أمّا الفرع الثالث: أي عدم غرزه بإبرة ونحوها يقال: غرز الإبرة في الشيء: أدخلها فيه. والمراد منه غرز الإزار بإبرة لتجمع بين طرفي الإزار، فيدل عليه ما في مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر إلى صاحب الزمان ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ حيث سأله عن المحرم هل يجوز أن يشدّ المئزر من خلفه على عنقه...؟ فوافاه الجواب: «جائز أن يتّزر الإنسان كيف شاء إذا لم يحدث في المئزر حدثاً بمقراض ولا إبرة تخرجه به عن حدّ المئزر وغرزه غرزاً، ولم يعقده ولم يشد بعضه ببعض، وإذا غطى سرته وركبتيه كلاهما... ـ إلى أن قال: ـ والأفضل لكلّ أحد شدّه على السبيل المألوفة المعروفة للناس جميعاً».(٢)

ولكن الرواية فاقدة لشرائط الحجّية، إذ لم يذكر الطبرسي أي سند لروايته، والظاهر انّه نقلها بالوجادة.

وأمّا الفرع الرابع: أعني الرداء، فعقده في العنق أو عقده مطلقاً أو غرزه بإبرة، فليس هناك دليل يدلّ عليه، فإنّ الروايات كانت ناظرة إلى الإزار، دون الرداء.

ومن ذلك ظهرت صحّة قول المصنّف: «الأقوى جواز ذلك كلّه في كل منهما»، إلّا في عقد الإزار في عنقه فإنّ موثقة سعيد الأعرج صرحت بمنعه.

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب٥٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث٢.

٢. الوسائل: ج ٩، الباب٥٣ من أبواب تروك الإحرام، الحديث٣.

في كفاية المسمّى من الرداء والإزار خلافاً للثوب الطويل

هنا فروع:

١. كفاية المسمّى من الرداء و الإزار.

٢. عدم كفاية ثوب طويل يتّزر ببعضه ويرتدي بالباقي.

٣.تقدّم اللبس على النية والتلبية.

٤. لزوم النية في اللبس دون التجرّد.

أمّا الفرع الأوّل: فلأنّه مقتضى ما دلّ على كفاية صدق الإزار والرداء عرفاً، فالإزار حسب المعمول يستر ما بين السرة والركبة، كما أنّ الرداء يستر المنكبين. لكن مجرد ستر المنكبين غير كاف لعدم صدق الرداء على مجرّد إلقاء منديل على المنكبين، بل يجب أن يكون على وجه يستر ظهره حتّى يصدق أنّه رداء.

أمّا الفرع الثاني: فعدم كفاية الثوب الطويل، لأجل أنّ المرتكز هو تعدّد الثوبين، وقد مرّ في صحيح ابن سنان في صفة حجّ رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله وسلم، أنّه أحرم في إزار ورداء، الدالّ على تعدّده.

ويظهر من «الدروس» تجويزه قال: ولو كان الثوب طويلاً فائتزر ببعضه وارتدى بالباقي أو توشح به أجزأ.[1] وهو على خلاف التأسّي والسيرة الرائجة.

---

١. الدروس:١/٣٤٤.

الفرع الثالث: تقدم اللبس على النية والتلبية

هل يجب لبس الثوبين قبل النية والتلبية، أو يكفي تقارنه لهما أو تأخّره عنهما؟

ربّما يتصور شرطاً ممهداً لتحقّق الإحرام بالتلبية، فمقتضى ذلك تقدّمه عليهما، لأنّ الغالب على الشروط هو التقدّم، كتقدّم الطهارة من الخبث والحدث على الصلاة.

يلاحظ عليه: أنّ الشروط على أقسام ثلاثة فكيف تجعل قسماً واحداً؟! والأولى الاستظهار من النصوص. والمتبادر هو التقدم:

١. في صحيح معاوية بن عمار: «واغتسل والبس ثوبيك».[١]

٢. في صحيح معاوية بن وهب: اطل بالمدينة ـ إلى أن قال :ـ وإن شئت استمتعت بقميصك حتى تأتي الشجرة فتفيض عليك الماء وتلبس ثوبيك.[٢]

ولو قدّمهما على اللبس، قال صاحب العروة: « أعادهما بعده».

وهذا إنّما يتم لو كان اللبس واجباً شرطاً لتحقّق الإحرام، فلو أحرم بدونه، فيبطل إحرامه، وأمّا لو قلنا بكونه واجباً مستقلاً كما مرّ، فغاية الأمر أنّه

---

١ . الوسائل: ج ٩، الباب٦ من أبواب الإحرام، الحديث٤.

٢ . الوسائل: ج ٩، الباب٧ من أبواب الإحرام، الحديث١. ولاحظ الباب٨ من هذه الأبواب، الحديث١.

بالتأخير يعصي لكن لا يضر بتحقّق الإحرام حتّى يعيد النية والتلبية.

الفرع الرابع: لزوم النية في اللبس دون التجرد

لأنّ لبس الثوبين واجب قربي، وهو فرع النية ، وأمّا التجرد فهو لأجل إزالة المحظور، وهو واجب توصلي لا يتوقف على امتثال النهي على النيّة فضلاً عن القربة.

لو أحرم في قميص عامداً أو جاهلاً أو ناسياً

في المسألة فروع:

١. إذا أحرم في قميص عالماً عامداً أعاد الإحرام.

٢. لو أحرم في القميص جاهلاً أو ناسياً صحّ إحرامه.

٣. لو أحرم وعليه قميص نزعه وصحّ إحرامه، وأمّا لو لبسه بعد الإحرام فاللازم شقّه وإخراجه من تحت. وإليك دراسة الفروع واحداً بعد الآخر.

الفرع الأوّل: لو أحرم في قميص

الفرق بين هذا الفرع وما تقدّم من البحث حول «شرطية التجرد ممّا يجب على المحرم اجتنابه»، هو أنّ البحث السابق كان مركّزاً على شرطية التجرّد عمّا يحرم، مع لبس الثوبين، بخلاف المقام فإنّ البحث مركز على الإحرام في قميص، دون لبس الثوبين. إذا علمت ذلك فاعلم أنّ صاحب العروة ذكر أنّه لو أحرم في قميص عالماً عامداً أعاده. وذلك لا لشرطية لبس

الثوبين في الإحرام لما تقدّم من أنّ لبس الثوب واجب مستقل، ليس متمماً للإحرام ولا شرطاً لصحته، بل لأجل أنّ الإحرام في قميص ينافي نيته.

وذلك لأنّ الإحرام عند صاحب العروة هو عبارة عن العزم على ترك كلّ ما يجب عليه اجتنابه، فلو أحرم في قميص لا يتمشى منه العزم على الترك. ولا يختص الإشكال بهذا المحظور(لبس المخيط) بل يأتي في عامة محظورات الإحرام إذا علم المحرم بأنّه سيرتكبه فوراً أو بعد فترة. مثلاً يعلم أنّه يركب السيارة غير المكشوفة بعد التلبية في نهاره.

ثمّ إنّ صاحب العروة أفاد بأنّ الإحرام في قميص إنّما ينافي نية الإحرام إذا قلنا بأنّ الإحرام عبارة عن العزم على الترك، وأمّا لو قلنا بأنّه عبارة عن البناء على تحريمها على نفسه فلا ينافي نيته.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا يتمشّى العزم على ترك المحظورات وهو مرتكب لها حين العزم كالعزم على الصوم مع العزم على ارتكاب أحد المفطرات.

وأمّا الثاني: وهو البناء العملي على تحريمها على نفسه فهو لا ينافي لبس المحظور، إذ كثيراً ما يبني الإنسان على إتيان الشيء أو تركه ومع ذلك يخالفه، كما هو الحال في الحنث والنذر، فبطلان الإحرام مبني على التفسير الأوّل للإحرام دون الثاني.

يلاحظ عليه: أنّ ارتكاب المحذور كما ينافي العزم على ترك المحظورات، فهكذا ارتكاب المحظور ينافي البناء على تحريمها على نفسه، وذلك لأنّ المراد من البناء هو البناء الجدي ، الصوري، فمع العلم بأنّه لابس

للمخيط، فكيف يلتزم بتحريم التروك على نفسه.

وأمّا قياسه على اليمين والنذر فهما أيضاً مثل المقام فلو علم أنّه سيحنثه فكيف يلتزم على نفسه إتيان الشيء أو تركه.

نعم لو لم يعلم بأنّه سيحنثه في المستقبل يمكن أن يتمشّى منه الحلف والنذر وإن حنثه في المستقبل.

وبعبارة واضحة: ليست الأُمور القلبية، أُموراً فوضوية بأن يكون الإنسان قادراً على البناء على الترك مع أنّه يعلم أنّه يناقضه في نفس الحالة.

والّذي يُسهل الخطب أنّ المبنيين غير صحيحين، وإنّما الإحرام عبارة عن نية الدخول في أعمال العمرة أو الحجّ كما أنّ تكبيرة الإحرام عبارة عن الدخول بها.

وعلى هذا لا يكون لبس المخيط منافياً للإحرام، عامداً كان أو جاهلاً أو ناسياً.

وأمّا الفرعان الثاني والثالث فقد تقدّم الكلام فيهما بصورة مستفيضة في السابق، وقلنا بمساواة الجميع في الصحة من غير فرق بين العامد وغيره، كما قلنا بأنّ الفرق بين النوعين من اللبس تعبّدي، ولا يدلّ الأمر بالإخراج من الرأس على بطلان إحرامه، لإمكان إخراجه منه بلا ستر للرأس.

في استدامة لبس الثوبين ونزعهما

في المسألة فرعان:

١. لا يجب استدامة لبس الثوبين، بل يجوز تبديلهما لإزالة الوسخ أو للتطهير.

٢. يجوز التجرّد عنهما مع الأمن من الناظر، أو كون العورة مستورة بشيء آخر.

وإليك دراستهما:

أمّا الأوّل: فلأنّ القدر المتيقن هو لبس الثوبين حدوثاً، وأمّا التحفّظ بشخصهما وعدم إبدالهما بثوب آخر فلم يدل دليل على عدم جوازه، فيجوز له نزعهما للغسل والتطهير.

أمّا الفرع الثاني: وهو التجرّد مع الأمن لعدم الدليل على وجوب اللبس إذا أراد الاستحمام مثلاً، ومع ذلك لا يجوز لبس المخيط، فلا محيص له في حال الطواف والسعي والوقوف عن لبسهما.

في الزيادة على الثوبين اتّقاءً للبرد والحر

أمّا لبس ثوبين للاتّقاء عن الحر والبرد فيدلّ عليه صحيح الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يتردّى بالثوبين، قال عليه السلام: «نعم والثلاثة إن شاء يتقي بها البرد والحر».[1]

---

١. الوسائل: ج ٩، الباب ٣٠ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

ومورد الرواية هو الارتداء لكن بالنظر إلى فلسفة الحكم، أعني: الاتّقاء من البرد والحر، تُلغى الخصوصية، فيعم الازار.

بل يجوز مطلقاً وإن لم يكن اتّقاء الحر لصحيح معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: سألته عن المُحرم يقارن بين ثيابه وغيرها التي أحرم فيها؟ قال: «لا بأس بذلك إذا كانت طاهرة».[1]

١. نفس المصدر، الحديث٢.

الرسالة الحادية والثمانون

فقه المزار

في أحاديث الأئمة الأطهار عليهم السلام

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، وجعلهم النبيُّ ﷺ أعدالَ الكتاب وقرناءَه، فقال ﷺ: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبداً»، فأُنيطت بهما سعادة المسلمين وهدايتهم في الدنيا والآخرة.

أمّا بعد:

فقد وقفت على كُتيّب باسم: «**فقه المزار عند الأئمة عليهم السلام**»، قد تقنّع مؤلّفه باسم مستعار هو «**عبدالهادي الحسيني**»، كما تقنّع ناشروه باسم كاذب وقالوا: نشر مركز إحياء تراث آل البيت، فلا المؤلف شيعي يوالي أهل البيت، ولا الناشر يسعى لإحياء تراثهم عليهم السلام، وإنّما قامت بإصدار هذا الكتيب مجموعة من الحاقدين الذين خلت قلوبهم عن المودة

لأهل القربى لو لم نقل امتلأت بالنصب البغيض لهم.

وقد حاول الكاتب عرض أفكار الوهابية ودعمها بروايات أهل البيت عليهم السلام دون أن يعرف أهل البيت عليهم السلام وآراءهم وأخبارهم وما تَعنيه رواياتهم، فقد نظر إلى الروايات نظرة سطحية برأي مسبق فخرج بنتائج لا تعدو ما قاله محمد بن عبدالوهاب ومِنْ قبله ابن تيمية.

ثم إنّ علماء المسلمين من لدن ظهور الضلال في أوائل القرن الثامن ردّوا على تلك الأفكار الساقطة التي لا تهدف إلّا إلى الحط من مقامات الأنبياء والأولياء أوّلاً، وهدم كل أثر ديني بقي من عصر الرسالة إلى يومنا هذا تحت شعار التوحيد ثانياً.

ولذلك قمنا بنقد هذه الرسالة نقداً موضوعياً بنّاءً نهدف من ورائه بيان الحقيقة وإتمام الحجة على الكاتب ومن على رأيه.

وستكون دراستنا للموضوع ضمن الفصول التالية:

١. زيارة القبور وآثارها البنّاءة في الكتاب والسنّة.

٢. صيانة مراقد الأنبياء والأئمة.

٣. حجج المؤلف وذرائعه.

٤. بناء المساجد جنب المشاهد.

٥. البكاء على الميّت وإقامة العزاء عليه.

٦. خاتمة المطاف: تضخيم بعض الممارسات.

وسوف نركز في هذه الفصول ـ غالباً ـ على ما روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ حتّى يتبيّن أنّ الأخبار الواردة عنهم تتضاد تماماً مع ما عليه الوهابية في كافة المجالات.

قال الله تعالى: ﴿قُلْ هِذِهِ سَبِيلي أَدْعُوا إِلى اللهِ عَلى بَصِيرةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَني وَسُبْحانَ اللهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكين﴾.[1]

والله من وراء القصد

١. يوسف:١٠٨.

الفصل الأوّل

زيارة القبور وآثارها البنّاءة في الكتاب والسنة

الزيارة ـ لغة ـ بمعنى القصد، فقد جاء في «المصباح المنير»: زاره، يزوره، زيارة، وزوراً: قصده، فهو زائر.[1] والمزار يكون مصدراً، أو موضع الزيارة، والزيارة في العرف قصد المزور إكراماً له واستئناساً به.

وربّما تطلق الزيارة في ألسن العامة على ما يقرأه الزائر أو يتكلم به مادحاً المزور وواصفاً له ومسلِّماً عليه، إلى غير ذلك من الكلمات والجمل الواردة في زيارة الأولياء وغيرهم.

إنّ صلة الإنسان بآبائه وأجداده وأرحامه وأصدقائه في حياتهم أمر واضح، وعندما يفترق عنهم مدة معينة يجد في نفسه شوقاً لزيارتهم والحضور عندهم والاستئناس بهم، ولذلك أمرنا الله سبحانه بصلة الأرحام وحرّم قطع الرحم، وكأنّه بإيجابه هذه الصلة أكد ما عليه الإنسان صاحب الفطرة السليمة.

ثم إذا مات هؤلاء ودفنوا في مقابرهم لا يرضى الإنسان أن تنقطع صلته

---

١ . المصباح المنير: ٣١٥، مادة «زور».

بهم ويجد في نفسه دافعاً إلى زيارة قبورهم، ولذا تراه يقوم بتعميرها وصيانتها حفاظاً عليها من الاندراس، كل ذلك نابع عن فطرة خلق الإنسان عليها.

فلو دل دليل على كراهة تجديد القبر، فلأجل عنوان ثانويّ وهو طروء الضيق على الناس في الأراضي التي تخصص لدفن الأموات.

ومن الواضح أنّ الدين الإسلامي لا يتعارض مع مقتضيات الفطرة، بل أنّه يضع أحكامه على وفقها، ولذا أمر بالعدل والإحسان ونهى عن خلافهما، وهكذا سائر الأحكام الأساسية الواردة في الكتاب والسنة، والتي لا تتغير بمرور الزمان وتبقى سائدة ما دام للإنسان وجود على الأرض وشريعة الإسلام حاكمة، قال سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

الآثار الإيجابية للزيارة

حينما يطل الإنسان بنظره على وادي الصمت (المقابر) يرى عن كثب وادياً يضم أجساد الفقراء والأغنياء والصغار والكبار جنباً إلى جنب ، يراهم قد باتوا في سبات عميق وصمت مخيف، قد سلبت عنهم قُدَراتهم وأموالهم، وما سخروه من الخدم، ولم يأخذوا معهم إلّا الكفن .

وهذه النظرة تدهش الإنسان وتدفعه إلى التفكير في مستقبله ومصيره

---

١ . الروم: ٣٠.

وربّما يحدّث نفسه بأنّ حياة هذه عاقبتها، وأياماً هذه نهايتها لا تستحق الحرص على جمعه للأموال، والاستيلاء على المناصب والمقامات، خصوصاً فيما لو كان الزائر موحّداً مصدِّقاً بالمعاد، وأنّه سوف يحاسب بعد موته على أعماله وأفعاله وما اكتنز من الكنوز واقتنىٰ من الأموال وتقلّد من مناصب، فهل كان ذلك عن طريق مشروع دون أن يكون فيه هضم للحقوق وتجاوز على الأعراض والنفوس.

هذا هو الأثر التربوي لزيارة القبور على الإطلاق سواء أكان القبر للأنبياء والأولياء أم للأرحام والأصدقاء، أم لم يكن واحداً منهم، وإلى هذا الأثر التربوي يشير الرسول صلى الله عليه وآله في الحديث المروي عنه: «زوروا القبور فإنّها تُذكّركم الآخرة».[1]

وفي حديث آخر قال صلى الله عليه وآله: «نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها فإنّ لكم فيها عبرة».[2]

وقد استفاد أهل البيت عليهم السلام من التذكير بالقبور وما يؤول إليه أصحابها، في الوعظ والتربية حتى مع طواغيت عصرهم وهم في قمة حالات الزهو والبطر والتمادي، وهذا ما نلاحظه جلياً في الأبيات التي أنشدها الإمام الهادي عليه السلام للمتوكل العباسي، وهو من أعتى طواغيت بني العباس وأشدّهم حقداً على أئمة أهل البيت عليهم السلام.

روى المسعودي بأنّه سُعيّ إلى المتوكل بالإمام علي الهادي عليه السلام وقيل

---

١. سنن ابن ماجة: ١ / ٥٠٠، الحديث ١٥٦٩.

٢. كنز العمال: ٦٤٧/١٥، الحديث ٤٢٥٥٨.

له: إنّ في منزله سلاحاً وكتباً وغيرها من شيعته، فوجّه إليه ليلاً من الأتراك وغيرهم من هجم عليه في منزله على غفلة ممّن في داره، فوجد في بيت وحده مغلّق عليه وعليه مدرعة من شعر، ولا بساط في البيت إلّا الرمل والحصى، وعلى رأسه ملحفة من الصوف، متوجّهاً إلى ربّه يترنّم بآيات من القرآن، في الوعد والوعيد، فأُخذ على ما وجد عليه وحمل إلى المتوكّل في جوف اللّيل، فَمَثُل بين يديه والمتوكّل يشرب وفي يده كأس، فلمّا رآه أعظمه وأجلسه إلى جنبه ولم يكن في منزله شيء ممّا قيل فيه، ولا حالة يتعلّل عليه بها، فناوله المتوكّل الكأس الّذي في يده، فقال عليه السلام له: «ما خامر لحمي ودمي قطّ فاعفني منه» فأعفاه، وقال: أنشدني شعراً استحسنه، فقال عليه السلام: «إنّي لقليل الرواية للأشعار» فقال: لابدّ أن تنشدني فأنشده عليه السلام:

بَاتُوا علىٰ قُلَلِ الأجبال تَحْرِسُهُمْ
غُلْبُ الرجالِ فَما أغنتهم الْقُلَلُ

وَاسْتُنْزِلُوا بَعْدَ عِزٍّ عن مَعاقِلِهم
فأُودِعُوا حُفَراً يا بِئسَ ما نَزَلُوا

ناداهُمُ صارِخٌ مِنْ بَعدِ ما قُبرُوا
أيْنَ الأسرّةُ والتيجان والحُلَلُ

أين الوجوه الّتي كانت مُنَعَّمَةً
مِنْ دُونِها تُضْرَبُ الأستارُ والكِلَلُ

فأفْصَحَ الْقَبْرُ عَنْهُمْ حينَ ساءَلَهُمْ
تِلْكَ الْوُجُوهُ عَلَيْها الدُّودُ يقْتَتِلُ

قَدْ طالَ ما أكَلُوا دَهراً وما شَرِبُوا
فأصبَحُوا بعدَ طولِ الأكلِ قَد أُكِلُوا

وَطالَ ما عَمّرُوا دُوراً لِتُحْصِنَهُمْ
فَفارَقُوا الدُّورَ والأهلِيَن وانتقَلُوا

وَطالَ ما كَنزُوا الأموالَ وادَّخَرَوا
فخلَّفُوها على الأعداء وارْتَحَلُوا

أضْحَتْ مَنازلُهُمْ قَفْراً مُعَطَّلَةً
وساكِنُوها إلى الأجداثِ قَدْ رَحَلُوا[1]

زيارة مراقد العلماء والشهداء

ما ذكرناه من الأثر التربويّ هو نتيجة لزيارة قبور عامة الناس، حيث إنّها تورث العبرة، وتذكّر بالآخرة، وتحطُّ من الأطماع، وتقلّل من تعلّق الإنسان بالدنيا وما فيها.

وأمّا زيارة مراقد العلماء فلها وراء ذلك شأن آخر، حيث إنّها تهدف إلى تكريم العلم وتعظيمه، وبالتالي تحث الجيل الناشئ لتحصيل العلم، حيث يرىٰ بأُمِّ عينيه تكريم العلماء أحياءً وأمواتاً.

---

١. مروج الذهب: ٤ / ١١.

كما أنّ لزيارة مراقد الشهداء ـ الذين ذبّوا بدمائهم عن دينهم وشريعتهم المقدسة ـ أثراً آخر وراء العبرة والاعتبار، وذلك لأنّ الحضور عند مراقدهم بمنزلة عقد ميثاق وتعهّد من الحاضرين في مواصلة الخط الّذي ساروا عليه، وهو خط الانتصار الحقيقي والسبيل الإلهي لتحقيق الأهداف السامية.

قال سيد قطب في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا﴾: والناس يقصرون معنى النصر على صورة معيّنة معهودة لهم، قريبة الرؤية لأعينهم، ولكن صور النصر شتى. وقد يتلبّس بعضها بصور الهزيمة عند النظرة القصيرة... إبراهيم عليه السلام وهو يُلقى في النار فلا يرجع عن عقيدته ولا عن الدعوة إليها، أكان في موقف نصر أم في موقف هزيمة؟

ما من شك ـ في منطق العقيدة ـ أنّه كان في قمة النصر وهو يُلقى في النار، كما أنّه انتصر مرة أُخرى وهو ينجو من النار.

هذه صورة وتلك صورة. وهما في الظاهر بعيد من بعيد، فأمّا في الحقيقة فهما قريب من قريب![1]

ولإيضاح الحال نأتي بمثال: أنّ الفقهاء أفتوا باستحباب استلام الحجر الأسود عند الطواف، وعندئذ يسأل الحاج عن سرّ هذا العمل، وما هي الفائدة من وضع اليد على الحجر واستلامه؟ إلّا أنّه لو تأمّل في تاريخ بناء البيت الحرام يجد أنّ إبراهيم الخليل عليه السلام قد تولى إعادة بناء بيت الله الحرام بعد طوفان نوح عليه السلام، وبأمر من الله عز وجل وضع الحجر الأسود ـ الذي كان جزءاً

١. في ظلال القرآن: ١٨٩/٧، تفسير الآية ٥١ من سورة غافر.

من جبل أبي قبيس ـ داخل حائطه.

ثمّ إنّ وضع اليد على الحجر هو نوع من أنواع التعاهد مع بطل التوحيد عليه السلام ونبي الإسلام صلى الله عليه وآله في أن يحارب كل نوع من أنواع الشرك والوثنية، وأن لا ينحرف عن التوحيد في جميع مراحل حياته.

ولذا فإنّ الهدف من استلامنا الحجر الأسود هو أن نبايع الله والأنبياء على الثبات على التوحيد، وقد ورد أنّ ذلك من مستحبات الطواف، كما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: ضع يدك على الحجر وقل: «أمانتي أديتها وميثاقي تعاهدته لتشهد لي بالموافاة».[1]

وينقل الشيخ الصدوق عن ابن عباس رضي الله عنه أنّه قال: واستلامه اليوم بيعة لمن لم يدرك بيعة رسول الله صلى الله عليه وآله.[2]

ومن ذلك نستنتج أنّ استلام الحجر تجسيد عملي لمعاهدة قلبية مركزها روح الإنسان وداخله، وفي الحقيقة أنّ زائر بيت الله الحرام بهذا العمل يعكس عملياً تلك المعاهدة القلبية بشكل ملموس محسوس.

وما ذكرناه من حكمة لهذا العمل هي ذات السبب للحضور عند مراقد شهداء بدر وأُحد وكربلاء، وغيرها، فإنّ الزائر بحضوره لديهم وبوضع يده على مراقدهم، كأنّه يعقد ميثاقاً مع أرواحهم في مواصلة الأهداف التي لأجلها ضحّوا بدمائهم، وقتلوا في سبيلها، فإنّ زيارة قبور الشهداء تكريم وتعظيم

---

١ . وسائل الشيعة: ج ١٠، الباب١٣ من أبواب الطواف، الحديث١٧.

٢ . علل الشرائع:٤٢٧، الحديث ١٠.

لهم ونوع تعهد في مواصلة أهدافهم.

كما أنّ من الجدير ذكره أنّ كثيراً من السلفيين ربّما يعتذرون عن استلام الحجر بما أُثر عن الخليفة الثاني من أنّ تقبيله له لأجل أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قبّله، ولولا تقبيله لما فعل، ولكنّه غفل عن سرّ تقبيل الرسول صلى الله عليه وآله، وقد أُشير إليه في الحديث التالي:

روى عبدالرحمن بن كثير الهاشمي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مرّ عمر بن الخطاب على الحجر الأسود فقال: والله يا حجر إنّا لنعلم أنّك حجر لا تضر ولا تنفع، إلّا أنّا رأينا رسول الله صلى الله عليه وآله يحبّك فنحن نحبّك. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: كيف يابن الخطاب، فوالله ليبعثنه الله يوم القيامة وله لسان وشفتان، فيشهد لمن وافاه، وهو يمين الله عزوجل في أرضه يبايع بها خلقه. فقال عمر: لا أبقانا الله في بلد لا يكون فيه علي بن أبي طالب».[1]

زيارة قبر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في الروايات الشريفة

تضافرت الروايات من الفريقين على استحباب زيارة قبر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وانّها من متمّمات الحج، وإليك طائفة منها:

١. عن عبدالله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من زار قبري وجبت له شفاعتي».[2]

---

١. علل الشرائع: ٤٢٦، الحديث ٨؛ وسائل الشيعة: ج ١٠، الباب ١٢ من أبواب الطواف، الحديث ١٣.

٢. شفاء السقام: ٨١.

٢. وقال ﷺ: «من جاءني زائراً لا تحمله حاجة إلّا زيارتي كان حقاً عليّ أن أكون له شفيعاً يوم القيامة».(١)

٣. وقال ﷺ: «من حجّ فزار قبري بعد وفاتي، كان كمن زارني في حياتي»(٢).

هذا ما تيسّر ذكره مما ورد عن رسول الله ﷺ وأمّا ما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام فهو كثير نختصر منه ما يلي:

٤. عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال: «أتمّوا برسول الله حجّكم، إذا خرجتم إلى بيت الله، فإنّ تركه جفاءٌ وبذلك أمرتم، وأتمّوا بالقبور التي ألزمكم الله زيارتها وحقّها».(٣)

٥. روى عبدالرحمن بن أبي نجران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عمّن زار قبر النبي ﷺ متعمداً؟ قال: «يدخله الله الجنة إن شاء الله»(٤).

وقوله: «متعمداً» أي يكون مجيئه لمحض الزيارة لا لشيء آخر تكون الزيارة مقصودة بالتبع.

٦. روى ابن قولويه بسنده عن أبي حجر الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ: «من أتىٰ مكة حاجّاً ولم يزرني بالمدينة جفوته يوم القيامة، ومن زارني زائراً وجبت له شفاعتي».(٥)

---

١. شفاء السقام: ٨٣.
٢. شفاء السقام: ٨٩.
٣. الخصال للشيخ الصدوق: ٤٠٦/٢.
٤. كامل الزيارات: ٤٣، الباب ٢، الحديث ٣.
٥. كامل الزيارات: ٤٤، الباب ٢، الحديث ٩.

ومراده من الجفاء هو عدم الشفاعة.

وقد أورد ابن قولويه في هذا الباب أزيد من عشرين حديثاً في استحباب زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

وما هذا إلّا لأنّ الحضور لدى قبره الشريف نوع تقدير وعرفان لجميل ما بذله في سبيل هداية الأجيال وما تحمّل في سبيل ذلك من الجهود المضنية.

٧. أنّ للإمام الرضا عليه السلام كلمة قيّمة في زيارة مراقد القادة المعصومين كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة أهل البيت عليهم السلام حيث قال: «إنّ لكل إمام عهداً في عنق أوليائه وشيعته، وإنّ من تمام الوفاء بالعهد زيارة قبورهم». [1]

هذا وكأنّ الزائر في حرم النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخاطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: لو إنّ الأنصار بايعوك في العقبة الثانية لأن يذبّوا عنك كما يذبّون عن أنفسهم وأولادهم، أو أنّ المهاجرين والأنصار بايعوك تحت الشجرة للذب عن رسالتك، فها أنا أُبايعك في حرمك للذب عن المثل العليا في رسالتك السماوية المقدّسة بما أُوتيتُ من حول وقوة من الله سبحانه ناشراً ألوية التوحيد في ربوع العالم، محطّماً أوتاد الشرك وأصنامه.

فلو كان السياح يجوبون الأرض لزيارة المواقع التاريخية والمناظر الطبيعية الجميلة، فها أنا قطعت الفيافي لزيارة مرقدك، فإن لم أتمكّن من تقبيل يدك فأنا أُقبل تربة القبر الّذي ضم جسدك الشريف.

---

١. الوسائل: ج ١٠، الباب ٤٤ من أبواب المزار، الحديث ٢.

رأي ابن القيّم في زيارة قبر النبي ﷺ

قد عدّ الشيخ ابن القيم(المتوفّى ٧٥١ هـ) زيارة النبي الأكرم ﷺ من أفضل الأعمال كما جاء في نونيته المشهورة :

فإذا أتينا المسجد النبوي صلْـ
ـلينا التحية أولاً ثنتان

بتمام أركان لها وخشوعها
وحضور قلب فعل ذي الإحسان

ثم انثنينا للزيارة نقصد الْـ
ـقبر الشريف ولو على الأجفان

فنقوم دون القبر وقفة خاضع
متذلل في السرِّ والإعلان

فكأنه في القبر حيٌّ ناطق
فالواقفون نواكس الأذقان

ملكتهم تلك المهابة فاعترت
تلك القوائم كثرة الرجفان

وتفجرت تلك العيون بمائها
ولطالما غاضت على الأزمان

وأتـــى المســلّم بـــالسلام بـــهيبة
ووقـــار ذي عـــلم وذي إيـــمان
لم يرفع الأصوات حـول ضـريحه
كـــلا ولم يســجد عـــلى الأذقـــان
كـــلا ولم يُـــر طـــائفاً بـــالقبر أسـ
ـــــبوعاً كأن القـــبر بـــيت ثـــان
ثـــم انـــثنى بـــدعائه مـــتوجها
لله نـــحو البـــيت ذي الأركـــان
هـــذي زيـــارة مـــن غـــدا مُـــتمسكاً
بشـــريعة الإســـلام والإيـــمان
من أفـضل الأعـمال هـاتيك الزيـا
رة وهي يوم الحشر في الميزان[1]

طلب الاستغفار من النبي صلى الله عليه وآله

إنّ الذكر الحكيم يحث المسلمين أو طائفة منهم على الحضور عند النبي صلى الله عليه وآله ليستغفر لهم بعد استغفارهم، قال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوَّابًا رَحِيماً﴾[2].

---

١. الزيارة النبوية، لمحمد بن علوي المالكي: ٩٥ ـ ٩٦.
٢. النساء: ٦٤.

ويقول سبحانه في موضع آخر: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللهِ لَوَّوْا رُؤُوسَهُمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾[١].

والآية وإن وردت والنبي على قيد الحياة إلّا أنّ المورد لايخصّص، لأنّ النبي ﷺ حي يرزق؛ وكيف لا يكون حياً وهو يرد سلام مَن صلّى عليه؟! وكيف لا يكون حياً وهو نبي الشهداء، وهؤلاء أحياء عند ربهم يـرزقون؟! فمن زار رسول الله ﷺ وطلب منه الاستغفار سوف يكون قد عمل بالآية الشريفة.

وقد فهم ألباب الأُمّة وعقلاؤها أنّ الآية لا تشير إلى مدة حياته، بل تعم الدنيا إلى آخرها، لذلك كتبت هذه الآية فوق قبره الشريف لكـي لا يـغفل الزائرون عن هذه النعمة العظيمة.

ثم إنّ العلّامة السبكي نقل في «شفاء السقام»[٢] فتاوى فقهاء المذاهب، وإنّ الجميع متّفقون على استحباب زيارته ﷺ.

ونقل أيضاً عن فقيه الحنابلة ابن قدامة المقدسي[٣] أنّه قال به، وكذلك نصّ عليه المالكية أيضاً ؛ كما وذكر قول أبي الخطّاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلواذانيّ الحنبلي في كتاب «الهداية» في آخر باب صفة الحجّ: وإذا فرغ من الحجّ استحبّ له زيارة قبر النبيّ ﷺ.

وقال أبوعبدالله محمّد بن عبدالله بن الحسين بن أحمد بن القاسم بن

---

١. المنافقون: ٥.
٢. شفاء السقام:١٥٧ـ١٦٣.
٣. المغني:٥٥٨/٣.

إدريس السامريّ في كتاب «المستوعب»: باب زيارة قبر الرسول صلى الله عليه وآله، وإذا قدم مدينة الرسول صلى الله عليه وآله استحبّ له أن يغتسل لدخولها، ثمّ يأتي مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام ويقدّم رجله اليمنىٰ في الدخول، ثمّ يأتي حائط القبر، فيقف ناحية، ويجعل القبر تلقاء وجهه، والقبلة خلف ظهره، والمنبر عن يساره... وذكر كيفيّة السلام والدعاء إلى آخره.

ومنه: اللّهم إنّك قلت في كتابك لنبيّك صلى الله عليه وآله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ...﴾[1]، وإنّي قد أتيت نبيّك مستغفراً، فأسألك أن توجب لي المغفرة، كما أوجبتها لمن أتاه في حياته، اللّهم إنّي أتوجّه إليك بنبيّك صلى الله عليه وآله... وذكر دعاء طويلاً.

ثمّ قال: وإذا أراد الخروج عاد إلى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله فودّع.

انظر عزيزي القارئ إلى هذا المصنّف وهو من الحنابلة ـ ومؤلف كتاب «فقه المزار» متمذهب بمذهبهم ـ، كيف نصّ على التوجّه إلى الله تعالى بالنبيّ صلى الله عليه وآله![2]

اهتمام العلماء بزيارة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله

اتّفق فقهاء الفريقين على استحباب زيارة قبر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله فقد جاء في كتاب «الفقه على المذاهب الأربعة»: زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله أفضل المندوبات، وردت فيها أحاديث.[3]

---

١. النساء: ٦٤.
٢. شفاءُ السقامِ في زيارة خير الأنام: ١٥٨.
٣. الفقه على المذاهب الأربعة: ١/٥٩٠.

وقد اعتنى العلماء ـ قديمهم ومتأخرهم ـ عناية عظيمة بزيارة قبر النبي الأكرم ﷺ فألفوا في ذلك كتباً كثيرة في بيان فضل الزيارة وآدابها ومناسكها، وثواب شد الرحال إلى زيارة قبره الشريف ﷺ وبيان الآثار الاجتماعية لهذه العبادة الشريفة، وإليك عناوين عدد مما ألفه إخواننا علماء أهل السنة:

١. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للعلاّمة القاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي الأندلسي (المتوفّى ٥٤٤ هـ).

٢. شفاء السقام في زيارة خير الأنام، للإمام العلامة تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (المتوفّى ٧٥٦هـ).

٣. إتحاف الزائر وإطراف المقيم السائر في زيارة النبي ﷺ، للإمام العالم أبي اليمن عبد الصمد ابن الشيخ الأجل أبي الحسن عبد الوهاب بن الحسن بن محمد بن الحسن بن هبة الله القرشي الدمشقي المعروف بابن عساكر (المتوفّى ٥٧١هـ).

٤. رفع المنارة لتخريج أحاديث التوسل والزيارة، للمحدث الشيخ محمود سعيد ممدوح.

٥. الجوهر المنظم في زيارة القبر النبوي الشريف المكرم، للمحدث الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي (المتوفّى ٩٧٣ هـ).

٦. تحفة الزوار إلى قبر النبي المختار، لابن حجر الهيتمي.

٧. الدرة الثمينة فيما لزائر النبي ﷺ إلى المدينة، للعلامة الشيخ أحمد بن محمد بن عبد الغني المدني الدجاني الأنصاري القشاشي (المتوفّى ١٠٧١هـ).

٨. نفحات الرضا والقبول في فضائل المدينة وزيارة سيدنا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، للمحدث المؤرخ الشيخ أحمد بن محمد الحضراوي المكي (المتوفّى ١٣٢٧هـ).

٩. الذخائر القدسية في زيارة خير البرية، للعلامة الشيخ عبد الحميد بن محمد علي قدس المكي (المتوفّى ١٣٣٥هـ).

١٠. التوسل والزيارة، للشيخ محمد الفقي.

١١. مشارق الأنوار في زيارة النبي المختار صلى الله عليه وآله وسلم، للإمام المحدث الشيخ حسن العدوي المالكي.

١٢. الزيارة النبوية بين الشرعية والبدعية، للسيد محمد بن علوي المالكي الحسني.

زيارة القبور في السنة النبوية

اتّفق أهل السيرة على أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم كان يخرج من آخر الليل إلى البقيع، فيقول: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وأتاكم ما توعدون، غداً مؤجّلون، وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون، اللّهم اغفر لأهل بقيع الغرقد». [1]

ولم يقتصر صلى الله عليه وآله وسلم بل علّم كيفية الزيارة لزوجته، روى مسلم في صحيحه عن عائشة في حديث طويل قالت: قلت كيف أقول لهم يارسول الله؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: «قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، ورحم

١. صحيح مسلم: ٣ / ٦٣؛ سنن النسائي: ٤ / ٩٤.

الله المستقدمين منّا والمستأخرين، وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون».[١]

ومع ذلك نرى أنّ الحكومة السعودية قد أقفلت باب البقيع بوجه النساء، فمنعت دخولهن إليه، مع أنّ رسول الله ﷺ أدخل زوجته البقيع وعلّمها صيغة الزيارة.

وقد جاء في الآثار أنّ بنت المصطفى التي هي أفضل نساء العالمين تذهب إلى زيارة القبور، كما تذهب إلى زيارة قبر عمها حمزة وتصلّي عنده في حياة أبيها رسول الله ﷺ.[٢]

هذه هي سيرة النبي ﷺ وهذا سلوك بنته، فما هذا التناقض بينها وبين عمل الوهّابية؟!

هذا وقد زارت عائشة قبر أخيها عبدالرحمن وكان قد مات بالحُبشي ـ والحبشي على اثني عشر ميلاً من مكة، هكذا في كتاب ابن أبي شيبة عن ابن جريج ـ فحُمِل حتّى دفن بمكة، فقدمت عائشة من المدينة، فأتت قبره فوقفت عليه، فتمثلت بهذين البيتين:

وكنا كندماني جذيمة حقبة
من السهر حتّى قيل: لن يتصدّعا
فلمّا تفرقنا كأنّي ومالكاً
لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

---

١. صحيح مسلم: ٣ / ٦٤، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها.
٢. المستدرك للحاكم: ٣٧٧/١.

أما والله لو شهدتك ما زرتك، ولو شهدتك ما دفنتك إلّا في مكانك الّذي متّ فيه [١].

وحصيلة الكلام: أنّ استحباب زيارة قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر اتفق عليه قاطبة الفقهاء.

حتّى أنّ مفتي الديار السعودية السابق عبدالعزيز بن باز أفتى باستحبابها ونشرت جريدة «الجزيرة» فتواه في عددها ٦٨٢٦، وبتاريخ ٢٤ / ذي القعدة الحرام / عام ١٤١١ هـ.

وقد ذكر العلّامة السبكي ما روي في المقام من الأحاديث فأنهاها إلى خمسة عشر حديثاً وتكلم في أسنادها، [٢] كما نقل نصوص كبار علماء المسلمين على استحباب زيارة قبر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وقد بيّن أنّ الاستحباب أمر مجمع عليه بين المسلمين.

كما أنّ العلّامة الراحل الشيخ الأميني رحمه الله قد نقل ما دل على استحباب زيارة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وذكر ما يتجاوز الأربعين قولاً من أقوال علماء السنّة التي فات السبكي الوقوف عليها. [٣]

***

١. شفاء السقام في زيارة خير الأنام صلى الله عليه وآله وسلم: ١٩٤، ناقلاً عن المصنف لابن أبي شيبة: ٣ / ٢٢٤، كتاب الجنائز، الحديث ٨.

٢. لاحظ: شفاء السقام في زيارة خير الأنام: ٦٥ ـ ١١٥.

٣. لاحظ: الغدير: ٥/١٠٩ـ١٢٥.

حديث: «لا تشدّ الرّحال...»

ربما يمكن أنّ يقال: إنّ زيارة النبي ﷺ أمر مستحب في نفسه، إلّا أنّ السفر لتلك الغاية غير جائز لما رواه مسلم في صحيحه:

إنّ النبي ﷺ قال: «**لا تشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هـذا، والمسجد الحرام، والمسجد الأقصى**»[1].

إلّا أنّ الإمعان في الحديث يعرب عن أنّ الكلام مشتمل على المستثنى دون المستثنى عنه، ويسمّى هذا الاستثناء في اصطلاح اللغويين بالاستثناء المفرغ، فلابد من تعيين المستثنى منه ثم دراسة الحديث. وهناك احتمالات ثلاثة:

إنّ المقدّر هو المكان، أو القبر، أو المسجد.

فعلى الأوّل يكون المقصود: لا تشد الرحال إلى مكان من الأمكنة إلّا إلى ثلاثة مساجد .

وعلى الثاني يكون المقصود: لا تشد الرحال إلى قبر من القبور إلّا إلى ثلاثة مساجد.

وعلى الثالث يكون المقصود: لا تشد الرحال إلى مسجد من المساجد إلّا إلى ثلاثة مساجد.

أمّا الأوّل فهو باطل شرعاً وعرفاً لبديهة جواز السفر للتجارة والزيـارة

---

١ . صحيح مسلم: ٤ / ١٢٦، باب شدّ الرحال .

والدراسة والسياحة إلى غير ذلك من الغايات المباحة شرعاً.

أمّا الثاني فهو يجعل المستثنى منقطعاً لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه، إذ يصبح الكلام ركيكاً جدّاً، والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله أفصح العرب، فكيف يتكلّم بما يُعد عيباً عند الفصحاء والأُدباء؟!

إذن يتعين الثالث وهو: لا تشد الرحال إلى مسجد من المساجد إلّا إلى ثلاثة مساجد.

لعدم وجود المزية في غير هذه المساجد الثلاثة، فيصبح شد الرحال أمراً لغواً.

فالمسجد الجامع في البصرة من حيث الثواب نفسه في الكوفة فالسفر من البصرة إلى الكوفة لغاية درك فضيلة اقامة الصلاة في المسجد الجامع في الكوفة أمر لا طائل تحته لإمكان الزائر أن يناله بالصلاة في جامع البصرة .

ولعمري أنّ الحديث واضح لا شبهة فيه. وعلى ما ذكرنا لا يشمل مَن يشد الرحال ويتوجه لمرقد رسول الله صلى الله عليه وآله لزيارته وتجديد البيعة معه لخروجه عن مصب الحديث في جانبي المستثنى والمستثنى منه.

هذا على القول بصحة سند الحديث، وبما أنّه ورد في الصحيحين أبىٰ الفقهاء عن المناقشة في مضمونه، وإلّا فيمكن نقض القاعدة بما تضافر من أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يزور مسجد قباء في كل سبت[1]، ومنطقة قباء تبعد عن المدينة مسافة تستوجب السفر وشدّ الرحال.

---

١. صحيح مسلم: ٤ / ١٢٧؛ صحيح البخاري: ٢ / ٧٦.

شدّ الرحال إلى المساجد السبعة

إنّ حجاج بيت الله الحرام يقصدون المساجد السبعة في المدينة المنورة، مضافاً إلى المساجد الثلاثة الأُخرى كمسجد رد الشمس (الفضيخ)، والإجابة، وبلال، فكيف يبرر هذا السفر مع نهي النبي ﷺ عن شد الرحال إلّا لمساجد ثلاثة.

الجواب: إنّ النبي ﷺ نهى عن السفر إلى غير هذه المساجد لأجل العبادة والصلاة فيها، لكون السفر أمراً لغواً لعدم مزية مسجد على مسجد آخر مثله. وأمّا سفر الحجاج إلى هذه المساجد فليس لغاية إقامة الصلاة فيها وإن كانوا يصلّون بمجرد الدخول فيها، بل الغاية من السفر هو التعرّف على البطولات التي قام بها المسلمون في وجه المشركين وما قدّموا من التضحيات في طريق إرساء أُسس الإسلام ونشر راية التوحيد، وكل ذلك لا يعلم إلّا بالحضور في تلك المشاهد حتّى يتعرف الإنسان على ما جرى عليهم في تلك الحقبة من الزمن، وذلك واضح لكل من له إلمام بالسفر إلى هذه المساجد. ولم يكن السفر إليها لأجل إقامة الصلاة فيها بل التعرف على تاريخ الإسلام وبطولات رجاله.

والعجب أنّ الحكومة السعودية بسبب ضغط هيئة الآمرين بالمعروف قد وضعت العراقيل أمام حجاج بيت الله الحرام الّذين يقومون بزيارة هذه المشاهد، بإقفال بعض هذه المساجد والمنع عن الأُخريات، وما ذلك إلّا لقطع صلة المسلمين بآثار نبيهم .

صيانة آثار الصالحين

إنّ كل ظاهرة دينية أو اجتماعية إذا تجرّدت عن الآثار الدالة على وجودها على أرض الواقع قد تصبح بمرور الأجيال عرضة للتشكيك والترديد.

ولأجل ذلك نرى أنّ الدعوة النصرانية أصبحت في الغرب ـ بالأخص عند شبابهم ـ ظاهرة مشكوكة، وذلك لأنّه ليس لسيدنا المسيح أثر ملموس يستدل على وجوده ودعوته، إذ ليس للمسيح عندهم مقام يزار، ولا لأصحابه قبور تقصد، ولم يجدوا كتاباً مصوناً من التحريف والدس، إذ أنّ ما بين أيديهم ما يقارب من ٢٤ أنجيلاً يُضاد بعضها بعضاً، على أنّ كثيراً منها حافل بحياة سيدنا المسيح، وكأنّ إنساناً غيره قد كتب ترجمة حياته إلى أنّ صلب ودُفن وخرج من قبره بعد عدة أيام.

كل ذلك ممّا سبب تولد التشكيك في أصل الدعوة النصرانية، وأنّه من المحتمل أن تكون من الأساطير والروايات كأُسطورة قيس ومعشوقته ليلى العامريين.

ولأجل ألّا تبتلي الأُمّة الإسلامية بما ابتلت به الأُمم السابقة يجب على أبنائها صيانة كل أثر يرجع إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وأولاده الطيبين عليهم السلام وأصحابه الميامين وكل ما يمت بصلة إليهم حتّى يصبحوا عند الأُمم المتحضرة شامخي الرؤوس، وانّهم أتباع دين قيّم ونبي عظيم، فيقولون هذا مولده، وهذا مهبط وحيه، وهذه قبور أولاده وأصحابه، وهذه أماكن بطولاتهم

وفتوحاتهم، إلى غير ذلك ممّا يدل على وجود هذه الدعوة وواقعيتها.

ومن العوامل التي تساعد على صيانة الآثار شد الرحال إلى زيارة قبر النبي الأكرم ﷺ وقبور أولاده وأصحابه، الذين بذلوا مهجهم في إرساء أُسس الدين، فلو تركت الأُمّة الإسلامية زيارتهم ولم يتعاهدوا تلك الأماكن المشرفة المنتشرة في أرجاء البلدان الإسلامية لتعرضت إلى الاندراس والزوال، ولم يبق منها أثر شاهد.

البيوت التي أذن الله أن ترفع

لقد أمر الله سبحانه المسلمين برفع بعض البيوت التي يذكر فيها اسمه ويسبّح له فيها بالغدو والآصال.

قال تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ﴾[1].

فلنبحث عن هذه البيوت التي عنتها هذه الآية، فهناك قولان:

١. المساجد.

٢. بيوت الأنبياء والأولياء.

أمّا الأوّل فغير صحيح جدّاً، لأنّ البيت غير المسجد، فالبيت عبارة عن المكان الّذي يسكن فيه الرجل وأهله ويأوي إليه من الحر والبرد، وهو مبيته،

---

١. النور: ٣٦ ـ ٣٧.

لذا يجب أن يكون له سقف فلا يطلق على المكشوف بيتاً، قال سبحانه: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾[1].

وتفسير ذلك هو أنّه لولا أنّ مشيئته تعلّقت بأن يكون الناس أُمّة واحدة لجعل سقوف بيوت الكافرين من فضة، وهذا يدل على أنّ السقف من لوازم البيت مع أنّ المساجد لا يشترط فيها السقف، وهذا هو المسجد الحرام مكشوف غير مسقف.

ولذا يتعيّن الثاني وهو الّذي يؤيده ما أُثر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، روى السيوطي في تفسير الآية قال: أخرج ابن مردويه عن أنس بن مالك وبريد قال: قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الآية: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ...﴾ فقام إليه رجل فقال: أي بيوت هذه يا رسول الله؟ قال: «بيوت الأنبياء»، فقام إليه أبو بكر فقال: يا رسول الله هذا البيت منها ـ بيت علي وفاطمة ـ؟ قال: «نعم، من أفاضلها».[2]

والمراد من الرفع إمّا الرفع المادي أو الرفع المعنوي، فعلى الأوّل يجب تعميرها عند طروء الحوادث المخربة.

وعلى الثاني يجب تعظيمها وتنظيفها ممّا يشينها.

ثم إنّ هذه البيوت ربّما تكون بيتاً للنبي وآله فتزيد شرفاً وتكتسب فضلاً كما هوالحال في مرقد النبي صلى الله عليه وآله، ومرقد الإمامين الهمامين الهادي

---

١. الزخرف: ٣٣.
٢. الدر المنثور: ٦ / ٢٠٣.

والعسكري عليهما السلام فقد دفنا في بيتهما وكانا يسبحان له بالغدو والآصال.

ومن المؤسف أن يبلغ الجهل بالإنسان درجة يرى فيها أنّ تخريب هذه البيوت عبادة يتقرب بها إلى الله، وفريضة يثاب عليها.

ألّا قاتل الله الجهل أوّلاً، والعصبية الطائفية ثانياً، فإنّ المخرّبين يعلمون بأنّ البيت الّذي قاموا بتخريبه هو مرقد العترة الطاهرة التي أمرالله سبحانه بمودتهم في قوله تعالى: ﴿قُلْ لاَ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبىٰ﴾[1].

١. الشورى: ٢٣.

الفصل الثاني

صيانة مراقد الأنبياء والأئمة

تعرفت في الفصل الأوّل على الفوائد والآثار الايجابية المترتبة على زيارة مطلق القبور، مضافاً إلى الآثار الخاصة لزيارة قبور الأنبياء والأولياء، وكل ذلك بشكل موجز.

ولندرس هنا ضرورة حفظ قبورهم وصيانتها من الخراب والتدمير على ضوء الكتاب والسنة.

وبما أنّا في هذه الرسالة بصدد نقد كتاب «فقه المزار» حيث إنّ مؤلّفه حاول تطبيق أحاديث أئمة أهل البيت عليهم السلام على أقوال الوهابيين وآرائهم، لذلك نركّز البحث على رواياتهم ولا نعتمد على غيرها إلّا قليلاً.

إنّ فكرة هدم القبور والآثار المقدسة قد أرسىٰ قواعدها أحمد بن تيمية (٦٦٢ ـ ٧٢٨ هـ)، وبعد مضي أربعة قرون نفذ هذه الفكرة محمد بن عبدالوهاب النجدي (١١١٥ ـ ١٢٠٦ هـ)، وذلك بعد أن عرض هذه الفكرة على كبير قبيلة آل سعود (محمد بن سعود)، فاتفقا على نشر الفكرة وتعزيز الدعوة في الربوع التي يسكنونها، واشترطا أن يتولى ابن عبدالوهاب الأُمور الدينية، ويتولىٰ ابن سعود الأُمور السياسية والاجتماعية، وأن يسلم

كل أمر إلى صاحبه .

لقد خاب أحمد بن تيمية في دعوته، لأنّه نشر الفكرة في أوساط مكتظة بالعلم والفقاهة والتاريخ ولذلك أخذوه وزجوه بالسجن، حتّى مات فيه.

بخلاف الثاني الّذي طرح هذه الفكرة معتمداً على سلطة عشيرة آل سعود في بيئة يندر فيها العلم والفقه، فلا علم ناجع ولا معرفة بموازين التوحيد والشرك، لذا تبعت أعراب نجد قول ابن تيمية ونفذوا ما أمرهم به محمد بن عبدالوهاب، وساعد على ذلك أنّ هذه الدعوة كانت مقرونة بشن الغارات على القرى والمدن فصاروا يغتنمون كل ما تقع أيديهم عليه من أموال وممتلكات، فكان الخمس للشيخ، والأربعة أخماس هي للمهاجمين .

وقد اعتمد الشيخ في دعوته على كلمتين براقتين هما:

البدعة

الشرك

وكأنّه لا يوجد في منطقه ومنهجه إلّا هاتين الكلمتين، بدون أن يضعوا ميزاناً للبدعة وملاكاً للشرك في العبادة، وسوف ندرس في هذا الفصل تعريفهما وبيان ملاكهما.

حدّ التوحيد والشرك

لم نزل نسمع من أعضاء الهيئة المسمّاة بـ«الآمرين بالمعروف» أنّ البناء على القبور شرك، فيجب هدمها، وقد سمعت شخصياً أحدهم يقول في وصف محمد بن عبدالوهاب: «أنّه قد دمّر الشرك»، ولو كان هؤلاء باحثين واقعيين كان عليهم تعريف التوحيد والشرك في العبادة بشكل منطقي يكون جامعاً ومانعاً حتّى تكون الضابطة ملاكاً لتمييز أحدهما عن الآخر، فبما أنّهم قصّروا في هذا الميدان، سوف نقوم نحن بذكر الميزان الجامع لهما فنقول:

إنّ للشرك مراتب، ولكن مراد القائلين بالشرك في المقام هو الشرك في العبادة، وأنّ من بنى بيتاً على قبر نبي أو ولي فقد أشرك بالله سبحانه أي بمعنى عبد غيره، فلندرس هذه الفكرة.

إنّ العبادة سواء أكانت لله سبحانه أم لغيره كالأصنام والأوثان أو الأجرام السماوية، تُقيّد بقيدين:

الأوّل: الخضوع بالجوارح بنحو من الأنحاء إمّا بالركوع أو بالسجود أو بالانحناء، أو باللسان، وغير ذلك ممّا يستكشف منه الخضوع.

الثاني: مبدأ الخضوع ومصدره وهوقائم بالقلب وحقيقته عبارة عن اعتقاد الخاضع بأنّ المخضوع له إمّا خالق للسماوات والأرض أو مدبّر للكون كما هو الحال في عبادة الموحّدين، أو من بيده مصير الخاضع ومستقبله قليلاً أو كثيراً، كما هو الحال في عبادة المشركين، حيث كانوا

خاضعين أمام أربابهم باعتقاد أنّ بيدهم الأُمور التالية:

١. غفران الذنوب ٢. الشفاعة ٣. العزّة والذلة، ٤. الانتصار في الحرب، ٥. نزول المطر.

قال سبحانه: ﴿وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾[١]. وقال أيضاً: ﴿وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ﴾[٢]. روى ابن هشام في سيرته، أنّ عمرو بن لُحيّ ـ أحد رؤساء مكة ـ قد رأى في سفره إلى البلقاء من أراضي الشام أُناساً يعبدون الأوثان، وعندما سألهم عمّا يفعلون قائلاً:

ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدونها؟

قالوا: هذه أصنام نعبدها فنستمطرها فتُمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا!

فقال لهم: أفلاتعطونني منها فأسير به إلى أرض العرب فيعبدوه؟

وهكذا استحسن طريقتهم واستصحب معه إلى مكة صنماً كبيراً باسم «هبل» ووضعه على سطح الكعبة المشرفة، ودعا الناس إلى عبادته.[٣]

والّذي يعرب عن أنّ المشركين في العبادة كانوا يعتقدون في آلهتهم قدرة غيبية مستقلة عن الله مؤثرة في توفير حوائجهم، ما يلي:

١. قوله سبحانه: ﴿وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ﴾[٤].

ترى أنّ الآلهة المزعومة تتمتع بأمرين:

---

١. مريم: ٨١. ٢. يس: ٧٤.
٣. سيرة ابن هشام: ١ / ٧٩. ٤. البقرة: ١٦٥.

أ. كونها أنداداً لله.

ب. أنّها محبوبة عندهم كحب الله.

ومن المعلوم أنّ أي كائن وموجود لا يكون مثلاً لله ونداً له إلّا إذا صار يتصرف في الكون بإرادته الشخصية من دون إرادة الله تعالى.

٢. قوله سبحانه: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ﴾[١].

فقد فوّضوا أمر التشريع والتحليل والتحريم بيد الأحبار والرهبان، فلو دل الكتاب المقدّس على حرمة شيء، وقال الأحبار والرهبان بحليته، تراهم يقدّمونه على نص الكتاب، فلذلك صاروا مشركين في أمر التشريع.[٢]

٣. وقوله سبحانه حاكياً عن المشركين حيث يصرحون بعقيدتهم بالآلهة يوم القيامة بقولهم: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٣]، ولازم التسوية كون الآلهة يتصرفون في الكون بصورة مستقلة بإرادتهم الشخصية.

إلى هنا خرجنا بالنتيجة التالية: أنّ العبادة تتقوّم بأمرين:

الأوّل: يتعلّق بالجوارح وهوالخضوع.

والثاني: يرجع إلى الجوانح وهو الاعتقاد بكون المخضوع له خالق أو رب، أو بيده مصير الخاضع في أمر من الأُمور، كغفران الذنوب والعزة في الحياة، والانتصار في الحرب، ونزول بركات السماء، أو غير ذلك.

وعلى ضوء ما ذكرنا فلو كان هناك خضوع مجرد عن كل عقيدة خاصة

---

١. التوبة: ٣١.

٢. لاحظ التفاسير حول الآية، وأخصّ بالذكرمجمع البيان للطبرسي.

٣. الشعراء: ٩٨.

بالنسبة للمخضوع له، إلّا أنّه عبد لله تبارك وتعالى ورسول من رسله أو ولي من أوليائه، فلا يعد الخضوع له عبادة أبداً ولا يصير الخاضع بعمله مشركاً، وهذا هو يعقوب النبي وأولاده سجدوا ليوسف، قال سبحانه: ﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾[١]، كما أنّ الملائكة في بدء الخلقة سجدوا لآدم خاضعين لكرامته وشرفه ولعلمه بالأسماء دونهم،[٢] ولم يوصف عملهم هذا عبادة لآدم.

والّذي يدل على ذلك أنّه سبحانه علّق الأمر بالعبادة على عنوان الرب وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٣] ومن المعروف أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية، فلو قال: أكرم عالماً، يستفاد منه أنّ وجوب الإكرام لأجل علمه، فيستفاد من الآية أنّ العبادة من شؤون الربوبية، فالعبادة خاصة بمن هو ربّ يدبر الكون وبيده مصير الإنسان دون غيره.

فإذا خضع الإنسان في مقابل من هو رب واقعاً أو هو رب ـ حسب زعم الخاضع ـ فيوصف عمله بالعبادة، دونما إذا خضع مجرداً عن أيّة عقيدة ترتبط بالربوبيّة.

وهذا هو القرآن الكريم يأمر بالتذلّل أمام الوالدين ويقول: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾[٤].

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ البناء على قبر نبي أو ولي أو غيرهما من عامة الناس يعد تكريماً للميت، وتبجيلاً له لأنّه لم يعمل ذلك باعتقاد أنّه خالق أو

---

١. يوسف: ١٠٠.
٢. لاحظ البقرة: ٣٠ـ٣٤.
٣. البقرة: ٢١.
٤. الإسراء: ٢٤.

رب أو مدبر للكون أو غافر للذنوب أو منزل للمطر أو بيده الشفاء والشفاعة إلى غير ذلك من الأُمور التي هي بيد الله سبحانه.

نعم مجرد عدم كونه عبادة لا يلازم كونه عملاً مباحاً، بل ربّما يستنبط حكم العمل من حيث الحرمة والحلية من أدلة أُخرى، وسيوافيك عدم وجود دليل على الحرمة، وبذلك يتضح أنّ تقبيل الأضرحة وأبواب المشاهد التي تضم أجساد الأنبياء والأولياء ليس عبادة لصاحب القبر والمشهد لفقدانها العنصر الثاني ولا يعدّ شركاً.

البناء على القبور والبدعة

تعرّض اللغويون لتعريف البدعة في مصنّفاتهم، قال الخليل: البدع: إحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة.[1]

وقال الراغب: الإبداع إنشاء صنعة بلا احتذاء ولا اقتداء.[2]

أقول: البدعة بهذا المعنى موضوع فقهي حيث يبحث عن حلية الأشياء وحرمتها، فربّما يكون الأمر البديع حلالاً وربّما يكون حراماً.

فقد حدثت في العصر الحاضر أُمور لم يكن لها مثيل كالألعاب الرياضية، فهذا هو من الموضوعات الفقهية التي يبحث الفقيه عن حكمه الذاتي، ونظير ذلك المجالس التي يختلط فيها الرجال والنساء المتبرجات وهذا هو أيضاً يرجع إلى الفقيه، فيفتي بحلّية الأُولى وحرمة الثانية.

---

١. العين: ٥٣/٢.
٢. مفردات الراغب: ٣٨ ـ ٣٩.

وكلامنا في المقام في إحداث الأمر البديع في الدين فقد عرّفه الشريف المرتضى بقوله: الزيادة في الدين أو النقصان منه مع اسناده إلى الدين .[١] وعرّفه ابن حجر العسقلاني بقوله: ما أُحدث وليس له أصل في الشرع، وما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس بدعة .[٢] إلى غير ذلك من التعاريف التي تدل على أنّ البدعة تتقوم بأُمور ثلاثة أساسية:

١. التدخّل في الدين والتصرف فيه عقيدة أو حكماً بزيادة أو نقيصة.

٢. أن لا تكون لها جذور في الشرع يدعم جوازها إما بالخصوص أو بالعموم.

٣. أن تكون هناك إشاعة بين الناس.

وعلى ذلك فكل عمل يصدر من الإنسان ويشيعه بين الناس من دون أن يتسم بكونه من الدين كلعبة كرة القدم والسلة والطائرة خارج عن حدّ البدعة، لأنّ لاعبها والناشر لها لا يقوم بذلك باسم الدين، فعلى الباحث في الأُمور المبتدعة أن يُفرّق بين ما يفعل من دون أن يكون له سمة الدين والأعمال التي يقوم بها باسم الدين وأنّه جزء منه.

فالأوّل منه يوصف بالبدعة لغوياً ويطلب حكمه من الفقه، فربّمايكون حلالاً وربّما يكون حراماً.

والبدعة بالمعنى الثاني أنسب بالعقيدة ولها صلة تامّة بالمتكلّمين،

---

١. رسائل الشريف المرتضى: ٣ / ٨٣.

٢. فتح الباري: ٥ / ١٥٦.

الذين يبحثون عن التوحيد والشرك .

إذا علمت ذلك فلنرجع إلى الموضوع فنقول:

أوّلاً: إنّ البناء على القبور ليس أمراً مبتدعاً، بل كانت له جذور في الأُمم السابقة فهذه قبور الأنبياء في الشامات والعراق وإيران فقد بني عليها البناء قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

ثانياً: إنّ الباني لا يقوم بالبناء بما أنّه جزء من الدين وأنّ الرسول أمر به، وإنّما يقوم به من عند نفسه تكريماً للميّت واحتراماً له.

نعم مجرد عدم كونه بدعة لا يسبب الحلية، بل للفقيه أن يبحث عن حكمه في الكتاب والسنة، وأنّه هل هو محكوم بالحرمة أو بالحلية مع قطع النظر عن عنوان البدعة؟

وبذلك يظهر مفاد ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أما بعد فإنّ أصدق الحديث كتاب الله، وأفضل الهدى هدى محمد، وشر الأُمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة».[1]

فإنّ الحديث ناظر إلى عمل مَن يتدخّل في الدين ويزيد فيه أو ينقص منه شيئاً، ومنه يعلم أنّ تقسيم البدعة إلى حسنة وسيئة أمر باطل حسب المعنى الثاني، فإنّ التدخّل في الدين قبيح عقلاً حرام شرعاً وليس لأحد أن يتدخّل فيه.

نعم روى البخاري في صحيحه: عن عبدالرحمن بن عبدالقارئ، قال:

---

١ . مسند أحمد: ٣ / ٣١٠؛ سنن ابن ماجة: ١ / ١٧، الباب ٧، الحديث ٧٥.

خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون... فقال عمر: إنّي أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثمّ عزم فجمعهم على أُبي بن كعب، ثمّ خرجت معه ليلة أُخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم. فقال عمر: نعم البدعة هذه.[1]

فلو كان لإقامة صلاة التراويح أصل في الكتاب والسنّة، فيصلح توصيفها بالبدعة الحسنة بالمعنى اللغوي، وأمّا لو لم يكن لها أصل فيهما كما هو الحق، لأنّها بالكيفية الحاضرة لم تنقل عن النبيﷺ حتى في فترة من خلافة عمر فعندئذٍ تكون بدعة تشريعية، محضة.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ البناء على قبور الأنبياء والأئمة والأولياء حتّى العاديين من الناس لا يوصف بالعبادة لهم ولا بكونه بدعة أي تصرفاً في الدين. نعم يبقى هناك شيء آخر وهو مراجعة الفقيه لمعرفة الحكم الشرعي من حيث الحلية والإباحة من الكتاب والسنة، وهذا ما سنتناوله في البحث التالي.

١. حكم البناء على القبور في الكتاب

يستفاد من بعض الآيات القرآنية أنّ البناء على القبور كان أمراً رائجاً بين الأُمم السالفة، ومن هذه الآيات ما تحدّث عن اتفاق من عثروا على أصحاب الكهف على البناء على قبورهم وإن اختلفوا في كيفية البناء، فقال

---

١. صحيح البخاري: ٣ / ٥٨، كتاب الصوم، باب فضل قيام شهر رمضان؛ فتح الباري: ٤ / ٢٠٣؛ عمدة القاري: ٦ / ١٢٥؛.

جماعة منهم: نبني عليهم بنياناً فإنّهم أبناء آبائنا، وقال الموحّدون: نحن أحق بهم هم منّا نبني عليهم مسجداً نصلي فيه ونعبد الله فيه، قال سبحانه حاكياً عنهم: ﴿إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْيَاناً رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِداً﴾،[1] والمراد من الغلبة هي غلبة الموحّدين على المشركين في ظل التطور الفكري الحاصل في عقول الناس.... ولذلك نرى أنّ الطبري ينسب القول الأوّل إلى المشركين والثاني إلى المسلمين.[2] وسيوافيك تفصيل ذلك في الفصل الثالث.

وعلى كلّ تقدير فالآية تنقل كلا القولين من دون أن يردّ حتى على الأوّل منهما فكيف على الثاني، وهذا يدل على أنّه كان أمراً مرضياً عند الله سبحانه، وإلّا فلو كان من مظاهر الشرك لما مرّ عليه الذكر الحكيم بلا نقد.

٢. البناء على القبور وإظهار المودّة

يعتبر البناء على قبور ذوي القربىٰ أحد مصاديق التودد،لقوله سبحانه: ﴿قُلْ لا أسألكُمْ عَلَيهِ أَجْراً إلّا الْمَودّةَ فِي القُرْبىٰ﴾[3] و البناء على قبور عظماء المجتمعات الإنسانية يعد احتراماً وتكريماً لهم نابعاً عن المودة وعرفان الجميل.

فإذا كان البناء على القبور تكريماً مشعراً بالمودة فيكون ممّا دعا إليه الكتاب العزيز بصورة عامة.

---

١. الكهف:٢١.
٢. تفسير الطبري:٩/٢٧٧.
٣. الشورى:٢٣.

ولذلك نجد أنّ الأُمم السابقة انطلقوا من هذا الأصل فبنوا على قبور أنبيائهم أبنية شامخة باقية إلى يومنا هذا، ولم يقتصروا على ذلك بل عيّنوا لهذه الأبنيّة سدنة وخدماً يحافظون على البناء ويهتمون به.

٣. موقف الخلفاء من البناء على قبور الأنبياء

حدثنا التاريخ أنّ الجيوش الإسلامية المحرِّرة حينما فتحت بلاد الشام لم تتعرض إلى تلك القبور المشرفة للأنبياء بأي سوء، ولم ينقل لنا التاريخ أيّة محاولة إساءة أو اعتداء على تلك البقاع الشريفة بل لم يبد المسلمون أيّة رد فعل سلبية اتجاهها، فأقرّوا خدمتها والمشرفين عليها على ما هم عليه وأوصوا بالحفاظ عليها وصيانتها، فلو كان البناء على قبور الأنبياء والأولياء حراماً ومنافياً للتوحيد، لسعى المسلمون الفاتحون ـ و بأمر من الخلفاء ـ لتخريبها وإزالتها من الوجود ولم يتركوا لها أثراً يذكر، والحال أنّا نجد المسلمين لم يتعرضوا لها بل أبقوها كما هي عليه من دون أي تغيير. ولقد بقيت تلك القباب عامرة إلى هذه اللحظة حيث تحظى باهتمام خاص وعناية فائقة من الموحدين في جميع أقطار العالم.

وقد اعترف ابن تيمية بوجود هذه القباب قبل الإسلام وبقائها بعده، قال: وقد كانت البنية التي على قبر إبراهيم عليه السلام مسدودة لا يدخل إليها إلى حدود المائة الرابعة.[1]

نفترض أنّ ما ذكره ابن تيمية صحيح وانّها كانت مسدودة، ولم يذكر له

---

١. اقتضاء الصراط المستقيم: ٣٣١، طبع مكتبة الرباط الحديثة.

أي مصدر فلو كانت البنية على قبر الخليل شركا بواحاً، فلماذا لم يهدمها أحد في القرون الثلاثة التي هي عند السلفيين خير القرون، كما ينقلون عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنّه قال: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».[1]

وإليك نموذجاً آخر وهو قول ابن جبير في رحلته: وبهذه القرية [يعني جدّة] آثار قديمة تدل على أنّها كانت مدينة قديمة، وأثر سورها المحدق بها باق إلى اليوم، وبها موضع فيه قبة مشيّدة عتيقة، يذكر أنّه كان منزل حواء أُمّ البشر، صلى الله عليها، عند توجهها إلى مكة، فبني ذلك المبنىٰ عليه تشهيراً لبركته وفضله.[2]

٤. سيرة المسلمين والبناء على القبور

قد جرت سيرة المسلمين من عصر رحيل الرسول صلى الله عليه وآله على البناء على قبور الأولياء والصلحاء ومن كانت لهم أيادي الفضل على الأُمّة. وكانت السيرة سائدة في الحرمين الشريفين إلى أن استولت الوهابية عليهما فهدمتها بمعاول الظلم والتعصب، وها نحن نذكر نماذج من هذه الأبنية والقبور التي عليها صخور وخطوط لتظهر أنّ السيرة على خلاف ما يدّعيه ابن تيمية وتلميذ منهجه المقتات على فضلات مائدته الفكرية.

وقد كانت هذه السيرة سائدة في القرون الثلاثة التي يتباهى بها

---

١. عمدة القاري: ١٨٠/١٤؛ تفسير ابن كثير: ٣٣١/٣؛ الصواعق المحرقة: ٥.

٢. رحلة ابن جبير: ٦٨، طبع دار الكتاب اللبناني.

السلفيون وعلى رأسهم ابن تيمية، ويظهر ذلك لمن يقرأ شيئاً من كتب التاريخ والرحلات التي كتبها الرحالة إلى بلاد الحجاز ومصر وغيرهما.

قال المسعودي: توفّي أبو عبد الله جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام سنة ثمان وأربعين ومائة، ودفن بالبقيع مع أبيه وجدّه وله خمس وستون سنة وقيل: إنّه سُمّ، وعلى قبورهم في هذا الموضع من البقيع رخامة مكتوب عليها:

«بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله مبدئ الأُمم ومحيي الرمم، هذا قبر فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله سيدة نساء العالمين، وقبر الحسن بن علي بن أبي طالب، وعلي بن الحسين بن علي، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد رضي الله عنهم أجمعين».[1]

مشاهدات الرحالة ابن جبير الأندلسي

وابن جبير هو ذلك الرحالة المعروف(المولود ٥٤٠هـ)، قد شرع برحلته عام ٥٧٨هـ، يذكر مشاهداته في مصر وهي كثيرة نقل منها شيئاً يسيراً فعندما يذكر القاهرة وآثارها العجيبة، يقول: فمن ذلك المشهد العظيم الشأن الذي بمدينة القاهرة حيث رأس الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وهو في تابوت فضة مدفون تحت الأرض، قد بني عليه بنيان حفيل يقصر الوصف عنه ولا يحيط الإدراك به، مجلّل بأنواع الديباج... إلى

---

١ . مروج الذهب:١٣٢/٤، برقم ٢٣٧٧، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٣م. و ما ذكر عن قبر فاطمة فإنّما هو قبر فاطمة بنت أسد أُمّ أميرالمؤمنين عليه السلام لا فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وآله.

آخر ما قال. ثم يذكر ما أمكنه مشاهدته: ومنها قبر ابن النبي صالح، وقبر روبيل بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم خليل الرحمن، صلوات الله عليهم أجمعين،وقبر آسية امرأة فرعون رضي الله عنها، ومشاهد أهل البيت رضي الله عنهم أجمعين. مشاهد أربعة عشر من الرجال، وخمس من النساء، وعلى كلّ واحد منها بناء حفيل، فهي بأسرها روضات بديعة الإتقان عجيبة البنيان، قد وُكّل بها قَومةٌ يسكنون فيها ويحفظونها، ومنظرها منظر عجيب، والجرايات متصلة لقوامها في كلّ شهر.[1]

ثمّ ذكر مشاهد أهل البيت رضي الله عنهم، قال: مشهد علي بن الحسين بن علي عليهما السلام ، ومشهدان لابني جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ، ومشهد القاسم بن محمد بن جعفر الصادق بن محمد بن علي زين العابدين المذكور عليهم السلام ، ومشهدان لابنيه الحسن والحسين (رضي الله عنهما)، ومشهد ابنه عبد الله بن القاسم عليهم السلام ومشهد ابنه يحيى بن القاسم، ومشهد علي بن عبدالله بن القاسم عليهم السلام، ومشهد أخيه يحيى بن عبدالله عليهم السلام، ومشهد... الحسين بن علي(رضي الله عنهم)، ومشهد جعفر بن محمد من ذرية علي بن الحسين عليهم السلام ثم ذكر مشاهد الشريفات العلويات (رضي الله عنهن)، وقال: مشهد السيدة أُمّ كلثوم ابنة القاسم بن محمد بن جعفر (رضي الله عنها)، ومشهد السيدة زينب ابنة يحيى بن زيد بن علي بن الحسين (رضي الله عنها)، ومشهد أُمّ كلثوم ابنة محمد بن جعفر الصادق(رضي الله عنها)، ومشهد السيدة أُمّ عبد الله بن القاسم بن محمد(رضي الله عنها)، وهذا ذكر لما

---

١ . رحلة ابن جبير:٤٨ و ٤٩.

حصله العيان من هذه المشاهد العلوية المكرمة، وهي أكثر من ذلك. وأخبرنا أنّ في جملتها مشهداً مباركاً لمريم ابنة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو مشهور، لكنا لم نعاينه.[١]

ولنقتصر بما ذكر فإنّ ذكر مشاهده من الأبنية على قبور الأنبياء والصحابة والشهداء كثير لا يسع المجال لنقله.

مشاهدات الرحالة ابن النجّار(٥٧٨ـ٦٤٣هـ)

إنّ الرحالة المعروف محمد بن محمود بن النجار يذكر في كتابه: أخبار مدينة الرسول صلى الله عليه وآله مشاهدته للقبة الرفيعة في أوّل البقيع، وأنّ عليها بابان يفتح أحدهما في كل يوم للزيارة.[٢]

مشاهدات ابن الحجّاج (المتوفّى ٣٩١هـ)

هذا ابن الحجّاج البغدادي ـ وهو من شعراء العراق ـ وقد دخل النجف الأشرف وزار قبر باب مدينة الرسول صلى الله عليه وآله علي أميرالمؤمنين عليه السلام وأنشأ قصيدة في حرمه مستهلاً بالبيت التالي:

يا صاحب القبة البيضاء في النجف

من زار قبرك واستشفىٰ لديك شُفي

---

١ . رحلة ابن جبير:٤٩.

٢ . راجع كتاب: أخبار مدينة الرسول صلى الله عليه وآله:١٣٥، تحقيق صالح محمد جمال، طبع مكة المكرمة، ١٣٦٦هـ.

وذلك يشهد على وجود القبة خلال خير القرون على قبر الإمام علي عليه السلام.

إلى غير ذلك من النصوص التي تكشف عن وجود هذه القباب في مختلف البقاع من بلاد المسلمين من غير أن ينكر عليه أحد لا في خير القرون ولا بعده، حتى جاء ابن تيمية وأفتى بتحريم البناء ولم يقتصر على ذلك بل تمادى ووصفه بأنّه من مظاهر الشرك.

وهناك سؤال هو: أنّ إجماع الأُمّة في عصر من العصور دليل قطعي على ما أجمعوا عليه، فلو كان في المسألة دليل ظني وأجمعت الأُمّة على مضمونه يرتفع به الحكم الظني إلى الحكم القطعي ويصير حكماً واقعياً، فإذا كان هذا هو الأصل فلأي دليل يطرح هذا الإجماع؟

ونعم ما قاله سيد الطائفة السيد محسن الأمين في القصيدة المسماة بـ«العقود الدريّة في ردّ شبهات الوهابية»:

دفن النبي المصطفىٰ في حجرة
شأت الكواكب في العلىٰ والسؤدد

والمسلمون تجد في تعظيمها
ما بين بان منهم ومشيّد

من ذلك العهد القديم ليومنا
تعظيمهم لضريحه لم ينفد

لم يهدم الأصحاب حجرة أحمد
وهم الهداة وقدوة للمقتدي

بـــل لم تـــزل مـــبنية وبـناؤها
فـي كـلّ عـصر لم يـزل يـتجدد

إن لم يـجز فـوق القـبور بـناؤها
لِـمَ لم تـهدم قـبل حـجرة أحـمد

مـا كـان مـمنوعاً لنـا إحـداثـه
ابـــقاؤه عـــن ذاك غـير مـجرد

مـــع أنّـهم قـد احـدثوا بـنيانها
مـتتابعاً مـن بـعد دفـن مـحمّد

زوج النـبي بـنت عـليها حـائطاً
بـــين القـــبور وبـينها لم يـعهد

وابـن الزبـير لهـا بـنى وكـذلك
الفـــاروق ثـــم ســـمّيه فـلنقتد

جـهلوا تـراهـم مـاعلمتم أم غـدوا
مـــــتساهلين وأنـــتم بـــتشدد

وتـــتابع البـــاقون فـي بـنيانها
وغدت لأصل الدين اعظم مـقصد

لضـريح أحـمد حـرمة مـا ردّهـا
غير الجهول وغير ذي الطبع الردي

لو لم يكن شرف القبور في الذي
يدعو إلى هذا المقيم المقعد
وكذا ضرائح آله فلها الذي
لضريح جدهم برغم الحُسّد[١]

٥. صيانة القبور في أحاديث العترة

قد سبق أنّ مؤلف كتاب «فقه المزار» تطرق للروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وحاول أن يطبق ما ورد عنهم على ما عليه الوهابيون، ولذلك نحن سندرس رواياتهم في هذا المضمار فنقول:

إنّ الروايات الواردة عنهم على أصناف:

الأوّل: ما يدل على استحباب تعمير القبور

روى الشيخ الطوسي في التهذيب بطريقه عن أبي عامر واعظ أهل الحجاز ما هذا نصّه: قال أتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له: ما لمن زار قبره (يعني أمير المؤمنين عليه السلام) و عمّر تربته؟ قال: «يا أبا عامر حدّثني أبي عن أبيه عن جده الحسين بن علي عن علي عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال له: والله لتقتلن بأرض العراق وتدفن بها، قلت: يا رسول الله ما لمن زار قبورنا وعمّرها وتعاهدها؟ فقال لي: يا أبا الحسن إنّ الله جعل قبرك وقبر ولدك بقاعاً من بقاع الجنة

١. العقود الدريّة في ردّ شبهات الوهابية:٣٩٥، المطبوعة مع كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبدالوهاب.

وعرصة من عرصاتها، وأنّ الله جعل قلوب نجباء من خلقه وصفوته من عباده تحنّ إليكم وتحتمل المذلة والأذى فيكم، فيعمّرون قبوركم ويكثرون زيارتها تقرّباً منهم إلى الله، مودة منهم لرسوله، أُولئك يا علي المخصوصون بشفاعتي والواردون حوضي، وهم زواري غداً في الجنة.

يا علي من عمّر قبوركم وتعاهدها فكأنّما أعان سليمان بن داود على بناء بيت المقدس، ومن زار قبوركم عدل ذلك له ثواب سبعين حجة بعد حجة الإسلام، وخرج من ذنوبه حتى يرجع من زيارتكم كيوم ولدته أُمّه، فأبشر وبشّر أولياءك ومحبّيك من النعيم وقرّة العين بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، ولكن حثالة من الناس يعيّرون زوار قبوركم بزيارتكم كما تعيّر الزانية بزناها، أُولئك شرار أُمّتي، لا نالتهم شفاعتي، ولا يردون حوضي».[1]

فهل ترى أنّ الحديث يحث على تعمير قبور الأولياء وصيانتها عن الدمار والخراب،وما لمعمّرها عندالله من الأجر والثواب، أوَ يكون ـ هذا الحديث ـ مؤيداً لموقف ابن تيمية وابن عبد الوهاب اللّذين اتفقا على محو آثار الأنبياء والأولياء وهدم الأبنية وجعل القبور معرضاً لجريان السيول والأمطار وتردد الحيوانات عليها؟!

---

١ . تهذيب الأحكام:٦/٢٢؛ وسائل الشيعة: ج ١٠، الباب ٢٦ من أبواب المزار، الحديث١.

الثاني: آداب الزيارة تدل على وجود البناء

قد ورد عنهم عليهم السلام روايات تعلّم المسلمين آداب الزيارة وكيفيتها، وذلك يحكي بوضوح على أنّ المشاهد كانت مشتملة على البناء والأبواب في عصورهم عليهم السلام، وإليك بعض هذه العبارات:

١. روى الكليني عن الحسين بن ثوير، قال: كنت أنا ويونس بن ظبيان والمفضل بن عمر وأبو سلمة بن السراج جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام وكان المتكلم يونس بن ظبيان وكان أكبر منا سناً، فقال له: جعلت فداك إذا أردت زيارة الحسين كيف أصنع، وكيف أقول؟ فقال له: «إذا أتيت أبا عبد الله عليه السلام فاغتسل على شاطئ الفرات وألبس ثيابك الطاهرة، ثم امش حافياً فإنّك في حرم من حرم الله وحرم رسوله، وعليك بالتكبير والتهليل والتمجيد والتعظيم لله كثيراً، والصلاة على محمد وأهل بيته حتى تصير إلى باب الحائر ثم تقول: السلام عليك يا حجة الله وابن حجته، السلام عليكم يا ملائكة الله...».[١]

أقول: والحائر عبارة عن ١٢متراً من الجوانب الأربع للقبر الشريف، والعبارة(حتى تصير إلى باب الحائر) تحكي عن وجود باب في ذلك الوقت.

٢. قال الشيخ الطوسي حاكياً عن الشيخ المفيد قال: وقد ذكر الشيخ المفيد في مناسك الزيارات ترتيباً لزيارة أبي عبد الله الحسين بن علي عليهما السلام أحببت إيراده على وجهه، ذكر رحمه الله أنّه إذا انتهيت إلى باب المشهد فقف عليه وكبّر أربعاً ثم قل:....[٢]

---

١. التهذيب:٥٤/٦، الباب١٨، الحديث١٠.

٢. التهذيب:٥٦/٦، الباب١٨، الحديث١.

ويطلق المشهد على الموضع الذي استشهد فيه الإمام وهذا يحكي عن وجود الباب وقت ذاك، والباب فرع أن تكون هناك جدران وسقف.

٣. قد ورد في زيارة أخي الإمام الحسين عليه السلام سيدنا العباس بن علي عليهما السلام وهي التي وردت عنهم عليهم السلام: ثم امش حتى تأتي مشهد العباس بن علي عليه السلام، فإذا أتيته فقف على باب السقيفة وقل: سلام الله وسلام ملائكته المقربين....[١]

٤. روى الصدوق بسنده عن موسى بن عبد الله النخعي قال: قلت لعلي بن محمد بن علي بن موسى(يريد الإمام الهادي): علّمني يابن رسول الله قولاً أقوله بليغاً كاملاً إذا زرت واحداً منكم، فقال: «إذا صرت إلى الباب فقف واشهد الشهادتين وأنت على غسل».[٢]

٥. روى ابن قولويه في «كامل الزيارات» قال: روي عن بعضهم عليهم السلام أنّه قال: «إذا أردت زيارة قبر أبي الحسن علي بن محمد وأبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام، تقول بعد الغسل إن وصلت إلى قبريهما وإلّا أومأت بالسلام من عند الباب الذي على الشارع ـ الشباك ـ».[٣]

٦. روى علي بن محمد الخزّاز في كتاب «كفاية الأثر» بسنده عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه أخبره بقتل الحسين عليه السلام... إلى أن قال:«من زاره عارفاً بحقه... ألا وإن الإجابة تحت قبته، والشفاء في تربته، والأئمة من ولده».[٤]

---

١. التهذيب٦/٥٦، الباب١٨، الحديث١.
٢. التهذيب:٦/٩٥، الباب ٤٦، الحديث١.
٣. مستدرك الوسائل: ١٠/٣٦٤.
٤. وسائل الشيعة: ج ١٠، الباب٤٥ من أبواب المزار، الحديث١٦.

٧. ومن أوضح الدلائل على وجود البناء في (خير القرون) ما روي عن تجرّؤ المتوكل على قبر الإمام الحسين عليه السلام حيث قام بهدمه وتخريبه وأجرى الماء عليه. قال السيوطي: وفي سنة ست وثلاثين أمر [المتوكل] بهدم قبر الحسين، وهدم ما حوله من الدور، وأن يعمل مزارع، ومنع الناس من زيارته، وخُرِّب، وبقي صحراء.[١]

الثالث: الدعوة إلى زيارة المشاهد

هناك روايات متضافرة أو متواترة تحث على زيارة قبر النبي الأكرم والعترة الطاهرة (صلوات الله عليهم أجمعين) ولا يمكن لنا نقل شيء يسير منها ـ لكثرتها ـ بل نكتفي باثنتين منها:

الأُولى: روى الصدوق بسنده قال: قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «أتمّوا حجّكم برسول الله صلى الله عليه وآله إذا خرجتم إلى بيت الله، فإنّ تركه جفاء وبذلك أُمرتم».[٢]

الثانية: روى ابن قولويه بسنده عن الوشّاء أنّه قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «إنّ لكلّ إمام عهداً في عنق أوليائه وشيعته، وأنّ من تمام الوفاء بالعهد زيارة قبورهم».[٣]

وها نحن سندرس هذا القسم من الروايات من دون رأي مسبق

---

١. تاريخ الخلفاء:٤٠٧.

٢. الخصال للصدوق:٤٠٦/٢.

٣. وسائل الشيعة: ج ١٠، الباب ٤٤ من أبواب المزار، الحديث٢؛ كامل الزيارات:١٥٠.

ونقول:

إذا صحّت هذه الروايات وكان إتمام الحج بزيارة قبر النبيﷺ، أو كان تمام الوفاء بالعهد بزيارة قبورهم فيلزم أن تصان قبورهم وتحفظ وتبقى شاخصة على مر الدهور والأيام حتى يتمكّن المسلمون من زيارة قبورهم، ولا يتحقق ذلك إلّا بالبناء عليها وصيانتها من الحوادث الطبيعية.

فلو قام أحد المعاندين بتدمير هذه الأبنية بتهمة الشرك فقد عرّض قبورهم للخراب والدمار وبالتالي منع الباقين من القيام بهذه السنن.

وبكلمة قصيرة دعوة الأُمّة الإسلامية إلى زيارة قبور النبي الأكرم وعترته الطاهرة والشهداء لا يتحقّق إلّا أن يكون هناك ضمان لبقاء هذه القبور والتعرف عليها، فلو تعرضت قبورهم للحوادث الطبيعية ولم يبق منها أثر فكيف يمكن إتمام الحج بزيارة النبيﷺ، وتمام الوفاء بالعهد بزيارة الإمام.

إذا وقفت على ما ذكرنا من أصناف الروايات نقف أنّ ما عليه أئمة أهل البيت ينافي تماماً ما عليه الوهابيون من تهديم القبور وإزالة آثارها وتعريضها للخراب والدمار، فأين هذا من هذا ياترى؟!!

الفصل الثالث

حجج المؤلف وذرائعه

قد تعرفت على موقف أهل البيت عليهم السلام من البناء على القبور، فهلم ندرس حجج الكاتب التي ذكرها لتشويش الأذهان، ولكي يتّضح ما هو المقصود منها نقول: ما استند عليه على أصناف:

الأوّل: النهي عن زيادة التراب على القبر

يستفاد من الروايات أنّ قبر الميت يملأ بنفس التراب الذي أخرج منه ولا يزاد في ملء الحفر بشيء من الخارج، وإليك ما روي في ذلك:

١. روى السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّ النبي نهى أن يزاد على القبر تراب لم يُخرج منه».[١]

٢. وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما جعل على القبر من غير تراب فهو ثقل على الميت».[٢]

٣. وروي عنه عليه السلام قوله: «لا تطيّنوا القبر من غير طينه».[٣]

---

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣٦ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣٦ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣٦ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

دراسة الروايات

أمّا الأُولى والثالثة فقد وقع في سنديهما السكوني والنوفلي، وهما غير إماميين، وربّما يستشهد برواياتهما، وأمّا الثانية فهي مرسلة.

هذا حول السند وأمّا المضمون فلا صلة له بما يرتئيه الكاتب، فإنّ النهي عن زيادة التراب على القبر لا صلة له بالبناء على القبر حتى يستريح الزائر عند زيارته ويصان من الحر والبرد، فإنّ جدران البناء تقع حول القبر وأطرافه، ولا صلة لها بالقبر نفسه.

على أنّ المضمون ينافي ما قام به الرسول صلى الله عليه وآله عندما دفن عثمان بن مظعون، حيث أعلم قبره بصخرة.[1]

روى السمهودي أنّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أمر رجلاً بحمل صخرة، ليعلّم بها قبر عثمان بن مظعون، ولم يستطع حملها فقام إليه رسول الله، فحسر رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذراعيه فوضعها عند رأسه وقال: «أُعلّم بها قبر أخي، وادفن إليه من مات من أهله».[2]

أضف إلى ذلك أنّ وضع الصندوق أو الضريح على القبر لا يزيد على القبر ثقلاً ولا وزناً، لأنّ جدران الصندوق أبعد من حدود القبر.

---

١ . سنن ابن ماجة: ٤٩٨/١، الباب ٤٢ من أبواب الجنائز، الحديث ١٥٦١.

٢ . مستدرك الوسائل: ٣٤٤/٢؛ وفاء الوفا: ٨٩٤/٣، وفي طبعة أُخرى لمؤسسة الفرقان، في الصفحة ٢٧٢.

الثاني: النهي عن البناء على القبور

ممّا وقع ذريعة في يد الكاتب ما روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من النهي عن البناء على القبور، وإليك هذه الروايات:

١. روى علي بن جعفر قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح؟ قال عليه السلام: «لا يصلح البناء عليه ولا الجلوس، ولا تجصيصه ولا تطيينه».[١]

٢. روى يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «نهى رسول الله أن يُصلّىٰ على قبر أو يقعد عليه أو يُبنى عليه».[٢]

٣. روى جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تبنوا على القبور ولا تصوّروا سقوف البيوت، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كَرِهَ ذلك».[٣]

تحليل الروايات

أمّا الرواية الأُولى فقد وردت فيها لفظة: «لا يصلح» وهو دليل على الكراهة لا الحرمة، وسوف يوافيك ما يزيل الكراهة. وكم من أُمور توصف بالكراهة ولكن هناك ما يسبّب زوالها.

وأمّا الرواية الثالثة فقد ورد فيها النهي بلفظ:«لا تبنوا على القبور»، فهي

---

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٤٤ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٤٤ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٣. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٤٤ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

محمولة على الكراهة أيضاً بقرينة الرواية الأُولى.

أضف إلى ذلك: أن ما دلّ على جواز البناء على القبور فيما سبق أفضل دليل على حمل النهي في هذه الروايات على الكراهة.

وأمّا الرواية الثانية فقد وقع في سندها راويان، هما: زياد بن مروان القندي، ويونس بن ظبيان.

أمّا الأوّل فقد عرفه النجاشي بقوله: أبو الفضل وقيل أبو عبد الله الأنباري، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، ووقف في الرضا عليه السلام.

قال الطوسي: له كتاب، و روى الكشي ما يدلّ على خبثه ووقفه.

وقال العلّامة: هو عندي مردود الرواية.[1]

وأمّا الثاني فقد قال النجاشي على ما حكىٰ عنه القهبائي: ضعيف جدّاً، لا يلتفت إلى ما رواه، كل كتبه تخليط، وقال العياشي: متهم غال، وروى الكشي بسند صحيح رواية في ذمه،متضمّنة لعن أبي الحسن الرضا إياه، وقال الكشي: ذكر الفضل بن شاذان في بعض كتبه، إنّ من الكذابين المشهورين ابن ظبْيان،[2] إلى غير ذلك من الكلمات الواردة في حقّه،[3] فكيف يمكن الاستدلال بروايته؟!

ثمّ إنّ مورد الروايات -إذا صحت أسنادها - هو عامة الناس، إذ لو بني

---

١ . الموسوعة الرجالية الميسّرة:٢٠٢، برقم ٢٤٥٩.

٢ . رجال الكشي:٥٠٧.

٣ . الموسوعة الرجالية الميسّرة:٥١١، برقم ٦٧١٣.

لكلّ ميت بناءً، أو أنّ كلّ أُسرة قامت بالبناء على أمواتهم ربما ضاقت الأرض، ولم يبق مكاناً لدفن أحد. يقول العلّامة الحلّيّ في تفسير الروايات: لأنّ في ذلك تضييقاً على الناس ومنعاً لهم عن الدفن، هذا مختص بالمواضع المباحة، أمّا الأملاك فلا.(١)

وقد ورد نظير هذه الروايات في كتب أهل السنة وحملها بعضهم على ما كان البناء للفخر. يقول مؤلف «الفقه على المذاهب الأربعة»: يكره أن يبنىٰ على القبر بيت أو قبة أو مدرسة أو مسجد أو حيطان تحدق به، إذا لم يقصد بها الزينة والتفاخر، وإلّا كان ذلك حراماً، هذا إذا كانت الأرض غير مسبلة ولا موقوفة. والمسبلة هي التي اعتاد الناس الدفن فيها ولم يسبق لأحد ملكها، والموقوفة هي التي وقفها المالك بصيغة الوقف، أمّا المسبلة والموقوفة فيحرم فيها البناء مطلقاً، لما في ذلك من التضييق والتحجير على الناس، ثم قال: الحنابلة : إنّ البناء مكروه مطلقاً سواء كانت الأرض مسبلة أو لا، إلّا أنّه في المسبلة أشد كراهة.(٢)

ويقول الشيخ الطوسي: ويكره تجصيص القبور والتظليل عليها، والمقام عندها، وتجديدها بعد اندراسها،ولا بأس بتطيينها ابتداءً.(٣)

وقال ابن حمزة: والمكروه تسعة عشر... إلى أن قال: وتجصيص القبر، والتظليل عليه والمقام عنده، وتجديده بعد الاندراس.(٤)

---

١. منتهى المطلب:٤٠٣/٧. ٢. الفقه على المذاهب الأربعة:٤٢٠/١.

٣. النهاية:٤٤.

٤. الوسيلة: ٦٩.

وقال الشهيد في «الذكرى»: المشهور كراهة البناء على القبر واتّخاذه مسجداً، وكذا يكره القعود على القبر، وفي المبسوط نقل الإجماع على كراهة البناء عليه.[١]

ثمّ قال: هذه الأخبار رواها الصدوق والشيخان وجماعة من المتأخّرين في كتبهم، ولم يستثنوا قبراً، ولا ريب أنّ الإمامية مطبقة على مخالفة قضيتين من هذه: إحداهما البناء، والأُخرى الصلاة، -إلى أن قال: - فيمكن القدح في هذه الأخبار لأنّها آحاد، وبعضها ضعيف الاسناد، وقد عارضها أخبار أشهر منها، وقال ابن الجنيد: لا بأس بالبناء عليه، وضرب الفسطاط يصونه ومن يزوره... .

إلى أن قال: [وتخصص هذه العمومات] بالأخبار الدالة على تعظيم قبورهم وعمارتها وأفضلية الصلاة عندها وهي كثيرة.[٢]

الثالث: النهي عن التجصيص والتطيين

لم يرد في النهي عن التجصيص والتطيين إلّا رواية واحدة تقدمت في الصنف الثاني من الروايات، وقد قلنا هناك: إنّ لفظ «لا يصلح» دليل على الكراهة، وقد مرّ أنّ الشيخ وأبا حمزة أفتيا بكراهتهما كما مرّ.

أضف إلى ذلك: أنّه يعارض ما رواه الكليني رحمه الله عن يونس بن يعقوب قال: «لمّا رجع أبو الحسن موسى عليه السلام من بغداد ومضى إلى المدينة ماتت له

---

١. ذكرى الشيعة: ٣٥/٢؛ المبسوط: ١٨٧/١.

٢. ذكرى الشيعة: ٣٧/٢.

ابنة بـ «فيد» فدفنها وأمر بعض مواليه أن يجصّص قبرها ويكتب على لوحٍ اسمَها ويجعله في القبر.[١]

بل يمكن أن يقال: إنّ النهي عن التجصيص والتطيين راجع إلى داخل القبر لا خارجه، وذلك لاتّفاق الأُمّة الإسلامية على استحباب رفع القبر بمقدار شبر أو أربع أصابع منفرجات، وما ذلك إلّا ليبقىٰ ويُعرف ويزار، ومن المعلوم أنّ رفع التراب فوق القبر لا يبقىٰ إلّا بالتطيين والتجصيص خارج القبر.

الرابع: استحباب رفع القبر شبراً

لقد استفاضت الروايات من طرقنا ومن طرق أهل السنة أيضاً على استحباب رفع القبر مقدار شبر أو أربع أصابع منفرجات، وإليك عدداً من هذه الروايات:

أ. روى الكليني بسنده عن قدامة بن زائدة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سلّ إبراهيم ابنه سلاً ورفع قبره».[٢]

ب. روى الكليني عن عقبة بن بشير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا علي ادفني في هذا المكان، وارفع قبري من الأرض أربع أصابع، ورشّ عليه من الماء».[٣]

---

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢.
٢. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٢.
٣. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

ج. وروى أيضاً عن الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ أبي أمرني أن أرفع القبر من الأرض أربع أصابع مفرّجات».[١]

وهذه الروايات تأمر برفع القبر أربع أصابع أو شبراً ولا تنهى عن الزائد عليه، نعم ورد في رواية واحدة، أنّ الإمام موسى الكاظم عليه السلام نهى أن يرفع قبره أزيد من أربع أصابع، روى عمر بن واقد عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: «إذا حملت إلى المقبرة المعروفة بمقابر قريش فألحدوني بها، ولا ترفعوا قبري أكثر من أربع أصابع مفرّجات».[٢]

ووجه النهي أنّ الإمام الكاظم عليه السلام قد دفن في مقابر قريش والتي كان كل القرشيين، من العلويين والعباسيين يدفن فيها، فلو كان قبره يرفع أكثر من قبور غيره، لأثار حفيظة الآخرين، هذا وربما يتعرض القبر للإهانة.

فخرجنا بالنتيجة التالية: أنّ رفع القبر شبراً أو أربع أصابع أمر مستحب، وأمّا الزائد عليه، كما لم يثبت استحبابه، لم تثبت كراهته ولا حرمته.

الخامس: تسوية القبور

روى الكليني عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بعثني رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلّا محوتها،ولا قبراً إلّا سويته، ولا كلباً إلّا قتلته».[٣]

---

١ . وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣١من أبواب الدفن، الحديث٦.

٢ . وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ١١.

٣ . وسائل الشيعة: ج ٢، الباب٤٣ من أبواب الدفن، الحديث٢.

روى مسلم عن أبي الهياج الأسدي قال: قال لي علي بن أبي طالب:«ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وآله، أن لا تدع تمثالاً إلّا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلّا سويته».[1]

مناقشة الحديث

نحن لا ندرس سند الحديث مطلقاً سواء الوارد من طرقنا أو طرقهم، وانّما نركز البحث على مضمونه، فنقول:

أوّلاً: إنّ ما ورد من طريقنا أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد بعث علياً عليه السلام إلى المدينة، لا يخلو من احتمالين:

أ. أن يكون قد بعثه إلى المدينة قبل هجرته صلى الله عليه وآله إليها.

ب. أن يكون قد بعثه بعد الهجرة.

أمّا الأوّل فباطل قطعاً، إذ لم تكن لعلي أي هجرة إلى المدينة قبل هجرة النبي صلى الله عليه وآله.

وأمّا الثاني فهو بعيد جدّاً، لأنّ الظاهر أنّ المراد من الصورة هو صورة الأصنام والأوثان التي يحافظ عليها في البيوت أو الأزقّة، وهل يحتمل أن يكون لها وجود بعد انتشار الإسلام في المدينة وأطرافها، وقد استقبلت الطائفتان (الأوس والخزرج) دعوة النبي صلى الله عليه وآله برحابة صدر وطاعة؟!

---

١ . صحيح مسلم:٦١/٣، كتاب الجنائز؛ السنن للترمذي:٢٥٦/٢، باب ما جاء في تسوية القبر؛ السنن للنسائي:٨٨/٤، باب تسوية القبر.

ثانياً: إنّ التسوية الواردة في الحديث من الطريقين تستعمل على وجهين:

١. أن يكون الفعل متعدياً لمفعول واحد فقط، كما في قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾.(١)

٢. أن يكون الفعل متعدياً إلى مفعولين: أحدهما بلا واسطة، والآخر بواسطة حرف الجر، كما في قوله سبحانه: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.(٢)

أمّا الوجه الأوّل فتكون التسوية وصفاً لنفس الشيء لا بالمقايسة إلى غيره، كما في الآية المتقدمة حيث إنّ المراد تسوية بدن آدم عليه السلام، ونظيره قوله سبحانه: ﴿والذي خَلَقَ فَسَوّى﴾.(٣)

والمراد أي سوّى ما خلق. ويكون المقصود تسوية الشيء وإكماله ورفع الإعوجاج والنقص عنه.

وأمّا الوجه الثاني أي فيما لو أخذ مفعولين وتعدّى إلى المفعول الثاني بحرف الجر، تكون التسوية وصفاً للشيء بالإضافة إلى الأمر الآخر كما في الآية المتقدمة: ﴿إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

قال سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الأَرْضُ وَلا يَكْتُمُونَ اللهَ حَدِيثاً﴾(٤). ترى أنّ التسوية هناك ليست وصفاً لنفس المعبود بما هوهو، بل له بالقياس إلى رب العالمين، ونظيره الآية الثانية

---

١. الحجر:٢٩.
٢. الشعراء:٩٨.
٣. الأعلى:٢.
٤. النساء:٤٢.

فالتسوية صفة للكافرين بالقياس إلى الأرض.

إذا علمت واقع هذه الكلمة واختلاف مضمونها حسب وحدة المفعول وكثرته فاعلم أنّ فعل التسوية في الحديث قد اكتفى بمفعول واحد فتكون التسوية وصفاً لنفس القبر، لا بالقياس إلى غيره كالأرض، فيكون المراد كون القبر مستوياً لا محدباً، ومسطحاً لا مسنّماً، فالحديث يدل على حرمة أو كراهة التسنيم، ويدل بالملازمة على استحباب التسطيح، وأين هذا من تخريب البناء على القبور، وادّعاء حرمة البناء؟!

وقد فسّر النووي في شرحه على صحيح مسلم الحديث على نحو ما ذكرنا، وقال: قوله: «يأمر بتسويتها» وفي الرواية الأُخرى: «ولا قبراً مشرفاً إلّا سويته».

فيه: أنّ السنة أنّ القبر لايرفع على الأرض رفعاً كثيراً ولا يسنّم بل يرفع نحو شبر ويسطّح، وهذا مذهب الشافعي ومن وافقه، ونقل القاضي عياض عن أكثر العلماء أنّ الأفضل عندهم تسنيمها وهو مذهب مالك.[1]

هذا كلّه يعود إلى إيضاح متن الحديث.

ثمّ إنّ الحديث نقل من طرقنا بصور مختلفة تفتقد الاعتماد عليها وهي:

أ. جدّد قبراً، ب. حدّد قبراً، ج. جدّث قبراً(دفن الميت في قبر غيره). د. خدّد قبراً(أي نبشه).[2]

---

١. شرح النووي لصحيح مسلم:٣٦/٧، الباب ٣١ الأمر بتسوية القبر، برقم ٩٦٨/٩٢.

٢. ذكرى الشيعة:٤٤٠/٢.

أفيمكن الاستدلال بهذا الحديث المردّد بين أربع صور كل يخالف الآخر؟!

إلى هنا تمّ ما اتّخذه الكاتب ذريعة لما بيّناه من أحاديث العترة الطاهرة عليهم السلام، وقد عرفت أنّ الأدلة تدل بوضوح على جواز البناء واستحبابه بالنسبة إلى قبور الأنبياء والأولياء، وأمّا ما يتوهّم منه النهي فهو محمول على الكراهة في فترات خاصة أو لأُناس عاديين.

وبهذا يتم الكلام في هذا الفصل، فلنعد إلى بناء المساجد عند المشاهد، وهذا ما ندرسه في الفصل التالي، إن شاء الله تعالى.

الفصل الرابع

بناء المساجد جنب المشاهد

المسجد هو معبد الموحّدين، يعبدون الله وحده ولا يدعون فيه أحداً إلّا الله، قال سبحانه:﴿وانّ المساجدَ لله فَلا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحداً﴾[1]، والمراد من الدعاء هو العبادة أي لا تعبدوا مع الله أحداً.

ذلك أنّ القرآن الكريم تارة يذكر العبادة بلفظها، وأُخرى يذكرها بلفظ الدعاء قال سبحانه:﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِينَ﴾[2].

ترى أنّه سبحانه قد عبّر عن العبادة بالدعاء في صدر الآية، وهذا يدلّ على أنّ الدعاء المرادف للعبادة مختص بالله سبحانه. وأمّا الدعاء المجرد عن عنوان العبادة فأمر مباح أو مستحب أو واجب، وعلى كلّ تقدير فـالمسجد مركز العبادة الخاصّة بالله سبحانه.

نعم جرت السنة منذ زمان على بناء المساجد في جنب المراقد تبركاً

---

١ . الجن:١٨.

٢ . غافر:٦٠.

بوجود الأولياء، كما عمل به الموحّدون الذين عثروا على أصحاب الكهف وقالوا: ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِداً﴾، وسوف يوافيك تفصيله .

ومن شاهد المؤمنين الذين يصلّون في تلك المساجد التي بنيت جنب المراقد يذعن بأنّهم يعبدون الله وحده ويصلّون باتجاه القبلة الّتي كتبها الله عليهم حيث قال: ﴿وَحَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[1] ، كما يرى أنّهم يسجدون على الأرض من دون أن يتخذوا القبر قبلة أو مسجوداً عليه، أو غير ذلك من الأُمور المحرمة الموبقة.

وما يتصوره الغافل في حقهم أنّهم يرتكبون الأُمور التالية:

أ. جعل القبر قبلة.

ب. جعله مسجوداً عليه.

ج. جعله مسجوداً له.

فكلّها افتراءات لا صحة لها.

نعم أنّ الحافز للصلاة في هذه المساجد هو التبرك بالنبي صلى الله عليه وآله أو بالإمام أو الولي المدفون هناك كما أمر المسلمون بالصلاة خلف مقام إبراهيم عليه السلام لتلك الغاية، قال سبحانه: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهيمَ مُصَلًّى﴾.[2]

وإليك ما يشهد على جواز بناء المساجد جنب المشاهد والصلاة فيها:

---

١ . البقرة:١٤٤.

٢ . البقرة:١٢٥.

١. عمل الموحّدين في عصر أصحاب الكهف

عثر الناس على أصحاب الكهف بعد مرور أكثر من ثلاثمائة سنة، فوقع الخلاف بينهم، فقال المشركون: ﴿ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُنْياناً رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾.

وقال الموحّدون الذين يصفهم الله سبحانه بقوله:﴿وَقالَ الَّذينَ غَلَبُوا عَلى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِداً﴾.[١]

وهذا يدلّ على أنّ كلا الأمرين قد وقعا مورد رضا الله سبحانه. فلو كان أحد الأمرين منافياً للتوحيد لما ذكره سبحانه بلا نقد ورد.

ثم إنّ المحدث المعاصر الشيخ الألباني الذي يقتفي أثر الوهابيين أوّل الآية في كتابه:«تحذير الساجد باتّخاذ القبور مساجد» وقال ـ انطلاقاً من عقيدته المسبّقة ـ ما هذا معناه: المقصود من قوله: ﴿قالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلىٰ أمرِهِمْ﴾ هو الأمراء والمتنفذون، ولم يعلم أنّهم كانوا رجالاً صالحين.[٢]

ولكنّه غفل عن أمرين ولو كان واقفاً عليهما لم يؤوّل كلام الله سبحانه تأييداً لعقيدته:

١. إنّ الضمير في قوله: ﴿غَلَبوا عَلىٰ أَمْرِهِمْ﴾ يرجع إلى أصحاب الكهف لا إلى الطائفة الأُولى الّذين اكتفوا بالبناء عليهم، والمراد أنّ الّذين عرفوا أصحاب الكهف حق المعرفة وعرفوا مقاماتهم عند الله سبحانه قالوا: ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِداً﴾.

---

١. الكهف:٢١.

٢. تحذير الساجد باتّخاذ القبور مساجد:٧٢.

وبعبارة أُخرى: قوله: ﴿وَقالَ الَّذينَ غَلَبُوا عَلى أَمْرِهِمْ﴾ في مقابل قول الطائفة الأُولى: ﴿رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ﴾ فاستنكروا حالهم وأحالوه إلى ربّهم، بخلاف الطائفة الأُولى الذين عرفوهم وغلبوا على أمرهم وتسلّطوا على أحوالهم، فيكون المراد من الغلبة، هو التعرف على أحوالهم لا غلبة قوم على قوم.

٢. لو افترضنا أنّ المقصود من قوله: ﴿غَلَبُوا عَلى أَمْرِهِمْ﴾ هو الغلبة على الطائفة الأُولى لكان المراد من الغلبة هو الغلبة الدينية، بشهادة ما رواه الطبري حيث قال: وردّ الله إليهم أرواحهم في أجسامهم من الغد حين أصبحوا، فبعثوا أحدهم بوَرِق يشتري طعاماً، فلمّا أتى باب مدينتهم، رأى شيئاً يُنكره، حتّى دخل على رجل فقال: بعني بهذه الدراهم طعاماً، فقال: ومن أين لك هذه الدراهم؟ قال: خرجت أنا وأصحاب لي أمس، فآوانا الليل، ثم أصبحوا، فأرسلوني، فقال: هذه الدراهم كانت على عهد مُلك فلان، فأنّى لك بها؟ فرفعه إلى الملك، وكان ملكاً صالحاً؟ فقال: من أين لك هذه الوَرِق؟

قال: خرجت أنا وأصحاب لي أمس، حتّى أدركنا الليل في كهف كذا وكذا، ثم أمروني أن أشتري لهم طعاماً، قال: وأين أصحابك؟ قال: في الكهف، قال: فانطلقوا معه حتّى أتوا باب الكهف، فقال: دعوني أدخل على أصحابي قبلكم، فلما رأوه ودنا منهم ضُرب على أذنه وآذانهم، فجعلوا كلما دخل رجل أُرعب، فلم يقدروا على أن يدخلوا عليهم، فبنوا عندهم كنيسة، اتّخذوها مسجداً يصلّون فيه.[1]

---

١. تفسير الطبري: ١/٢٦٥ـ٢٦٦، طبعة دار ابن حزم.

٢. المسجد النبوي ومرقد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

توفّي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيت إحدى زوجاته، وانجرّ الأمر إلى دفنه في نفس المكان الّذي توفّي فيه، وقد صار بيته معبداً لزوجته عائشة بقية حياتها، ولم يعترض أحد على صلاتها في بيتها والقبر إلى جانبها.

وفي السنة الثامنة والثمانين لمّا ضاق المسجد على المصلّين ـ حيث انتشر الإسلام في ربوع المعمورة ـ أمر الوليد بن عبد الملك والي المدينة عمر بن عبد العزيز بأن يوسّع المسجد بتخريب بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم الّتي كانت مبنية حول المسجد، فقام هو بتخريبها جميعاً، وعندئذٍ وقع مرقد النبي في داخل المسجد، ولم يعترض على ذلك العمل أحدٌ من التابعين حتّى الإمام زين العابدين عليه السلام ولا سائر الفقهاء في ذلك الزمن، وهذا يحكي عن أنّ وجود المرقد داخل المسجد لا يعارض أُصول التوحيد ولا أُصول الشريعة، إذ أنّ الغاية هي التبرك بوجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد مر على ذلك أزيد من ثلاثة عشر قرناً ولم ينبس أحدٌ ببنت شفة. نعم روي عن سعيد بن المسيب أنّه اعترض على التخريب ولم يعلم وجه اعتراضه، إذ يحتمل أن يكون أنّ أصحاب البيوت كانوا غير راضين، أو أنّ الاعتراض كان لأجل أثر البناء لهذه الأبنية الّتي هي من الخشب والطين، حتّى يرى أبناء الأجيال التالية كيف عاش النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهله وعياله حياة بسيطة.[1]

---

١. اقرأ تفصيل توسعة المسجد في كتاب وفاء الوفا: ٢٦٢/٢ـ ٢٧٦، طبعة مؤسسة الفرقان.

٣. سيرة المسلمين وبناء المساجد عند المشاهد

يظهر ممّا ذكره السمهودي في «تاريخ المدينة» وجود المساجد عند المشاهد كثيراً، وإليك بعض ما ذكره: وأمّا قبر فاطمة بنت أسد أُمّ علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنهما، لمّا استقر بفاطمة وعلم بذلك رسول الله ﷺ قال: إذا توفّيت فأعلموني، فلمّا توفيّت خرج رسول الله ﷺ فأمر بقبرها فحفر في موضع المسجد الّذي يقال له اليوم قبر فاطمة، ثم لحد لها لحداً ولم يضرح لها ضريحاً، فلمّا فرغ منه نزل فاضطجع في اللحد وقرأ فيه القرآن ثم نزع قميصه فأمر أن تكفن فيه ثمّ صلّى عليها عند قبرها فكبر تسعاً.(١)

يذكر البيهقي أنّ فاطمة سيدة نساء العالمين كانت تذهب إلى زيارة قبر عمّها حمزة وتصلّي لديه.(٢)

نقل السيوطي أنّ رسول الله ﷺ نزل في ليلة المعراج الأماكن التالية: طيبة؛ طور سيناء، بيت لحم وقد أمره جبرائيل بالصلاة فيها.

ثم قال: أمّا طيبة فهي مهجرك، وأمّا طور سيناء فهو الموضع الّذي كلم الله موسى، وأمّا بيت لحم فهو مولد عيسى المسيح عليه السلام.(٣)

كلّ ذلك يدلّ على أنّ الصلاة تبركاً بالمواضع الّتي مسّها جسد نبي أو أحد الأولياء، كان أمراً مشروعاً لم ينكره أحد.

---

١. وفاء الوفا: ٨٩٧/٣، طبعة دار إحياء التراث العربي، و ٢٧٦/٣، طبعة مؤسسة الفرقان.

٢. سنن البيهقي: ٧٨/٤؛ مستدرك الحاكم: ٣٧٧/١؛ وفاء الوفا: ٣٢٢/٣، طبعة مؤسسة الفرقان.

٣. الخصائص الكبرى: ١٥٤/١.

الصلاة في المشاهد في أحاديث العترة الطاهرة

وبما أنّ كاتب الرسالة يريد أن يطبق أحاديث العترة على عقائد الوهابيين لذا يجب أن نذكر بعض ما روي عنهم لكي يظهر أنّ ما ادّعاه من اتّحاد النظرتين أمر باطل:

١. روى الكليني عن الحسن بن عطية، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا فرغت من السلام على الشهداء فأت قبر أبي عبد الله عليه السلام فاجعله بين يديك ثم تصلي ما بدا لك».[١]

٢. روى الشيخ عن المفضل بن عمر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث طويل في زيارة الحسين عليه السلام: «ثمّ تمضي يا مفضّل إلى صلاتك ولك بكل ركعة تركعها عنده كثواب من حج ألف حجّة».[٢]

٣. ما رواه الشيخ عن ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال لرجل: «يا فلان ما يمنعك إذا عرضت لك حاجة أن تأتي قبر الحسين عليه السلام فتصلي عنده أربع ركعات».[٣] فقد أمر الإمام بالصلاة عند قبر الحسين عليه السلام.

وقد اقتصرنا على ما ذكر فإنّ ذكر الجميع يطول.

---

١. وسائل الشيعة: ج ١٠، الباب٦٩ من أبواب المزار، الحديث١.

٢. وسائل الشيعة: ج ١٠، الباب٦٩ من أبواب المزار، الحديث٢.

٣. وسائل الشيعة: ج ١٠، الباب٦٩ من أبواب المزار، الحديث٣. ولاحظ بقية الروايات الّتي ناهز عددها العشرة.

ويستفاد من الجميع أنّ الصلاة عند مشاهد الأئمة عليهم السلام أمر مشروع ومثاب عليه.

ذرائع الكاتب وحججه

اتّخذ الكاتب في المقام بعض الروايات ذريعة لما يتبنّاه من حرمة بناء المساجد على القبور والصلاة فيها، ونحن نذكر تلك الذرائع واحدة بعد الأُخرى.

١. روى الصدوق مرسلاً عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا تتّخذوا قبري قبلة ولا مسجداً، فإنّ الله لعن اليهود حيث اتخذوا قبور الأنبياء مساجد».[١]

ترى أنّ الحديث يمنع عن أمرين:

أ. اتّخاذ القبر قبلة.

ب. اتّخاذ موضع القبر مسجداً.

وإليك دراسة كلا الأمرين:

إنّ في مضمون الحديث سؤالاً ربما يسبب الشك في صحته حيث يصف اليهود بأنّهم اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد، وهذا من اليهود بعيد جداً، لأنّ اتخاذ القبر مسجداً آية التكريم والتعظيم واليهود على النقيض من ذلك حيث اشتهروا بقتل أنبيائهم، قال سبحانه: ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾.[٢] وقال أيضاً: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٦٥ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢. آل عمران: ١٨١.

بِآيَاتِ اللهِ وَقَتْلِهِمُ الأَنْبِياءَ بِغَيْرِ حَقٍّ».[١]

نحن نغض النظر عن هذا السؤال، ونرجع إلى بيان معنى الحديث فنقول: الحديث ينهى عن أمرين:

أ. اتّخاذ قبر النبي قبلة.

ب. اتّخاذ قبره مسجداً.

أمّا الأوّل فلا شك أنّه من المحرمات الموبقة، فقد جعل الله سبحانه الكعبة هي القبلة دون غيرها فالنهي في محله.

وأمّا الثاني فالمراد به هو اتخاذ القبر مسجداً بمعنى المسجود عليه تعظيماً له، وهذا أيضاً من المحرمات، ولكنّك لا تجد أحداً من المسلمين مَن يصلي إلى القبر ويتّخذه قبلة ولا مَن يصلي ويسجد على القبر.

٢. روى الشيخ الطوسي عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة».[٢]

إنّ قوله عليه السلام: «ما لم يتخذ القبر قبلة» يحتمل وجهين:

١. أن يصلي إلى القبر كما يصلي إلى الكعبة .

٢. أن يكون القبر حيال وجهه مع كونه مصلياً إلى الكعبة.

أمّا الأوّل فهو حرام بلا شك؛ وأمّا الثاني فمحمول على الكراهة،

---

١ . النساء:١٥٥.

٢ . وسائل الشيعة: ج ٣، الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلي، الحديث٣.

بشهادة أنّ المسلمين يصلّون في المسجد النبوي في الصفّة وقبر النبي ﷺ بحيال وجههم.

بقيت هنا نكتتان:

١. إنّ مصب الرواية الأخيرة هو المقابر العامّة لا المشاهد المشرّفة والمراقد المطهرة، الّتي تضافرت الروايات على استحباب الصلاة فيها بلا نكير.

٢. إنّ هذه الروايات أخبار آحاد لا يمكن الاستدلال بها على حكم الصلاة في المشاهد ومراقد الأولياء، الّتي تضافرت الروايات على استحبابها، يقول صاحب الجواهر: إنّ قبور الأنبياء والأئمّة عليهم السلام لا تندرج في تلك الإطلاقات حتّى تحتاج إلى استثناء، كما هو واضح، وأيضاً فاللائق استثناؤها من كراهة البناء على القبور كما في الذكرى وغيرها، والمقام عندها لا التجصيص والتجديد، اللّهم إلّا أن يراد منهما ذلك.[1]

ومن أراد التفصيل عليه مراجعة كتابينا التاليين:

١. الوهابية في الميزان.

٢. الوهابية بين المباني الفكرية والنتائج العملية.

---

١. جواهر الكلام: ٤/٣٤٠.

الفصل الخامس

البكاء على الميّت وإقامة العزاء عليه

الحزن والتأثّر عند فقدان الأحبة أمر جُبلت عليه الفطرة الإنسانية، فإذا ابتلي إنسانٌ بمصاب عزيز من أعزائه أو فلذة من فلّذات كبده، أو أحدٍ من أرحامه يحسّ بحزن شديد يتعقّبه ذرف الدموع على وجناته، دون أن يستطيع أن يتمالك حزنه أو بكاءه.

ولا أجد أحداً ينكر هذه الحقيقة إنكار جدّ وموضوعية، ومن الواضح بمكان أنّ الإسلام دين الفطرة يجاريها ولا يخالفها.

قال سبحانه: **«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتي فَطَرَ النَاسَ عَلَيْها»**.[1]

ولا يمكن لتشريع عالمي أن يحرّم الحزن على فقد الأحبة والبكاء عليهم إذا لم يقترن بشيء يغضب الرب.

ومن حسن الحظ نرى أنّ النبي ﷺ، والصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان ساروا على وفق الفطرة.

---

١. الروم: ٣٠.

روى أصحاب السِّيَر والتاريخ، أنّه لمّا احتضر إبراهيم ابن النبي، جاء ﷺ فوجده في حجر أُمّه، فأخذه ووضعه في حجره، وقال: «يا إبراهيم إنّا لن نغني عنك من الله شيئاً ـ ثم ذرفت عيناه وقال: ـ إنّا بك يا إبراهيم لمحزونون، تبكي العين ويحزن القلب ولا نقول ما يسخط الرب، ولولا أنّه أمرٌ حقّ ووعدٌ صدق وأنّها سبيل مأتية، لحزنّا عليك حزناً شديداً أشدّ من هذا».(١)

وفي رواية أُخرى أنّه ﷺ قال: «العين تدمع، والقلب يحزن، ولا نقول إلّا ما يرضي ربنا، وإنّا بك يا إبراهيم لمحزونون».(٢)

وروي أيضاً أنّ رسول الله ﷺ لمّا أُصيب حمزة رضي الله عنه وجاءت صفية بنت عبد المطلب(رضي الله عنها) تطلبه، ـ فحال بينها و بينه الأنصار ـ قال ﷺ: دعوها، فجلست عنده فجعلت إذا بكت بكى رسول الله ﷺ ، وإذا نشجت نشج، وكانت فاطمة (رضي الله عنها) تبكي، ورسول الله ﷺ كلما بكت يبكي، وقال: «لن أصاب بمثلك أبداً».(٣)

ولمّا رجع رسول الله ﷺ من أُحد بكت نساء الأنصار على شهدائهنّ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: «لكن حمزة لا بواكي له»، فرجع الأنصار فقالوا لنسائهم: لا تبكينّ أحداً حتّى تبدأن بحمزة، قال: فذاك فيهم إلى اليوم لا يبكين ميتاً إلّا بدأن بحمزة.(٤)

---

١ . السيرة الحلبية:٢٤٨/٣.

٢ . سنن أبي داود:٥٨/١؛ سنن ابن ماجة:٤٨٢/١.

٣ . إمتاع الأسماع للمقريزي:١٥٤.

٤ . مجمع الزوائد:١٢٠/٦.

وهذا هو النبي صلى الله عليه وآله ينعى جعفراً، وزيد بن حارثة، وعبد الله بن رواحة، وعيناه تذرفان.[١]

وهذا هو صلى الله عليه وآله يقبّل عثمان بن مظعون وهو ميت ودموعه تسيل على خدّه.[٢]

وروي أيضاً أنّه صلى الله عليه وآله كان يزور قبر أُمّه ويبكي عليها وقد أبكى من حوله.[٣]

وشوهد صلى الله عليه وآله يبكي على ابن لبعض بناته، فقال له عبادة بن الصامت: ما هذا يا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: «الرحمة الّتي جعلها الله في بني آدم، وإنّما يرحم الله من عباده الرحماء».[٤]

كما أنّ بنت المصطفى سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام قد وقفت على قبر أبيها الطاهر وأخذت قبضة من تراب القبر فوضعتها على عينها وبكت، وأنشأت تقول:

ما ذا على مَنْ شمَّ تربة أحمد ... أن لا يشمَّ مدى الزمان غواليا

صُبّت عليَّ مصائبٌ لو أنّها ... صُبّت على الأيام صِرن لياليا

وهذا أبو بكر بن أبي قحافة يبكي على رسول الله صلى الله عليه وآله ويرثيه بقوله:

---

١. صحيح البخاري: ١٨٤/٤، كتاب المناقب في علامات النبوة في الإسلام؛ سنن البيهقي: ٧٠/٤.

٢. سنن أبي داود: ٦٣/٢؛ سنن ابن ماجة: ٤٤٥/١.

٣. سنن البيهقي: ٧٠/٤؛ تاريخ الخطيب البغدادي: ٢٨٩/٧.

٤. سنن أبي داود: ٥٨/٢؛ سنن ابن ماجة: ٤٨١/١.

يـا عـين فـابكي ولا تسأمـي وحُـقّ البكـاء عـلى السـيّد

إنّ البكاء على فراق الأعزة من ثمرات الفطرة الإنسانية، ولذا نرى أنّ النبي يعقوب عليه السلام بكى على ولده يوسف حتّى ابيضّت عيناه، قال سبحانه: ﴿وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾.[1]

حتّى وَرد أنّه يجوز شق الثوب في موت الأب والأخ. روى الصدوق رحمه الله قال: لمّا قبض علي بن محمد العسكري عليه السلام (يعني الإمام الهادي) رؤي الحسن بن علي عليه السلام وقد خرج من الدار وقد شق قميصه عن خلف وقدّام.[2]

وهذا يدلّ على مرونة حكم الإسلام بحيث يجيز عند شدة المصيبة أن يشق المصاب ثوبه، لئلا يختنق بغصته.

إقامة العزاء على موت الأحباب

إلى هنا ظهر أنّ البكاء من دون أن يقترن بما يغضب الرب أمر مطلوب دعت إليه الفطرة الإنسانية وأمضاه الشرع، بقي الكلام في إقامة العزاء والمآتم عليهم.

ويكفي في صحّة ذلك ما نقلناه عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله حيث إنّه لمّا رأى اجتماع نساء الأنصار يبكين شهدائهن هاجت نفسه ورغبت في إقامة العزاء

---

١. يوسف: ٨٤.

٢. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٨٤ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

فقال: «أمّا حمزة فلا بواكي له»، فقام الأنصار بدعوة نسائهم للبكاء على حمزة.

والعجب أنّ صاحب مجمع الزوائد يقول: فذاك فيهم إلى اليوم لا يبكين ميتاً إلّا بدأن بحمزة.[١]

إقامة العزاء على سيّد الشهداء عليه السلام

إنّ إقامة العزاء على سبط النبي صلى الله عليه وآله سيد الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام هو إحياء لأصل من أُصول الإسلام، وهو لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوقوف في وجه الظالمين والمستكبرين الذين استولوا على ثروات الشعوب وإمكانياتهم، ونسوا المواساة والعدل بين الأُمّة.

فقد قام الحسين بن علي عليهما السلام في وجه طواغيت بني أُمّية الّذين أحلّوا حرام الله وهتكوا حرماته وصادروا الحريات، وهو سلام الله عليه قد صرح بذلك في إحدىٰ خطبه عند مسيره إلى كربلاء، وقال: «أيّها الناس إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلّاً لحرام الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله، ألا وإنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله وحرّموا حلاله، وأنا أحق مَنْ غيّر».[٢]

ثمّ إنّه عليه السلام كتب إلى أخيه محمد ابن الحنفية قبل أن يترك المدينة وقال:

---

١. مجمع الزوائد:٦/١٢٠.
٢. تاريخ الطبري:٦/٢٢٩.

«إنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً وإنّما خرجت لطلب الإصلاح في أُمّة جدّي وأبي، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، فمن قبلني بقبول الحقّ فالله أولى بالحق، ومن ردّ عليّ هذا أصبر حتّى يحكم الله بيني وبين القوم بالحق وهو خير الحاكمين».[1]

هذا هو أبوالشهداء عليه السلام يبين موقفه من ظلم الحكام، فعلى شيعته ومحبيه الاقتداء به واقتفاء خطاه.

ولأجل أن لا يُنسى هذا المنهج الّذي هو أصل من أُصول الإسلام تخرج يوم عاشوراء أو قبله وبعده جماهير المحبين يرددون شعارات حماسية وفي الوقت نفسه أشعاراً محزنة لكي يبقى هذا المنهج حيّاً نابضاً في نفوس المسلمين.

والّذي يُسبب إثارة حفيظة الآخرين هو أنّ هذه المسيرات الجماهيرية منشأ لانتشار الصحوة الإسلامية في عامة البلاد وتنبيه على ظلم الظالمين، هذا من جانب، ومن جانب آخر خوف أصحاب السلطة والمسند والمقام الحكومي وأصحاب الثروات الطائلة ذات الأرقام المليونية، من أن يثور الشعب ضدهم، ويؤسّسوا حكماً إسلامياً مبنياً على أُسس من العدل والقسط، كلّ هذا صار سبباً لاتّخاذ موقف مضاد من هذه المراسم والتعازي.

كما أنّ تخصيص العزاء باسم الإمام الحسين عليه السلام ليس الدافع له دافعاً شخصياً، وإنّما طبيعة الثورة ـ الّتي قادها سلام الله عليه ـ لها من الخصوصية ما

---

١. بحار الأنوار: ٣٢٩/٤٤.

يجعلها موضع اهتمام محبي العدل والمساواة من شيعة أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين أوصوهم بإحياء ذكرى سيد الشهداء عليه السلام سنوياً، فهم بهذه المراسم والتعازي يستجيبون لتعاليم قادتهم وأئمتهم عليهم السلام إحياءً لهذا المنهج الثوري وتحقيقاً لأهدافه السامية.

لقد تحدث الكثير من العلماء والكتاب والقادة عن الإمام الحسين عليه السلام وثورته، ومن هذا البحر الخضم نختار قولاً لأحد مفكّري ومفسّري أهل السنة في القرن الرابع عشر الهجري، ألا وهو سيد قطب حيث يقول:

والحسين (رضوان الله عليه) وهو يستشهد في تلك الصورة العظيمة من جانب، المفجعة من جانب! أكانت هذه نصراً أم هزيمة؟ في الصورة الظاهرة وبالمقياس الصغير كانت هزيمة، فأمّا في الحقيقة الخالصة وبالمقياس الكبير فقد كانت نصراً. فما من شهيد في الأرض تهتز له الجوانح بالحب والعطف، وتهفو له القلوب وتجيش بالغيرة والفداء كالحسين (رضوان الله عليه)، يستوي في هذا المتشيّعون وغير المتشيّعين، من المسلمين، وكثير من غير المسلمين!

وكم من شهيد ما كان يملك أن ينصر عقيدته ودعوته ولو عاش ألف عام، كما نصرها باستشهاده. وما كان يملك أن يودع القلوب من المعاني الكبيرة، ويحفِّز الألوف إلى الأعمال الكبيرة، بخطبة مثل خطبته الأخيرة التي يكتبها بدمه، فتبقى حافزاً محركاً للأبناء والأحفاد. وربما كانت حافزاً محركاً لخطى التاريخ كله مدى أجيال.[1]

---

١. في ظلال القرآن:١٨٩/٧ـ١٩٠، تفسير الآية ٥١ من سورة غافر.

خاتمة المطاف:

تضخيم بعض الممارسات

يركز المؤلف في آخر كتابه على أُمور يصفها بأنّها محرّمات ترتكب عند القبور، وليس في كيسه إلّا ما ذكره محمد بن عبد الوهاب وأتباعه، في حق محبي النبي وأهل بيته عليهم السلام، وأكثر هذه الأُمور إمّا أكاذيب وافتراءات، أو أنّها أُمور جائزة، وإليك الكلام فيها:

الأوّل: الاعتقاد بأنّ النبي والولي ينفع ويضر

إنّ الكاتب نسب إلى زائري قبور الأولياء بأنّهم يعتقدون بأنّ الأموات يضرون وينفعون، مع أنّه سبحانه هو الضار والنافع وحده، قال الله تعالى: **﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلاَ يَمْلِكُونَ لأَنْفُسِهِمْ ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً وَلاَ يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَلاَ حَيَاةً وَلاَ نُشُوراً﴾**.[1]

أقول: إنّ الكاتب لا يملك ذرة من الإنصاف، كيف وقد حمل الآيات الواردة في حق المشركين الذين اتخذوا أصنامهم آلهة على الموحّدين الذين لم يتخذوا غيره سبحانه إلهاً ويرددون شهادة التوحيد على ألسنتهم ليل نهار. فأنت لا تجد على أديم الأرض من يقول بأنّ أولياء الله يضرون

---

١. الفرقان:٣.

وينفعون، وإنّما المؤثر هو الله سبحانه، والله هو الشافي، نعم يتوسلون بهم كما كان المسلمون يتوسلون بالنبي صلى الله عليه وآله في حياته، قال سبحانه: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللهَ تَوّاباً رَحِيماً﴾.[1]

ولو كان طلب الدعاء بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله شركاً وعبادة للمدعو، فليكن كذلك شركاً وعبادة له في زمان حياته صلى الله عليه وآله.

إنّ من الغباء تشبيه طلب الشفاعة والدعاء من الأنبياء والأولياء بدعاء المشركين الذين تركوا عبادة الله سبحانه واشتغلوا بعبادة الأصنام حتّى يكون لهم العز في الحياة الدنيا والنصر في الحروب ونزول الموائد السماوية إليهم.

وبذلك يظهر أنّ ما أورده من الآيات الواردة في حق المشركين في هذا المورد دليل على جهله بعقائد المسلمين أو تجاهله، وأنّ منشأ جهله هو تصوره أنّ مطلق دعاء الأموات عبادة لهم وإن كان مجرداً عن أية عقيدة بربوبيتهم وتأثيرهم في مصير الداعي.

الثاني: اتخاذ أصحاب القبور شفعاء

قال المؤلف: إنّ زوار القبور يتخذون أصحاب القبور شفعاء ووسائط تقربهم إلى الله، وقد ذم القرآن الكريم هذا العمل بقوله سبحانه وتعالى حكاية عن المشركين: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أولياءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ

---

١. النساء: ٦٤.

زُلْفى إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ في ما هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللهَ لا يَهْدِي مَنْ هُوَ كاذِبٌ كَفّارٌ﴾[1].

أقول: جعل الأنبياء والأولياء وسائط بين الناس وبين الله على قسمين:

١. يُعتقد بأنّهم عباد الله الصالحين يستجاب دعاءهم، فهذا عين التوحيد، فهذا عمر بن الخطاب استسقى بالعباس عام الرمادة، لمّا اشتد القحط، فسقاهم الله تعالى به وأخصبت الأرض، فقال عمر: هذا والله الوسيلة إلى الله والمكان منه، ولمّا سُقي الناس طفقوا يتمسّحون بالعباس ويقولون: هنيئاً لك ساقي الحرمين.[2]

فهذا النوع من العمل عين التوحيد، فلو طلب المؤمن نفس هذا الدعاء من أحد الأولياء بعد رحيله يمتنع أن يكون شركاً، لأنّ عملاً واحداً لا يمكن أن يكون على غرار التوحيد في حياة المتوسل به، وشركاً في مماته، وآخر ما يمكن أن يقال: إنّ الميت لا يسمع فيكون التوسّل لغواً لا تركاً، وسيوافيك أنّ الشهداء ونبيهم أحياء يسمعون كلامنا.

٢. أن يتخذه إلهاً مؤثراً في مصير الداعي، بيده النصر والعز والمغفرة إلى غير ذلك من أفعاله سبحانه، ثمّ يعبده ليتقرب بعبادته، ثم يجعله كواسطة للتقرب إلى الله تعالى، وهذا هو الّذي تهدف إليه الآية بشهادة أنّه سبحانه يقول: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ زُلْفى﴾،[3]

---

١. الزمر:٣.

٢. أُسد الغابة في معرفة الصحابة:١١١/٣، طبعة مصر.

٣. الزمر:٣.

فكيف يعطف القسم الثاني على القسم الأوّل وهو الذي يتوسل بدعاء النبي صلى الله عليه وآله في حياته ومماته من دون أن يصيّره معبوداً من دون الله سبحانه، ولا يعتقد بربوبيته وتأثيره في مصيره.

ومن حكم بالتسوية بينهما فقد حكم بتساوي النور والظلام والعلم والجهل، وبذلك يظهر حال ما استدل به من الآيات النازلة بحق المشركين.

الثالث: الاستغاثة بأصحاب القبور

من التهم التي ألصقها المؤلف بزائري قبر النبي صلى الله عليه وآله وقبور أهل البيت الطاهرين عليهم السلام أنّهم يدعون أصحاب القبور ويستغيثون بهم من دون الله، ورتّب على ذلك قوله:وهذا شرك بنص القرآن الكريم حيث قال تعالى:**﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ما يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ * إِنْ تَدْعُوهُمْ لا يَسْمَعُوا دُعاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ القِيامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾**.[1]

والجواب: أنّ دعاء أصحاب القبور على قسمين:

الأوّل: دعاؤهم بما أنّهم آلهة يُعبدون وبيدهم النفع والضر وقضاء الحوائج مستقلين في أفعالهم، وهذه هي سيرة المشركين إذ كانوا يسوون آلهتهم برب العالمين، كما اعترفوا بذلك في قولهم الذي يذكره الله تعالى: **﴿إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعالَمِينَ﴾**.[2]

---

١. فاطر:١٣ـ١٤.

٢. الشعراء:٩٨.

وهذا النوع من الدعاء لا يصدر من مسلم موحّد معتقد بأنّ الله سبحانه هو المدبّر وأنّ بيده الخير وهو على كلّ شيء قدير.

الثاني: دعاؤهم بما أنّهم عباد الله سبحانه، وأنّ للنبي مقاماً محموداً تستجاب دعوته، ولذلك يتوسل به حتّى يدعو الله سبحانه ليستجيب دعاء المتوسل، وأين هذا من الشرك ياترى؟!

وما تمسّك به من الآيات لا صلة له بالمقام فإنّ المراد من:﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ﴾ هم الّذين تعبدون من دون الله﴿مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾، فالدعاء في هذه الآيات دعاء خاص مرادف للعبادة لا مطلق الدعاء.

هذا هو أبو أيوب الأنصاري يروي حاله الحاكم في مستدركه، قال:أقبل مروان يوماً فوجد رجلاً واضعاً وجهه على القبر، فأخذ برقبته وقال: أتدري ما تصنع؟! قال: نعم، فأقبل عليه فإذا هو أبو أيوب الأنصاري، فقال: جئت رسول الله ﷺ ولم آت الحجر، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «فلا تبكوا على الإسلام إذا وليه أهله ولكن ابكوا عليه إذا وليه غير أهله».[1]

كما أنّ الاستغاثة بأولياء الله بما أنّهم عباد الله الصالحين هو ممّا نتعلمه من سيرة نبينا الأعظم ﷺ وذلك من خلال ما رواه الصحابي الجليل عثمان بن حنيف حيث قال: إنّ رجلاً ضريراً أتىٰ إلى النبي ﷺ فقال: ادعُ الله أن يعافيني.

فقال ﷺ: إن شئت دعوتُ، وإن شئت صبرت، وهو خير؟ قال: فادعه،

---

١ . المستدرك للحاكم:١٢/٤، باب الفتن والملاحم، بسند صحيح على شرط الشيخين، وأقرّه الذهبي في تلخيصه عن داود بن أبي صالح.

فأمره ﷺ أن يتوضّأ فيُحسن وضوءه ويصلي ركعتين ويدعو بهذا الدعاء: «اللّهم إنّي أسألُكَ وَأتوجّه إليك بنبيّك نبيّ الرّحمة، يا محمد إنّي أتوجّه بِك إلى ربّي في حاجتي لتُقضىٰ، اللّهم شفّعه فيّ».

قال ابن حنيف: فوالله ما تفرقنا وطال بنا الحديث حتّى دخل علينا كأنّ لم يكن به ضرّ.[١]

وأي استغاثة أظهر من الوارد في الجملتين التاليتين:

١. اللّهم إنّي أسألك وأتوجّه إليك بنبيّك نبيّ الرحمة.

٢. يا محمد إنّي أتوجّه بكَ إلى ربي في حاجتي.

وأمّا سند الحديث فرجاله رجال الصحيحين، ولذلك رواه الحاكم في المستدرك وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجّاه، وأقره الذهبي في تلخيصه.[٢]

ثمّ إنّ مؤلف الكتاب استدلّ على تحريم الاستغاثة بما روي عن علي عليه السلام قال: «فاسألوا الله به وتوجّهوا إليه بحبه، ولا تسألوا الله بخلقه، إنّه ما توجّه العباد إلى الله بمثله».[٣]

ولكن خفي على المؤلف أنّ المراد هو السؤال للأُمور الدنيوية، أو كالذهاب إلى أبواب الأغنياء وسؤالهم، وأين هذا من توسيط الأنبياء والأولياء

---

١. سنن ابن ماجة:٤٤١/١، برقم ١٣٨٥؛ مسند أحمد:١٣٨/٤.

٢. المستدرك للحاكم:٣١٣/١.

٣. نهج البلاغة:٩١/٢ـ ٩٢.

إلى باب رب العزة حتّى ينزل الله سبحانه على الناس من بركاته وعطاياه التي لا نهاية لها.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عمّا أوصى به الإمام علي ابنه الحسن عليه السلام وهو أنّه قال:«وألجئ نفسك في الأُمور كلّها إلى إلهك، فإنّك تلجئها إلى كهف حريز ومانع عزيز، وأخلص في المسألة لربك فإنّ بيده العطاء والحرمان».[١]

وهكذا يكون جوابنا عن سائر ما استدل به من الروايات. كيف والتوسل بدعاء الأخ المؤمن الحي ممّا اتفقت الوهابية على جوازه، فلو كان سؤال غيره سبحانه ممنوعاً مطلقاً فكيف يجوز سؤاله في حياته؟!

الرابع: الذبح والنذر للقبور

قال المؤلّف: إنّهم ينذرون للقبور وأصحابها ويذبحون لها وهذا يدخل في ما أُهل به لغير الله، قال سبحانه:﴿**إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ**﴾.[٢]

خفي على الكاتب ما هو المقصود من النذر لأصحاب القبور، وأنّ اللام في قولهم: هذا للنبي غير اللام في قوله:«نذرت لله».

توضيحه: أنّ اللام في هذه المواضع على وجهين:

١. لام الغاية بمعنى التقرّب إليه سبحانه كقوله تعالىٰ على لسان امرأة عمران:﴿**إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً**﴾.[٣]

---

١. نهج البلاغة:٣/٣٩ـ٤٠.
٢. البقرة:١٧٣.
٣. آل عمران:٣٥.

٢. لام الانتفاع كقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالمَساكِينِ﴾.[١]

فإذا قال: لله عليّ إن قُضيت حاجتي أن أذبح كبشاً للنبي صلى الله عليه وآله، فاللام في قوله: «لله»، للغاية بمعنى التقرب إليه، ولكنّها في قوله «للنبي» للانتفاع بمعنى عود الثواب إليه، وبذلك يتضح الفرق بين عمل المشركين عن عمل المسلمين، فأُولئك يذبحون وينذرون للأصنام ويُهلّون بها، ويقولون: باسم اللات والعزى. بخلاف المسلمين فإنّهم ينذرون لله ويذكرون اسم الله عند الذبح ويهدون ثوابه للنبي صلى الله عليه وآله.

وإن شككت فيما ذكرنا فاسأل سعداً واستمع كلامه حيث إنّه سأل النبي صلى الله عليه وآله وقال: يا نبي الله، إنّ أُمّي قد افتلتت(أي ماتت) وأعلم أنّها لو عاشت لتصدقت، فإن تصدقت عنها، أينفعها ذلك؟ قال صلى الله عليه وآله: «نعم».

ثمّ إنّه سأل النبي صلى الله عليه وآله: أي الصدقة أنفع يا رسول الله؟ قال: «الماء»، فحفر [سعد] بئراً وقال: هذه لأُمّ سعد.[٢]

فاللام في «هذه لأُمّ سعد» للانتفاع، فالمسلمون في قولهم: هذا للنبي أو للولي، كلهم سعديون لا وثنيون.

الخامس: الحلف بأصحاب القبور

قال مؤلف الكتاب: وهم يحلفون بأصحاب القبور دون الله، ثم روى عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّ من المناهي أن يحلف

---

١. التوبة: ٦٠.

٢. سنن أبي داود: ١٣٠/٢، برقم ١٦٨١؛ السيرة الحلبية: ٥٨٣/٦.

الرجل بغير الله، وقال: «من حلف بغير الله، فليس من الله في شيء».[١]

ثم استشهد بكلام الشيخ الطوسي في«النهاية» حيث قال: اليمين المنعقدة عند آل محمدﷺ هي: أن يحلف الإنسان بالله تعالى، أو بشيء من أسمائه أيّ اسم كان. وكل يمين بغير الله أو بغير اسم من أسمائه فلا حكم له.[٢]

والجواب: إنّ القرآن الكريم مليء بالحلف بغير الله، والغاية من الحلف بغيره في الذكر الكريم أحد أمرين:

١. الإشادة بالمحلوف به وبيان فضله ومقامه كقوله سبحانه:﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.[٣]

٢. دعوة الإنسان إلى التدبّر في المحلوف به واستكشاف أسراره ورموزه وما له من العظمة. ولهذا جاء الحلف بغير الله سبحانه في سورة الشمس سبع مرات، أو أكثر، قال سبحانه: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحاها* وَالْقَمَرِ إِذا تَلاَها* وَالنَّهارِ إِذا جَلّاها* وَاللَّيْلِ إِذا يَغْشَاهَا* وَالسَّماءِ وَمَا بَنَاها* وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاها* وَنَفْسٍ وَمَا سَوّاها﴾.[٤]

وقد تكرر الحلف بغير الله في الذكر الحكيم قرابة ٤٠ مرة، وقد عرفت ما هو الداعي من حلفه سبحانه بها.

فلو كان الحلف بغير الله شركاً منهياً عنه لما جاء في القرآن الكريم، فلو جاز لله سبحانه ولم يجز للآخرين لنبّه عليه في الذكر الحكيم، فالإنسان

---

١. مكارم الأخلاق:٤١٥.
٢. النهاية:٥٥٥.
٣. الحجر:٧٢.
٤. الشمس:١ـ٧.

عندما يرى الأقسام الكثيرة المذكورة في القرآن الكريم ربما ينتقل إلى جواز الحلف أو إلى استحبابه لا إلى حرمته.

وأمّا الروايات الواردة من طرقنا فالغرض منها عدم انعقاد اليمين أوّلاً، وعدم صحة القضاء وفصل الخصومات به ثانياً، وإنّما يقضى في الخصومات بالحلف بالله تعالى، وإلى ذلك تشير الرواية الواردة عن مكارم الأخلاق، وهذا ما توضحه عبارة الشيخ في النهاية حيث قال: اليمين المنعقدة عند آل محمد صلى الله عليه وآله هي أن يحلف الإنسان بالله تعالى.

وعلى ذلك فقوله قدس سره: وكل يمين بغير الله أو بغير اسم من أسمائه فلا حكم له، أي لا يترتب عليه الأثر، وأين هذا من التحريم؟!

قال الإمام الخميني: لا تنعقد اليمين إلّا إذا كان المقسم به هو الله جلّ شأنه، ولا تنعقد اليمين بالحلف بالنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام وسائر النفوس المقدّسة المعظمة، ولا بالقرآن الكريم ولا بالكعبة المشرفة، وسائر الأمكنة المحترمة.[1]

السادس: الطواف حول القبور

نسب المؤلف إلى الشيعة الطوافَ حول القبور، مع أنّ ذلك فرية بلا مرية، وقد ألف غير واحد من الأجلّاء كتباً ورسائل في أدب الزائر، وأخصّ بالذكر ما كتبه المحقق العلامة الأميني رحمه الله ولم يذكر أحد منهم من آداب الزيارة «الطوافَ حول القبر»، مع ورود النهي عنه في غير واحد من الروايات.

---

١. تحرير الوسيلة: ٩٩/٢، المسألة ٢و٥.

وغاية ما عند الشيعة هو التسابق إلى تقبيل الضريح دون الطواف بالقبر، أي الابتداء من نقطة والانتهاء عندها، كما هو الحال في الطواف بالبيت الحرام.

ولا نطيل الكلام في هذه الفرية.

السابع: اللطم وضرب الخدود والصدور

استدل الكاتب ببعض الروايات على حرمة ضرب الخدود والصدور، وإليك دراستها.

الأُولى: ما روي عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ضرب المسلم يده على فخذه عند المصيبة إحباط لأجره».[1]

أقول: نقل الشيخ الحر العاملي هذه الرواية بسندين فيهما ضعف، ففي أحدهما وقع النوفلي والسكوني وهما ليسا بشيعيين. وفي الثاني وقع سهل ابن زياد الآدمي، وفي الوقت نفسه ينقل هو عن علي بن حسّان وهو مشترك بين الضعيف والثقة.

نفترض صحة الرواية سنداً وكمالها دلالة لكن الرواية مختصة بالمصيبة الشخصية كموت الأب والأُمّ والولد، فربما يكره ما ذكر من الأُمور بقرينة كونه سبباً لذهاب الأجر، ونحن أيضاً نقول بذلك ونوصي أصحاب المصائب بالصبر، فالله سبحانه هو مجزي الصابرين.

ولكن كلام الكاتب ناظر إلى مواكب العزاء يوم عاشوراء التي تخرج

---

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٨١ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

باللطم على الصدور فقط، لا على الخدود ـ كما قال ـ والرواية منصرفة عن مثل هذه المصائب الدينية، إذ أنّ العامل بها إنّما يريد إحياء منهج الثورة بوجه الطغاة والظالمين. وكأنّه بعمله هذا يريد أن يلفت نظر العامة في الشوارع والبيوت المشرفة على هذه المواكب على عظمة المصائب التي أوردها الطغاة على آل البيت عليهم السلام.

وإن شئت قلت: إنّ هذه المظاهرات مع ما فيها من اللطم نابعة عن حب وإخلاص لأبي الشهداء عليه السلام الذي كرس حياته وأراق دمه الطاهر لمواجهة الظلمة الذين جعلوا عباد الله خولاً ومال الله دولاً... .

إنّ هذه الجماهير المليونية وهي تردد الأشعار والقصائد التي تحمل معان ثورية وعقائدية سامية، تنبه جماهير المسلمين عن نومة الغفلة ورغد العيش، حتى ينهضوا منها ويأخذوا حقوقهم بإزالة الظلمة عن عروشهم ويؤسّسوا للمسلمين حكومة إلهية على وفق الكتاب والسنّة.

وبكلمة قصيرة أنّ هذه المسيرات تتبنى الأُمور التالية:

١. الدعوة إلى تحقيق العدالة الاجتماعية.

٢. إلفات النسل الحاضر إلى ما جرى على أئمة أهل البيت عليهم السلام من الظلم والجور.

٣. تحذير الظالمين وحكام الجور، لغرض عودتهم إلى حظيرة الإسلام.

الثانية: عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ما الجزع؟ قال:

«أشد الجزع الصراخ بالويل والعويل ولطم الوجه والصدر وجز الشعر من النواصي، ومن أقام النواحة فقد ترك الصبر وأخذ في غير طريقه، ومن صبر واسترجع وحمد الله عزوجل فقد رضي بما صنع الله ووقع أجره على الله، ومن لم يفعل ذلك جرى عليه القضاء وهو ذميم وأحبط الله أجره».[١]

يلاحظ على الاستدلال: أوّلاً: أنّ الحديث ضعيف سنداً، وقد وصفه بالضعف العلّامة المجلسي في «مرآة العقول».[٢]

وثانياً: أنّ مصب هذه الروايات هو المصائب الشخصية الفردية التي ربما ينفد صبر الإنسان فيها ولا يتمالك نفسه فيأتي ببعض هذه الأُمور، وقد منع عنه في الحديث ونحن نقول به.

وأمّا المصائب الدينية التي تطرأ على المجتمع فلا صلة لمثل هذه الأحاديث بها، فإنّ الجزع والفزع عندئذٍ ليس لأجل أنّه فقد ما يملكه شخصياً وانّما هو لأجل مصائب وردت على الإسلام والمسلمين وأئمة أهل البيت عليهم السلام، وهذا ما دعاه إلى الهيجان وإظهار الحزن والخروج بمسيرات إلى الشوارع والاجتماع في المساجد والمآتم والحسينيات لإقامة مراسم العزاء والنياحة، وقد مرّ أنّ النبي صلى الله عليه وآله لمّا رأى نساء الأنصار يبكون على موتاهم قال: لكنّ حمزة لا بواكي له» فأمر الأنصار نساءهم بالبكاء على حمزة أوّلاً ثم البكاء على شهدائهنّ.

---

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب٨٣ من أبواب الدفن، الحديث١.

٢. مرآة العقول:١٨١/٤.

وثالثاً: أنّ مورد الرواية النياحة بالباطل التي تغضب الرب، وأمّا النياحة بالحق التي فيها أداء الشكر وإظهار العبر والتسلية لخاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله فلا تشمله الرواية.

واعلم أنّ النياحة بالحق في فقدان الأعزة خصوصاً عندما تتراكم الهموم والغموم أمر فطري وربما يخاف على سلامة الإنسان عند حبس هذه الهموم وعدم النياحة، ولذلك نرى الإمام الصادق عليه السلام قد عمل بذلك.

روى الصدوق في «إكمال الدين» عن الحسين بن يزيد، قال: ماتت ابنة لأبي عبد الله عليه السلام فناح عليها سنة، ثم مات له ولد آخر فناح عليه سنة، ثم مات إسماعيل فجزع عليه جزعاً شديداً فقطع النوح، قال: فقيل لأبي عبد الله عليه السلام: أيناح في دارك؟ فقال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال ـ لما مات حمزة ـ: لكن حمزة لا بواكي له».[1]

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً أنّه قال: «لمّا مات إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وآله هملت عين رسول الله صلى الله عليه وآله بالدموع، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تدمع العين، ويحزن القلب، ولا نقول ما يسخط الرب، وإنّا بك يا إبراهيم لمحزونون».[2]

وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حين جاءته وفاة جعفر بن أبي طالب وزيد بن حارثة، كان إذا دخل بيته كثر بكاؤه عليهما جداً، ويقول: كانا يحدّثاني ويؤنساني فذهبا جميعاً».[3]

---

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٧٠ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٣. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ٦.

وروي عنه عليه السلام أيضاً: «أنّ زين العابدين بكى على أبيه أربعين سنة، صائماً نهاره قائماً ليله، فإذا حضر الإفطار جاء غلامه بطعامه وشرابه فيضعه بين يديه فيقول: كلْ يا مولاي، فيقول: قتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله جائعاً، قتل ابن رسول الله صلى الله عليه وآله عطشاناً، فلا يزال يكرر ذلك ويبكي حتى يبل طعامه بدموعه، ويمزج شرابه بدموعه، فلم يزل كذلك حتى لحق بالله عزّ وجل».[1]

وروى الصدوق في «ثواب الأعمال» وابن قولويه في «كامل الزيارات» بالإسناد إلى أبي هارون المكفوف قال: دخلت على أبي عبد الله الصادق عليه السلام فقال: «يا أبا هارون، أنشدني في الحسين»، فأنشدته!

فقال: «لا، بل كما تنشدون، وكما ترثيه عند قبره».

قال: فأنشدته حينئذٍ:

أمرر على جدث الحسين ... فقل لأعظمه الزكية

يا أعظماً لا زلت من ... وطفاء ساكبة روية

وإذا مررت بقبره ... فأطل به وقف المطية

وابك المطهر للمطهر ... والمطهرة التقية

كبكاء معولة أتت ... يوماً لواحدها المنية

قال: فبكى، ثم قال: زدني، فأنشدته القصيدة الأُخرى:

يا مريم قومي واندبي مولاك

وعلى الحسين اسعدي ببكاك

---

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ١٠.

قال فبكى الصادق، وتهايج النساء من خلف السترة، فلما أن سكتن قال: «يا أبا هارون، من أنشد في الحسين فبكى أو أبكى عشرة كتبت له الجنة».[١]

الثالثة: ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ثلاثة لا أدري أيّهم أعظم جرماً: الذي يمشي خلف جنازة في مصيبة بغير رداء، والذي يضرب على فخذه عند المصيبة، والذي يقول: ارفقوا وترحّموا عليه يرحمكم الله».[٢]

أقول: أوّلاً: الرواية ضعيفة وقد نقلت بسندين ففي الأوّل منهما النوفلي والسكوني، وفي الثاني أُناس لم يوثقوا كأحمد بن يحيى القطّان، وبكر بن عبد الله بن حبيب، وتميم بن بهلول.

وثانياً: أنّ مضمون الرواية لا يوافق الأُصول المسلّمة بين الفقهاء والعلماء. نفترض أنّ رجلاً شيّع ميتاً بلا رداء، فهل ارتكب محرّماً من المحرمات، حتى يوصف باحتمال أنّه أعظم الجرائم.

وثالثاً: قول المشيّع: ارفقوا وترحّموا عليه يرحمكم الله. فهذا القول يدعو المشيعين إلى الترحّم على الميت فهل يكون محتمل الحرمة فضلاً عن أن يكون من الجرائم الكبيرة؟!

نعم بقي الضرب على الفخذ عند المصيبة فقد مرّ أنّ موضعه هو المصائب الفردية التي ربما تجر الإنسان إلى أقوال وأعمال غير صحيحة،

---

١. كامل الزيارات:٢١١؛ طبعة قم، ١٤١٧هـ؛ ثواب الأعمال:١٠٩، طبع عام ١٣٩١هـ.
٢. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث٣.

وأمّا المصائب الدينية فقد عرفت أنّ هذه الأفعال رمز لتنبيه الأُمّة ونشر خبر مصائب أهل البيت عليهم السلام.

ورابعاً: أنّ المستفاد من بعض الروايات الصحيحة أنّ الجزع لا يذهب الأجر، قال الإمام الصادق عليه السلام: «ثواب المؤمن من ولده إذا مات، الجنة، صبر أم لم يصبر».[1]

الثامن: اختلاط النساء بالرجال

يقول الكاتب: يحدث عند هذه القبور الاختلاط فترى النساء والرجال مختلطين عند الطواف بالقبر.

أقول: الاختلاط عند الطواف بالبيت الحرام أوضح وأظهر، فهل يدعو ذلك إلى تحريم الطواف؟! أو يجب أن تتخذ أساليب لكي لا يحصل الاختلاط.

ومن حسن الحظ أنّ مكان زيارة الرجال متميّز عن مكان زيارة النساء بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران حيث قسّمت المشاهد المشرفة إلى قسمين بينهما حاجز، وكذا الحال في مشاهد الأئمة عليهم السلام في العراق بعد سقوط النظام الصدامي البائد.

إلى هنا تمّت مناقشة ما ذكره في الفصل الخاص باسم «محرمات ترتكب عند القبور».

***

١. وسائل الشيعة: ج ٢، الباب ٧٢ من أبواب الدفن، الحديث ٧.

ردود علىٰ أجوبة المؤلف

ثمّ إنّ الكاتب فتح فصلاً جديداً بعنوان «اعتراضات وأجوبة»، حاول أن يذكر أدلّة القائلين بجواز البناء ويرد عليها، إلّا أنّه وللأسف لم يـذكر الأدلة على وجهها الصحيح، قال:

الدليل الأوّل: أنّ رفع قبور الأنبياء والأئـمّة عليهم السلام مستثنى مـن روايـات النهي المتقدمة... ثم أجاب عن ذلك بقوله: إنّ الأئمّة أنفسهم أمروا ووصّوا بعدم رفع قبورهم أكثر من شبر أو أربع أصابع.

يلاحظ على ما ذكره أوّلاً: أنّه لم يذكر الدليل على وجهه فإنّهم عليهم السلام قالوا بأنّ البناء على القبور مستثنى من روايات النهي ،ولم يذكروا أنّ رفع القبور مستثنى من روايات النهي.

وكم فرق بين استثناء رفع القبر واستثناء البناء.

وثانياً: قد عرفت أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام ذكروا رفع القبر بشبر ولم يرد عنهم نهي عن الرفع بأكثر منه، إلّا في رواية الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وقد عرفت وجهه.

الدليل الثاني: أنّ رفع قبور الأنبياء والأئمّة عليهم السلام والبناء عليها فيه مصلحة عظيمة وهي إبقاء قبورهم مدى الزمان وعدم اندراسها ومحوها....

ثمّ أجاب عنه: بأنّه لا يستلزم من عدم البناء على قبورهم أنّها سوف تدرس وتمحى آثارها فهذه هي قبور الأئمّة الحسن وزين العابدين ومحمد

الباقر وجعفر الصادق وفاطمة عليهم السلام لم ترفع فوق المقدار الشرعي وهي مع ذلك لم تدرس ولم تمح آثارها.

يلاحظ عليه أوّلاً: أنّ بقاء قبور أئمّة أهل البيت عليهم السلام رهن وجود البناء عليها عبر القرون السابقة، فلو لم يكن عليها بناء طيلة هذه السنوات لم يبق منها أثر إلى الآن.

وثانياً: أنّ بقاء هذه القبور بهذا الشكل المؤلم للقلب رهن ضغط شيعة آل البيت ودوام تفقدهم لها، والذي صار سبباً لبقائها بهذا الشكل المزري.

والشاهد على ذلك أنّه قد دمرت قبور عامة الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فلذلك لم يبق أثر منها إلّا قبر الخليفة الثالث وعدد قليل منهم.

الدليل الثالث: اتفاق الناس على البناء من غير إنكار يدل على ذلك.

وأجاب عنه بقوله: إنّ قوله: «من غير إنكار» يرد عليه كلام الأئمة عليهم السلام أنفسهم كما هو مبيّن في روايات النهي عن البناء على القبور المذكورة.

يلاحظ عليه: أنّ أساس الاستدلال هو إجماع المسلمين عبر القرون ـ بل عامة الموحّدين ـ من البناء على قبور الأنبياء والأولياء من دون أن يخدش فيه أحد، إلى أن أولد الدهر رجل الضلال والنصب أحمد بن تيمية فأفتى بتحريم البناء وتبعه محمد بن عبد الوهاب من غير وعي.

وهذا الاتفاق دليل قاطع لا يقبل الرد ولا النقض، وعندئذٍ لا يعارضه ما نسب إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام من النهي عن البناء على القبور، لأنّه أخبار آحاد لا يعادل الدليل القاطع.

أضف إلى ذلك: أنّك قد عرفت أنّ هذه الروايات على فرض صحتها لا تدلّ على ما يرتئيه الكاتب كما مرّ.

الدليل الرابع: أنّ الأئمّة عليهم السلام قالوا بحرمة البناء على القبور تقية.

ثم أجاب عليه بأنّ هذا الاعتراض مستبعد جداً، لأنّ العلماء لم يحملوا هذه الروايات على التقية.

يلاحظ عليه: انظر إلى التناقض في كلامه حيث يقول: حُملت الروايات الناهية عن البناء على القبور على التقية، ثم يرد عليه بأنّ العلماء لم يحملوها عليها، فإذا كان هذا هو حال العلماء، فمَن حملها على التقية، لأنّ الحمل وعدمه من شأن العلماء لا غير.

الدليل الخامس: هناك روايات تدلّ على جواز البناء على القبور، وهي كثيرة.

ثمّ أجاب عنه: بأنّ روايات النهي هي كثيرة أيضاً.

يلاحظ عليه: قد عرفت أنّ البناء على القبور يؤيده الذكر الحكيم والسنة الشريفة والسيرة المستمرة بين الموحّدين وعمل الصحابة والتابعين ومن أتى بعدهم، وهذا هو المرجّح للأخذ بالروايات الدالة التي تجاوز عددها على العشر، وأمّا الروايات الناهية فقد عرفت ضعف أسانيدها أو عدم مساسها للمقام ومخالفتها للسيرة المستمرة والقرآن الكريم.

ثمّ إنّ الكاتب أيّد الأخذ بروايات النهي ورجّحها على روايات الجواز بالقاعدة المعروفة وهي: أنّ درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح.

يلاحظ عليه: بأنّ الكاتب لم يعرف مكان القاعدة، فإنّ مكانها ما إذا لم يكن في المسألة دليل قاطع فيتوسل بأمثال هذه القواعد في مقام الإفتاء، وأمّا إذا كان هناك نص قرآني وسيرة قطعية بين الموحّدين والمسلمين وروايات بلغ عددها إلى عشر أو أزيد، لم يبق مورد للقاعدة، كما أنّه لا يبقى مورد للأخذ بالروايات الناهية.

إلى هنا خرجنا عمّا كتبه المؤلف في كتيبه وقد مررنا على كلامه من بدايته إلى ختامه، وعرفت وهن كلامه وضعف أدلته، فهو كحاطب ليل، قد جمع في حزمته كل رطب ويابس .

***

الرسالة الثانية والثمانون

بيعتان في بيعة

صاحب الفضيلة حجة الإسلام

السيد عبد الفتاح نواب

ـ دامت معاليه ـ

السلام عليكم ورحمة اللّٰه وبركاته

أرجو من اللّٰه سبحانه أن تكونوا في صلاح وفلاح، كما أرجو أن يكون أخونا الكريم الأُستاذ الفذ الدكتور عبد الوهاب إبراهيم في صحة وعافية.

ذكرتم أنّ الأُستاذ ـ حفظه اللّٰه ـ قد طلب منكم رأي فقهاء الشيعة الإمامية في مسألة «البيعتين في بيعة واحدة»، واقترحتم عليّ أن أُحرّرها، فقمت ـ تلبية لاقتراحاتكم ـ بتحرير المسألة بوجه موجز، ولا نقول: إنّه رأي عامة فقهائنا، إذ ليس لهم في المسألة رأي موحَّد والتفصيل يطلب من مظانّه.

اختلفت كلمة الفقهاء في تفسير هذا العنوان (بيعتان في بيعة واحدة) الّذي ورد في روايات السنّة والشيعة. ولنذكر ما رواه الفريقان أوّلاً، ثمّ ندخل في صلب الموضوع:

١. ما رواه الفريقان في المقام:

١. روى الترمذي في سننه في باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيعتين في بيعة.

وقال في شرح الحديث: وقد فسّره بعض أهل العلم قالوا: بيعتين في بيعة، أن يقول: أبيعك هذا الثوب بنقد بعشرة وبنسيئة بعشرين....[١]

٢. رووا أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط.[٢]

وأمّا الشيعة الإماميّة فقد أخرج الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (المتوفّى ٤٦٠هـ) في كتاب «التهذيب» عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

٣.نهى رسول الله ﷺ عن سلف وبيع، وعن بيعين في بيع، وعن بيع ما ليس عندك.[٣]

وروى محمد بن بابويه الصدوق (المتوفّى ٣٨١هـ) عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في مناهي النبي ﷺ قال عليه السلام: «نهى عن بيعين في بيع».[٤]

٤. روى الشيخ الطوسي بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «بعث رسول الله ﷺ رجلاً من أصحابه والياً فقال: إنّي بعثتك إلى أهل الله ـ يعني :

---

١ . سن الترمذي: ج٣، كتاب البيوع، الباب١٨، الحديث ١٢٣٢.

٢ . المهذب للشيرازي: ٢٧٥/١؛ العزيز في شرح الوجيز:١٠٥/٤؛ المغني:٣٠٨/٤؛ الشرح الكبير: ٥٦/٤ ولم أقف على نص الحديث في الصحاح والسنن لقلّة التتبع.

٣ . التهذيب:٢٣٠/٧، برقم ١٠٠٥.

٤ . من لا يحضره الفقيه:٤/٤، برقم ١.

أهل مكة ـ فانههم عن بيع ما لم يقبض، وعن شرطين في بيع، وعن ربح ما لم يضمن».[١]

٢. ما هو المقصود من الحديث؟

قد فُسّر الحديث بوجوه وإليك سردها إجمالاً:

الأوّل: أن يبيع الرجل السلعة فيقول: هي نقداً بكذا ونسيئة بكذا، وبطبيعة الحال يكون الثمن الثاني أكثر من الأوّل.

وهذا على قسمين: فتارة يفترق المتبايعان مع الالتزام في النهاية بأحد الثمنين، وأُخرى يفترقان على الإبهام من دون أن يلتزما بأحد الثمنين.

الثاني: أن يتبايعا مع تردّد المبيع أو الثمن بين شيئين، كأن يقول: اشتريت بالدينار شاةً أو ثوباً، أو يقول: بعت السلعة بدينار أو بشاة.

الثالث: أن يبيع السلعة بمائة إلى سنة على أن يشتريها بعد البيع حالاً بثمانين.

الرابع: أن يشترط بيعاً أو شرطاً في بيع كأن يقول: بعتك هذه الدار بألف على أن تبيع دارك منّي بكذا، أو يبيع ا لدار ويشترط عليه أن يسكنه إلى شهر....

الخامس: أن يشتري حنطة بدينار نقداً سلماً إلى شهر، فلما حلّ الأجل، قال البائع: اشتري منك الصاع الّذي بذمّتي بصاعين إلى شهرين.

---

١. التهذيب: ٧ / ٢٣١، برقم ١٠٠٦.

السادس: أن يجمع بين شيئين مختلفين في عقد واحد بثمن واحد، كبيع وسلف ، أو إجارة وبيع، أو نكاح وإجارة.

هذه هي الوجوه التي فُسّر بها الحديث النبويّ، وبذلك ربّما عاد الحديث مجملاً في مفهومه، لا يصحّ الاستدلال به على واحد من هذه المحتملات، إلّا إذا عاضدته قرينة معيّنة، إذ من البعيد أن يكون الجميع مقصوداً للرسول الأعظم ﷺ . وسيوافيك ما هو الأقرب منها إلى مضمون الحديث في آخر البحث.

إذا تبين ذلك، فنحن ندرس عامة المحتملات على ضوء القواعد العامة المستفادة من الكتاب والسنّة، ثمّ نعود إلى تفسير ما روي في المقام، فنقول: إنّ القضاء الحاسم في هذه الصور رهن بيان الأمرين التاليين:

١. الأصل صحّة كلّ عقد وبيع عقلائي

دلّت الآيات والروايات على صحّة كلّ عقد وبيع عقلائي، يتعلّق به الغرض ولا يعدُّ لغواً، إلّا ما دلّ الدليل الشرعي على عدم صحّته. فلو شكّ في صحّة عقد، أو بيع في مورد، فيحكم بصحّته أخذاً بإطلاق الآيات التالية:

١. ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.[١]

٢. ﴿وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾.[٢]

٣. ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾.[٣]

---

١ . المائدة:١.

٢ . البقرة:٢٧٥.

٣ . النساء:٢٩.

فإنّ مفاد الآيات: انّ كلّ ما صدق عليه العقد أو البيع، أو التجارة عن تراض وجب الوفاء به، وهو ممّا أحلّه اللّه، ولا يعد أكلاً بالباطل.

فكلّ مورد شكّ في صحّة عقد أو بيع، وجواز أكل شيء، فالصحّة محكّمة إلّا إذا دلّ الدليل على بطلانه، فما لم يرد في الشريعة، نهي عن عقد أو بيع، أو لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرّمة في الشرع فالعقد نافذ والبيع ماض، والأكل به حلال إلّا إذا دلّ الدليل على خروجه عن الإطلاقات كالعقد الربوي، وبيع الخمر، وثمن الفحشاء وإن رضي الطرفان، فعندئذٍ يُحكم عليه بالحرمة، وأحياناً بالفساد.

فكما أنّ مقتضى الآيات هو صحّة كلّ عقد أو بيع شكّ في صحته، فهكذا مقتضى إطلاق السنة، في مورد شك في صحّته، نظير:

١. الناس مسلّطون على أموالهم.

٢. لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفسه.

فالإنسان مسلّط على أمواله، فله أن يبيع ماله ويهبه بأي نحو شاء، وليس لأحد منعه عن التقلب في أمواله. إلّا إذا ورد النهي عنه في الشريعة المقدسة.

وبه تظهر كيفية الاستدلال بالحديث الثاني، فالملاك في الحلية، هو طيب النفس في أيٍّ مورد، فإذا كان المالك راضياً وطابت نفسه لتصرف الآخر، يكون نافذاً وصحيحاً وممضى عند الشرع، إلّا إذا دلّ الدليل على بطلانه.

هذا حال العقود والبيوع وإليك الكلام في الشروط.

٢. الأصل صحّة كلّ شرط عقلائي

الأصل في الشروط أيضاً الصحة والنفوذ إلّا إذا قام الدليل على عدم صحّته، والمراد من الشرط هو طلب فعل من البائع أو المشتري على غرار قوله: ﴿عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾[١]. حيث شرط شعيب عليه السلام في نكاح بنته من موسى عليه السلام، خدمة ثماني حجج.

نعم لا يكون الشرط نافذاً وصحيحاً وواجب الوفاء، إلّا إذا كان جامعاً للأُمور التالية:

١. أن يكون داخلاً تحت القدرة.

٢. أن يكون سائغاً وجائزاً لقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرم حلالاً أو أحلّ حراماً».[٢] فلو باعه شيئاً واشترط في ثمن العقد أن يشتري منه شيئاً معيناً، أو يبيعه شيئاً آخر، أو يُقرضه، شيئاً معيناً، أو يستقرضه صحّ، لإطلاق قوله: «المسلمون عند شروطهم» إلّا ما خرج بالدليل.

٣. أن يكون عقلائياً، لا سفهياً، كما إذا شرط الكيل بميزان معيّن، مع مساواته بسائر الموازين الصناعية الدقيقة.

٤. أن يكون داخلاً تحت القدرة، فخرج ما ليس في قدرة المشترَط عليه.

---

١. القصص:٢٧.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٦ من أبواب الخيارات، الحديث٥.

٥. أن لا يكون مخالفاً للكتاب والسنة، ككون الطلاق بيد الزوجة أو اشتراط إرث أجنبي.

٦. أن لا يكون مخالفاً لمقتضى العقد، كما لو باع بلا ثمن أو آجر بلا أُجرة، فإنّ ماهية الشرط مخالفة لماهية البيع، فالبيع ربط بين المالين وتبادل بينهما، والإجارة ربط بين العين والأُجرة أو بين العمل والأُجرة. وعلى كلّ تقدير يتقوّمان بمالين أو بعمل ومال، فالبيع بلا ثمن أو بلا أُجرة أشبه بأسد بلا رأس ولا ذنب.

٧. أن لا يكون مجهولاً جهالة توجب الغرر، لاستلزامه جهالة العوضين، كما إذا باع شيئاً وشرط على المشتري أن يبني له جداراً مبهماً من حيث الطول والعرض، فإنّ الشرط كالجزء من العوضين فيكون محكوماً بالبطلان.

هذا بعض ما يعتبر في صحّة الشروط ونفوذها في البيع وسائر العقود، وربّما ذكرت هناك شروط أُخرى لنفوذها لا حاجة لذكرها في المقام، وقد بسطنا الكلام فيها في كتابنا «المختار في أحكام الخيار».[1]

فظهر ممّا ذكرنا أمران:

أ. الأصل في العقود والبيوع هو الصحّة والمضيّ، إلّا إذا قام دليل شرعي على عدم اعتباره في الشريعة المقدسة، كالبيع الربوي، وغيره.

ب. الأصل في العقود هو الصحة إذا كان واجداً للشروط المعتبرة فيها.

---

١. لاحظ المختار في أحكام الخيار: ٤٤٩ـ ٥٠٠.

وأنّه يجب الالتزام بها، ما لم يكن مؤدِّياً إلى جهالة المبيع أو الثمن أو مخالفاً للكتاب والسنة، إلى غير ذلك من الشروط الّتي مضىٰ أكثرها.

فعلى هذا فالضابطة في صحّة الشرط، هو أنّه إذا لم يكن مؤدّياً إلى جهالة المبيع أو الثمن أو مخالفاً للكتاب والسنة إلى غير ذلك من الشروط، صحّ كلّ شرط في العقود.

وعلى ذلك فاللازم أوّلاً: عرض هذه الوجوه المحتملة الستة على هذه القواعد العامة واستخراج حكمها على ضوئها.

وثانياً: العود إلى دراسة ما روي في المقام الّذي أوعزنا إليه في صدر البحث والتأمّل فيه، كي يظهر مدى انسجامه مع القواعد العامة، وإليك البيان:

أمّا الوجه الأوّل: وهو أن يبيع الرجل السلعة نقداً بكذا ونسيئة بكذا، فقد مرّ أنّ طبيعة الحال تقتضي أن يكون الثمن الثاني أكثر من الأوّل.

وقد مرّ أنّ لهذا المحتمل صورتين:

تارة يفترق المتبايعان بعد الإيجاب والقبول من دون أن يلتزما بأحد الثمنين.

وأُخرى يفترقان مع تعيين أحد الثمنين في قبول المشتري.

أمّا الأوّل: فقد ذهب جماعة كالشيخ الطوسي في «المبسوط» وابن إدريس الحلي في «السرائر» إلى بطلان العقد والبيع لجهالة الثمن، لتردّده بين درهم ودرهمين، وقد مرّ أنّ الجهالة من أسباب بطلان الشرط.

وإن شئت قلت: يبطل للغرر، وللإبهام الناشئ من الترديد، القاضي بعدم

تملّك البائع حال العقد أحد الثمنين بالخصوص، وهو مناف لمقتضى سببية العقد لتملّك البائع الثمن مقابل تملّك المشتري المثمن.

هذا مقتضى القاعدة ولكن رُوي عن علي عليه السلام أنّه يكون للبائع أقلّ الثمنين في أبعد الأجلين[١]. وقد عمل بالحديث جماعة من فقهاء الإمامية.[٢]

وكأنّ وجهه: أنّه إن رضي بالأقل فليس له الأكثر في البعيد، وإلّا لزم الربا، لأنّه قَبَض الزيادة في مقابل تأخير الثمن لا غير.

ومع ذلك فإنّ مضمون الحديث ينافي الضوابط العامة، لأنّ الإلزام بالأقل إلى الأجل الأبعد ليس تجارة عن تراض، والعمل به أمر مشكل والقول بالبطلان أقوى، وفي الوقت نفسه أحوط. والرواية حسنة وليست بصحيحة، وبمثلها لا يصحّ الخروج عن الضوابط العامّة.

ويؤيّد البطلان ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يحل صفقتان في واحد».[٣]

هذا كلّه إذا أمضى البائع البيع، دون أن يختار المشتري أحد الفرضين.

وأمّا الثاني: أي ما إذا اختار المشتري أحدهما في قبوله فالظاهر صحّة البيع والعقد، لأنّ الجهالة ترتفع بقبول المشتري أحد الفرضين، فإمّا أن يقول

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث ١، ٢. و تسمية الحال أجلاً باعتبار ضمّه إلى الأجل في التثنية وهو قاعدة مطردة ومنه الأبوان والقمران.

٢. الجواهر:١٠٣/٢ـ ١٠٤.

٣. الوسائل: ج ١٢، الباب٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث٤.

قبلت البيع بدرهم نقداً أو بدرهمين إلى أجل، ولا دليل على أنّ الجهالة حال الإيجاب وارتفاعها عند القبول مورث للبطلان، فمقتضى القاعدة صحّة البيع والعقد حسب ما يلتزم به المشتري.

وأمّا الوجه الثاني: وهو أن تبايعا مع تردد المبيع أو الثمن بين شيئين كأن يقول: اشتريت بالدينار شاةً أو ثوباً، أو يقول: بعت السلعة بدينار أو شاة، ويأتي في هذه الصورة ما ذكرناه في الصورة المتقدمة، فإن تم الإيجاب والقبول بلا التزام بأحد الفرضين فالبيع باطل لجهالة أحد العوضين، وإلّا فالظاهر الصحة لارتفاعها بقبول المشتري أو إيجاب البائع متأخّراً ولا دليل على اشتراط المعلومية أزيد من ذلك.

وأمّا الوجه الثالث: أعني أن يبيع السلعة بمائة إلى شهر على أن يشتريها بعد البيع حالاً بثمانين. وبعبارة أُخرى: أن يبيع الشيء بثمن مؤجل بمائة بشرط أن يشتريه البائع من المشترى ثانياً بثمن حالّ أقل من ثمنه، فهذا هو بيع العينة، فكلّ من قال بفساد بيع العينة يقول بفساده. وهو يعد من حيل الربا فإنّ السلعة رجعت إلى صاحبها. وثبت له في ذمة المشتري مائة مع أنّه دفع إليه ثمانين.

والذي عليه أكثر فقهاء الإمامية: إنّه إذا اشترط تأخير الثمن إلى أجل، ثم ابتاعه البائع قبل حلول الأجل دون أن يشترط في البيع الأوّل جاز مطلقاً، بزيادة كان أو بنقصان، حالاً أو مؤجلاً، بخلاف ما إذا اشترط في ضمن العقد، فقد اختارت جماعة البطلان في هذه الصورة (صورة الاشتراط).

وقد ذكروا في وجه البطلان عندئذٍ أمرين:

١. استلزامه الدور، لأنّ بيع المشتري للبايع، يتوقف على ملكه له، المتوقف على بيعه للبايع.[١]

يلاحظ عليه: بأنّ المشتري يملك بمجرد العقد، ولا يتوقف ملكه على العمل بالشرط، أي بيعه للبائع والّذي يتوقف عليه، هو لزوم البيع الأوّل لا تملكه.

٢. عدم قصد الخروج عن ملكه، بشهادة أنّه يشترط شراءَه من المشتري ثانياً، وليس الغرض إلّا تملك الفائض.

يلاحظ عليه: بأنّه ربما يتحقّق القصد لغرض تملك الفائض، حيث يبيع بمائة ويشتري بثمانين.

والمهم أنّه ذريعة محلّلة للربا، وللبحث صلة تطلب في محلّها.

وأمّا الوجه الرابع: أعني: أن يشترط بيعاً في بيع كأن يقول: بعتك هذه الدار بألف على أن تبيع دارك بكذا. فهذا على قسمين: فتارة يشترط البيع الآخر ولا يحدد ثمن المبيع الثاني وهذا باطل لأجل الجهالة، وأُخرى يشترط في البيع بيعاً آخر ويحدد المبيع والثمن كأن يقول: «بعتك داري هذه بألف على أن تبيعني دارك بألف وخمسين»، وهذا صحيح لعدم الجهالة.

والحاصل: أنّ المدار في الصحة والبطلان هو وجود الجهالة في أحد العوضين وعدمها، والمفروض عدمها.

وأمّا الوجه الخامس: أعني: أن يشتري حنطة بدينار نقداً سلماً إلى شهر،

---

١. التذكرة: ٢٥١/١٠.

فلمّا حلّ الأجل قال البائع: أشتري منك الصاع الّذي بذمتي بصاعين إلى شهرين.

والظاهر بطلان البيع، لأنّه بيع كال بكال أوّلاً، وبيع ربوي بجنسه متفاضلاً.

وأمّا الوجه السادس: أعني: أن يجمع بين شيئين مختلفين في عقد واحد بثمن واحد (كبيع وسلف)، كما إذا قال: بعتك هذا العبد وعشرة أقفزة حنطة موصوفة بكذا، مؤجلاً إلى كذا بمائة درهم، أو «إجارة وبيع» كما إذا قال: آجرتك الدار وبعتك العبد بكذا، أو «نكاح وإجارة» كما إذا قال: أنكحتك نفسي وآجرتك الدار بكذا، فالظاهر الصحة لصدق العقد عليه، ولم يدل دليل على خروجه عن إطار الآيات والروايات.

وهذا العقد في الظاهر عقد واحد وفي المعنى عقدان أو عقود، ولذا يجري عليه حكم كلّ منهما لنفسه من غير مدخلية للآخر، فلو جمع بين البيع والإجارة فخيار المجلس للأوّل دون الثاني.

ولو احتيج إلى أن يقسط العوض لتعدّد المالك قسّط على النحو المقرّر في باب الأُروش.

نعم تأمّل المحقّق الأردبيلي في صحّة هذا النوع من العقد، من جهتين:

١. الشكّ في صحّة مثل هذا العقد (بيع وإجارة)، حيث لا يدخل في اسم كلّ منهما، فهو لا بيع، ولا إجارة.

٢. انّ الجهالة والغرر وإن ارتفعا بالنسبة إلى هذا العقد، إلّا أنّهما

متحقّقان بالنسبة إلى البيع والإجارة، وقد نهى الشارع عنهما في كلّ منهما.

وارتفاع الجهالة بالنسبة إلى المجموع غير مجد.[١]

يلاحظ على الأوّل: بما عرفت في صدر البحث، أنّ الموضوع للصحة هو العقد، وقوله: آجرتك تلك الدار وبعتك العبد بمائة دينار، عقد عقلائي كفى في دخوله تحت قوله سبحانه: ﴿أَوْفُوا بالعُقُودِ﴾.

ويلاحظ على الثاني: أنّ الجهالة بالنسبة إلى كلّ من ثمن البيع وأُجرة الإجارة وإن كانت متحقّقة لكنّها إنّما تضرّ إذا كان البيع أو الإجارة عقداً مستقلاً لا جزء عقد، فعموم قوله سبحانه:﴿أَوفُوا بِالعُقُودِ﴾ كافٍ في ثبوت مشروعيته.

وليست اللام في «العقود» إشارة إلى العقود المتعارفة في عصر نزول الآية، بل هي ضابطة كلية، في عالم التشريع تأمر المكلّفين بالوفاء بكلّ ما يصدق عليه عقد عرفي عقلائي إلّا ما خرج من الدليل.[٢]

هذا كلّه حول الأمر الأوّل، أي عرض المحتملات على الضوابط العامّة المستفادة من الكتاب والسنّة.

دراسة الحديث

بقي الكلام في الأمر الثاني وهو دراسة الحديث ومدى موافقته للقواعد.

---

١. مجمع الفائدة والبرهان:٥٣١/٨. ٢. الجواهر:٢٣٤/٢٣.

وإجمال الكلام فيه: أنّ الحديث بعد سريان الاحتمالات إليه، صار مجملاً من حيث الدلالة، مبهماً من حيث المقصود، فلا يمكن الاحتجاج به على واحد من هذه الصور المختلفة، ومن البعيد أن يكون الجميع مقصوداً للنبي الأعظم ﷺ، فلأجل إجمال الحديث وتطرق الاحتمالات المتنوعة إليه، يسقط عن الاحتجاج به، ويرجع في كلّ مورد إلى القواعد والضوابط العامة.

***

ومع ذلك كلّه يمكن أن يقال: إنّ أقرب الاحتمالات إلى مفهوم الحديث النبوي هو الوجه الأوّل، أي البيع نقداً بكذا ونسيئة بكذا، على وجه أصفق عليه البائع، من دون أن يلتزم المشتري بأحد الثمنين، وقد عرفت وجه البطلان لوجود الجهالة والغرر.

وأبعد الاحتمالات هو الوجه الرابع وهو أن يبيع شيئاً أو يشتريه ويشترط أحد المتبايعين شرطاً، فإنّ جواز مثل هذا النوع من البيع أظهر من الشمس وأبين من الأمس، لجريان السيرة على الاشتراط من الجانبين.

وممّا يقضي منه العجب، أن تقع مثل هذه المسألة: باع شيئاً مع الشرط، مثاراً للخلاف بين الفقهاء، على وجه حتّى روي عن أبي حنيفة والشافعي بطلان البيع والشرط[1]. ودونك ما نقله الشيخ الطوسي وغيره في المقام. قال ﷺ:

---

١. الخلاف:٣/٢٩ـ ٣٠. لاحظ المحلى لابن حزم: ٨/٤١٥؛ وبداية المجتهد:٢/١٥٨ـ ١٥٩.

المسألة ٤٠: من باع بشرط شيء، صحّ البيع والشرط معاً إذا لم يناف الكتاب والسنة. وبه قال ابن شبرمة.

وقال ابن أبي ليلى: يصحّ البيع، ويبطل الشرط.

وقال أبو حنيفة والشافعي: يبطلان معاً.

وفي هذا حكاية رواها محمّد بن سليمان الذهلي، قال: حدثنا عبد الوارث بن سعيد، قال: دخلت مكة فوجدت بها ثلاثة فقهاء كوفيين: أحدهم أبو حنيفة، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة.

فصرت إلى أبي حنيفة فقلت: ما تقول في مَن باع بيعاً وشرط شرطاً؟ فقال: البيع فاسد، والشرط فاسد. فأتيت ابن أبي ليلى، فقلت ما تقول في رجل باع بيعاً وشرط شرطاً؟ فقال: البيع جائز، والشرط باطل. فأتيت ابن شبرمة، فقلت: ما تقول في مَن باع بيعاً وشرط شرطاً؟ فقال: البيع جائز، والشرط جائز.

قال: فرجعت إلى أبي حنيفة فقلت: إنّ صاحبيك خالفاك في البيع.

فقال: لست أدري ما قالا؟ حدثني عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه أنّ النبيّ ﷺ نهى عن بيع وشرط.

ثمّ أتيت ابن أبي ليلى فقلت: إنّ صاحبيك خالفاك في البيع، فقال: ما أدري ما قالا؟ حدّثني هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة أنّها قالت: لما اشتريت بريرة جاريتي شرط عليّ مواليها أن أجعل ولاءها لهم إذا أعتقتها، فجاء النبي ﷺ فقال: «الولاء لمن أعتق» فأجاز البيع، وأفسد الشرط.

فأتيت ابن شبرمة فقلت: إنّ صاحبيك قد خالفاك في البيع فقال: لا أدري ما قالا؟ حدّثني مسعر، عن محارب بن دثار، عن جابر بن عبد الله قال: ابتاع النبيّ ﷺ منّي بعيراً بمكة ، فلما نقدني الثمن شرطت عليه أن يحملني على ظهره إلى المدينة، فأجاز النبيّ ﷺ البيع والشرط.

والظاهر أنّ مرادهم من الشرط، هو القسم الفاسد، كما يظهر من رواية «عائشة»، وإلّا فاشتراط الصحيح منه في العقود، أمر رائج بين العقلاء وعليه جرت سيرة المسلمين.

هذا ما أسعف به الوقت في تحرير هذه الرسالة...

الرسالة الثالثة والثمانون

مناصب الفقيه وولايته

قد سبق منّا أنّه يشترط في جواز البيع ومضيّه كون البائع مالكاً أو مأذوناً من المالك كالوكيل، أو من الشارع كالأب والجد، فلهم الولاية على أموال الذرية. ومن هذا القسم الفقيه الجامع للشرائط فله الولاية من الشارع على حراسة أموال القصّر والغيّب وتثميرها، فهذا هو البحث المناسب في كتاب البيع.

ولكن الشيخ الأعظم وسّع إطار البحث فطرح ولاية الفقيه على صعيد أوسع امتثالاً ـ حسب تعبيره ـ لأمر أكثر حضار مجلس المذاكرة، ولعله ﷺ أوّل من درس الموضوع بإسهاب مقروناً بالدقة بعد شيخه «النراقي» في كتاب «العوائد».

ولمّا قامت الثورة الإسلامية في إيران وتأسّست دولة كريمة على ضوء ولاية الفقيه، كثر البحث والنقاش في أصل الولاية وفروعها وسعتها وأدلتها، وتوالى فيها التأليف من قبل المحقّقين وأصحاب الرأي فصدرت كتب ورسائل باللغتين: العربية والفارسية. وربما صدرت بغير هاتين اللغتين أيضاً ولم أطّلع عليه.

ولا بأس من الإشارة إلى حادثة وقعت في أوائل عمر الثورة الإسلامية، وهي أنّه دخل على مكتبي شاب لبناني يدرس الحقوق في فرنسا فبدأ

بالكلام وقال: إنّه مبعوث من جانب جامعة «سوربون» للبحث في ولاية الفقيه وكتابة رسالة فيها ليقدّمها لأساتذة الجامعة، لأنّهم فوجئوا بهذا العنصر الجديد في الفقه الإسلامي ولم يكن لهم اطّلاع عليه قبل هذا الوقت.

فشرحت له مفهوم ولاية الفقيه وأدلتّها وسعتها والمصادر الّتي عليه أن يرجع إليها في تحرير أُطروحته.[1]

ولمّا كانت ولاية الفقيه مقتبسة من ولاية النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام لذا نبحث عن ولايتهم أوّلاً على وجه الإيجاز، ثم نعرّج إلى ولاية الفقيه ثانياً، وسنشير إلى أدلّتها وما له صلة بذلك، بإذن اللّه سبحانه.

إنّ للنّبي الأكرم وأهل بيته المعصومين عليهم السلام ولاية تكوينية وولاية تشريعية ندرسهما على ضوء الكتاب والسنة.

١. الولاية التكوينية

الولاية التكوينية تفسر بوجوه:

أ. كونهم عليهم السلام واقعين في إطار العلل الفاعلية لخلق العالم وتدبيره.

والولاية بهذا المعنى غلو باطل لا يقول به من له إلمام بالكتاب والسنة، فاللّه سبحانه هو الخالق المدبر الرازق، المحيي والمميت، وكلّ ما في الكون من جليل وحقير كله مستند إليه سبحانه لا إلى النبي صلى الله عليه وآله ولا لأحد من أئمّة أهل البيت عليهم السلام بل هم مخلوقون مربوبون كسائر الخلائق الأرضية والفلكية،

---

١. للقصة صلة أحجمت عن بيانها.

المادية والمجردة، وكفى قوله سبحانه:﴿هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ﴾[١]، وقوله سبحانه: ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾[٢] في غير واحد من الآيات.

إنّ لعلي بن موسى الرضا ـ عالم آل محمد ـ صلوات اللّٰه عليه، دعاء يبين موقف آل البيت في هذا المجال يقول: «اللهم إنّا عبيدك وأبناء عبيدك لا نملك لأنفسنا نفعاً ولا ضرّاً ولاموتاً ولا حياة ولا نشوراً، اللّهم من زعم أنّا أرباب فنحن منه براء، ومن زعم أنّ إلينا الخلق وعلينا الرزق فنحن براء منه كبراءة عيسى بن مريم عليه السلام من النصارى، اللّهم إنّا لم ندعهم إلى ما يزعمون، فلا تؤاخذنا بما يقولون، واغفر لنا ما يدّعون، ولا تدع على الأرض منهم ديّاراً إنّك إن تذرهم يضلّوا عبادك ولا يلدوا إلّا فاجراً كفّاراً».[٣]

ب. كونهم عليهم الصلاة والسلام بمنزلة العلل الغائية حيث إنّ العالم خلق للإنسان الكامل وهم أكمل الناس وأفضلهم وأطيبهم. وهذا هو الصحيح دون الأوّل.

فما ورد في الزيارة الجامعة الكبيرة ممّا يستشم منه كونهم عليهم السلام واقعين في إطار العلل الفاعلية للعالم وحوادثه كقوله:«وبكم يمسك السماء أن تقع على الأرض» محمول على العلة الغائية وكأنّه يقول: ولأجلكم يُمسك السماء أن تقع على الأرض، وما عن بعض المشايخ السادة رحمهم الله في تبيين ما ذكرناه من التفريق بين التعبيرين:«منه الوجود» و «به الوجود» وأنّهم عليهم السلام متسمون بأنّهم «بهم الوجود»، كلام مجمل لا يقف على مغزاه إلّا الأوحدي في الفلسفة الإسلامية، وما ذكرناه أوضح.

---

١. فاطر:٣. ٢. يونس:٣. ٣. بحارالأنوار:٣٤٣/٢٥.

٣. كونهم أصحاب المعجزات والكرامات فتصدر منهم عليهم السلام لغاية إثبات النبوة والإمامة أو ما يشبههما، وقد أثبتنا في محله انّ المعجزة لها صلة بإرادة المعجز وملكاته النفسانيّة ـ أعني: النبي والإمام ـ وإن كان الجميع يقع بإذن اللّه سبحانه، وكفاك في تأثير إرادة النبي في تحقق خارق العادة، خطابه سبحانه للمسيح بن مريم بقوله:﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي وَتُبْرِءُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوتىٰ بِإِذْنِي﴾.[1] حيث ينسب الفعل إلى نفس المسيح.

ومن هذا الباب استجابة دعائهم في صلاة الاستسقاء وغيرها فإنّ لدعائهم تأثيراً في الأوضاع الجوية وعصف الرياح ونزول المطر، كلّ ذلك في إطار محدود في زمن خاص، وهذا النوع من التصرف في التكوين غير القول بكونهم من العلل الفاعلية لخلق العالم وإحداثه، وخرابه وإبادته.

٢. الولاية التشريعية

لا شكّ أنّ المجتمع البشري بحاجة ماسة إلى التقنين إمّا بشري وإمّا إلهي، وبما أنّ التقنين البشريّ عاجز عن تحقيق السعادة لعامة المجتمع، لا محيص إلّا من اللجوء إلى تقنين منزّه عن الهوى وحبّ الذات أوّلاً، ومعرفة كاملة بحاجات الإنسان ثانياً، وليس هو إلّا اللّه عزوجل، كما قال سبحانه:﴿أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2]، ولذلك صار التوحيد في التقنين

---

١. المائدة:١١٠.

٢. الملك:١٤.

والتشريع من مراتب التوحيد وأنّه لا مشرّع ولا مقنّن إلّا اللّه سبحانه، ولذلك يقول:﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[١]، والمقصود من الآية حصر الحاكمية التشريعية باللّه سبحانه ولذا أردفه بقوله:﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾، حيث إنّ إيجاب العبادة للّه تشريع من اللّه عزّ اسمه، وهذا قرينة على أنّ المراد من الحكم في الآية هو الحكم التشريعي، لا الحكم التكويني بمعنى حصر تدبير العالم باللّه سبحانه، وفي موضع آخر يخاطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، و يقول:﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾.[٢]

كلّ ذلك يعرب على أنّه ليس للرسول إلّا اتّباع الشريعة الّتي أوحى اللّه إليه.

وليس هذا الأمر يختص بالشريعة الإسلامية، بل عامة الشرائع منتهية إلى اللّه سبحانه، وليس للنبي الموحى إليه إلّا اتّباعها، قال سبحانه:﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[٣]، وعلى ضوء ذلك فمن اعتقد أنّ هناك شارعاً غير اللّه سبحانه فقد غلا غلوّاً واضحاً، وما ربّما يطلق لفظ الشارع على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنّما هو من باب التساهل والمجاز وإلّا فالشارع هو اللّه سبحانه. وبذلك عُلم أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يمتلك زمام التشريع وكذا الأئمّة عليهم السلام بل أنّ زمام التشريع بيد اللّه سبحانه، والنبي والأئمة مراجع بيان الأحكام وتوضيحها وتفسير مجملاتها وبيان قيود مطلقاتها. كلّ ذلك بتعليم منه

---

١. يوسف:٤٠.

٢. الجاثية:١٨.

٣. المائدة:٤٨.

سبحانه تعليماً غيبياً خارجاً عن إطار التعليم العادي كما يقول سبحانه **«وعلّمناه من لدنا علماً»**.[١]

سؤال وإجابة

إذا ثبت أنّ زمام التشريع بيده سبحانه دون سواه فكيف يفسّر ما ورد في الأحاديث التالية:

١. أنّ اللّه فرض الصلاة ركعتين ركعتين، ليكون المجموع عشر ركعات، فأضاف رسول اللّه صلى الله عليه وآله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعة.

٢. أنّ اللّه فرض في السنة صوم شهر رمضان، وسنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله صوم شعبان وثلاثة أيام من كلّ شهر.

٣. أنّ اللّه حرم الخمر بعينها وحرم رسول اللّه صلى الله عليه وآله المسكر من كلّ شراب.

٤. أنّ اللّه فرض الفرائض في الإرث ولم يقسم للجد شيئاً، ولكن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أطعمه السدس.[٢]

أمّا الإجابة فنقول: إنّ اللّه سبحانه أدّب رسوله فأحسن تأديبه وعلّمه مصالح الأحكام ومفاسدها وأوقفه على ملاكاتها ومناطاتها، ولمّا كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد كامنة في متعلّقاتها، وكان النبي بتعليم منه سبحانه واقفاً على المصالح والمفاسد على اختلاف درجاتها ومراتبها كان له

---

١. الكهف:٦٥.

٢. أُصول الكافي:١/٢٦٦، الحديث٤.

أن ينص على أحكامه سبحانه من طريق الوقوف على عللها وملاكاتها، وليس الاهتداء إلى أحكامه سبحانه من طريق التعرّف على عللها ، أقلّ منزلة من الطرق الأُخر التي يقف بها النبي على حلاله وحرامه، وإلى هذا يشير الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بقوله:

«عقلوا الدينَ عقلَ وعاية ورعاية لا عقلَ سماع ورواية، فإنّ رواةَ العلم كثير ورعاته قليل».[١]

غير أنّ اهتداءه صلى الله عليه وآله إلى الأحكام وتنصيصه بها من هذا الطريق قليل جداً لا يتجاوز ما ذكرناه، وبذلك يعلم حال الأئمّة المعصومين عليهم السلام في هذا المورد.

وقد يجاب عنه أنّ عمل الرسول لم يكن في هاتيك الموارد سوى مجرّد طلب من الله سبحانه وقد نفذ الله طلبه، لا أنّه قام بنفسه بتشريع وتقنين، ويشير إلى ذلك قوله عليه السلام في هذه الموارد الأربعة: «فأجاز الله عزّ وجلّ له ذلك».

ولو أنّ النبي كان يمتلك زمام التشريع وكان قد فوّض إليه أمر التقنين - على نحو ما تفيده كلمة التفويض[٢] - إذن لما احتاج إلى إذنه وإجازته المجدّدة، ولما كان للجملة المذكورة أي معنى.

نعم للنبي الأكرم ولاية تشريعية بغير هذا المعنى نشير إليها تالياً:

---

١ . نهج البلاغة: الخطبة ٢٣٤، طبعة محمد عبده.

٢ . أي أنّ الله فوض حق التشريع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله واعتزل كما ينبئ عنه لفظ «التفويض».

١. تفويض بيان الشريعة إليهم

فالنبي والأئمة من أهل بيته قد فوّض إليهم بيان الأحكام وكونهم وسائط بين اللّه سبحانه والناس في بيان الفرائض والمحرمات والمستحبات والمكروهات، وأنّه يجب على الناس الرجوع إليهم في كلّ ما يمت للشريعة بصلة من غير فرق بين كون الحكم جزئياً أو كلياً.

أمّا النبيّ صلى الله عليه وآله فلا شكّ أنّه مصدر التشريع بهذا المعنى ولا يشك فيه مسلم، وأمّا أئمّة أهل البيت عليهم السلام فيكفي في إثبات ذلك لهم حديث الثقلين، وحديث السفينة.

أمّا الأوّل فقوله صلى الله عليه وآله: «إنّي تارك فيكم الثقلين: كتاب اللّه وعترتي».

وأمّا الثاني فقوله صلى الله عليه وآله: «مثل أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا، ومن تخلّف عنها غرق». والحديثان متضافران مشهوران رواهما الفريقان.

٢. نفوذ قضائهم

إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله هو القاضي الأوّل في الإسلام ينفذ قضاؤه ويحرم ردّه، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّها الّذينَ آمَنُوا أَطيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَومِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْويلاً﴾.[1]

---

١. النساء:٥٩.

وفي آية أُخرى يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً﴾[١].

وفي آية ثالثة يعدُّ التسليم أمام قضاء النبي من علائم الإيمان، ويقول:﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾.[٢]

وبما أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام خلفاء الرسول صلى الله عليه وآله بنص الحديثين المتقدمين وغيرهما، فيثبت لهم هذا المنصب الّذي كان للنبي صلى الله عليه وآله.

٣. حق التصرف في الأموال والأنفس

إنّه سبحانه تبارك وتعالى أعطى النبي ولاية التصرف في الأموال والأنفس والمصالح لا لرغبة شخصية بل لمصالح عامة، بها قوام المجتمع وسيادة الهدوء فيه، ونشر الإسلام وتقدمه، يقول سبحانه:﴿النَّبِيُّ أَولىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾.[٣]

والمراد من الأولوية ، الأولوية في التصرف في الأموال والنفوس أمّا الأموال كإيجاب الضرائب لأجل تعبئة الجيش للجهاد في سبيل اللّه، وأمّا النفوس فكالأمر بالمشاركة في الجهاد الّذي لا يخلو عن التضحية والشهادة.

---

١. الأحزاب:٣٦.
٢. النساء:٦٥.
٣. الأحزاب:٦.

إنّه تعالى أعطى ذلك المنصب لرسوله لا لإشباع غرائزه الفردية وتلبية رغباته بل تحقيقاً لمصالح المسلمين وحفظ النظام الاجتماعي إلى غير ذلك من الأهداف السامية المتوقفة على تدخل النبي في ذلك. نعم هذه الأولوية من شؤون كونه حاكماً سائساً للمسلمين إذ الحكومة على المجتمع لا تنفك عن هذا النوع من التصرف، وإنّما ذكرناه مستقلاً لوروده في الآية المباركة. ثم إنّ الشيخ ﷺ قال: إنّ ولاية النبي أو الإمام على الأنفس والأموال يتصور على وجهين:

١. استقلال الولي المعصوم بالتصرف مع قطع النظر عن كون تصرف غيره منوطاً بإذنه أو غير منوط به، ومرجع هذا إلى كونه سبباً في جواز التصرف كتصرفه في أموال القصّر والغُيّب.

٢. تصرف الغير منوطاً بإذنه وإن لم يكن الولي مستقلاً بالتصرف، ومرجع هذا إلى كون نظره سبباً في جواز تصرفه.

ثم ذكر أنّ إذنه المعتبر في تصرف الغير على وجوه ثلاثة على وجه الاستنابة، أو التفويض والتولية، أو على وجه الرضا، فلاحظ.[1]

وإنّما ذكر هذا هنا ليكون مقدمة لولاية الفقيه وأنّها من أي قسم من هذين القسمين، وسيوافيك بيانه في المستقبل.

---

١ . المكاسب: ٣ / ٥٤٦، المؤتمر العالمي للذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاري، قم - ١٤٢٠ هـ.

٤. حاكماً سائساً

وفي ظل المنصب الثالث ـ أعني: حق التصرف في الأموال والأنفس ـ صار حاكماً نافذ القول في الأُمّة، وهذا ما نلاحظه في سيرة الرسول الأعظم ﷺ بعدما هاجر إلى المدينة، وسيرته أفضل دليل على أنّ من مناصبه كونه حاكماً ورئيساً ونافذ الكلمة بين المسلمين، حيث إنّه كان يباشر أُموراً من صميم العمل السياسي والنشاط الإداري الحكومي، والّذي نشير إلى بعضها في ما يلي:

١. عقد بين أصحابه وبين القبائل المتواجدة في المدينة ـ كاليهود وغيرهم ـ اتفاقية وميثاقاً يعتبر في الحقيقة أوّل دستور للحكومة الإسلامية.[١]

٢. جهز الجيوش وبعث السرايا إلى مختلف المناطق في الجزيرة وقاتل المشركين وغزاهم وقاتل الروم وقام بمناورات عسكرية لإرهاب الخصوم.

٣. راسل الملوك والأُمراء يدعوهم إلى الانضواء تحت راية الإسلام والدخول تحت ظل دولته والقبول بحكومته الإلهية. وقد جمعت تلك الرسائل في كتاب «مكاتيب الرسول ﷺ».

٤. بعث السفراء والمندوبين إلى الملوك والزعماء.

٥. نصب القضاة وعيّن الولاة وأوصاهم بما أوصاهم به.

---

١. راجع السيرة النبوية: ٤٣١/١.

٦. عيّن الضرائب في أموال المسلمين وتجاراتهم ضريبة دون أن يخسر بها أصحاب الأموال، وفي الوقت نفسه بها قوام الحكومة.

إلى غير ذلك من الأُمور الّتي لا يقوم بها إلّا الإنسان السائس الحاكم ويحقّقها بتشكيل دولة عليّة يقدر معها على إنجاز خططه ومشاريعه.

إلى هنا تمّ ذكر ما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ـ وبالتالي لخلفائه المعصومين ـ من المناصب الاجتماعية الّتي نحن بصدد دراسة ثبوتها للفقيه الجامع للشرائط.

نعم وأمّا المناصب المعنوية لهم عليهم السلام فحدث عنها ولا حرج فهي خارجة عن إطار البحث.

مناصب الفقيه وولايته

قد وقفت على مناصب النبي صلى الله عليه وآله وخلفائه المعصومين عليهم السلام على وجه الإيجاز، وحان الوقت للبحث عن مناصب الفقيه وولايته.

إنّ الشريعة الإسلامية اعتمدت في إدارة المجتمع على أركان ثلاثة:

١. الإفتاء وإرشاد الناس إلى وظائفهم الفردية والاجتماعية أمام اللّه وأمام الناس.

٢. القضاء وفصل الخصومات الّتي لا ينفك عنها أي مجتمع كان.

٣. الحكومة والجهاز التنفيذي الّذي في ظله يسود البلادَ الأمنُ وتؤمّن الطرق وتجبى الزكوات وتحرس الحدود من العصاة، وتسد حاجات الناس في المأكل والملبس وتغزى بها البلاد الكافرة لترفرف راية التوحيد على كافة ربوع الأرض، إلى غير ذلك من الأُمور الّتي لا يستغني عنها أي مجتمع إنساني متحضر.

فيقع البحث في دور الفقيه في تحقيق هذه المناصب الثلاثة، وإليك دراستها:

١. الفقيه ومنصب الافتاء

إنّ ثبوت هذا المنصب ـ لو قلنا بأنّ الإفتاء منصب ـ للفقيه الجامع للشرائط من ضروريات الفقه الإسلامي، وهو غني عن البرهنة ولم يخالفه إلّا

شرذمة قليلة قضى عليهم الزمن، فقد حرّموا الإفتاء وتقليد العامي للمجتهد، يقول الشيخ الأنصاري: للفقيه ا لجامع للشرائط مناصب ثلاثة:

أحدها: الإفتاء فيما يحتاج إليه العامي في عمله، ومورده المسائل الفرعية والموضوعات الاستنباطية، من حيث ترتب حكم فرعي عليها، ولا إشكال ولا خلاف في ثبوت هذا المنصب للفقيه إلّا ممّن لا يرى جواز التقليد للعامي.[١]

والمراد من الموضوعات الاستنباطية هي الماهيات المخترعة كالصلاة والصوم والحج، وأجزاؤها وشروطها وموانعها، إذ ليس في وسع العامي التعرف عليها من الكتاب والسنة، بل ربما يحتاج إلى الفقيه في تطبيق بعض الموضوعات العرفية على مصاديقها، مثلاً دلت الروايات على وجوب القصر في ثمانية فراسخ، فلا شكّ أنّه يشمل المسافة الطولية فهل هي تعم الدورية أيضاً؟! مثلاً إذا سافر حول البلد ثمانية فراسخ بعيداً عن حدّ الترخص، فحاجة العامي في تطبيق المسافة (٨فراسخ) على الحركة الدورية رهن الرجوع إلى المجتهد.

والدليل على ثبوت هذا المنصب للفقيه هو السيرة العقلائية في رجوع الجاهل إلى العالم، وأمّا قوله سبحانه:﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاٰ تَعْلَمُونَ**﴾[٢] فهو إرشاد إلى هذه السيرة الّتي هي تعبير عن الفطرة الإنسانية، والإنسان جُبل على كشف المجاهيل والأسرار وأحد طرق معرفة هذه

---

١. المتاجر:١٥٣.

٢. الأنبياء:٧.

المجاهيل والأسرار هو سؤال العلماء والخبراء، فكلّ ما ورد في الروايات الشريفة من إرجاع الشيعة إلى العلماء فهي بصدد بيان الصغرى لا لبيان الكبرى فإنّ رجوع الجاهل إلى العالم أمر بيّن لا يحتاج إلى بيان، وإن شككت فانظر إلى الرواية التالية:

قال علي بن موسى الهمداني للإمام الرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة ولست أصل إليك في كلّ وقت، فممّن آخذ معالم ديني؟ قال الرضا عليه السلام: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا».[1]

والرواية واضحة في أنّ الإمام بصدد بيان الصغرى (التعرّف على الفقيه)، وأمّا الكبرى (لزوم الرجوع إليه) فقد كانت مسلمة بين السائل والمجيب عليه السلام.

ثمّ إنّ رجوع العامي إلى العالم ليس بمعنى رجوعه إليه عشوائياً وبلا ملاك، كتقليد المشركين لآبائهم في عبادة الأوثان، بل الرجوع هنا يتم في ظل دليل عقلي قطعي يلزمه الرجوع إليه وهو لزوم تقليد الجاهل للعالم فقد جرت السيرة بين العقلاء على الرجوع إلى المتخصصين في عامة الأُمور، فهذا الطبيب يرجع إلى المهندس في بناء البيت، كما أنّ المهندس يرجع إليه في علاج مرضه.

وبما أنّ المسألة مسلمة لا نطيل الكلام وفيها ، ومن أراد المزيد فليراجع كتابنا «الرسائل الأربع».[2]

---

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٧.

٢ . راجع الرسائل الأربع تقريراً لبحوثنا في الاجتهاد والتقليد: الرسالة الثانية: ١٦ـ ٢٤.

٢. الفقيه ومنصب القضاء

إنّ القضاء بين الناس لا يفارق التصرف في الأموال والأنفس وليس لأحد ولاية على أحد ، فالتلبس به رهن ولاية إلهية يمارس في ظلها ذلك التصرف وليست إلّا للّه سبحانه ولمن نصّبه، وقد نصّت الآيات على ثبوت الولاية للنبي ﷺ كما مرّ، وتضافرت الروايات على ثبوت هذا المنصب للفقيه الجامع للشرائط، وكفى في ذلك مقبولة عمر بن حنظلة المروية بسند صحيح إلى داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة.[١]

وليست مقبولة عمر بن حنظلة وحيدة في مضمونها، بل هي مؤكّدة بروايتين لأبي خديجة (سالم بن مكرم الّذي يقول النجاشي بحقه: ثقة ثقة). وسيوافيك نص الحديثين عند البحث عن ولاية الفقيه ومنصب الحكومة.

٣. الفقيه ومنصب الحكومة والتصرف في الأموال والنفوس

هذا هو المنصب الثالث الّذي لم يزل مثاراً للبحث والنقاش منذ القدم إلى يومنا هذا، وليس المراد من الحكومة، القضاء بين الناس بل ما يقوله الشيخ الأنصاري ﷺ: الثالث ولاية التصرف في الأموال والأنفس، وهو المقصود بالتفصيل هنا ولنذكر بعض الكلمات.[٢]

وقبل الخوض في أدلة الولاية ننقل شيئاً من كلمات فقهائنا في ذلك المضمار.

---

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

٢ . المتاجر:١٥٣.

ولاية الفقيه في الكتب الفقهية

ومن سبر الكتب الفقهية للمشايخ الأعاظم عبر القرون يجد أنّهم لم يولوا هذا البحث أهمية بارزة فأكثر الكتب الفقهية خالية من هذا البحث، وإنّما بحثوا عن مسألة التولي من قبل الجائر وقسموه إلى أحكام خمسة، ولعل السر في ذلك أنّه لم يكن المناخ متاحاً لطرح هذا البحث فقد كانت السلطة بيد الظالمين من بني أُمية وبني العباس، وبعد انحلال الدولة العباسية انقسمت إلى دويلات ومماليك، ولم يكن للشيعة في هذه القرون قدرة لتشكيل الدولة حتّى يطرح الفقهاء ولاية الفقية وسلطته على النفوس والأموال، ولذلك نرى الشيخ المحقّق الكركي عند ما تصدّى لمنصب «شيخ الإسلام» في أوائل القرن العاشر طرح ولاية الفقيه بحماس وقوة، وإليك كلامه وكلمات علمائنا الأبرار في هذا المجال:

١. **قال المحقّق الكركي ﷺ في رسالة صلاة الجمعة**: اتّفق أصحابنا رضوان اللّه عليهم على أنّ الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية، نائب من قبل أئمّة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم في حال الغَيبة، في جميع ما للنيابة فيه مدخل، وربّما استثنى الأصحابُ القتلَ والحدود مطلقاً.

فيجب التحاكم إليه، والانقياد إلى حكمه، وله أن يبيع مال الممتنع من أداء الحقّ إن احتيج إليه، ويلي أموال الغُيّاب والأطفال والسفهاء والمفلسين،

ويتصرّف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام عليه السلام.

والأصل فيه ما رواه الشيخ في (التهذيب) باسناد إلى عمر بن حنظلة، عن مولانا الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال:«انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه، فإنّما بحكم اللّه استخفّ، وعلينا ردّ، والرادّ علينا رادّ على اللّه، وهو على حدّ الشرك باللّه».

و [قد وردت] في معناه أحاديث كثيرة.

والمقصود من هذا الحديث هنا: أنّ الفقيه الموصوف بالأوصاف المعيّنة، منصوب من قبل أئمتنا عليهم السلام، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل بمقتضى قوله:«فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»، وهذه استنابة على وجه كلّي.

ولا يقدح كون ذلك في زمن الصادق عليه السلام؛ لأنّ حكمهم وأمرهم عليهم السلام واحد، كما دلّت عليه أخبار أُخرى.[1]

وقال في «جامع المقاصد»: الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الإمام، ولهذا تمضي أحكامه وتجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء.

لا يقال: الفقيه منصوب للحكم والإفتاء، والصلاة أمر خارج عنهما.

---

١. رسالة صلاة الجمعة المطبوعة في ضمن رسائله: ٤/٢٦٣ـ ٢٦٤.

لأنّا نقول: هذا في غاية السقوط؛ لأنّ الفقيه منصوب من قبلهم عليهم السلام حاكماً كما نطقت به الأخبار، وقريباً من هذا أجاب المصنّف وغيره.[١]

وله كلام مبسوط في الرسالة الخراجية حيث قال:

فإن قلت: فهل يجوز أن يتولّى من له النيابة حال الغيبة ذلك، أعني الفقيه الجامع للشرائط؟

قلنا: لا نعرف للأصحاب في ذلك تصريحاً، ولكن مَن جوّز للفقهاء حال الغيبة تولّي استيفاء الحدود، وغير ذلك من توابع منصب الإمامة، ينبغي تجويزه لهذا (الخراج) بالطريق الأولى؛ لأنّ هذا أقل منه خطراً، لا سيما والمستحقون لذلك موجودون في كلّ عصر، إذ ليس هذا الحق مقصوراً على الغزاة والمجاهدين كما يأتي.

ومن تأمّل في كثير من أحوال كبراء علمائنا السالفين، مثل السيّد الشريف المرتضى علم الهدى، وأعلم المحقّقين من المتقدّمين والمتأخرين نصير الحقّ والدين الطوسي، وبحر العلوم مفتي الفرق جمال الملة والدين الحسن بن مطهر وغيرهم رضوان الله عليهم، نظر متأمل منصف لم يعترضه الشك في أنّهم كانوا يسلكون هذا المنهج ويبيحون هذا السبيل، وما كانوا ليودعوا بطون كتبهم إلّا ما يعتقدون صحته.[٢]

وأضاف قائلاً: وما زلنا نسمع خلال المذاكرة في مجالس التحصيل من

---

١ . جامع المقاصد: ٣٧٥/٢.

٢ . آثار المحقّق الكركي: ٤٨٩/٤ـ ٤٩٠، قسم الرسائل، الرسالة الخراجية.

أخبار علمائنا الماضين وسلفنا الصالحين، ما هو من جملة الشواهد على ما ندّعيه، والدلائل الدالة على حقيقة ما ننتحيه.[١]

ومتى خفي شيء، فلا يخفى حال أُستاذ العلماء والمحقّقين، والسابق في الفضل على المتقدّمين والمتأخّرين، العلّامة نصير الملّة والحقّ والدين، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي قدّس الله نفسه وطهّر رمسه، وأنّه كان المتولّي لأحوال الملك والقائم بأعباء السلطنة، وهذا وأمثاله إنّما يصدر عن أوامره ونواهيه.

ثم انظر إلى ما اشتهر من أحوال آية الله في المتأخّرين، بحر العلوم، مفتي الفرق، جمال الملّة والدين أبي منصور الحسن بن المطهّر ﷺ، وكيف كان ملازمته للسلطان المقدّس المبرور محمّد خدابنده، وكانت نفقات السلطان وجوائزه واصلة إليه، وغير ذلك ممّا لو عدّد لطال.

ولو شئتُ أن أحكي من أحوال عبد الله بن عباس، وعبد الله بن جعفر، وكيف كانت أحوالهما في دول زمانهما، لحكيت شيئاً عظيماً.[٢]

وبهذا ترى أنّ المحقّق الكركي يقول بولاية الفقيه بعامة مراتبها من دون أن يخص ولايته ببعض دون بعض، لأنّه أعتلى منصة الحكم ولمس الحاجة عن كثب.

٢. قال المحقّق النراقي: كلّ فعل متعلق بأُمور العباد في دينهم أو دنياهم لابدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه: إمّا عقلاً، أو عادة من جهة توقف أُمور المعاد أو

---

١. كذا في المصدر ولعل الصحيح نبتغيه.

٢. انظر: آثار المحقّق الكركي: ٤ / ٥٠٣ ـ ٥٠٤، قسم الرسائل، الرسالة الخراجية.

المعاش لواحد أو جماعة عليه وإناطة انتظام أُمور الدين أو الدنيا، أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو عسر أو حرج أو فساد على مسلم، أو دليل آخر أو ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن أي واحد لا بعينه، بل علم لابدية الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرف فيه والإتيان به.[1]

ويستفاد من كلامه أمران:

الأوّل: كلّ فعل عيّن الشارع القائم به وسمّاه، نظير: النفقة على الأولاد والزوجة والأبوين فقد جعل تلك الفرائض على الأب والجد فلا يتدخل فيها أحد.

الثاني: أنّ كلّ فعل متعلّق بأُمور العباد في دينهم أو دنياهم ولابدّ من تحقّقه إمّا عقلاً أو عادة أو شرعاً أو لأجل الإجماع أو غيره، ولم يشخّص في الشرع مَن يقوم به، فهو على عاتق الفقيه الجامع للشرائط، وبتعبير أدبي كلّ فعل اجتماعي لازم التحقّق لم يسم فاعله فهو على عاتق الفقيه، إذ هو القدر المتيقن من بين أفراد المجتمع لا غيره.

٣. **قال صاحب الجواهر** عند البحث في جواز إقامة الحدود للفقيه ـ وإن تأمّل فيه بعضهم ـ: فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنّه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمّل

---

١. عوائد الأيام: ١٨٧.

المراد من قولهم: «إنّي جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجّة وخليفة» ونحو ذلك ممّا يُراد منه نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأُمور الراجعة إليهم، ولذا جزم فيما سمعته في «المراسم» بتفويضهم عليهم السلام لهم في ذلك.

ثمّ قال: نعم لم يأذنوا لهم في زمن الغيبة ببعض الأُمور الّتي يعلمون عدم حاجتهم إليها كجهاد الدعوة المحتاج إلى سلطان وجيوش وأُمراء ونحو ذلك، ممّا يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه، وإلّا لظهرت دولة الحقّ كما أومأ إليه الصادق عليه السلام بقوله:«لو أنّ لي عدد هذه الشويهات ـ و كانت أربعين ـ لخرجت».

ثم قال: وبالجملة فالمسألة من الواضحات الّتي لا تحتاج إلى أدلة.[1]

٤. **وقال الشيخ الأنصاري**، ما هذا حاصله:

الأول: أن يكون الفقيه مستقلاً في التصرف فيما يرجع إلى حوزة الشريعة، نظير ذلك:

١. طلب الفقيه الخمس والزكاة من المكلّف فيجب دفعه إلى الفقيه بعد المطالبة.

٢. طلب الأموال لأجل حفظ الثغور أو رفع المجاعة.

٣. أخذ الأموال من الناس لحفظ دمائهم وأموالهم من الأعداء.

٤. استخدام المواصلات بلا رضا أصحابها في الحالات الضرورية.

٥. قتل المسلمين إذا تترّس بهم الكفّار.

---

١. جواهر الكلام: ٢١ / ٣٩٧.

٦. فرض الضرائب على الأموال.

٧.وبكلمة جامعة، تأسيس الحكومة والقيام بلوازمها التي لا تنفك عن التصرف في الأموال والنفوس.

إلى غير ذلك من الأُمور التي تصب في صالح المسلمين، وقد استدل له بروايات نظير:

١. انّ العلماء ورثة الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا أحاديث فمن أخذ بشيء منها أخذ بحظ وافر.[١]

٢. انّ العلماء أُمناء الرسل، وفي الكافي: الفقهاء أُمناء الرسل.[٢]

وأمثال هذه الروايات، فقال في شأنها: الإنصاف بعد ملاحظة سياقها وصدرها وذيلها يقتضي الجزم بأنّها في مقام بيان وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية لا كونهم كالنبي والأئمة في كونهم أولى بالناس في أموالهم.ولو فرض العموم فيما ذكر من الأخبار وجب حملها على إرادة الجهة المعهودة من وظيفته من حيث كونه رسولاً مبلغاً، وإلّا لزم تخصيص أكثر أفراد العام لعدم سلطنة الفقيه على أموال الناس وأنفسهم إلّا في موارد قليلة (كالتصرف في أموال الغُيب والقُصَّر) فإقامة الدليل على وجوب إطاعة الفقيه كالإمام عليه السلام إلّا ما خرج بالدليل، دونه خرط القتاد.

الثاني: توقّف تصرف الغير على إذنه فيما كان متوقّفاً على إذن الإمام،

---

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث٢.

٢ . الكافي: ٣٣/١، الحديث٥.

بأن يقوم إذن الفقيه مقام إذن الإمام عليه السلام.

ثمّ إنّه ذكر هنا ضابطة وحاصلها: أنّ كل معروف علم من الشارع إرادة وجوده في الخارج (خرج ما لم تعلم إرادة وجوده في عصر الغيبة كالجهاد الابتدائي وإجراء الحدود كالقصاص ونحوه)، وعلى ضوء ذلك فقد خصّ دائرة الولاية بما علمت إرادة الشارع وجوده في الخارج لا ما شك، وبذلك يفترق عن القول بالولاية المطلقة للفقيه، فهو على أقسام:

أ. علم كونه وظيفة شخص خاص كنظر الأب في مال ولده الصغير أو صنف خاص كالإفتاء والقضاء اللّذين هما وظيفة المجتهد والقاضي، أو علم كونه وظيفة كل من يقدر على القيام به من المسلمين كالأمر بالمعروف وإرشاد الجاهل، فلا شك أنّ هذه الموارد ليست مشروطة بنظر الفقيه.

ب. علم أنّه مشروط بنظر الفقيه إمّا في وجوبه أو صحّته فيجب الرجوع إلى الفقيه في عصر الغيبة، كالتصرف في أموال القصَّر والغيّب، وهذا القسم لم يذكره الشيخ ولكن يفهم من سياق كلامه.

ج. لم يعلم شيء من الطرفين واحتمل كونه مشروطاً في وجوده (كالقصاص) أو وجوبه (كالأمر بالمعروف إذا انجر إلى ضرب التارك وجرحه) إلى نظر الفقيه فيجب الرجوع إليه.

ثمّ إنّ الفقيه إن علم من الأدلة جواز تولّيه، لعدم إناطته بنظر خصوص الإمام أو نائبه الخاص، تولّاه الفقيه مباشرة أو استنابة؛ وإن لم يعلم الفقيه جواز تولّيه، عطّله ولم يقم به. ومحصل كلامه: أنّ ولاية الفقيه مركّزة في الأُمور التي

«علم من الشارع إرادة وجوده في الخارج» وأمّا الأُمور التي لم يعلم إرادة وجوده في الخارج، فهو خارج عن حدود ولايته.

فإن قلت: إذا كان الشيء معروفاً كيف يكون منوطاً بنظر الإمام المعصوم عليه السلام؟

قلت: كونه معروفاً لا ينافي إناطته بنظر الإمام، والحرمان منه عند فقره كسائر البركات التي حرمناها بفقده.

ومرجع هذا إلى الشك في كون المطلوب مطلق وجوده أو وجوده من موجد خاص.

ثم استدل على وجوب الرجوع في القسم الثالث بمقبولة عمر بن حنظلة والتوقيع المروي في إكمال الدين، أعني: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فانّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه».[1]

فإنّ المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأُمور التي لابد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس، كالنظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه.

٥. قال السيد المحقّق البروجردي: كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمّة عليهم السلام لمثل تلك الأُمور العامة المهمة الّتي يبتلى بها العامّة ممّا لا إشكال فيه إجمالاً بعد ما بيّناه، ولا يحتاج في إثباته إلى مقبولة عمر بن حنظلة، غاية الأمر كونها ـ أيضاً ـ من الشواهد.[2]

---

١. إكمال الدين: ٤٨٤، الباب ٤٥، الحديث ٤.

٢. البدر الزاهر: ٤٥٩ ـ ٤٦٠.

نكتفي بهذه الكلمات لفقهائنا المتأخّرين ، فإنّ الاستيعاب لا يسعه المجال.

تصحيح ممارسة الفقيه الجامع للشرائط

لتصحيح ممارسة الفقيه الجامع للشرائط طريقين:

الأوّل: الرجوع إلى الروايات الّتي استدلّ بها على ولاية الفقيه. وهذا هو الذي سلكه الأعاظم منذ عصر المحقّق الثاني إلى يومنا هذا، وبسط الكلام فيه سيدنا الأُستاذ ﷺ.

الثاني: استكشاف ضرورة وجود القوة التنفيذية من خلال دراسة الأحكام الّتي يتوقّف تحقيقها في الخارج على وجود سلطة وجهاز ينفذها في المجتمع، وقد عبّر أئمّة أهل البيت عليهم السلام عن هذه السلطة بالإمام أو الوالي أو السلطان. والقائم بهذه الأُمور يتردد بين كونه فقيهاً بصيراً عالماً بالأحكام الإسلامية قادراً على التنفيذ، وأعم منه ومن غير الفقيه وإن كانت له بصيرة في إدارة المجتمع ولباقة في السياسة والقدر المتيقن هو الأوّل، كما هو الحال فيما إذا دار الأمر بين التعيين والتخيير. والفرق بين الطريقين أنّ الفقيه على الوجه الأوّل يمارس الأمور ولاية، وأمّا على الوجه الثاني فإنّما يمارسها حسبة، كما سيتضح في محله.

وها نحن ندرس موضوع صحة ممارسة الفقيه من خلال كلا الطريقين.

الطريق الأوّل: ولاية الفقيه وأدلتها الروائية

استدلّ القائلون بولاية الفقيه بروايات عديدة ندرسها تباعاً:

ما دلّ على جعل الفقيه قاضياً وحاكماً

دلّت الروايات الثلاث ـ الّتي سنتلوها عليك ـ على منع الشيعة من الرجوع إلى القضاة المنصوبين من قِبَلِ الحاكم الجائر، ووجوب الرجوع في قضاياهم إلى الفقيه الإمامي العارف بالأحكام، وإليك ما يدلّ على ذلك:

الأُولى: مقبولة عمر بن حنظلة

روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحُصَين، 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 حقاً ثابتاً له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وما أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى:﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[1]»، قلت: كيف يصنعان؟ قال: «ينظران مَن كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم

١. النساء: ٦٠.

حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه، فإنّما استخف بحكم اللّٰه، وعلينا ردّ، والرادّ علينا راد على اللّٰه، وهو على حدّ الشرك باللّٰه».[١]

والسند لا غبار عليه ورواته كلهم ثقات أجلاء وليس في السند مَن يُتكلم فيه إلّا عمر بن حنظلة وهو ثقة على الأقوى ولو لم تثبت وثاقته، فالرواية قد تلقّاها العلماء بالقبول ولذلك سُمّيت مقبولة، وهي المدار في كتاب القضاء، مضافاً إلى أنّ إتقان الرواية كاشف عن صدورها عن الإمام، والرواية وإن قطّعها صاحب الوسائل في أبواب مختلفة لكن رواها الكليني في موضع واحد.[٢]

هذا هو السند وأمّا الدلالة فإنّ الدقة في الصفات التي عُرّف بها القاضي لا تنطبق إلّا على الفقيه المجتهد حيث قال: «مَن كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حرامنا وحلالنا وعرف أحكامنا» فالمراد معرفة الأحكام الواقعية لا الظاهرية ولا يتحقّق ذلك إلّا بملكة راسخة يميّز الفقيه بها الحاكم عن المحكوم، والوارد عن المورود، ويجمع بين المطلق والمقيّد، ويميّز العام عن الخاص، وما صدر تقية عن غيره، إلى غير ذلك من الخصوصيات الّتي تؤثر في تمييز الحكم الواقعي عن غيره.

الثانية: مشهورة أبي خديجة الأُولى

روى الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن

---

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، الحديث ١.
٢ . الكافي: ٥٤/١ و ٤١٢/٧.

محمد، 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 (بينكم) في شيء من الأخذ والعطاء، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفسّاق، اجعلوا بينكم رجلاً، قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً، وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر».[1]

وسند الشيخ في التهذيبين إلى محمد بن علي بن محبوب صحيح، والسند لا غبار عليه، والرواة كلّهم ثقات، وأمّا أبو الجهم فهو أخو زرارة واسمه بكير بن أعين من أصحاب الصادق عليه السلام ولمّا بلغه خبر موته قال الصادق عليه السلام في حقه: «أما والله لقد أنزله الله بين رسول الله وأمير المؤمنين».[2]

نعم يبقى الكلام في نقل الحسين بن سعيد الأهوازي عن أبي الجهم بلا واسطة، فإنّ الأوّل من أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم السلام وتوفّي الإمام الرضا عليه السلام عام ٢٠٣هـ والإمام الجواد عليه السلام عام ٢٢٠هـ والإمام الهادي عليه السلام عام ٢٥٤هـ، فكيف تصح روايته عمّن توفّي (بكير بن أعين) في عصر الإمام الصادق الّذي توفي عام (١٤٨هـ)، ففي السند سقط؟!

فسقطت الواسطة بين الحسين بن سعيد و أبي الجهم ولكن يمكن استظهار الواسطة الساقطة من سائر الروايات الّتي نقلها الحسين بن سعيد عن بكير بن أعين بوسائط، فبملاحظتها يُعلم أنّ الواسطة الساقطة هي أحد

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦.

٢. الكشي: ١٦٠، برقم ٧٢.

هؤلاء الأعلام. وإليك أسماء الوسائط بين الحسين بن سعيد وبكير بن أعين:

أ. حريز بن عبد الله عن بكير.(١)

ب. ابن أبي عمير عن عمر بن أُذينة عن بكير.(٢)

ج. حمّاد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن بكير.(٣)

د. صفوان بن عبد الله بن بكير عن أبيه بكير بن أعين.(٤)

هـ. حمّاد بن عيسى عن عمر بن أُذينة عن بكير.(٥)

وهؤلاء كلّهم إمّا إمامي ثقة أو فطحي موثّق كعبد الله بن بكير.

وسيوافيك الكلام في أبي خديجة.

الثالثة: المشهورة الأُخرى لأبي خديجة

روى الصدوق في الفقيه باسناده عن أحمد بن عائذ بن حبيب الأحمسي البجليّ 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 قاضياً فتحاكموا إليه».(٦)

وسند الصدوق في «الفقيه» إلى أحمد بن عائذ صحيح، وأمّا أحمد بن

---

١. التهذيب:٢٥٥/٢، برقم ١٠١٢.
٢. الاستبصار:٦١/١، برقم ١٨٢.
٣. الاستبصار: ٢٤٨/١، برقم ٨٩٢
٤. الاستبصار:٤٣٠/١، برقم ١٦٦٠.
٥. الاستبصار: ٢٧٠/٢، برقم ٩٦٠.
٦. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

عائذ فقد وصفه النجاشي بقوله: مولى، ثقة، كان قد صحب أبا خديجة سالم بن مكرم وأخذ عنه، وعدّه الشيخ من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام.[١]

غير أنّ فيما ذكره الشيخ نظراً واضحاً لأنّه لم ينقل عن الباقر والصادق عليهما السلام شيئاً وإنّما نقل عن أبي الحسن عليه السلام وهو مردد بين الكاظم والرضا عليهما السلام، ولذلك يروي عنه أحمد بن محمد بن أبي نصر (المتوفّى عام ٢٢١هـ) وغيره من الأعلام المتأخّرين، وبذلك يُعلم دفع ما أُثير[٢] من شبهة حول المشهورة وهي أنّ أبا خديجة كان خطّابياً ثم تاب، ومن المحتمل أنّ أحمد بن عائذ أخذ الحديث عنه عندما كان خطابياً.

وقد تبيّن اندافعها، وذلك لأنّه تاب عن الخطّابية في عصر الإمام الصادق عليه السلام كما سيوافيك، وقد علمت أنّ أحمد بن عائذ روى عنه في عصر متأخر.

ذكر الكشي وقال: كان سالم من أصحاب أبي الخطاب وكان في المسجد يومَ بعثَ عيسى بن موسى بن علي بن عبد الله بن عباس وكان عامل المنصور على الكوفة إلى أبي الخطاب لما بلغه أنّهم قد أظهروا الإباحات ودعوا الناس إلى نبوة أبي الخطاب، فبعث إليهم رجلاً فقتلهم جميعاً، فلم يُفْلِت منهم إلّا رجلٌ واحد وأصابته جراحات فسقط بين القتلى يُعدّ فيهم فلما جنّه الليل خرج من بينهم فتخلّص، وهو أبو سلمة سالم بن

---

١. معجم رجال الحديث: ٢ / ١٣٧، برقم ٦١٠.

٢. يقول المحقّق النائيني: إنّ له حالة اعوجاج عن طريق الحق وهي زمان متابعته للخطابية، وحالة استقامة، ولم يعلم أنّه رواهما في أي حالة من الحالات. منية الطالب: ٢٣٦/١.

مكرم الجمّال الملقّب بأبي خديجة، فذكر بعد ذلك: أنّه تاب وكان ممّن يروي الحديث.[١]

أضف إلى ذلك أنّه من البعيد جدّاً أن يروي أحمد بن عائذ عن رجل خطابي يرى النبوة لأبي الخطاب، وبه يندفع الإشكال ذاته عن المشهورة الأُولى حيث إنّ أبا الجهم أعني بكير بن أعين، أعلى وأفضل من أن يروي عن خطابي بقي على ضلاله وإنّما نقل عنه بعد أن تاب.

حتّى أنّ الكشي قال: كما مرّ (أنّه تاب وكان ممّن يروي الحديث) فظاهره أنّه يروي الحديث بعد توبته.

وأمّا الاختلاف بين الروايتين الأُوليين والثالثة حيث إنّهما ظاهران في المجتهد المطلق، إذ ورد فيهما «عرف أحكامنا» وفي الثالثة ورد «يعلم شيئاً من قضايانا» فليس بمضر إذ من المحتمل جواز قضاء المتجزئ أيضاً كما هو ليس ببعيد. وعلى فرض عدم الجواز، يؤخذ بالقدر المتيقن.

في كيفية ممارسة الفقيه أمر القضاء

يقع الكلام في كيفية ممارسة الفقيه أمر القضاء، فهنا احتمالات:

١. أن تكون الولاية للإمام، والفقيه وكيلاً عنه في القضاء.

٢. أن تكون الولاية للفقيه أيضاً مادام الإمام حيّاً، وتكون ولايته في القضاء في طول ولاية الإمام.

---

١. رجال الكشي: ٣٥٢.

٣. أن تكون الولاية له من غير تقيّد بحياته فيكون قاضياً بعد وفاته نظير نصب القيّم للأطفال حيث لا تبطل القيمومة بفوت الناصب.

٤. أن يكون الفقيه منصوباً للقضاء من قبل اللّٰه سبحانه، نظير ولاية الأب والجد حيث إنّهما منصوبان من قبل اللّٰه بلا واسطة.

وتختلف الآثار حسب اختلاف الفروض.

فعلى الأوّل تبطل وكالته بموت الإمام شأن كلّ وكالة إذا مات الموكل.

وعلى الثاني تنتهي مدة القضاء بموت الإمام.

وعلى الثالث يبقى على منصبه وإن مات الإمام، ولا يعد ذلك من مقولة تصرف الإمام المتوفّى في أُمور الإمام الحيّ، لأنّ النصب كان متقدماً على إمامة الإمام الحيّ والتصرف من آثار النصب.

وعلى الرابع تستمر ولايته نظير ولاية الأب والجد.

والمتبادر من الأدلة كونها من القسم الثالث وإن كان الرابع محتملاً.

فإن قلت: إنّ إعطاء المنصب يتوقّف على وجود الموضوع فالجعل لا يشمل سوى الموجودين في عصر الإمام الصادق عليه السلام.

قلت: ما ذكرته مبني على أنّ المجعول من قبيل القضايا الخارجية الّتي لا تشمل سوى الموجودين كقولنا: قتل من في العسكر ونهب ما في الدار، ولكن المجعول من قبيل القضايا الحقيقية الّتي تعم الموجود والمعدوم، والموجود في ظرفه نظير الوقف على البطون اللاحقة، فإنّ كلّ بطن لاحق

يتلقّى الملك من نفس الواقف لا من البطن السابق.

أضف إلى ذلك أنّ الإمام بصدد رفع حاجة الشيعة فيما يرجع إلى المحاكمة والمرافعة، والحاجة أمر مستمر عبر القرون فلازم ذلك بقاء الجعل مادام الملاك موجوداً.

إلى هنا تمت دراسة السند والمضمون إجمالاً، بقي الكلام في دلالة الروايات على ولاية الفقيه في إطار أوسع وإلّا فولاية القضاء ليست أمراً مختلفاً فيه فنقول:

دلالة الروايات على سعة الولاية

إنّ الإمام عليه السلام وإن حرّم الرجوع إلى قضاة الجور، لكنّه وضع بدلاً لذلك، وهو الفقيه الجامع للشرائط، وأمر شيعته بالرجوع إليه في كافة الأُمور الّتي كان الناس يرجعون فيها إلى القضاة، فالإمام عليه السلام وإن خطّأهم في الرجوع إلى القاضي المنصوب من قبل الحاكم الجائر، ولكنّه لم يخطئ في نوعية الرجوع وإنّما خطّأ في المصداق، وعلى ذلك فلو عرفنا الأُمور الّتي كان الناس آنذاك يرجعون إلى القضاة فيها فعلى الشيعة أن يرجعوا فيها إلى الفقيه.

وبعبارة أُخرى: أنّ الإمام أعطى منصباً رسمياً للفقيه في ذات الأُمور الّتي كان القضاة مرجعاً فيها في ذلك الزمن، فلو عرفنا عناوين هذه القضايا عن طريق رواياتنا نجزم بثبوت ولاية الفقيه فيها، وبذلك نستطيع أن نعرف حدود ولايته.

وربّما يتبادر إلى الذهن أنّ قوله عليه السلام: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»

ظاهر في أنّ المجعول أوسع من منصب القضاء فالفقيه قاض وفي الوقت نفسه حاكم أيضاً فلابدّ من الرجوع إليه في الأُمور الّتي كان الحكام آنذاك مراجع لها.

وبعبارة أُخرى: أنّ الإمام أعطى للفقيه منصبي القضاء والحكم.

لكن الاستظهار غير صحيح، لأنّ إطلاق «الحاكم» على خصوص الوالي أو السلطان من مصطلحات المتأخّرين، والظاهر أنّ المراد هو القاضي بشهادة استعماله في الكتاب والسنة فيه، قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَأْكُلُوا أَموالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الحُكّامِ**﴾[1]، والمراد هو إعطاء الرشوة إلى القضاة، وأمّا استعمال الحاكم في الروايات في القاضي فكثير.[2]

ولنذكر الأُمور الّتي كانت القضاة يومذاك مرجعاً فيها:

١. لوازم القضاء وتبعاته

لا شكّ أنّ القضاء وفصل الخصومات يتوقّف في عامة العصور على أُمور كإحضار المدعى عليه، وحبسه إلى حين إصدار الحكم، وبيع مال المنكر إذا امتنع عن الأداء، أو غيرها من الأُمور الّتي يتوقف عليها القضاء وفصل الخصومات.

ولا غرو في أنّ لوازم القضاء تتسع يوماً بعد آخر، فللفقيه الولاية على القيام بها حتّى يتبيّن الحق، ويعود إلى أصحابه، كلّ ذلك بحجة أنّ الإمام عليه السلام

---

١. البقرة:١٨٨.

٢. لاحظ كتاب القضاء وغيره في وسائل الشيعة.

قد خطّأهم في المصداق، لا في عناوين القضايا وخصوصياتها، فمهما اتّسعت دائرة القضاء وتوقّف القضاء على تحقيق أُمور فللفقيه أن يقوم بها بصفة أنّه قاضٍ منصوب من قِبل الشرع.

٢. التصدي لأُمور الصغار المختلفة

دلّت غير واحدة من الروايات على أنّ الناس في عصر الأئمّة عليهم السلام كانوا يرجعون في أُمور الصغار إلى قضاة البلد، فلو ثبت هذا بطريق صحيح فللفقيه التصدي لأُمور الصغار بما أنّه قد عُيّن قاضياً شرعياً من قبل أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

١. روى محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة فصيّر عبد الحميد، القيّم بماله، وكان الرجل خلّف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن إذ لم يكن الميت صيّر إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي، لأنّهن فروج.

قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولا يوصي إلى أحد، ويخلف جواري فيقيم القاضي رجلاً منا فيبعهن، أو قال: يقوم بذلك رجل منّا فيضعف قلبه لأنّهن فروج، فما ترى في ذلك؟

قال: فقال: «إذا كان القيّم به مثلك، ومثل عبد الحميد فلا بأس».[1]

والرواية دالة على أنّ الناس كانوا راجعين في أُمور الصغار ومتاعهم وجواريهم إلى القضاة. وانّ القاضي يعيّن القيم لهم إذا لم يوص الأب بأحد.

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب١٦ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث٢.

٢. روى الشيخ عن إسماعيل بن سعد قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل مات بغير وصية وترك أولاداً ذكراناً وغلماناً صغاراً وترك جواري ومماليك، هل يستقيم أن تباع الجواري؟ قال: «نعم».

وعن الرجل يصحب الرجل في سفر فيحدث به حدث الموت، ولا يدرك الوصية كيف يصنع بمتاعه وله أولاد صغار وكبار، أيجوز أن يدفع متاعه ودوابه إلى ولده الأكابر أو إلى القاضي، وإن كان في بلدة ليس فيها قاض كيف يصنع؟ وإن كان دفع المتاع إلى الأكابر ولم يعلم فذهب فلم يقدر على رده كيف يصنع؟ قال: «إذا أدرك الصغار وطلبوا لم يجد بدّاً من إخراجه إلّا أن يكون بأمر السلطان».[1]

والرواية تشهد على أنّ دفع الأموال إلى القاضي في الظروف الواردة فيها الرواية كان أمراً رائجاً لكن تردد الراوي لأجل عدم إحراز صلاحية القاضي المنصوب أو فقدانه.

٣. روى عبد الرحمن بن الحجاج عن خالد الطويل قال: دعاني أبي حين حضرته الوفاة، فقال: يا بُني اقبض مال إخوتك الصغار واعمل به، وخذ نصف الربح وأعطهم النصف، وليس عليك ضمان، فقدمتني أُمّ ولد أبي بعد وفاة أبي إلى ابن أبي ليلى، فقالت: إنّ هذا يأكل أموال ولدي، قال: فاقتصصتُ عليه ما أمرني به أبي، فقال لي ابن أبي ليلى: إن كان أبوك أمرك بالباطل لم أجزه، ثم أشهد عليّ ابن أبي ليلى أنا حركته فأنا له ضامن، فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقصصت عليه قصتي، ثمّ قلت له: ما ترى؟ فقال: «أمّا قول ابن

---

١. الوسائل: ج ١٣، الباب ٨٩ من كتاب الوصايا، الحديث ٣.

أبي ليلى فلا أستطيع ردّه، وأمّا فيما بينك وبين اللّه عزّ وجلّ فليس عليك ضمان».[١]

والرواية تشهد بأنّ الناس يرجعون في أُمور أموال الصغار إلى القضاة، ويشهد له قول ابن أبي ليلى: إن كان أبوك أمرك بالباطل لم أجزه (أي لا أنفذه)، إلى غير ذلك من الروايات الّتي يقف عليها المتتبع.

ومن المعلوم أنّ الأُمور المرتبطة بالصبي الفاقد للولي تتنوع حسب تقدّم الزمان واختلاف البيئات فيقوم القيّم ببيع ماله والشراء له واعمال الخيار والأخذ بالشفعة، الّتي تجمعها الولاية على الأموال.

٣. التصدي لأُمور الغائب

لا شكّ أنّ الناس في العهود السابقة وفي عصر أئمّة أهل البيت عليهم السلام يرجعون في أُمور الغائب إلى القاضي والسيرة المستمرة تكشف عن وجودها في عصر أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وقد ورد في المرأة المفقود زوجها رفع أمرها إلى الحاكم، ففي صحيحة بُريد بن معاوية قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن المفقود كيف تصنع امرأته؟ فقال: «ما سكتت عنه وصبرت فخل عنها، وإن هي رفعت أمرها إلى الوالي أجّلها أربع سنين، ثم يكتب إلى الصقع الّذي فقد فيه فليُسأل عنه فإن خُبّر عنه بحياة صبرتْ وإن لم يُخبر عنه بحياة حتّى تمضي الأربع سنين دعا ولي الزوج المفقود، فقيل له: هل للمفقود مال؟ فإن كان للمفقود مال أنفق عليها، حتّى تُعلم حياته من موته. وإن لم يكن له

---

١. الوسائل: ج ١٣، الباب ٩٢ من أبواب كتاب الوصايا، الحديث ٢.

مال قيل للوليّ: أنفق عليها، فإن فعل فلا سبيل لها إلى أن تتزوج ما أنفق عليها، وإن أبى أن ينفق عليها، أجبره الوالي على أن يطلّق تطليقة في استقبال العدّة وهي طاهر، فيصير طلاق الولي طلاق الزوج، فإن جاء زوجها قبل أن تنقضي عدّتها من يوم طلّقها الوليُّ، فبدا له أن يراجعها فهي امرأته، وهي عنده على تطليقتين، وإن انقضت العدّة قبل أن يجيء، ويراجع، فقد حلّت للأزواج، ولا سبيل للأوّل عليها».[١]

والظاهر أنّ المراد من الوالي هو القاضي أو من يجمع بين المنصبين، لأنّ المرجع في الأُمور العائلية هو القاضي فهو الّذي يأمر بالإنفاق ويكتب إلى الآفاق. ويأمر الوليّ بالطلاق ويحدده. ويؤيد الثاني ورود السلطان في بعض الروايات.[٢]

روى جميل بن درّاج عن جماعة من أصحابنا عنهما عليهما السلام، قالا: «الغائب يُقضى عليه إذا قامت عليه البيّنة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب، ويكون الغائب على حجته إذا قدم، قال: ولا يدفع المال إلى الذي أقام البينة إلّا بكفلاء».[٣]

ولصاحب الجواهر كلام في المقام معناه عدم لزوم الجمود على القضاء وأنّ الإمام صار ببيان به ما ينتظم أُمور الشيعة وحوله إلى الفقيه، قال: ولا تأمل المراد من قولهم: إنّي جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجة وخليفة

١. الوسائل: ج ١٣، الباب٢٣ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الحديث١ .
٢. الوسائل: ج ١٣، الباب٢٣ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الحديث ٣٥.
٣. الوسائل: ج ١٨، الباب٢٦ من أبواب كيفية الحكم، الحديث١.

ونحو ذلك، ممّا يراد منه نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأُمور الراجعة إليهم، ولذا جزم صاحب المراسم بتفويضهم لهم في ذلك.[١]

وبعبارة واضحة: لو كان الإمام مبسوط اليد كان على الشيعة الرجوع إلى الإمام، وفي زمان الغيبة لم يتركهم الإمام بلا مرجع فعيّن لهم المرجع. ومن هنا يُعلم حكم السفهاء والمجانين فسيرة المسلمين في جميع الأعصار الرجوع في أُمورهم إلى القاضي.

٤. ولايته في إجراء الحدود الشرعية والتعزيرات

كانت القضاة في عصر أئمّة أهل البيت عليهم السلام يقومون بإجراء الحدود الشرعية، فإذا نُزّل الفقيه الجامع للشرائط منزلة القاضي يكون له إجراء الحدود والتعزيرات.

هذا هو مجمل الكلام، وإليك التفصيل في ضمن أُمور:

الأوّل: غير خفي أنّ لإجراء الحدود مصالح واقعية يسود بها الأمن في المجتمع وتصان الأموال به وتحفظ الأعراض والدماء.

وقد أشار إليه النبي الأكرم، حيث قال صلى الله عليه وآله: «إقامة حد خير من مطر أربعين صباحاً».[٢]

الثاني: أنّ المشهور بين فقهاء الإمامية أنّ إجراء الحدود ليس من خصائص الإمام المعصوم فقط ، بل هو أيضاً من خصائص الإمام العادل،

---

١. جواهر الكلام: ٣٩٧/٢١.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٤.

كالفقيه الجامع للشرائط، فقد ذهب المشاهير من فقهاء الإمامية إلى أنّه يجوز للفقهاء العارفين بالأحكام الشرعية إقامة الحدود في حال غيبة الإمام عليه السلام كما يجب لهم الحكم بين الناس ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك، ولم ينقل الخلاف إلّا عن ثلاثة: ابن زهرة وابن إدريس وسلّار، وفي الجواهر أنّه لم يتحقّق خلافهم.[1] هذا كلامه وقريب منه كلام غيره.

الثالث: وردت روايات تدلّ على أنّ إجراء الحدود كان بيد القضاة في أعصارهم عليهم السلام ومن هذه الروايات ما يلي:

١. روى الصدوق عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: مَن يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم».[2] والمراد من الحكم، هو القضاء.

٢. ما رواه أصبغ بن نباتة عن علي عليه السلام قال: وقضى أمير المؤمنين: «أنّ ما أخطأت القضاة في دم أو قطع فهو على بيت مال المسلمين».[3]

٣. ما رواه علي بن عقبة، عن أبيه عقبة بن خالد قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «لو رأيت غيلان بن جامع...» إلى أن قال: «يا غيلان تجمع بين المرء وزوجه؟» قال: نعم، قلت: وتفرق بين المرء وزوجه؟ قال: نعم، قلت: وتقتل؟ قال: نعم، قلت: وتضرب الحدود؟ قال: نعم، قلت: وتحكم في أموال اليتامى؟ قال: نعم، قلت: وبقضاء من تقضي؟ قال: بقضاء عمر وبقضاء ابن مسعود

---

١. جواهر الكلام: ٣٩٤/٢١.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٧ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

وبقضاء ابن عباس وأقضي من قضاء أمير المؤمنين بالشيء. وللحديث صلة فلاحظ.[١]

٤. روى الشيخ عن داود بن فرقد قال: حدّثني رجل عن سعيد بن أبي الخضيب البجلي قال: كنت مع ابن أبي ليلى مزاملة حتّى جئنا إلى المدينة فبينما نحن في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله إذ دخل جعفر بن محمد عليه السلام فقلت لابن أبي ليلى: تقوم بنا إليه؟ قال: وما نصنع عنده؟ فقلت: نسائله ونحدثه، فقال: قم، فقمنا إليه فسألني عن نفسي وأهلي، ثم قال: «مَن هذا معك؟» فقلت: ابن أبي ليلى قاضي المسلمين.

فقال: «أنت ابن أبي ليلى قاضي المسلمين؟» فقال: نعم. فقال: «تأخذ مال هذا فتعطيه هذا وتقتل وتفرق بين المرء وزوجه ولا تخاف في ذلك أحداً؟» قال: نعم.[٢]

٥. روى الشيخ عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنّه كان لا يجيز كتاب قاض إلى قاض في حدّ ولا غيره حتّى وليّت بنو أُمية فأجازوا بالبينات.[٣]

وهذه الأحاديث برمتها تدلّ على أنّ إجراء الحدود كان بيد القضاة يوم صدور هذه الروايات، فإذا نزّل الفقيه منزلة القاضي فمقتضاه ممارسته لكلّ ما كان القضاة يمارسونه.

أضف إلى ذلك نكتة أُخرى وهو أنّ إجراء الحدود لا ينفك عن القضاء،

---

١. الكافي:٤٢٩/٧، الحديث١٣.

٢. تهذيب الأحكام:٢٢١/٦ برقم ٥٢١، وللحديث صلة جديرة بالمطالعة.

٣. الوسائل: ج ١٨، الباب٢٨ من أبواب كيفية الحكم، الحديث١.

سواء أكان في حق اللّه أم في حقوق الناس، إذ المرجع في هذه المسائل هو القاضي خصوصاً فيما يرجع إلى السرقة والخيانة وغيرهما.

نعم ربّما يتصور اختصاص إجراء الحدود بالإمام المعصوم من بعض الروايات نظير ما رواه الكليني عن ضريس الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يعفى عن الحدود الّتي للّه دون الإمام فأمّا ما كان من حقوق الناس في حدّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام».[١]

أقول: والظاهر أنّ المراد من الإمام هو القاضي العادل لا الإمام المعصوم، وقد أطلق الإمام في بعض الروايات على مَن بيده زمام الأُمور.

قال علي عليه السلام: «على الإمام أن يعلم أهل ولايته حدود الإسلام والإيمان».[٢]

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الإمام يقضي عن المؤمنين الديون ما خلا مهور النساء».[٣]

وقال الإمام الرضا عليه السلام: «المغرم إذا تدين أو استدان في حق أُجّل سنة، فإن اتسع وإلّا قضى عنه الإمام من بيت المال».[٤]

إلى غير ذلك من الروايات الّتي تدلّ بوضوح على أنّ المراد من الإمام من بيده الأمر عظيماً كان أو غير عظيم. إذ لو أُريد من الإمام، المعصوم يلزم

---

١. الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب حدّ القذف، الحديث ١.

٢. عيون الحكم والمواعظ للّيثي: ٣٢٨.

٣. الوسائل: ج ١٣، الباب ٩ من أبواب الدين والقرض، الحديث ٤.

٤. الكافي: ٤٠٧/١.

خلو النقاط الكثيرة عن القيام بهذه الأُمور، بخلاف ما لو أُريد الإمام العادل فيغط عامة النقاط.

روي أنّه لمّا حج إسماعيل بن علي بالناس سنة أربعين ومائة (وكان أمير الحاج) فسقط أبو عبد اللّه الصادق عليه السلام عن بغلته فوقف عليه إسماعيل (أي توقّف) فقال له الصادق عليه السلام: «سر فإنّ الإمام لا يقف».[١]

وبذلك يظهر مفاد قسم من الروايات الّتي ورد فيها لفظ الإمام، فهو محمول على الإمام العادل، إلّا إذا وجدت قرينة على أنّ المراد هو الإمام المعصوم.

٥. ولايته في رؤية الهلال

ويستفاد من بعض الروايات أنّ حكم الخليفة في رؤية الهلال كان نافذاً بين الناس. روى محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم إذا كان شهدا قبل زوال الشمس.[٢]

ويستفاد ممّا رواه العلّامة المجلسي في البحار أنّ أمر الهلال كان بيد الخليفة ومن نصبه، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه دخل على المنصور الدوانيقي، وقال: «ذلك إلى الإمام إن صام صمناً وإن أفطر أفطرنا».[٣]

---

١. الوسائل: ج ٨، الباب٢٦ من أبواب آداب السفر، الحديث١.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث١.

٣. مستدرك سفينة البحار:٦/٤١١.

ومن المعلوم أنّ الخليفة كان يحكم بالمدينة، وأمّا سائر البلاد فقد كان أمر الهلال بيد المنصوبين من قبله من الولاة والقضاة، وبما أنّ الإمام نزل الفقيه منزلة القاضي فيدل على حجية حكمه في أمر الهلال.

٦. ولايته في مورد المعاملات

إنّ ولاية الفقيه المستمدة من كونه قاضياً لها سعة توجب إعمال الولاية في كثير من الأبواب التي كان المرجع فيها في عصر الأئمة عليهم السلام هو القضاة، نظير:

أ. باب الإجارة عند وجود الترافع بين الموجر والمستأجر بأنواعه.

ب. باب الوصية إذا لم يكن له موص ولكن أوصى ببيع الدار وصرف ثمنها في مصرف خاص، أو ثبتت خيانة الوصي.

ج. باب العارية والوديعة في موضع الترافع.

د. باب الشفعة وأخذ المال للصبي بالشفعة.

هـ. باب النكاح في تزويج الصغيرة وبذل المهر على القول بهما.

و. باب الطلاق في الزوجة الغائب عنها زوجها.

ح. باب البيع في مورد أموال الصغار، وبيع مال المحتكر عام المجاعة.

ط. باب في الأوقاف العامة إذا ثبتت خيانة المتولي.

إلى غير ذلك من الموارد الّتي يقف عليها المتتبع، فإنّ ما ذكرنا وما لم نذكره من الموارد كان الناس يرجعون فيها إلى القاضي، وقد قلنا: إنّ الإمام عليه السلام خطّأ المصداق ولكنّه أمضى أصل الرجوع.

٧. ولايته في أخذ الزكوات والأخماس

إذا ثبت بالدليل أنّ أمر الزكوات والأخماس كان بيد القضاة فيكون دليلاً على ولاية الفقيه الجامع للشرائط عليهما، بل وعلى سائر الأُمور المالية وإلّا فتكون مرجعية الفقيه بالنسبة إليهما، من باب الحسبة وهي الطريق الثاني لإثبات مشروعية تصرف الفقيه في هذه الأُمور، وسيوافيك تفصيله عند دراسة الطريق الثاني فانتظر.

إلى هنا تمت دراسة الروايات الثلاث فلندرس سائر ما استدل به على ولاية الفقيه من الروايات.

الرابعة: العلماء ورثة الأنبياء

روى الكليني بسند صحيح عن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله:«من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة... إلى أن قال: وإنّ العلماء ورثة الأنبياء، إنّ الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر».[١]

وقريب منه رواية أبي البختري مع اختلاف في التعبير.[٢]

وقد استدل به بالنحو التالي: إنّ مقتضى كون الفقهاء ورثة الأنبياء ـ ومنهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسائر المرسلين الذين لهم الولاية العامة على الخلق

---

١. الكافي: ٣٤/١. والقدّاح هو عبدالله بن ميّمون الثقة.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث٢.

ـ انتقال كلّ ما كان لهم إليهم، إلّا ما ثبت أنّه غير ممكن الانتقال، ولا شبهة في أنّ الولاية قابلة للانتقال، كالسلطنة الّتي كانت عند أهل الجور موروثة خلفاً عن سلف.[١]

يلاحظ عليه: أنّ الاستدلال مبني على عموم المنزلة في التنزيل ولكن الذيل حاك عن أنّ جهة التنزيل هو تعليم الدين وأنّهم خزّان علم اللّه سبحانه. أو أنّهم مراجع لتمييز الحق عن الباطل كما هو الحال في الأنبياء فقد ورد في ذيل حديث أبي البختري قوله عليه السلام: «فإنّ فينا أهل البيت في كلّ خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين».[٢]

وبعبارة أُخرى: لو كان المنزل عليهم هو نظير داود وسليمان أو غيرهما من الأنبياء عليهم السلام الذين أقاموا صرح الإمامة وجلسوا على منصّة الحكم والولاية كان لما ذكر من التعميم وجه، غير أنّ المنزل عليهم مطلق الأنبياء، ومن المعلوم أنّه لم يكن لجميعهم المراتب العليا من الولاية، فإنّ بعض الأنبياء كان مبعوثاً إلى أهل بيته وبعض آخر إلى نفسه.

وبعبارة ثالثة: إنّ هناك فرقاً بين تنزيل شخص منزلة شخص كقوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى» ففي هذه الصورة يثبت كلّ ما للمنزل عليه من المناصب للمنزل إلّا ما خرج بالدليل كالنبوة وبين تنزيل طائفة منزلة طائفة مختلفين في المناصب والمقامات فعندئذٍ يؤخذ بالقدر المتيقن، وقد علمت أنّ القدر المتيقن هو كونهم مصادر الأحكام ومنابع

---

١. البيع للإمام الخميني: ٦٤٦/٢.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

العلم، أو كون أقوالهم وأفعالهم معايير لتمييز الحق عن الباطل فيؤخذ منهم العلم ويسترشد بعلومهم.

فإن قلت: كيف يصح قوله: «لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً» مع القول بأنّ أولاد الأنبياء يرثون آباءهم، قال سبحانه: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمانُ دَاوودَ﴾.[1]

قلت: المراد من قوله: لم يورّثوا، أي ليس من شأنهم إيراث الدراهم والدنانير بأن يكونوا خزان المال فيتركوا أموالاً طائلة لأولادهم، لأنّهم لم يبعثوا لتلك الغاية بل بعثوا لمكافحة الجهل والأُمية فورّثوا العلم والمعرفة، وهذا لا ينافي ما إذا كان للنبي شيء من الأموال يرثه الوارث منهم من بعده شأن سائر الورّاث.

نعم وربّما يجاب بأنّ المراد من العلماء هم الأئمّة عليهم السلام، لكنّه حمل بلا قرينة.

الخامسة: مرسلة الفقيه

روى الشيخ الصدوق في «الفقيه» قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «اللهم ارحم خلفائي» قيل: يا رسول الله:ومن خلفاؤك؟ قال: «الذين يأتون من بعدي، يروون عنّي حديثي وسنتي».[2]

إنّ كثرة أسانيد الحديث ـ كما هو واضح لمن درس ورودها ـ تورث الاطمئنان بالصدور، وقد نقله بعض محدّثي السنة، ففي كنز العمال: قال

---

١. النمل:١٦.

٢. الفقيه:٣٠٢/٤، برقم ٩١٥؛ الوسائل: ج ١٨، الباب٨ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٠.

رسول اللّٰه ﷺ: «رحمة اللّٰه على خلفائي»، قيل: ومَن خلفاؤك يا رسول اللّٰه؟ قال: «الذين يحيون سنتي ويعلّمونها الناس».[١]

وأمّا كيفية الاستدلال فمبنية على أمرين:

١. انّ قوله ﴿الَّذِينَ يَأْتُونَ...﴾ عنوان مشير ومعرّف لمن يخلفه ﷺ وليس بصدد بيان «ما يُخلف فيه».

٢. إطلاق الخلافة في الحديث يشمل جميع مناصب النبي ﷺ، وقد كان له منصب تبليغ آيات اللّٰه، والقضاء، والولاية، فهذه الشؤون الثلاثة تكون للعلماء من بعده، بل قد يقال بظهورها في الأمر الأخير، فإنّ الخلافة أمر معهود من أوّل الإسلام ليس فيه إبهام، فلو لم تكن ظاهرة في الولاية والحكومة فلا أقلّ من أنّها القدر المتيقن منها.

يلاحظ عليه: بأنّ العبارة ليست صريحة ولا ظاهرة في أنّ «رواية الحديث» بصدد التعريف لهم بل يحتمل أن تكون بصدد بيان وجه الخلافة. سلّمنا أنّ الرواية بصدد التعريف لكنّها ليست صريحة ولا ظاهرة في أنّ وجه الخلافة هو الخلافة في الحكم والتصرف في الأموال والأنفس، بل يكفي في وجه الخلافة هو كونهم خلفاء النبي ﷺ في تعليم الناس وإرشادهم بالأحاديث الّتي تلقوها عن النبي، سواء أكانوا رواة أم كانوا فقهاء والقول بأنّ لقوله: «خلفائي» إطلاقاً كما ترى.

أضف إلى ذلك: أنّ الرواية نبويّة فلو كان المقصود، جعل الخلافة

---

١. كنز العمال: ٢٢٩/١.

والولاية للفقهاء يلزم من ذلك، ثبوت الولاية لهم في عرض ولاية أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وتخصيص ولايتهم بزمان الغيبة ـ مع كون الرواية صادرة عن النبي ـ كما ترى.

السادسة: التوقيع الرفيع

روى الصدوق رحمه الله في «كمال الدين» عن محمد بن محمد بن عصام الكليني، عن محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله، عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أُشكلت علي، فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه ـ أرشدك الله وثبّتك ـ من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمّنا، فاعلم أنّه ليس بين الله عزّ وجلّ وبين أحد قرابة، ومن أنكرني فليس مني، وسبيلهُ سبيلُ ابن نوح عليه السلام، أمّا سبيل عمّي جعفر وولده فسبيل إخوة يوسف عليه السلام.

أمّا الفقّاع فشربه حرام، ولا بأس بالشلماب، وأمّا أموالكم فلا نقبلها إلّا لتطهروا، فمن شاء فليصل ومن شاء فليقطع فما آتاني الله خير ممّا آتاكم.

وأمّا ظهور الفرج فإنّه إلى الله تعالى ذكره، وكذبَ الوقّاتون.

وأمّا قول من زعم أنّ الحسين عليه السلام لم يقتل فكفر وتكذيب وضلال.

وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجة الله عليهم».[1]

---

١ . كمال الدين وإتمام النعمة:٤٨٤/٢، الباب٤٥ ، ورواه الشيخ في «الغيبة» في الفصل الرابع

أمّا السند: فمحمد بن محمد بن عصام من مشايخ الصدوق في «العيون» و «التوحيد» و «الفقيه» و قد ترضّى عليه هنا وفي نسخة الفقيه، وأمّا الكليني فهو أعرف من أن يعرّف، وأمّا إسحاق بن يعقوب فقد ذكر شيخنا المجيز التستري في قاموس الرجال أنّه أخو الكليني، فما في تعليق «كمال الدين» من أنّه مجهول الحال لم يوجد في الرجال ولا الكتب إلّا في نظير هذا الباب، فمنظور فيه، وقد ورد في أوّل التوقيع دعاء الإمام له، وفي آخر التوقيع ورد: «السلام عليك يا إسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدىٰ»، وبما أنّ الراوي نفس إسحاق بن يعقوب فلا يمكن الاعتماد على قول الراوي في الكلام الّذي ينقله عن الإمام في حقّ نفسه، إلّا أنّ الراوي لمّا كان أخاً للشيخ الكليني فهو أعرف بحاله، فلا ينقل عنه هذا التوقيع بتفصيله، على أنّ مضمون الرواية يوافق بعض الروايات الأُخرى.

وأمّا الدلالة فقد استدل بفقرتين:

الفقرة الأُولى: «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» فالظاهر منها إرجاع نفس الحادثة إلى الرواية ليباشروا أمرها مباشرة أو استنابة، لا إرجاع حكمها، وهو ينطبق على الحوادث الّتي ربما تواجه الشيعة، نظير ما إذا مات الرجل وترك صغاراً بلا قيّم، أو غاب وترك زوجة ولا خبر منه، فيثبت للفقيه نظير هذا المنصب. والقدر المتيقن، الحوادث الّتي تواجهها الشيعة وتقع بلا اختيار فالمرجع فيها هو الفقيه، وأمّا ما يوجدها الفقيه لأغراض دينية

☜ الحديث ٤، والطبرسي في الاحتجاج: ٢٨٣/٢؛ والوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩.

كتأسيس الحكومة، والتصرف في الأموال والأنفس لهذا الغرض، فلا يشملها التوقيع، لأنّها ليست من الحوادث الواقعة.

ومع ذلك كلّه فهناك احتمال آخر وهو الرجوع إليهم في حكم الموضوعات المستجدّة الّتي لم يوجد لها حل في الكتاب والسنة، ولا ينافي ذلك بأنّ المرجوع هو نفس الحوادث لا أحكامها، إذ ربّما يطلق إرجاع الحوادث ويراد إرجاع حكمها.

وربّما يقال في ردّ الاحتمال الثاني من أنّ وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء ما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتّى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظره فإنّه يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام قد وكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان.[1]

يلاحظ عليه: بأنّ البديهي هو الرجوع إلى العلماء في الموضوعات الّتي ورد حكمها في الكتاب والسنة، وأمّا الموضوعات المستجدة فليس الرجوع فيها إليهم أمراً بديهياً غير قابل للسؤال.

الفقرة الثانية: قوله عليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة اللّه عليهم».

وجه الاستدلال هو: أنّ هذا التعبير إنّما يناسب الأُمور الّتي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر، فكأنّ هذا ـ كونهم حججاً ـ منصب أعطاه الإمام عليه السلام للفقيه مِن قِبَل نفسه لا مِنْ قبل اللّه سبحانه بعد غيبة الإمام، وإلّا كان

---

١. المتاجر:١٥٤.

المناسب أن يقول: إنّهم حجج اللّٰه عليكم كما وصفهم في مقام آخر بـ«أنّهم أُمناء اللّٰه على الحلال والحرام».

أقول: ما ذكره لا يخرج عن حدّ الإشعار وإلّا فلا مانع من أن يكون الفقيه حجة من جانب الإمام وفي الوقت نفسه حجة من جانب اللّٰه سبحانه، باعتبار انتهاء الحجّية الذاتية إلى اللّٰه سبحانه، نظير قول النبي ﷺ في حديث الدار(في بدء الدعوة) مخاطباً لوجوه بني هاشم: «فأيّكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟ قال: فأحجم القوم عنها جميعاً، وقلت(أي الإمام علي عليه السلام): أنا يا نبي اللّٰه أكون وزيرك عليه، فأخذ برقبتي، ثم قال: إنّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوه».[1]

فإنّ الإمام علياً عليه السلام حين كان خليفة الرسول ﷺ كان منصوباً من جانب اللّٰه سبحانه للخلافة أيضاً، وإن أبيت إلّا عن دلالتها على ثبوت المنصب لرواة الأحاديث لكن حدود المنصب مجمل، فهل الثابت هو منصب الفتوى، أو ما هو أعم منه ومنصب القضاء، أو عامة المناصب حتّى التصرف بالأموال والنفوس، واللازم الأخذ بالقدر المتيقن، إذ ليس الحديث من هذا الجانب في مقام البيان.

---

١. تاريخ الطبري:٦٣/٢ـ ٦٤.

السابعة: حديث مجاري الأُمور

روي في «تحف العقول» من كلام الحسين بن علي عليه السلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويروى ـ أيضاً ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اعتبروا أيّها الناس بما وعظ اللّه به أولياءه من سوء ثنائه على الأحبار، إذ يقول: ﴿لَوْلاَ يَنْهاهُمُ الرَّبّانِيُّونَ وَالأَحْبارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ﴾[1]... ـ إلى أن قال: ـ ذلك بأنّ مجاري الأُمور والأحكام على أيدي العلماء باللّه، الأُمناء على حلاله وحرامه».[2]

كيفية الاستدلال: أنّ مجاري جمع مجرى وهو مصدر ميمي، وليس اسم مكان وزمان فيكون المراد به أنّ إجراء الأُمور بيد العلماء.

ولكن التأمّل في صدر الحديث وذيله يدلّ على أنّ المراد من العلماء هم الأئمّة، والشاهد عليه في قوله (منددا بالمخاطبين): فاستخففتم بحق الأئمة وأمّا حق الفقراء فقد ضيعتم... الخ.

وقوله ـ بعد تلك الفقرة ـ: «فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلّا بتفرقكم عن الحق واختلافكم في السنّة بعد البيّنة الواضحة، ولو صبرتم على الأذى وتحملتم المؤونة في ذات اللّه كانت أُمور اللّه عليكم تَرِدُ، وعنكم تَصدُر وإليكم تُرْجَع، ولكنّكم مكنّتم الظلمة من منزلتكم وأسلمتم أُمور اللّه في أيديهم يعملون بالشبهات ويسيرون بالشهوات... ـ إلى أن قال: ـ

---

١. المائدة: ٦٣.

٢. بحار الأنوار: ١٠٠/٧٩ـ ٨٠، الباب ١ من أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٣٧.

اللّهم إنّك تعلم أنّه لم يكن ما كان منا تنافساً في سلطان ولا التماساً من فضول الحطام».

الثامنة: السلطان ولي من لا ولي له

قال الشيخ قد اشتهر في الألسن وتداول في بعض الكتب رواية: «أنّ السلطان ولي من لا ولي له».

أقول: قد ورد هذا الحديث في مسند أحمد بالشكل التالي: عن عائشة أنّ النبيّ ﷺ قال: «أيّما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل ثلاثاً ولها مهرها عمّا أصاب منها، فإن اشتجرا فإنّ السلطان ولي من لا ولي له».[1]

أقول: غاية ما يستفاد منه أنّ من له السلطة المطلقة في أُمور من لا ولي له كالمثال المذكور في الحديث ونظائره كالصغير إذا مات أبوه وليس له قيّم، أو زوجة غاب عنها زوجها عدة سنين، ففي مثل هذه الموارد، المرجع والقدرة هي بيد السلطان الذي يتمكن من نصب الولي وإلزام الآخرين على إطاعته، وأين ذلك من ولي الفقيه إذا لم تكن له سلطة ولو صار ذا سلطة فالعبرة بسلطته لا بكونه فقيهاً.

وإسراء ما للسلطة من الأحكام إلى الفقيه يحتاج إلى تنزيل الفقيه منزلة السلطان وليس بموجود، بخلاف تنزيل الفقيه منزلة القاضي، فالتنزيل فيه بصورة عموم المنزلة كما عرفت.

---

١. مسند أحمد: ١٦٦/٦.

التاسعة: الفقهاء حصون الإسلام

روى الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن أبي حمزة قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول: «إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض الّتي كان يعبد اللّه عليها، وأبواب السماء الّتي كان يصعد فيها بأعماله، وثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها شيء، لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها».[1]

والحديث صحيح إلى علي بن أبي حمزة ، وهو وإن رُمي بالوقف أو كان واقفياً ولكن الأصحاب تلقّوا رواياته بالقبول، خصوصاً ما رواه قبل الوقف.

ورواه الكليني في موضع آخر بلا لفظ «الفقهاء».[2]

والسند صحيح والظاهر سقوط لفظ الفقهاء، وإذا دار الأمر بين النقص والزيادة فالنقص هو المتعيّن، إذ كثيراً ما يسقط من قلم الإنسان ما يجب أن يكتب، وأمّا أن يزيد الإنسان شيئاً في النص من غير وعي فقليل.

إنّما الكلام في دلالة الرواية فقد استقرب دلالتها سيدنا الأُستاذ دام ظله باللفظ التالي: إنّ الفقيه لا يكون حصناً للإسلام كسور البلد له إلّا أن يكون

---

١. الكافي: ١ / ٣٨، باب فقد العلماء، الحديث٣.

٢. الكافي:٣/٢٥٤، الحديث١٣.

حافظاً لجميع الشؤون من بسط العدالة وإجراء الحدود وسد الثغور وأخذ الأخاريج والضرائب وصرفها في مصالح المسلمين ونصب الولاة في الأصقاع، وإلّا فصرف (بيان) الأحكام ليس بإسلام.[١]

والظاهر أنّ تشبيه الفقهاء بحصون المدنية هو أنّ منزلة العالم منزلة سورها، فكما أنّ السور يمنع من دخول العدو إلى داخل المدينة، فهكذا المؤمن الفقيه يمنع عن حياض الإسلام، البدعَ والشُّبه الّتي يحاول العدو إدخالها إلى صفوف المجتمع الإسلامي، وبهذا تُعلم مهمة الفقيه ومسؤوليته ولو لم يكن ما ذكرنا متعيّناً فهو أحد الاحتمالين، وعلى ما ذكره السيد الأُستاذ يلزم أن لا يوجد لهذا المؤمن الفقيه مصداق إلّا في فترات قليلة، إذ قلّما يتوفق فقيه مؤمن لتشكيل الحكومة وتأسيسها والقيام بعامة وظائفها أو عضواً فيها قائماً بمهمة من مهمّاتها.

العاشرة: الفقهاء أُمناء الرسل

روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «الفقهاء أُمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا»، قيل يا رسول الله: وما دخولهم في الدنيا؟ قال: «اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم».[٢]

والسند معتبر، وأمّا وجه الدلالة فقد ذكر سيدنا الأُستاذ بأنّه يفيد كونهم

---

١. كتاب البيع: ٦٣٢/٢.

٢. الكافي: ٤٦/١، كتاب فضل العلم.

أُمناء لرسول اللّه ﷺ في جميع الشؤون المتعلقة برسالته وأوضحها زعامة الأُمّة وبسط العدالة الاجتماعية وما لها من المقدمات والأسباب واللوازم، فأمين الرسول أمين في جميع شؤونه، وليس شأن رسول اللّه ذكر الأحكام فقط حتّى يكون الفقيه أميناً فيه، بل المهم إجراء الأحكام.[1]

يلاحظ عليه: بأنّه فرق بين كون الفقيه أمين الرسول وبين كونه خليفته، فالمعنى الّذي ذكره يناسب كونهم خلفاء الرسول لا أُمناءه.

هذه الروايات هي العمدة ممّا استدل به على ولاية الفقيه، وقد عرفت أنّ المهم منها هو الثلاثة الأُولى وهي كافية لإثبات الولاية للفقيه في المجالات الّتي قدمنا ذكرها.

الطريق الثاني: ممارسة الفقيه حسبة

قد عرفت فيما سبق أنّ لإثبات تصحيح تصرفات الفقيه الجامع للشرائط طريقين:

الأوّل: الرجوع إلى الروايات ونتيجته إثبات الولاية للفقيه.

الثاني: استكشاف ضرورة وجود القوة التنفيذية من خلال دراسة الأحكام التي يتوقف تحقيقها في الخارج على وجود سلطة وجهاز تنفيذي.

أمّا الطريق الأوّل فقد مضى بيانه ودلائله ونتائجه، ولم تكن النتيجة إلّا ثبوت الولاية له.

---

١. كتاب البيع:٦٣٤/٢.

وأمّا الطريق الثاني فها هو الذي نخوض فيه، ونتيجة ذلك تصحيح ممارسة الفقيه للأُمور الاجتماعية والسياسية لأجل استكشاف صحتها عن طريق الأدلة من دون أن تكون له ولاية، بل يقوم بذلك من باب الحسبة، وسيوافيك الفرق بين القيام بالأُمور ولاية والقيام بها حسبة.

ونوضح ذلك بإمعان النظر في موردين:

الأوّل: تطبيق الأحكام على صعيد الحياة

إنّ تطبيق الأحكام ـ اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية ـ رهن تشكيل حكومة قادرة على إجراء الأمرين الماضيين، فلا يعقل الأمر بتطبيق الأحكام على صعيد الحياة إلّا بعد وجود فرض قوة قاهرة، فلو وجب الأول نستكشف وجوب إيجاد الثاني أيضاً من باب الحسبة لا من باب الحكومة وتشكيلها داخل في جوهر الإسلام وليست خارجة عنه، بل هو أُسّ الإسلام وأساسُه ولا يتحقق الإسلام بكافة أركانه إلّا بحكومة عادلة ليس الإسلام مجردَ طقوس وأوراد وأذكار يردّدها المسلم على لسانه في وقت ومكان معيّن، بل هو نظام كامل سماوي يتكفّل ببيان كلّ ما يمتّ إلى حياة الإنسان في مجالات مختلفة، ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف إلّا بتشكيل الحكومة.

انظر إلى ما جاء في الكتاب والسنة في مجال الحدود والديات أو في مورد الجهاد والدفاع، والصلح والجزية أو في مورد العقود والإيقاعات من الآيات والروايات التي يضيق المجال بنقلها، فهل يمكن تحقيق تلك

الأحكام بدون قوة قاهرة وحكومة عادلة لا تأخذها في الله لومة لائم، كلّا ولا، ثم كلاّ ولا.

ولنقتصر من الكثير بالأقل من الآيات.

فإذا قال سبحانه تبارك وتعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[١]، أو قال سبحانه: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما﴾[٢]، أو قال: ﴿الزَّانِيَةُ والزّاني فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُما مائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٣]، أو قال:﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ﴾[٤]، فهل يمكن تحقيق مضامين هذه الآيات بلا حكم وحكومة؟!

وهل يمكن الجهاد وإصدار الأمر به إلّا من خلال الحاكم؟!

وهل يمكن الصلح والمهادنة وعقد الذمة والعهود إلّا من قبل الدولة، وهل يمكن قطع يد السارق وجلد الزاني إلّا بالحكومة؟!

كلّ ذلك يدلّ على أنّ قوام الإسلام وإجراء الأحكام رهن حكومة عادلة قوية لا تأخذها في إجراء الأحكام لومةُ لائم.

وما أضعف قول من يقول لعل هذه الأحكام مختصة بحياة النبي ﷺ أو بحياة الإمام المعصوم عليه السلام وبسط يده، وعليه فنحن نشك في شرعية إجراء هذه الأحكام في عصر الغيبة.

---

١. المائدة:٤٥.
٢. المائدة:٣٧.
٣. النور:٢.
٤. البقرة:١٧٩.

وذلك لأنّ معنى هذا هو حصر تطبيق الإسلام الّذي هو الشريعة الخاتمة في زمان قصير ولي فيه الرسول والوصي أمر الحكومة، مع تضافر الروايات على أنّ حلاله وحرامه حلال وحرام إلى يوم القيامة الذي هو كفاية عن فعلية أحكامه واستمرارها إلى يوم البعث.

أضف إلى ذلك أنّ هذا التوهم بمعنى ردّ أكثر ما صدر عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام من الأحكام الجزائية والسياسية والاقتصادية.

كلّ ذلك يبعثنا إلى أنّ تشكيل الحكومة أمر ضروري حافظ للإسلام ومحقّق لأهدافه فيجب على المؤمنين حسبة القيام بها، ولكن القدر المتيقن من بين مَن يجب عليهم ذلك هو الفقيه العادل العارف بالإسلام الّذي لا تأخذه في الحق لومة لائم.

وعلى ذلك فلو نهض الفقيه لتشكيل الحكومة يجب على الآخرين إطاعته والإنقياد له على ضوء ما جاء في الكتاب والسنة.

وإن قامت فئة مؤمنة من المسلمين على تحقيق ذلك، فعلى الفقيه دعمها والاعتراف بها لو كانت موافقة للضوابط الشرعية.

الثاني: جباية الحقوق المالية وصرفها في مجالها

لا شك أنّ الإسلام دعا إلى جباية الفرائض المالية وحدّد صرفها، وهذا ما لا يتحقق إلّا بوجود قوة قاهرة تقوم بذلك، ولإيضاح ذلك نقدم أُموراً:

١. الزكاة والخمس فريضتان ماليتان لكلّ واحد منهما مصرف خاص،

قال الصادق عليه السلام: «إنّ اللّه عزّ وجلّ فرض للفقراء في مال الأغنياء ما يسعهم، ولو علم أنّ ذلك لا يسعهم لزادهم».[١]

وفي الوقت نفسه فقد حرّم الشرع الزكاةَ على الهاشميين، قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «إنّ الصدقة أوساخ أيدي الناس، وإنّ اللّه قد حرّم عليّ منها ومن غيرها ما قد حرّمه، وإنّ الصدقة لا تحل لبني عبد المطلب».[٢]

وبدلاً عن ذلك أباح لفقرائهم نصف الخمس، فعن العبد الصالح عليه السلام في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبىٰ وَالْيَتامىٰ وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[٣] قال: يُقسَّم بينهم الخمس على ستة أسهم: سهم للّه، وسهم لرسول اللّه، وسهم لذي القربى، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لأبناء السبيل. فسهم اللّه وسهم رسول اللّه لأُولي الأمر من بعد رسول اللّه صلى الله عليه وآله وراثة، وله ثلاثة أسهم: سهمان وراثة وسهم مقسوم له من اللّه وله نصف الخمس كمُلاً؛ ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهم ليتاماهم، وسهم لمساكينهم، وسهم لأبناء سبيلهم يقسّم بينهم على الكتاب والسنّة».[٤]

٢. يظهر من رواية أبي علي بن راشد أنّ الخمس ليس ملكاً للإمام بشخصه، بل هو ملك لمقام الإمامة المعطاة له من اللّه سبحانه، فلو ترك أبوه

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٢.

٢. الوسائل: ج ٧، الباب ٢٩ من أبواب المستحقين للزكاة، الحديث ٢.

٣. الأنفال: ٤١.

٤. الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب قسمة الخمس، الحديث ٨.

شيئاً فتركته الشخصية تُقسم بين الورثة، وأمّا ما كان عنده من الأخماس ونظائرها فهو للإمام بعده. قال أبوعلي بن راشد: قلت لأبي الحسن الثالث عليه السلام: إنّا نعطى بالشيء فيقال هذا كان لأبي جعفر عليه السلام عندنا، فكيف نصنع؟ فقال: «ما كان لأبي عليه السلام بسبب الإمامة فهو لي، وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنة نبيه».[1]

٣. أنّ تعطيل ما يرجع إلى شؤون الإمامة يؤدّي إلى محق الدين وذهاب الشريعة، فإنّ الإمام وإن غاب لكن وظائف الإمامة ليست منقطعة عن الأُمّة، ففرض التعليم والتعلم ونشر الدين ومكافحة البدع وإرشاد الناشئة إلى الحق المبين وحفظهم بعيداً عن التيارات الإلحادية، كلّ ذلك من وظائف الإمامة المستمرة والّتي قوامها بذل المال في سبيل تحقّق هذه الأهداف.

كما أنّ حاجة الفقراء مستمرة، وحاجة ذوي القربى ليست منقطعة، هذا يبعثنا إلى أنّ القيام بالإنفاق عليهم مستمر، سواء أكان الإمام حاضراً أم غائباً، فلابدّ من وجود مَن يتكفّل بهذه المهمة.

٤. أنّ التصرف في مال الغير بلا إذنه حرام مؤكد، قال: «لا يحل مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه»، فلا يجوز التصرف في مال المسلم فضلاً عن الإمام وإن غاب إلّا بإذنه.

إذا علمت هذه الأُمور فاعلم أنّ مقتضى الجمع بين: وجوب أداء حقوق المستحقين من السادة وغيرهم من جانب، وعدم جواز تعطيل وظائف الإمامة من جانب آخر، وحرمة التصرف في مال الإمام من جانب ثالث، هو

---

١. الوسائل: ج ٧، الباب٢ من أبواب الأنفال، الحديث٦.

صرف الأخماس في ما نقطع برضاه فيه، كصرفه في تأمين حاجة المستحقين من السادة وغيرهم، ونشر الدين الإسلامي ومواجهة الكفر، وتعليم النشء الجديد الأُصول والفروع الإسلامية، ونشر أحاديث الرسول وأهل بيته الطاهرين، وإعداد المبلغين وإرسالهم إلى أقطار العالم ونشر ما دثر وغبر من مؤلفات علماء الإسلام، إلى غير ذلك من الأعمال.

وعلى ضوء ما ذكرنا لو ثبت بالتاريخ القطعي أنّ أمر الزكوات والأخماس فيما يجب الخمس عندهم كان بيد القضاة المنصوبين ، فعندئذٍ تثبت ولاية الفقيه على الزكوات والأخماس، وهذا هو الذي سلكناه في الطريق الأوّل، وأمّا لو لم تثبت أو لم نعثر على ما يدلّ عليه فهو أولى بالممارسة من الغير، لأنّ قيام كلّ شخص بانفراده بدفع هذه الفرائض وصرفها في مصارفها يوجب حرمان كثير من الفقراء من الزكاة، وإهمال كثير من الموضوعات الّتي لا يقف على أهميتها ولزومها إلّا الفقيه. وبالتالي تتعطل كثير من وظائف الإمامة في حفظ الدين ونشره.

فالقيام بصرف هذين الفريضتين الماليتين في مجاريهما ومصارفهما وإن كان لازماً على جميع المسلمين من باب الحسبة، وقد علمت أنّ ملاك الحسبة هو الأمر الّذي لا يرضى الشارع بتركه، وهذان الأمران من صغريات هذه الكبرى، غير أنّ القدر المتيقن ممّن توجه إليه هذا الخطاب هو الفقيه الجامع للشرائط العارف بالأحكام والواقف على الأهم والمهم ومصارفهما.

فتلخص من ذلك: أنّ لإثبات تصدّي الفقيه بالنسبة إلى تينك الفريضتين طريقين:

١. لو ثبت أنّ التصرف فيهما من شؤون القضاة في عصر صدور الرواية (رواية ابن حنظلة) فيثبت لهم ذلك المنصب بوضوح.

٢. وإن لم يثبت الرجوع إليهم فيثبت لزوم تصدي الفقيه بالنسبة إليهما من باب الحسبة، وأنّه القدر المتيقن بالخطاب للقيام بهذين الأمرين.

***

الفوارق بين القول بالمنصب والقول بالحسبة

ثمّ إنّ قيام الفقيه بهذه الأُمور بما أنّه قاض وحاكم يختلف أثره إذا قام بعنوان الحِسْبة، ومن الفقهاء من يريد أن يسوِّغ تصرّف الفقيه من باب الحسبة، لا من باب كونه ذا ولاية وصاحب منصب ولإيضاح الفرق بين النظرتين نقول:

يظهر الفرق بين القيامين في الأمثلة التالية:

١. إذا انطلق الفقيه في إصلاح ما يرجع إلى الصبي عن منصِب شرعي يكفي في تبرير عمله وجود المصلحة، وإن لم تصل إلى حد الضرورة، بخلاف ما لو انطلق من باب الحسبة فإنّ موضوعها الأمر الّذي لا يرضى الشارع بتركه فيجب على الجميع تلبية أمر الشارع فقيهاً كان أو غير فقيه، وإن كان الفقيه هو القدر المتيقن ممّن عليه التكليف، ففي هذا الوقت لا يكفي وجود المصلحة ـ غير الملزمة ـ بل يجب أن ينتهي الأمر إلى حد الضرورة الّتي لا يرضى الشارع بتركها عندئذٍ.

٢. إذا عيّن الفقيه وصيّاً للميّت وقيّماً على الصغار فلو انطلق في هذا

العمل عن منصب شرعي يكون الوصي أو القيّم أيضاً ذا منصب وولاية في طول ولاية الفقيه على وجه لا تبطل ولايته بموت الفقيه ولا يجوز له عزلهما إلّا إذا خانا، كما أنّه لا يجوز للفقيه عزل وصي الميّت ـ إذا عيّنه الوصي ـ لأنّه صار ذا منصب شرعي من قبله، وليس الوصي وكيلاً من قبل الموصي حتّى تبطل وكالته بموت الموصي، بل صاحب ولاية من قِبَله.

وأمّا إذا انطلق الفقيه في هذا العمل من باب الحسبة فليس له نصب الوصيّ أو القيّم بل يجب عليه التصرف في أُموره مباشرة أو غيره تسبيباً بنحو الوكالة وله أن يعزل الوكيل متى شاء، وتبطل وكالته بموت الفقيه، بل تبطل مع عدم استمرار إذنه.

٣. أنّ تصرف الفقيه في أُموال الصبي رخصة على القول بالمنصب وعزيمة على القول بالحسبة، وذلك لأنّه يكفي في التصرف في أموال الصبي على القول بالمنصب عدم المفسدة أو وجود المصلحة غير الملزمة فيكون التصرف رخصة إلّا إذا كان التصرف ضرورياً فيكون واجباً.

وهذا بخلاف القول بالحسبة فإنّ موضوعها الأمر الّذي لا يرضى الشارع بتركه، وفي مثله يكون التصرف عزيمة لا غير.

وبما أنّ الروايات ظاهرة في إعطاء المنصب للفقيه فتكون أعماله على وفق مقتضى القيام عن منصب.

هذه هي بعض الفوارق بين القول بأنّ تصرف الفقيه من باب المنصب وكون تصرفه من باب الحسبة.

شبهات حول ولاية الفقيه

أُثيرت حول ولاية الفقيه أسئلة وشبهات نابعة عن عدم وجود تصوّر صحيح لها، وإليك تلك الأسئلة أو الشبهات:

١. ولاية الفقيه استصغار للأُمّة

إنّ القول بولاية الفقيه على الأُمّة آية أنّ الأُمّة قاصرة وعاجزة عن إدارة أمرها فلابدّ لها من ولي يتولى أُمورها.

والجواب عن ذلك: أنّ هذا التوهم ناشئ عن عدم وضوح مبدأ ولاية الفقيه وضوحاً لا يبقي شبهة ولا يترك غموضاً، فليس مبدأ ولاية الفقيه مساوياً لجعل الأُمّة الرشيدة قاصرة عن إدارة أُمورها، وذلك لأنّ وزان الفقيه في الحكومة الإسلامية وزان كلّ الرؤوساء في الحكومات الشعبية، فهل يُعدّ وجود الرئيس في قمة الحكومة دليلاً على قصور الأُمّة واستصغارها، أو أنّ القوى الثلاث غير غنية عن الرئيس؟! والفرق بين الاثنين أنّ الرئيس في الحكومات الشعبية غير فقيه أو لا تشترط فيه الفقاهة، وأمّا في الحكومة الإسلامية فبما أنّها حكومة ملتزمة بالمبادئ الإلهية فيجب أن يكون رئيسها خريج هذه المدرسة ومن أفاضلها وأعلامها.

والاختلاف بين الحكومتين هو عدم التزام الحكومات الشعبية بالقيم والشروط الخاصة في الرئيس في النظام الإسلامي، خلاف ما عليه الحكومة

الإسلامية فهي ملتزمة بكون الرئيس فقيهاً عارفاً بالأحكام الشرعية خائفاً من اللّٰه لا تأخذه في إجراء الأحكام لومة لائم.

٢. ولاية الفقيه والاستبداد

ربّما يقال: إنّ القول بولاية الفقيه يعادل القول باستبداد الفرد بالإدارة والحكم ورفض الرأي العام وهو أمر يتنافى مع روح المبادئ الإسلامية، حيث إنّ الإسلام يعترف بان للرأي العام دوراً بارزاً في تشكيل الحكومة، فكيف يمكن للفقيه بصفته الفردية أن ينقض ويبرم مع أنّ الإمام الحسن عليه السلام كتب إلى معاوية قبل نشوب الحرب بينهما: «إنّ علياً لمّا مضى لسبيله ولّاني المسلمون الأمر من بعده... فادخل فيما دخل فيه الناس».[١]

كما أنّ الإمام الصادق عليه السلام قد ذم مَن يجبر الناس على حكمه بالسوط والسيف، ممّا يعني أنّ الشارع المقدس لا يرضى بالحاكم الّذي يحمل نفسه على رقاب الناس قهراً ويحكمهم دون رضاهم، وذلك عندما قال له رجل: إنّه ربّما تكون بين الرجلين من أصحابنا منازعة في الشيء فيتراضيان برجل منّا؟ (أي هل فيه بأس؟) فقال الإمام عليه السلام: «هذا ليس من ذاك... إنّما ذاك الّذي يجبر الناس على حكمه بالسيف والسوط».[٢]

وهذه التعابير وأمثالها الواردة في كلمات أهل البيت عليهم السلام تكشف عن أنّ الاستبداد بالحكم أمر مذموم وأنّ للرأي العام دوراً واضحاً في الحكومة، ومع

---

١. شرح نهج البلاغة: ١٢/٤.

٢. المستدرك: ١٨٧/٣، نقلاً عن دعائم الإسلام.

ذلك فكيف يكون للفقيه ولاية عامة دون أن يكون للشعب فيها دور؟!

والجواب عن ذلك: إنّ ولاية الفقيه لا تؤثر إلّا في استقرار الحكومة الإسلامية الصالحة، ولا يتغير بولايته أي شيء من الأركان والقوى الثلاث، ولا تتعارض مع حرية الأُمّة واختيارها، وذلك لأنّ للمقام حالتين:

الأُولى: إذا شكلت الأُمّة حكومة من قبلها وكانت تتمتع بالشروط الّتي عيّنها الإسلام لنظام الحكم وجب عليه إمضاؤها وإقرارها وليس للفقيه أن يردّها، غير أنّه يقع في قمة الحكومة للإشراف عليها حتّى لا تزلّ ولاتنحرف عن إطار الشروط الإسلامية المقررة لنظام الحكم، فكأنّ ولاية الفقيه صمّام أمانٍ لإبقاء الحكم على الصبغة الإسلامية.

الثانية: فيما لو لم تساعد الظروف على قيام الشعب بتشكيل حكومة له فعلى الفقيه العارف بشروط الزمان والمكان تأسيس حكومة إسلامية بمشاركة الخبراء والأخّصائيين في كلّ فن وموضوع، فعندئذٍ فالفقيه لا يمارس الحكومة بمفرده ويستبد بها وإنّما يمارس ولايته من خلال الخبراء وأصحاب الاختصاصات، ويتبع في ذلك مصالح الأُمّة والإسلام في كلّ الظروف والبيئات.

إنّ جوهر الحكومة الإسلامية ثابت لا يتغير وأمّا شكله وكيفية تطبيقه على صعيد الحياة فيتبع الشروط المقتضية لها، فبما أنّ الظروف الحالية تتبنى إنشاء ثلاث قوى تقوم بإدارة المجتمع وهي القوة التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، فليس للفقيه إلّا ممارسة ولايته عن طريق هذه القوى الثلاث والإشراف عليها.

وبذلك يُعلم أنّ الحكومة الإسلامية عند حضور الإمام المنصوص عليه من جانب الله سبحانه، حكومة إلهية، وأمّا عند عدم إمكان التوصل إليه فهي مزيجة من الحاكمية الإلهية والسيادة الشعبية ، فهي إلهية لأنّ على الأُمّة الإسلامية أن تراعي جميع الشروط والضوابط في القوى الثلاث، ويجب على الحاكم المسلم أن يلتزم بتنفيذ الشريعة الإسلامية حرفاً بحرف، وهي في نفس الوقت حكومة شعبية لأنّ انتخاب الحاكم الأعلى وسائر الأجهزة العليا موكول إلى الناس ومشروط برضاهم.

وبذلك يعلم أنّ ولاية الفقيه لا تؤثر إلّا في استقرار الحكومة الإسلامية وعدم خروج النظام عن الخطوط الّتي رسمها الإسلام في مجال الحكم ولا يراد بها حكومة الفرد واستبداده على الأُمّة.

كيف يمكن للفقيه أن يستبد بالحكم ويغض النظر عن رأي الشعب والرأي العام ـ إذا لم يكن مخالفاً للإسلام ـ مع أنّ الإمام الحسين بن علي عليه السلام كتب إلى أهل الكوفة في جواب رسالتهم ما يعبر عن موقف الإسلام من ذلك: وإليك نص الكتابين:

رسالة أهل الكوفة إلى الإمام عليه السلام:

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم. سلام عليك فإنّا نحمد إليك اللّٰه الّذي لا إله إلّا هو. أمّا بعد فالحمد للّٰه الّذي قصم عدوك الجبار العنيد الّذي انتزى على هذه الأُمّة فابتزها أمرها، وغصبها فيئها، وتآمر عليها بغير رضاً منها ثمّ قتل خيارها واستبقى شرارها».

رسالة جوابية للإمام الحسين عليه السلام إلى أهل الكوفة:

«إن بلغني أنّه قد اجتمع رأي ملئكم ذوي الحجى منكم على مثل ما قدمت به رسلكم، أقدم إليكم».[١]

٣. ولاية الفقيه ومشكلة التزاحم

إذا كان كل فقيه يستمد ولايته من الله سبحانه فكلّ من بلغ درجة الاجتهاد وكان جامعاً لشرائط القيادة فله الولاية، وربّما يوجد أفراد كثيرون يتوفر فيهم هذا الملاك، وهذا يعني تعدّد الولاة في حكومة واحدة.

والجواب عن ذلك هو أنّ تصدي الفقيه لأمر الحكومة يتوقّف على أمرين:

١. الولاية الشرعية والّتي يستمدها من الله سبحانه.

٢. قبول الناس وخضوعهم له والّتي يعبر عنها بالمقبولية (في مقابل الأوّل الّذي يعبر عنه بالمشروعية) وهذا ما لا يتحقّق إلّا باقبال الناس عليه.

وعلى ضوء ذلك فالفقيه إذا بلغ من المقبولية درجة سامية يخضع الشعب لولايته ويقدّمه على الآخرين تقديماً بارزاً لا يشك فيه أحد ولا يرتاب فيه مرتاب، فهذا يصبح متعيّناً ولا ينافسه غيره.

وأمّا إذا كان الفقهاء من حيث المقبولية لدى الشعب على درجة واحدة وفي عرض واحد، فإن اجتمعوا هم على تنصيب واحد منهم للتصدي

---

١. الكامل للجزري: ٢٦٦/٣ ـ ٢٦٧.

للولاية فهو يتعين بلا شكّ، وإلّا فيكون حق الانتخاب للشعب عن طريق مجلس الخبراء من الفقهاء.

هذا هو مجمل القول في ولاية الفقيه بما يناسب المقام.

الرسالة الرابعة والثمانون

الكلام في نكاح المجوسية والصابئة والمرتدين وإسلام أحد الزوجين ولواحقها

١. في نكاح المجوسية

هل المجوس من أهل الكتاب أو لا؟

ظاهر الكتاب العزيز أنّهم منهم، قال سبحانه:﴿إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ الَّذينَ هادُوا وَ الصّابِئِينَ وَالنَّصارىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللّٰهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّ اللّٰهَ عَلىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهيد﴾.[١]

فقد جعل المجوس في مقابل :﴿والذين أشركوا﴾ وهذا دليل على أنّهم ليسوا منهم، ومن المعلوم أنّ الكافر بين مشرك وكتابي ولا ثاني له إلّا نادراً وهم الذين قالوا:﴿ما هِيَ إِلّا حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَ نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا إِلّا الدَّهْر﴾[٢]، غير المعتقدين بشيء من العوالم الغيبية وكانوا بالنسبة إلى الطائفتين، قليلين جدّاً، ولأجل ذلك لم يعتدّ القرآن بهم.

وتؤيّده روايات وإن كانت غير نقية السند ولكنّها لكثرتها تصلح للتأييد، وقد جمعها الشيخ الحرّ العاملي في كتاب الجهاد،[٣] نذكر بعضها:

١. مرسلة أبي يحيى الواسطي ، عن بعض أصحابنا قال: سئل أبو عبد

---

١ . الحج: ١٧.　　٢ . الجاثية: ٢٤.

٣ . الوسائل: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو.

اللّه عليه السلام عن المجوس أكان لهم نبي؟ فقال:« نعم، أما بلغك كتاب رسول اللّه صلى الله عليه وآله إلى أهل مكة: أسلموا وإلّا نابذتكم بحرب، فكتبوا إلى النبي صلى الله عليه وآله أن خذ منّا الجزية ودعنا على عبادة الأوثان ،فكتب إليهم النبي صلى الله عليه وآله : إنّي لست آخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب، فكتبوا إليه يريدون بذلك تكذيبه: زعمت أنّك لاتأخذ الجزية إلّا من أهل الكتاب ثمّ أخذت الجزية من مجوس هجر، فكتب إليهم رسول اللّه صلى الله عليه وآله : أنّ المجوس كان لهم نبيّ فقتلوه وكتاب أحرقوه أتاهم نبيّهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور».[١]

ومثله رواية أُخرى وفي ذيلها «كان يقال جاماست».[٢]

٢. روى الصدوق بسند غير نقي، عن الأصبغ بن نباتة، أنّ علياً عليه السلام قال على المنبر:«سلوني قبل أن تفقدوني» فقام إليه الأشعث فقال: يا أمير المؤمنين كيف تؤخذ الجزية من المجوس ولم ينزّل عليهم كتاب، ولم يبعث إليهم نبيّ؟فقال: «يا أشعث قد أنزل اللّه عليهم كتاباً وبعث إليهم نبيّاً».[٣]

٣. روى الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب».[٤]

٤. روي في المستدرك ، عن أمير المؤمنين عليه السلام : المجوس أهل الكتاب إلّا أنّه اندرس أمرهم ـ وذكر قصّتهم ـ فقال: «تؤخذ الجزية منهم».[٥]

٥. روى العياشي مرسلاً عن أبي عبد اللّه عليه السلام أنّه قال: «قال رسول

---

١ . الوسائل: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣ .

٣ . الوسائل: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٧.

٤ . الوسائل: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٥،٩.

٥ . مستدرك الوسائل: ج٢، الباب ٤٢، من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢ .

اللّٰه ﷺ: «سنّوا إلى المجوس سنة أهل الكتاب في الجزية».[١]

والسابر في أبواب الأحاديث يجد روايات غير ما ذكرنا، دالّة على أنّهم أهل الكتاب، أو يعاملون معاملة أهل الكتاب وتؤخذ منهم الجزية، نعم ورد في مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع عمرو بن عبيد عندما دعاه عمرو إلى بيعة محمّد بن عبد اللّٰه بن الحسن المعروف بالنفس الزكية، أنّ الإمام قال له: «أكان عندكم وعند صاحبكم من العلم ماتسيرون فيه بسيرة رسول اللّٰه ﷺ في المشركين في حروبه؟» قال: نعم، قال: «فتصنع ماذا؟» قال: ندعوهم إلى الإسلام فإن أبوا دعوناهم إلى الجزية، قال: «إن كانوا مجوساً ليسوا بأهل الكتاب؟» قال: سواء.[٢] ولكنّه محمول على أنّهم ليسوا مثل اليهود والنصارى المحافظين على كتابهم ولو بشكل محرّف، لما عرفت من حديث الافتقاد.

والآية وهذه الروايات كافية في إثبات الصغرى، إنّما الكلام في الكبرى الكلّية وأنّه يجوز تزويج الكتابية مطلقاً، من غير فرق بين اليهودية والنصرانية وغيرهما.

هل يجوز تزويج المجوسية؟

أقول: يمكن الاستدلال على الجواز بعمومية الكبرى، بقوله سبحانه: ﴿وَالمُحْصَنَاتُ مِنَ الّذينَ أُوتُوا الكِتابَ مِنْ قَبْلِكُم﴾،[٣] فإنّ الموضوع

---

١. مستدرك الوسائل: ج٢، الباب ٤٢، من أبواب جهاد العدو، الحديث ٣.

٢. الوسائل: ج ١١، الباب ٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢، والحديث طويل.

٣. المائدة: ٥.

هو: «من أُوتي الكتاب» قبل الإسلام وقد دلّت الروايات على أنّهم منهم.

ولقائل أن يقول بانصراف الآية إلى اليهود والنصارى، لأنّهما القدر المتيقن في مقام التخاطب ولم تكن العرب تعرف المجوس بأنّهم ممّن أُوتي الكتاب.

وما دلّ من الروايات على أنّهم من أهل الكتاب ناظر إلى المعاملة معهم معاملة أهل الكتاب في الجزية و حسب ما يرويه المفيد في المقنعة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «المجوس إنّما أُلحقوا باليهود والنصارى في الجزية والديّات، لأنّه قد كان لهم فيما مضى كتاب».[1]

وقد تعامل معهم النبي صلى الله عليه وآله معاملة أهل الكتاب في أخذ الجزية كما يظهر من رواية الواسطي على ما مرّ وعلى ذلك لا يظهر ممّا مرّ جواز نكاح المجوسية، بل غاية الأمر المعاملة معهم معاملة أهل الكتاب في جواز ضرب الجزية عليهم.

ولكن للتأمّل في منع التزويج مجال، لأنّ جهل المخاطب بفردية شيء للعام لايضرّ، بعموم العام وإن كان يضرّ بإطلاق المطلق على ما يقولون ، على أنّ العبرة، بعمومية التعليل الوارد في رواية المقنعة حيث علّل ثبوت الجزية والديات بأنّه قد كان لهم فيما مضى كتاب.

أضف إليه: أنّ الموضوع فيما مضى من الروايات لجواز النكاح هو

---

١ . الوسائل: ج ١١، الباب ٤٩ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٨.

الذمية، لصحيح هشام بن سالم[١] وخبر منصور بن حازم[٢] من أهل الذمة، وهم ـ لأجل ضرب الجزية عليهم ـ منهم.

ويؤيّد ذلك، ما ورد في خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «سأل رجل أبي عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام وكان السائل من محبّينا فقال له أبو جعفر عليه السلام: «بعث اللّه محمّداً صلى الله عليه وآله بخمسة أسياف ـ إلى أن قال:ـ والسيف الثاني على أهل الذمة...وإذا قبلوا الجزية على أنفسهم حرم علينا سبيهم وحرمت أموالهم وحلّت لنا مناكحتهم».[٣]

والمجوس ينطبق اليوم على الزرادشتية وكتابهم المقدس «أوستا» ولكن تاريخ نبيّهم المعروف بـ«زردشت» غير واضح، وقد افتقدوا الكتاب باستيلاء اسكندر على إيران ثمّ أُعيدت كتابته في زمن ملوك ساسان، والظاهر أنّهم يعتقدون بوحدانية اللّه سبحانه ويسمّونه «أهورا مزدا» ويسندون تدبير العالم إلى مبدأين مخلوقين للّه سبحانه وهما يزدان وأهريمن، أو النور والظلمة، ويقدّسون الملائكة ويعبدونها من دون أن يتّخذوا لهم أصناماً كالوثنية، ويقدّسون من العناصر البسيطة النار وكانت لهم بيوت نيران، بإيران والهند والصين.[٤]

ولعلّ افتقادهم لكتابهم، وعبادتهم عباد اللّه (الملائكة) وتقديسهم

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٧ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ١٨، الباب ٤٩ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

٣. الوسائل: ج ١١، الباب ٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢. وقد ورد في هذا الحديث التُرك والديلم والخزر من مشركي العجم. فلاحظ.

٤. الميزان: ١٤/٣٩٢ـ٣٩٣.

النار، صار سبباً لابتعادهم عن أهل الكتاب الموحدين واقترابهم من الوثنية حتى سنَّ فيهم سنّة أهل الكتاب. هذا كلّه من حيث القواعد.

حجّة القائلين بمنع تزويج المجوسية ونقدها

وأمّا الروايات الخاصة: فهي على قسمين:

١. ما يدلّ على المنع مطلقاً:

١. صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل المسلم يتزوّج المجوسية ؟ فقال: «لا ، ولكن إذا كانت له أمة مجوسية فلابأس أن يطأها ويعزل عنها ولايطلب ولدها».[١]

٢. مضمرة إسماعيل بن سعد الأشعري، قال: سألته عن الرجل يتمتع من اليهودية والنصرانية؟ قال: «لا أرى بذلك بأساً» قال: قلت: فالمجوسية؟ قال:« أمّا المجوسية ، فلا».[٢]

٢. ما يدلّ على التفصيل بين النكاح دواماً ومتعة

فلا يجوز إلّا في الثاني والكلّ ضعاف:

١ـ خبر محمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام ، قال: سألته عن نكاح اليهودية والنصرانية؟ فقال:« لابأس» فقلت: فمجوسية؟فقال: «لابأس به»

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٦ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣ من أبواب المتعة، الحديث١.

يعني متعة.[١] والذيل من فهم الراوي.

٢ـ خبر منصور الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لابأس بالرجل أن يتمتع بالمجوسية».[٢]

٣ـ مرسل حمّاد بن عيسى، مثله.[٣]

وربّما يجمع بينهما بتخصيص القسم الأوّل بالثاني، ولكنّه لايتمّ في مضمرة الأشعري، لورود التصريح فيها بالمنع عن المتعة.

والأولى حمل الناهية على الكراهة الشديدة في الدائمة وترتفع الشدّة في المتعة، وذلك لتقديم نصّ الكتاب في جواز نكاح المحصنات من أهل الكتاب، والله العالم.

٢. جواز نكاح الصابئة

اختلفت كلمات الفقهاء في تفسير الصابئة وقد وردت في الذكر الحكيم في آيات ثلاث، أعني: قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ الَّذينَ هادُوا وَ النَّصارىٰ والصّابِئينَ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ﴾.[٤] وقد نقل صاحب الجواهر أقوالهم وكان الأولى المراجعة إلى نفس الصابئين القاطنين في العراق والأهواز ولقد التقيت بعض مشايخهم فاعترف بأنّهم من أُمّة النبيّ

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣ من أبواب المتعة، الحديث ٤.

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣ من أبواب المتعة، الحديث ٥.

٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ١٣ من أبواب المتعة، الحديث ٥.

٤. البقرة: ٦٢. ولاحظ أيضاً سورة المائدة: الآية ٦٩، والحج: الآية ١٧.

يحيى الذي وصفه سبحانه بقوله:﴿يَا يَحْيىٰ خُذِ الْكِتابَ بِقُوَّةٍ وَ آتَيْنٰاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾.(١)

أضف إلى ذلك أنّ الآية تجعلهم في مقابل ﴿الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ وهو دليل على مغايرتهم مع المشركين، وبما أنّ الطوائف الواردة في القرآن لاتتجاوز المشرك والكتابي والدهري ، وبما أنّهم ليسوا مشركين ولا دهريين فمقتضى الحصر أنّهم من أهل الكتاب، وشهد القرآن على كون يحيى ذا كتاب، ولعلّ رميهم بالتنصّر فلأجل قرب عهد النبيين يحيى والمسيح عليهما السلام .

ثمّ إنّ انحصار أهل الكتاب في الأربعة: النصراني، واليهودي ، والمجوسي، والصابئي مع كثرة الكتب وتجاوزها عن مائة، لأجل كون كتب أصحاب الشرائع ، تشمل التشريع و الأحكام و الفرائض والمحرّمات، وأمّا كتب غير هؤلاء لم تكن كتب شريعة وحكمٍ، وإنّما كانت كتب قصص وحكايات ومواعظ ونصائح.

٣. ارتداد أحد الزوجين أو كليهما

إذا ارتدّ أحد الزوجين أو كلاهما فإمّا أن يكون المرتدّ هو الزوج أو الزوجة، أو كلاهما.

وعلى جميع التقادير فإمّا أن يكون ارتداد كلّ عن ملّة، أو عن فطرة. وعلى جميع الفروض إمّا أن يكون الارتداد قبل الدخول، أو بعده.

---

١ . مريم: ١٢. لاحظ فهرست ابن النديم ص٤٥٩، و قد ذكر تلاقي المأمون مع علمائهم في أرض «حرّان» عند مسيره إلى غزو الروم.

ويقع الكلام في موضعين:

أحدهما: بقاء علقة النكاح أو انفساخها.

ثانيهما: استحقاقها للمهر كلّاً، أو بعضاً.

الموضع الأوّل: في بقاء علقة النكاح أو انفساخها

المشهور عند الفقهاء هو التفصيل الآتي:

١. إذا ارتدّ أحد الزوجين عن الإسلام قبل الدخول انفسخ العقد بينهما في الحال، سواء كان الارتداد عن ملّة أو فطرة ، وسواء كان المرتد هو الزوج أو الزوجة. وسيوافيك ما هو المختار من التفريق بين ارتداد الزوج أو الزوجة.

٢. إذا ارتدّ أحد الزوجين بعد الدخول وكانت الزوجة هي المرتدّة، وقف انفساخ العقد على انقضاء العدّة وهي عندهم عدّة الطلاق، فإن انقضت العدّة ولم ترجع إلى الإسلام فقد بانت وإلّا فهو أملك بزوجته من غير فرق بين كون ارتدادها عن فطرة أو ملّة. و سيوافيك أنّ الحقّ عدم الانفساخ.

٣. إن كان الزوج هو المرتدّ بعد الدخول، فإن كان عن ملّة، يكون حكمه حكمَ الصورة الثانية، من توقف الفسخ على انقضاء العدّة مقدار عدّة الطلاق فإن عاد قبل انقضاء عدّتها فهو أملك بها وإلّا فقد بانت منه.

٤. وإن كان ارتداده عن فطرة فهي تبين منه في الحال وتعتدّ عدّة الوفاة لوجوب قتله وعدم قبول توبته بالنسبة إلى الأحكام الدنيوية من بينونة زوجته، وقسمة أمواله ووجوب قتله، وإن قبلت فيما بينه وبين اللّٰه.

والمهمّ هو الاستدلال على الأحكام الأربعة عن طريق السنّة، وإليك ما يدلّ منها عليها:

١. صحيحة محمّد بن مسلم، قال:سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد؟ فقال: «من رغب عن الإسلام وكفر بما أُنزل على محمّد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسّم ما ترك على ولده».[١]

وهي منصرفة إلى الصورة الرابعة.

٢. موثق عمّار قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: «كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً صلى الله عليه وآله نبوّته وكذّبه، فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، و يقسم ماله على ورثته ، وتعتد امرأته عدّة المتوفّى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولايستتيبه».[٢]

والحديث راجع إلى الصورة الرابعة بقرينة قوله عليه السلام :«كلّ مسلم بين مسلمين» وقوله عليه السلام : «على الإمام أن يقتله ولايستتيبه» والمراد من الورثة هو الأولاد حتى ولو أُريد منه الأعم، فالظاهر كون المرأة مدخول بها إذ ليست مسألة الدخول من الأُمور التي يغفل عنها الراوي عن ذكره في باب النكاح.

٣. خبر مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام : المرتدّ عن الإسلام تعزل عنه امرأته ولاتؤكل ذبيحته ويستتاب ثلاثة أيّام، فإن تاب، وإلّا قتل يوم الرابع».[٣]

---

١ . الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٢.

٢ . الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث٣.

٣ . الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٥.

والحديث وارد في المرتدّ الملّي، بقرينة قوله: «فإن تاب(لم يقتل)» فإن حمل على غير المدخولة، يكون دليلاً على حكم الصورة الأُولى، في مورد الرجل فقط حيث قال:«تعزل عنه امرأته» وإن أخذ بإطلاقه (دخل أو لا) أو حمل على المدخولة كما هو الظاهر، إذ لو كانت غير مدخولة لنبّه عليه الراوي، إذ ليست مسألة الدخول وعدمه من الخصوصيات المغفول عنها، يكون مخالفاً للحكم المذكور للصورة الثالثة من توقف الفسخ على انقضاء العدّة.

٤. حسنة أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ارتدّ الرجل المسلم عن الإسلام بانت منه امرأته كما تبين المطلّقة ثلاثة، وتعتدّ منه كما تعتدّ المطلّقة، فإن رجع إلى الإسلام وتاب قبل أن تتزوّج فهو خاطب ولا عدّة عليها منه وإنّما عليها العدّة لغيره، فإن قتل أو مات قبل انقضاء العدّة اعتدت منه عدّة المتوفّى عنها زوجها،وهي ترثه في العدّة ولا يرثها إن ماتت وهو مرتدّ عن الإسلام».[1]

والحديث راجع إلى الصورة الثالثة بقرينة قبول إسلامه، ومورده المدخول بها بقرينة أنّه حكم عليها بالعدّة لغير الزوج وإن لم يكن له العدّة عليها، والظاهر الانفساخ حين الارتداد ـ على خلاف ما نقل عن المشهور ـ، ولا يتوقف على انقضاء عدّة الطلاق، غاية الأمر لو أسلم يتزوّج في العدّة لعدم العدّة له عليها.

إلى هنا، تبيّن أنّ الحديث الأوّل والثاني راجعان إلى الصورة الرابعة،

---

١ . الوسائل: ج ١٧، أبواب موانع الإرث،الباب ٦ في ذيل الحديث ٥،وأبوبكر الحضرمي ثقة على الأقوى.

والثالث والرابع راجعان إلى الثالثة، غير أنّ الأخيرتين تخالفان حكم المشهور، من توقف الفسخ على انقضاء العدّة. بل ظاهرهما الانفساخ بالارتداد.

وأمّا الصورة الأُولى والثانية فلم يرد فيهما نصّ فلابدّ من الرجوع إلى القواعد، ففي الصورة الأُولى، لو ارتدت الزوجة فلا وجه لبطلان العقد، لأنّ إسلام الزوج لا يزيده إلّا عزّاً، فلا وجه لانفساخ عقده معها بحجّة ارتداد زوجته، أعني: بقاء الزوج على الإسلام. نعم لو ارتدّ الزوج فالقول بالفسخ هو الأوفق بالقواعد.

وبهذا يظهر حكم الصورة الثانية ، أعني: ارتداد الزوجة المدخول بها ، فلاوجه للانفساخ، وإن كانت محكومة بالحبس والضرب.

٤. في إسلام أحد الزوجين

وللمسألة شقوق ثلاثة:

١. إذا أسلم زوج الكتابية، فالمشهور أنّه على نكاحه، سواء كان قبل الدخول أو بعده.

٢. لو أسلمت زوجته الكتابيّة قبل الدخول، فالمشهور أنّه ينفسخ العقد.

٣. لو أسلمت بعد الدخول، فالمعروف أنّه وقف الفسخ على انقضاء العدّة.

وإليك البحث عن الصور:

أمّا الصورة الأُولى: وهي إذا أسلم زوج الكتابية، فالحكم ببقاء العلقة هو الموافق للقاعدة خصوصاً على القول بجواز نكاح الكتابية ابتداءً، فكيف الاستدامة، وأمّا على القول بعدم جوازه فينحصر عدم الجواز على الابتداء دون الإدامة، وقد حكي الاتّفاق على حكم المسألة.

ويمكن الاستدلال بقوله سبحانه: ﴿**وَالْمحْصَناتُ مِنَ الّذينَ أُوتُوا الكِتابَ مِنْ قَبْلِكُم**﴾ . وهو يعمّ الابتداء والإدامة، ولو سلّمنا باختصاصها بالزواج الابتدائي يثبت حكم الاستدامة بطريق أولى.

وأمّا ما ورد من الروايات، فالكلّ لا يخلو عن علّة:

١. خبر يونس، قال: الذي تكون عنده المرأة الذمية فتسلم امرأته، قال: «هي امرأته يكون عندها بالنهار ولايكون عندها بالليل، قال: فإن أسلم الرجل ولم تسلم المرأة يكون الرجل عندها بالليل والنهار».[1]

والعبرة في الاستدلال بالذيل، وهو بإطلاقه يدلّ على بقاء العلقة مطلقاً سواء كان قبل الدخول أو بعده.

ولكن الصدر معرض عنه ولم يعمل به إلّا الشيخ في كتبه الروائية لا الفتوائية، بل أفتى فيها بخلافه.

٢. ما رواه إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال:« إنّ أهل الكتاب وجميع من له الذمة إذا أسلم أحد الزوجين فهما على نكاحهما، وليس له أن يخرجها من دار الإسلام

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث٨.

إلى غيرها ولا يبيت معها ولكنّه يأتيها بالنهار. وأمّا المشركون مثل مشركي العرب وغيرهم فهم على نكاحهم إلى انقضاء العدّة. فإن أسلمت المرأة ثمّ أسلم الرجل قبل انقضاء عدّتها فهي امرأته. وإن لم يسلم إلّا بعد انقضاء العدّة فقد بانت منه ولا سبيل له عليها».[١]

ومحل الاستدلال هو الفقرة الأُولى وهو إطلاق قوله:«إذا أسلم أحد الزوجين فهما على نكاحهما» وأمّا قوله:«وليس له أن يخرجها» فهو راجع إلى أحد الشقين وهو إسلام الزوجة دون الزوج، فلم يعمل به المشهور، أمّا قبل الدخول فحكموا بالفسخ ، وأمّا بعده فقالوا ببقاء العلقة إلى انقضاء العدّة، وأمّا الفقرة الثالثة، فالظاهر أنّها راجعة إلى المشرك ومن شقوق الفقرة الثانية، فلاحظ.

٣. صحيح ابن سنان في حديث: سألته: عن رجل هاجر وترك امرأته مع المشركين ثمّ لحقت به بعد ذلك، أيمسكها بالنكاح الأوّل، أو تنقطع عصمتها؟ قال: «بل يمسكها وهي امرأته».[٢]

فالرواية واردة في المشرك، والاستدلال بها يتوقف على ادّعاء الولاية.

٤. خبر منصور بن حازم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مجوسي كانت تحته امرأة على دينه فأسلم أو أسلمت؟ قال: «ينتظر بذلك انقضاء عدّتها فإن هو أسلم أو أسلمت قبل أن تنقضي عدّتها فهما على نكاحهما

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٥.
٢ . المصدر نفسه، الحديث٦.

الأوّل، وإن هي لم تسلم حتى تنقضي العدّة فقد بانت منه».[١]

وهي على خلاف ما ذهب إليه المشهور، فانّه يعلّق بقاء العلقة فيما إذا أسلم الزوج على إسلام الزوجة قبل انقضاء العدّة.

ولأجل ذلك قلنا: إنّ الروايات لاتخلو عن علّة مع أنّ الأخيرة خبر غير مصحَّح لأنّ محمّد بن خالد الطيالسي لم يوثق.

والحقّ هو الاستدلال بالآية والاتّفاق.

وأمّا الصورة الثانية: أعني إسلام الزوجة قبل الدخول، فيحكم بانفساخ العقد، والدليل عليه ، مضافاً إلى نفي السبيل: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام في نصراني تزوّج نصرانية فأسلمت قبل أن يدخل بها؟ قال: «قد انقطعت عصمتها منه ولا مهر لها ولا عدّة عليها منه».[٢]

ولعلّ عدم المهر لأجل كون الفسخ جاء من قبلها.

وموثقة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في مجوسية أسلمت قبل أن يدخل بها زوجها، فقال أمير المؤمنين عليه السلام لزوجها: أسلم فأبى زوجها أن يسلم، فقضى لها عليه نصف الصداق وقال: لم يزدها الإسلام إلّا عزّاً».[٣]

ولعلّ الحكم بالنصف قضية في واقعة من قضايا الإمام عليه السلام، لأنّ التنصيف في الطلاق لا الفسخ.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث٣.

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٦.

٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٧.

وأمّا الصورة الثالثة: أعني إذا أسلمت بعد الدخول، فالمشهور أنّه ينتظر إلى انقضاء العدّة فإن أسلم فيها فهي امرأته وإلّا بانت منه بإسلامها.

واستدل عليه مضافاً إلى نفي السبيل، ببعض الروايات، بما يلي:

١. خبر منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مجوسيّ كانت تحته امرأة على دينه فأسلم أو أسلمت؟ قال: «ينتظر بذلك انقضاء عدّتها فإن هو أسلم أو أسلمت قبل أن تنقضي عدّتها فهما على نكاحهما الأوّل، وإن هي لم تسلم حتّى تنقضي العدّة فقد بانت منه»[١] وصدر الحديث وإن كان يعرب عن شمول الحكم للرجل والمرأة، لكن الذيل يخصّه بالثانية وأنّ الرجل إذا لم يسلم قبل العدّة فقد بانت منه، بخلاف ما إذا أسلم الرجل ولم تسلم المرأة فالنكاح باق مطلقاً، دخل أم لم يدخل، أسلمت قبل العدّة(المفروضة) أو لا.

وفي سند الخبر محمّد بن خالد الطيالسي وهو بعد لم يوثق وبذلك يشكل الاحتجاج به.

٢. موثقة السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام : «إنّ امرأة مجوسية أسلمت قبل زوجها فقال علي عليه السلام : لايفرق بينهما، ثمّ قال: إن أسلمت قبل انقضاء عدّتها فهي امرأتك وإن انقضت عدّتها قبل أن تسلم ثمّ أسلمت فأنت خاطب من الخطّاب».[٢]

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث٣. رواه الكليني والشيخ إلّا أنّ في نسخة الكافي (عن مجوس) «أو مشرك من غير أهل الكتاب».

٢ . الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٢.

ومورد الرواية المجوسية وطبع الحال يقتضي أن يكون الزوج مجوسياً، وهل يمكن إلغاء الخصوصية (في المفارقة بعد العدة) فيما إذا كانا نصرانيين أو يهوديين وأسلمت زوجته دون زوجها؟ وجهان: أقواهما العدم، لأنّ ثبوت الحكم في الأقوى، لايكون دليلاً على ثبوته في الأضعف والشرك أقوى في المجوس من النصراني. أضف إلى ذلك: أنّ خبر محمّد بن مسلم، يخصّ الحكم، بالمشركة إذا أسلمت، دون الكتابية[1] ولأجل ذلك، يشكل الإفتاء بالمفارقة بعد انقضاء العدّة وإن كان عليه الأكثر.

قول آخر في المسألة للشيخ

اختار الشيخ في النهاية قولاً آخر، وهو إذا أسلمت زوجة الذمي ولم يسلم الرجل وكان الرجل على شرائط الذمة فإنّه يملك عقدها إلّا أنّه لا يُمكَّن من الدخول إليها ليلاً ولا في الخلوة بها ولا من إخراجها من دار الهجرة إلى دار الحرب.[2]

ويدلّ على ذلك خبر محمّد بن مسلم الماضي، ومرسل جميل بن درّاج عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام أنّه قال في اليهودي والنصراني والمجوسي إذا أسلمت امرأته ولم يسلم، قال: «هما على نكاحهما ولايفرق بينهما ولا يترك أن يخرج بها من دار الإسلام إلى الهجرة».[3]

وعلى كلّ تقدير، فقد رجع عنه الشيخ، والخبران غير حائزين لشرائط

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٥.

٢. النهاية:٤٥٧.

٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ١.

الحجّية خصوصاً مرسل جميل، ففيه وراء الإرسال ضعف آخر لأجل علي بن حديد في سنده وإن كان فتوى الأكثر لا تخلو عن إشكال أيضاً.

إذا كانت الزوجة أو الزوج غير كتابيين وأسلم أحدهما

قد عرفت أنّ إسلام الزوج الكتابي لا يؤثّر شيئاً سواء كان قبل الدخول أم بعده، وإنّما المؤثّر إسلام الزوجة الكتابية فلو كان قبل الدخول ينفسخ، وإلّا يستمهل إلى انقضاء العدّة، هذا في الكتابية.

وأمّا غيرها فقد نقل الاتّفاق على أمرين:

لو أسلم أحدهما قبل الدخول ينفسخ فوراً. ولو أسلم بعده، وقف على انقضاء العدّة، فلو أسلم الآخر يبقى النكاح بحاله وإلّا ينفسخ.

فعندئذٍ يقع الكلام ما هو الفارق بين الكتابي وغيره من الكفّار ؟ فنقول: إنّ نكاح الكتابية جائز ابتداء واستدامة إلّا إذا كان هناك مانع فلأجله لو أسلم الزوج يبقى العقد بحاله، بخلاف الزوجة فلو أسلمت قبل الدخول ينفسخ لأجل عدم لزوم السبيل، وأمّا بعده فيستمهل إلى انقضاء العدّة.

وأمّا المقام، فبما أنّه لا يجوز تزويج المسلم المشركة ولا العكس فتنحصر الصحّة بصورة كون الزوجين مشركين بحكم أنّ لكلّ قوم نكاحاً، وبعد الإسلام لايجوز الدوام عليه فينفسخ فوراً قبل الدخول، وأمّا بعده فيمهل إلى انقضاء العدّة عطفاً من الإسلام لئلا ينحلّ عقد الزواج الذي ربما أنجب أولاداً.

وهذا هو الفارق بين المسألتين حسب الأُصول الكلّية، وإليك دليل الصورتين:

١. إذا أسلم أحد الزوجين قبل الدخول ينفسخ العقد لعدم تجويز زواج غير الكتابيّ، لقوله سبحانه ابتداءً واستدامة: ﴿وَلا تُمسِكُوا بِعِصَمِ الكَوافِرِ﴾ ويدلّ عليه بالأولوية حكم ما لو أسلمت الكتابية دون زوجها قبل الدخول فقد سبق أنّ النكاح ينفسخ، وهذه الصورة لا غبار عليها.

٢. إذا أسلم بعد الدخول فيمكن الاستدلال عليه بما يلي من الخبرين:

خبر منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مجوسي كانت تحته امرأة على دينه فأسلم أو أسلمت؟ قال: «ينتظر بذلك انقضاء عدّتها فإن هو أسلم، أو أسلمت قبل أن تنقضي عدّتها فهما على نكاحهما الأوّل، وإن هي لم تسلم، حتّى تنقضي العدّة فقد بانت منه» وإذا ثبت الحكم في المجوسي يثبت الحكم في المشرك بطريق أولى، خصوصاً إذا اعتمدنا على نقل الكليني حيث رواه عن رجل مجوسي أو مشرك من أهل الكتاب....[1]

ولأجل ذلك توقفنا في المسألة السابقة وقلنا: إنّ الحكم الثابت في حقّ المجوسى لايصح إسراؤه إلى أهل الكتاب وإن كان يصحّ الإسراء إلى المشرك.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٣.

ومثله: خبر محمّد بن مسلم...[١] انّ صدره وإن كان غير معمول به لكن الذيل يوافق ما ذهب إليه المشهور.

٥. انتقال زوجة الذمي إلى دين آخر

قال المحقّق: ولو انتقلت زوجة الذمي إلى غير دينها من ملل الكفر، وقع الفسخ في الحال ولو عادت إلى دينها، وهو بناء على أنّه لايقبل منها إلّا الإسلام.

وظاهره الحكم بالانفساخ، سواء كان الدين المنتقل إليه ممّا يُقَرُّ عليه أهله كاليهودية والنصرانية والمجوسية على القول به فيها، أو لا كالوثنية والإلحاد.

وفصّل الشيخ بين الدين الذي لايقرّ عليه أهله ، فلايقبل منها إلّا الإسلام، أو الدين الذي خرجت منه، والدين الذي يقرّ عليه أهله مثل إن انتقلت إلى يهودية أو نصرانية إن كانت مجوسية، أو كانت وثنية فانتقلت إلى اليهودية أو النصرانية، فيقبل منها ثمّ ذكر أقوال الشافعي في المسألتين.[٢]

واستُدِلَّ لقول المحقّق، بقوله سبحانه: ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه**﴾ و بقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه».[٣] فيقع الفسخ بينهما في الحال، لأنّها لا تقر على ذلك وإنّما الحكم فيها القتل، أو الدخول في الإسلام.

---

١ ـ الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث٥.

٢ ـ الخلاف: ٢ / ٣٢٤، كتاب النكاح، المسألة ١٠٣،١٠٤.

٣ ـ الجامع الصغير: ١٠١/٢.

يلاحظ عليه: أيّ صلة بين عدم قبول دين غير الإسلام وانفساخ نكاحه، فلماذا لايجري فيه ما ذكره الشيخ من التفصيل، فإن كان ممّا لايقرّ أهله عليه، فيفسخ سواء كان قبل الدخول أم بعده، وأمّا إذا كان ممّا يقرّ عليه أهله فيقبل ـ وقد تقدّم أنّ لكلّ قوم نكاحاً ـ وأمّا النبوي ففيه مضافاً إلى ضعف السند ضعف دلالة، إذ من المحتمل أن يكون ناظراً إلى المرتدّ عن دين الإسلام، وعلى فرض العموم فلا ملازمة بين وجوب القتل وفسخ النكاح كما في المرتدّ عن ملّة، وأمّا الانفساخ في المرتد الفطري، فهو لأجل الارتداد، لا لأجل وجوب القتل.

فالحقّ هو عدم البطلان إذا لم يكن الارتداد عن دينه موجباً للانفساخ عند الزوجين أخذاً بقوله ﷺ: «لكلّ قوم نكاح».

٦. إذا أسلم عن أُمّ وبنتها

قال المحقّق: إذا تزوّج في حال الشرك امرأة وبنتها ثمّ أسلم بعد الدخول بهما، ففيه صور:

الأُولى: أن يكون قد دخل بهما.

الثانية: أن يدخل بالأُمّ خاصة.

الثالثة: أن يدخل بالبنتِ فقط.

الرابعة: أن لايدخل بواحدةٍ منهما.

وأمّا الأقوال ، فقال الشيخ: له إمساك أيّتهما شاء ويفارق الأُخرى،

وللشافعي فيه قولان: أحدهما مثل ما قلناه، وهو أقواهما عنده، والآخر يمسك البنت ويخلي الأُمّ وهو اختيار المزني.[١]

والظاهر، التفصيل بين تحريمهما في الصورتين الأُوليين وتحريم خصوص الأُمّ في الثالثة، والرابعة.

استدل الشيخ ، بقياس المقام بما إذا جمع بين من لايجوز الجمع بينهما في النكاح، فإنّما يحكم بصحة نكاح من ينضم الاختيار إلى عقدها، كما إذا عقد على عشرة دفعة واحدة ، وأسلم واختار منهنّ أربعاً فإذا فعل حكمنا بأنّ نكاح الأربع وقع صحيحاً، ونكاح الباقيات وقع باطلاً، وعلى هذا فمتى اختار إحداهما حكمنا بأنّه هو الصحيح، والآخر باطل، وأيضاً إذا جمع بين من لا يجوز الجمع بينهما واختار في حال الإسلام، لكان اختياره بمنزلة ابتداء عقد، بدليل أنّه لا يجوز أن يختار إلّا من يجوز أن يستأنف نكاحها حين الاختيار، فإذا كان الاختيار كابتداء العقد كان كأنّه الآن تزوّج بها وحدها، فوجب أن يكون له اختيار كلّ واحدة منهما.[٢]

يلاحظ عليه: أنّ قياس المقام بالعقد بأكثر من أربع، قياس مع الفارق لأنّ المقتضي لاختيار كلّ واحدة هناك موجود، وإنّما المانع الجمع، فيزول بالاختيار، وهذا بخلاف اختيار الأُمِّ على البنتِ مع العقد على البنت، فالمقتضي للاختيار ليس بموجود فيهما لأنّه بالعقد تصير أُمّ الزوجة فتكون محرّمة، وكيف يصحّ لمسلم أن يتزوّج مع أُمّ زوجته ابتداءً أو استدامة، وهذا مثل ما إذا عقد على خالته في زمان الكفر ثمّ أسلم.

---

١ . الخلاف:٢/٣٩٠، المسألة ١٠٨.

٢ . الخلاف:٢/٣٩٠، المسألة ١٠٨.

وبذلك يظهر ضعف الدليل الثاني فإنّ الاختيار ـ لو صحّ كونه بمنزلة العقد الجديد ـ فإنّما يصحّ إذا كان المورد قابلاً للتزويج ، كما في العقد على أزيد من أربع، مرّة واحدة، لا ما إذا لم يكن كذلك، وكانت المزوّجة أُمّ الزوجة، أو بنت الأُخت.

وهذا مثل ما إذا أوقب غلاماً، ثمّ تزوّج أُخته ثمّ أسلم، فكون الاختيار بعد الإسلام بمنزلة العقد ابتداء، إنّما يصحّ إذا كان المورد قابلاً للعقد في الشرع المبين ، لا مالم يكن كذلك.

وعلى هذا، فتفصيل المحقّق أوفق بالقواعد، أمّا حرمتهما في الصورتين الأُوليين فلكون الأُمّ ، أُمّ الزوجة، ومع الدخول على الأُمّ لا يجوز نكاح البنت سواء دخل بالبنت كما في الصورة الأُولى، أو لا كما في الصورة الثانية.

وأمّا الثالثة: أعني: إذا دخل بالبنت دون الأُم، فتحرم الأُم دون البنت أمّا الأُم فلكونها أُمّالزوجة، وأمّا البنت فلاتحرم لأنّ العقد على الأُم لا يحرم البنت بدون الدخول على الأُم.

وأمّا الرابعة: فمثل الثالثة فتحرم الأُم للعقد على البنت دون البنت لعدم الدخول على الأُم.

ولكن هنا نظراً أدقّ من هذا التفصيل، وهو أنّه لو كان العقد والدخول على الأُمّ سابقاً على العقد على البنت والدخول عليها ، لما تحرم الأُمّ، لأنّ الحرام لايحرِّم الحلال السابق، فالأولى الأخذ بما ذكره المحقّق مع ملاحظة هذه القاعدة، كما لا يخفى .

واختار صاحب الحدائق قول الشيخ، وقال: إنّ تفصيل المحقّق في هذه المسألة مبني على ما هو المشهور بينهم وكذا بين العامة، بل الظاهر اتّفاق الكلّ عليه حيث لم ينقلوا الخلاف فيه، إلّا عن أبي حنيفة في أنّ الكافر مكلّف بالفروع والخطابات متوجهة إليه كما تتوجّه إلى المسلم، وإن كان قبول ذلك وصحّته منه مشروط بالإسلام، وحينئذٍ فما دلّ من الأخبار على تحريم الأُمّ بالعقد على البنت أو بالدخول بها، وكذا ما دلّ على تحريم البنت بالدخول على الأُمّ دون مجرّد العقد عليها، ونحو ذلك شامل للكافر كالمسلم فيؤخذ به بعد الإسلام ويحكم عليه بذلك.[1]

ثمّ استظهر من بعض الروايات عدم عمومية الخطابات والأحكام للكفّار.

أقول: الظاهر أنّ الخلاف في عمومية الأحكام التكليفية وعدمها، وأمّا الوضعية كأحكام الغرامات والضمانات والقصاص والدية، فالظاهر العمومية والمقام منها، فلاحظ.

٧. اختلاف الدين فسخ لا طلاق

إذا كان الاختلاف في الدين ـ بعد النكاح ـ فسخاً لا تجري عليه أحكام الطلاق، بل يرجع إلى القواعد العامة في الانفساخ، أو النص الخاص.

أمّا مهر المطلّقة المفروض لها المهر، فهو في الطلاق النصف قبل الدخول والكلّ بعده، أخذاً بقوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ**

---

١. الحدائق: ٤٨/٢٤.

وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مٰا فَرَضْتُمْ﴾.[١] وبمفهومه يدلّ على دفع الفريضة، عند المس.

وأمّا إذا لم يفرض لها مهر وعقبه الطلاق فالتمتيع عند عدم المس، لقوله سبحانه: ﴿لاٰ جُنٰاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسٰاءَ مٰا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتٰاعاً بِالْمَعْرُوفِ﴾[٢].

نعم مجرّد العقد لا يوجب المتعة وإنّما تجب المتعة بالطلاق كما يجب مهر المثل بالدخول.

هذا حكم المطلّقة، وأمّا المقام، فالمعوّل هو النص الخاص، أو القواعد العامة للانفساخ.

إذا كان الفسخ قبل الدخول، فإن كان من جانب المرأة فالظاهر سقوط المهر لاقتضاء الفسخ رجوع العوضين إلى مالكهما، هذا مضافاً إلى ما ورد في صحيح ابن الحجّاج، عن أبي الحسن عليه السلام في نصراني تزوّج نصرانية فأسلمت قبل أن يدخل بها؟ قال: «قد انقطعت عصمتها منه ولا مهر لها ولا عدّة عليها منه».[٣]

وإن كان من جانب الزوج فكذلك أخذاً بمقتضى الانفساخ لرجوع كلّ عوض إلى مالكه، واحتمال النصف قياساً بالطلاق، كما ترى.

ولو قيل بوجوب الدفع، فاحتمال وجوب الكلّ ليس بأقلّ من احتمال

---

١. البقرة: ٢٣٧. ٢. البقرة: ٢٣٦.

٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ٩ من أبواب ما يحرم بالكفر، الحديث ٦.

النصف لو لم يكن أولى، قياساً على الموت أوّلاً، والمهر يجب بالعقد ثانياً، ولذلك يجوز لها عدم التمكين إلّا بأخذ المهر كلّه.

والاستدلال على وجوب النصف بما ورد في المرتدِّ من أنّها تبين كما تبين المطلّقة،[1] كما ترى، لأنّ الاستدلال مبنيّ على كون وجه الشبهة انتصاف المهر قبل الدخول وعدمه بعده.

وامّا إذا كان الفسخ بعد الدخول منه أو منها، فالمهر ثابت لايسقط لعارضٍ، لاستقراره بالانتفاع بالبضع، ففي صحيحة الحلبي، عن أبي عبد اللّه عليه السلام في رجل دخل بامرأة؟ قال: «إذا التقى الختانان وجب المهر والعدّة».[2]

فروع حول المسألة:

١. لو أسلما دفعة واحدة فلا فسخ.

٢. لو لم يعلم الحال واحتمل الاقتران فكذلك، استصحاباً لعلقة الزوجية.

٣. وإن علم عدم الاقتران فلو كان بعد الدخول فلاثمرة للتقدّم والتأخّر، وأمّا إذا كان قبله فعلى القول بسقوط المهر أخذاً بالانفساخ لا ثمرة للعلم بالتقدّم أو التأخّر، وأمّا على القول بوجوب النصف أو الجميع فأصالة بقاء اشتغال الزوج، مثبت بالنسبة إلى الجميع فلامحيص عن التصالح والإرضاء.

---

١ . الوسائل: ج ١٧، الباب ٦ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٤.

٢ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٤ من أبواب المهور، الحديث٣.

٨. لو أسلم الرجل وكان المهر فاسداً

إنّ فساد المهر تارة يستند إلى اختلال شرط من شروط صحّته، ككونه مجهولاً، وأُخرى إلى كونه حراماً في شرع الإسلام، كما إذا كان خمراً أو خنزيراً.

أمّا الأوّل: فإن كان الإسلام بعد الدخول، وجب به مهر المثل أخذاً بالضابطة، فيما إذا كان المسمّى فاسداً لأجل الجهالة أو غيرها، وإن كان قبله فلو كان من المرأة فلا شيء لكون الفسخ من جانبها، وإن كان من قبل الرجل بنى على الاختلاف السابق، فيما إذا كان المهر صحيحاً، فعلى المختار لاشيء، وعلى القول بالنصف أو الكلّ في المسألة السابقة وجب هنا نصف مهر المثل أو كلّه.

وأمّا إذا لم يدخل و لم يسم، فهل لها التمتع، قياساً على صورة الطلاق[1] أو لا ؟ الظاهر هو الثاني لعدم الدليل.

وأمّا الثاني: أعني ما إذا كان الفساد لعدم صحّة التملّك وقد دخل بها، فإن أقبضها سقط قطعاً لوجود التراضي عليه وإن لم يقبض ، ففيه وجوه:

١. سقوط المهر كلّه.

٢. مهر المثل.

---

١ . قال سبحانه: ﴿لاجناح عليكم إن طلّقتم النّساء مالم تمسّوهنّ أو تفرضوا لهنّ فريضة ومتعوهنّ على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعاً بالمعروف حقّاً على المحسنين﴾ .(البقرة/٢٣٦)

٣. قيمته عند مستحلّيه.

واستقرب صاحب الجواهر الوجه الأوّل، لأجل البراءة ، وقاعدة الجب.

يلاحظ عليه: أنّ مقتضى قاعدة الإقدام هو الاشتغال، لأنّ المرأة لم تقدم على التمكين بلا عوض وبلا شيء، فكيف تكون البراءة حاكمة، فمقتضى القاعدة الرجوع إلى مهر المثل كما هو المحكَّم في كلّ مورد لم يصحّ تملّك الثمن عملاً بالقاعدة المعروفة:«ما يضمن بصحيحه، يضمن بفاسده» وهذا متعيّن ، لولا وجود المعتبرتين، وهما:

١. معتبرة طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجلين من أهل الذمة أو من أهل الحرب تزوّج كلّ واحد منهما امرأة ومَهرَها خمراً وخنازير ثمّ أسلما؟ قال: «ذلك النكاح جائز حلال لايحرم من قبل الخمر والخنازير» وقال: «إذا أسلما حرم عليهما أن يدفعا إليهما شيئاً من ذلك ويعطياهما صداقهما».[1]

وضمير التثنية في «يدفعا» يرجع إلى الرجلين وفي «إليهما» إلى الزوجتين، والظاهر من صداقهما القيمة ويحتمل أن يكون المراد هو مهر المثل. وطلحة بن زيد وإن كان زيدياً بتريّاً، لكن قال الشيخ: إنّ له كتاباً، ولعلّ عبد الله بن المغيرة أخذه من كتابه، ومورد الرواية إسلام كليهما.

٢. معتبرة عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : النصرانيّ يتزوّج

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٣ من أبواب المهور، الحديث ١.

النصرانية على ثلاثين دِنّاً خمراًوثلاثين خنزيراً ثمّ أسلما بعد ذلك ولم يكن دخل بها؟ قال: «ينظر كم قيمة الخنازير وكم قيمة الخمر ويرسل به إليها ثمّ يدخل عليها وهما على نكاحهما الأوّل».[١]

وتوصيفه بالخبر لأجل وقوع القاسم بن محمّد الجوهري في سنده وروى عنه الثقاة مثل ابن أبي عمير، وصفوان وهو آية الوثاقة ، إذ أكثرا الرواية عنه، واستند المحقّق الخوئي في توثيقه لوقوعه في أسناد روايات «كامل الزيارات» وهو غير تام ـ كما أوضحناه ـ في كتابنا :«كلّيات في علم الرجال».[٢]

والظاهر هو القيمة ولأنّ مهر المثل ربّما يزيد القيمة وربّما ينقص.

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٣ من أبواب المهور، الحديث ٢.

٢ . كلّيات في علم الرجال: ٢٩٩، طبع بيروت.

الرسالة الخامسة والثمانون

طلاق المرأة وهي حائض

وتزويجها برجل آخر

طلاق المرأة وهي حائض وتزويجها ـ بعد العدة ـ برجل آخر

مسألة: لو طُلّقت المرأةُ وهي حائض ـ مع الجهل بالحكم ـ ثم تزوّجت ـ بعد خروج العدّة ـ برجل ودخل بها فولدت، فما حكمها بالنسبة إلى زوجها الثاني وما حكم ولدها.

الجواب: الطلاق باطل، والعقد وقع على ذات البعل، والدخول محكوم بالشبهة، والولد ولد حلال يرث ويُورث.

وإليك التفاصيل:

أمّا الأوّل: **أي أنّ الطلاق باطل**، فلأنّ طلاق الزوجة وهي حائض باطل عند الإمامية وعند بعض فقهاء أهل السنة، وإطلاق الدليل يقتضي البطلان من غير فرق بين العلم بالحكم والجهل به، فيكفي في ثبوت الإطلاق، ما ورد في الكتاب والسنّة حول شرطية الطهارة من الحيض لصحّة الطلاق.

ففي الكتاب قوله سبحانه: ﴿**يا أَيُّهَا النَّبِي إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾.[1]

---

١. الطلاق: ١.

فإن قلنا: بأنّ العدّة عبارة عن الأطهار الثلاثة، فدلالة الآية على شرطية الطهارة لصحّة الطلاق واضحة، و«اللام» إمّا بمعنى «في» أي طلّقوهنّ في الزمان الّذي يصلح لئن يعتددن، أو بمعنى «لام الغاية» أي طلّقوهنّ لغاية الاعتداد. وإطلاق الآية كاف في ثبوت شرطية الطهارة من الحيض في حالتي العلم والجهل.

وإن قلنا: بأنّ العدة عبارة عن الحيضات الثلاث، فبما أنّ الحيضة الّتي تطلق المرأة فيها لا تحسب من العدة إجماعاً من عامّة الفقهاء ـ وإن صحّ الطلاق عند بعضهم ـ يكون المراد مستقبلات لعدتهن، ولا يصدق الاستقبال للعدة (الحيضات الثلاث) إلّا إذا وقع الطلاق في الطهر، حتّى تكون مستقبلة لها.

وعلى كلّ تقدير فالآية مطلقة، يؤخذ بها ما لم يدل دليل على التقييد.

على أنّ الإجماع منعقد على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام إلّا في موضعين كالإتمام مكان القصر (لا العكس) والجهر مكان المخافتة وبالعكس.

أمّا السنّة فقد تضافرت الروايات من الفريقين على أنّ عبد اللّٰه بن عمر طلق زوجته ثلاثاً وهي حائض، فأبطله رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله.

ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد اللّٰه عليه السلام قال: من طلق امرأته ثلاثاً في مجلس وهي حائض فليس بشيء، وقد ردّ رسول اللّٰه طلاق عبداللّٰه بن عمر إذ طلّق امرأته ثلاثاً وهي حائض، وأبطل رسول اللّٰه ذلك الطلاق وقال: «كلّ

شيء خالف كتاب اللّه فهو ردّ إلى كتاب اللّه» وقال: «لا طلاق إلّا في عدّة».[١]

ويظهر من الذيل أنّ وجه الإبطال وقوع الطلاق في الحيض الّذي لا يحسب عدة في عامة المذاهب. واحتمال كون الإبطال لأجله تعدد الطلاق في مجلس واحد، مرفوض، لأنّ الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد صحيح لكن يحسب واحداً، ـ مضافاً ـ إلى أنّ ذيل الحديث صريح في أنّ وجه البطلان وقوعه في الحيض الذي لا يحسب عدة وإنّما يحسب إذا وقع الطلاق في الطهر فتكون الحيضة الأُولى عدة.

وقد روى حديث طلاق ابن عمر زوجته في الحيض وإبطال رسول اللّه إيّاه البيهقي في سننه.[٢] ولم يكن طلاقه عن علم بالحكم، بل عن جهل به، كما هو واضح.

فإن قلت: إذا شككنا في شرطية الطهارة عن الحيض عند الجهل بحكمها يكون المورد مجرى لقوله:«رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون» فيحكم بصحّة الطلاق حينئذٍ.

قلت: دليل البراءة محكوم بالدليل الاجتهادي في المقام عموماً وخصوصاً.

أمّا الأوّل فلإطلاق دليل شرطية الطهارة عن الحيض لصحّة الطلاق في

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب٨ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث٧. ولاحظ في نفس الباب الحديث رقم ١و ٤ و ٨ و ٩.

٢ . لاحظ سنن البيهقي: ٧ / ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

الكتاب والسنّة.[١] وليس لدليل المشروط نظير قوله عليه السلام «الطلاق أن يقول الرجل لامرأته: أنت طالق»[٢] إطلاق حتّى يتحقق التعارض بين إطلاق دليل الشرط الدالّ على شرطية الطهارة في صورة الجهل، وإطلاق دليل المشروط الدال بإطلاقه على عدم الشرطية في هذه الحالة.

وأمّا الثاني، فلحديث ابن عمر المتضافر، فقد حكم النبي صلى الله عليه وآله بطلان طلاقه مع جهله بالحكم كما مرّ.

***

أمّا الثاني: أي أنّ العقد وقع على ذات البعل فقد اتّضح ممّا ذكرنا، فإذا كان الطلاق باطلاً تكون المرأة في حبال الزوج السابق، ومن عقد عليها فقد عقد على ذات البعل، وحكمه واضح وهو أنّه لو تزوجها ـ وهي ذات بعل ـ مع العلم بالموضوع، فالتزوّج باطل وهي محرمة عليه مؤبداً سواء دخل بها أم لم يدخل.

ولو تزوّجها مع الجهل بالموضوع لم تحرم عليه إلّا بالدخول بها.

وقد ألحق المشهور التزويج بذات البعل بالتزويج في العدة في التفصيل المذكور إمّا من باب القياس الأولويّ، لأنّ علاقة الزوجية أقوى من علاقة الاعتداد. أو بالنصوص الواردة في المسألة، (التزويج بذات البعل) وهي على قسمين:

---

١ ـ الوسائل: ج ١٥، الباب٨ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه.

٢ ـ الوسائل: ج ١٥، الباب١٦ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث٧.

تارة ينزّل العقد على المعتدّة مكان العقد على ذات البعل.

وأُخرى يبيّن حكم العقد على ذات البعل من دون تعرّض للتنزيل.

أمّا الأوّل: فهو ما رواه حمران بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدّتها بجهالة منها بذلك... إلى أن قال: «إن كانت تزوجته في عدة لزوجها الّذي طلقها عليها، فيها الرجعة فإنّي أرى أنّ عليها الرجم»[1]، فالرواية تتلّقى العقد على المعتدة أنّه عقد على ذات البعل، ويكون الحكم في المنزّل عليه أقوى من الحكم في المنزّل، فإذا ثبت الحكم في المنزّل يثبت في المنزّل عليه بوجه أولى.

ومن المعلوم أنّ العقد على المعتدة مع الجهالة إذا كان مع الدخول تحرم أبداً، فيكون العقد على ذات البعل في هذه الصورة مثل العقد على المعتدّة.

وأمّا الثاني: أي ما يبيّن حكم العقد على ذات البعل من دون تعرض للتنزيل فقد وردت فيه روايات أربع: اثنتان منها واردة في العقد على المعتدّة مع الجهل بالموضوع، ومقتضى إطلاقهما نشر الحرمة مطلقاً سواء دخل بها أو لا؛ والأُخريان وردتا في نفس الموضوع لكن تخصّ الحرمة بصورة الدخول، ومقتضى القاعدة تخصيص الأُوليين بالأُخريين.

أمّا الأوّلتان فهما:

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث١٧.

١. موثق أديم الحرّ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الّتي تزوجت ولها زوج يفرق بينهما ثمّ لا يتعاودان».[١]

٢. مرفوعة أحمد بن محمد: «أنّ رجلاً تزوج امرأة وعُلِم أنّ لها زوجاً فُرّق بينهما ولم تحل أبداً.[٢]

ومصب الروايتين، هو الجاهل بالموضوع، إذ من البعيد، بل النادر أن يعقد المسلم في المجتمع الإسلامي على ذات البعل، وإنّما يعقد عليها لأجل الجهل به، كما إذا أتاه الخبر بأنّها مات زوجها أو طلقها فحصل اليقين بعدم المانع فعقد عليها ثمّ تبيّن الخلاف.

وهاتان الروايتان مطلقتان تعمّان صورة الدخول وعدمه.

وأمّا الأُخريان فهما صحيحتان لزرارة أو موثقتان له.

٣. عن أبي جعفر عليه السلام في امرأة فُقِد زوجها أو نُعي إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلّقها، قال: «تعتد منهما جميعاً ثلاث أشهر عدة واحدة وليس للآخر أن يتزوّجها أبداً».[٣]

ومصبّ الرواية هو الجاهل بالموضوع المقرون بالدخول بشهادة قوله: «تعتد منهما» وليس في الرواية شيء يشكل سوى الحكم بكفاية عدة واحدة وهو على خلاف المشهور.

---

١. الوسائل: ج ١٤، الباب١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث١.

٢. الوسائل: ج ١٤، الباب١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث١٠.

٣. الوسائل: ج ١٤، الباب١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث٢.

٤. عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نُعي الرجل إلى أهله أو أخبروها أنّه قد طلقها فاعتدت ثم تزوجت فجاء زوجها الأوّل، فإنّ الأوّل أحقّ بها من هذا الأخير دخل بها أم لم يدخل بها، وليس للآخر أن يتزوجها أبداً، ولها المهر بما استحلّ من فرجها».[1]

ومورد الرواية هو المدخولة بشهادة قوله:«ولها المهر بما استحل من فرجها».

وأمّا قوله: «دخل بها أم لم يدخل بها» فالتسوية راجعة إلى ما تقدّم، أعني: «فإنّ الأوّل أحقّ بها من هذا الأخير» وليست راجعة إلى قوله:«وليس للآخر أن يتزوجها أبداً» بل هو مختص بصورة الدخول.

فمقتضى القواعد تقييد إطلاق الأُوليين بما ورد من القيد في الأخيرين فتكون النتيجة هي التفصيل في صورة الجهل بين الدخول فتحرم أبداً، وعدمه فلا تحرم.

هذا حكم الجاهل، وأمّا العالم بالموضوع فحكمه هو أنّها تحرم مطلقاً دخل بها أم لم يدخل، أخذاً بالتنزيل فإنّ العقد على المعتدّة مع العلم يورث الحرمة مطلقاً، فكذلك ما هو أولى منه، أعني: العقد على ذات البعل.

وقد عرفت في رواية حمران أنّ الإمام نزّل المعتدّة منزلة ذات البعل.

بقيت هنا روايتان ربما يتوهم كونهما معارضتين لما سبق، وهما:

١. صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث٦.

رجل تزوّج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم، فطلقها الأوّل أو مات عنها، ثمّ علم الأخير، أيراجعها؟ قال: «لا، حتّى تنقضي عدّتها».[١]

والظاهر عدم المعارضة، لأنّ الرواية خاصة بالجاهل بالموضوع بشهادة قوله:«ثم علم الأخير»، ومطلقة تعم صورتي الدخول وعدمه، وعندئذٍ يفيد إطلاقها بما ورد في الأخيرتين من الحرمة الأبدية في صورة الدخول.

٢. صحيحه الآخر: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة، ثم استبان له بعد ما دخل بها أنّ لها زوجاً غائباً فتركها، ثمّ إنّ الزوج قدم فطلقها أو مات عنها، أيتزوجها بعد هذا الّذي كان تزوجها، ولم يعلم أنّ لها زوجاً، قال عليه السلام: «ما أحب له أن يتزوجها حتّى تنكح زوجاً غيره».[٢]

وجه المعارضة:

١. أنّ قوله: «ما أحبّ له أن يتزوّجها» ظاهر في الكراهة، وأين هي من الحرمة الأبدية؟!

٢. تجويز التزوّج بها، بعد أن تنكح زوجاً غيره.

يلاحظ على الأوّل: أنّ هذا التعبير في لسان أئمة أهل البيت عليهم السلام أعمّ من الكراهة المصطلحة كما في نظيره:«لا ينبغي»، فقد ادّعى صاحب الحدائق ظهوره في الحرمة، أو عدم ظهوره في الكراهة المصطلحة.

ويلاحظ على الوجه الثاني: بأنّه وإن كان ظاهراً في جواز التزويج، لكن

---

١ . الوسائل: ج ١٤، الباب١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث٣.

٢ . الوسائل: ج ١٤، الباب١٦ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث٤.

لا يمكن الأخذ بهذه الرواية لاشتمالها على ما يخالف الإجماع أو القدر المتيقن من هذه الروايات، وذلك لأنّ ظاهر الرواية انّ المرأة كانت عالمة بالموضوع غير جاهلة به حيث قال:«ثم استبان له بعد ما دخل بها انّ لها زوجاً غائباً فتركها» حيث خصّ الاستبانة بالزوج دون الزوجة، ومن المعلوم حرمة التزويج بذات البعل عند العلم مطلقاً، فكيف مع الدخول، فالرواية معرض عنها.

قال السيّد الاصفهاني: يلحق بالتزويج في العدّة في إيجاب الحرمة الأبدية، التزويج بذات البعل فلو تزوّجها مع الجهل لم تحرم عليه إلّا مع الدخول بها.[1]

وأمّا الثالث: أي أنّ الدخول محكوم بالشبهة وليس من أقسام الزنا، فلأنّه دخل بها على أنّها زوجته الشرعية. فيكون من مقولة الوطء بالشبهة، فتكون الثمرة أيضاً، ولداً شرعياً، فهو يَرِثُ ويُورث. واللّه العالم.

---

١ . وسيلة النجاة: ٣٣٣، فصل النكاح في العدّة، المسألة ٥، الطبعة الثامنة.

الرسالة السادسة والثمانون

الطلاق المعلّق

لاكفّارة فيه ولا فراق

بسم الله الرحمن الرحيم

فضيلة الأُستاذ قيس تيسير ظبيان
المدير العام لمجلة «الشريعة» المحترم

السّلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته

أمّا بعد، أتقدم لكم بالشكر الجزيل لما قمتم به من نشر محاضرتي التي ألقيتها في جامعة «الأردن» على صفحات مجلّتكم الغراء «الشريعة» في عددها الصادر برقم ٣٩٤ من شهر تشرين الأوّل ١٩٩٨م، وبذلك أكدتم أواصر الأُخوَّة بين المسلمين وقد كانت المحاضرة حول عناصر الوحدة الإسلامية وموانعها .

قرأت العدد الآنف الذكر بما فيه من مقالات متنوعة حسب ما سمح لي الوقت، وأخصُّ بالذكر من بينها، الأسئلة التي تصدّىٰ للإجابة عنها فضيلة الشيخ عبد المنصف عبد الفتاح فكانت الأجوبة مقنعة في أغلب مواردها لكن استرعىٰ انتباهي السؤالُ الذي طرحه أحد القراء بالشكل التالي، وقال:

ضربتُ زوجتي ذات يوم فتركتْ المنزل وذهبتْ إلى بيت أُسرتها فلم

ألبث ان ذهبتُ إليها لكي أصالحها ولكي تطمئن إلىٰ عدم ضربي لها مرّة ثانية، قلت لها: عليَّ الطلاق لن أضربك مرّة أُخرى، فهل إذا ضربتُها لأمر ما، تكون طالقاً أم ماذا؟

وأجاب فضيلته عن هذا السؤال بما هذا ملخصه:

هذا النوع من الطلاق علىٰ قسمين:

تارة يريد القائل بهذا النوع من الكلام الحملَ على فعل شيء أو تركه أو التهديد أو التخويف، لا إيقاع الطلاق بالفعل.

وأُخرى يريد بذلك إنشاء الطلاق بالحلف إذا حصلت المخالفة.

ففي الأوّل نَقَل عن ابن تيمية وابن قيم انّ الطلاق المعلّق الذي فيه معنى اليمين، غير واقع وتجب فيه كفارة اليمين.

وفي الثاني تقع طلقة واحدة رجعية وللزوج أن يراجعها قبل انقضاء العدة.(انتهى).

***

الطلاق المعلّق لاكفّارة فيه ولا فراق

أقول: إنّ الاجتهاد الحرّ المستمد من الكتاب والسنة من دون التزام بمذهب إمام دون إمام يجرّنا إلى القول بخلاف ما أجاب به فضيلة الشيخ (مدّ اللّه في عمره) في كلا القسمين و انّه لا كفارة في الصورة الأُولىٰ ولا فراق في الصورة الثانية .

وبكلمة موجزة : الطلاق المعلق لا يترتب عليه أيُّ أثر وإن كان المختار لدى أئمّة المذاهب الأربعة غير ذلك. وإليك توضيح كلا الأمرين.

أمّا الأوّل (لا كفارة): فلأنّ الدليل على كفارة اليمين هي الآية المباركة التالية.

قال سبحانه: **﴿لا يُؤاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ في أَيمانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الأَيْمانَ فَكَفّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرةِ مَساكينَ مِنْ أَوسطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْليكُمْ أَوْ كِسْوتُهُمْ أَوْ تَحْريرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ ذٰلِكَ كَفّارَةُ أَيْمانِكُمْ إِذا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمانَكُم كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾**. [1]

والآية توجب الكفّارة المترتبة على من نكث يمينه، ولكنّها ظاهرة في اليمين بلفظ الجلالة أو ما يعادله ويقاربه من الأسماء المقدسة، وليس الحلف بالطلاق داخلاً في الآية المباركة حتى يستلزم نقضُه، الكفّارة، بل هي قضية شرطيةكعامة القضايا الشرطية المجرّدة عن معنى الحلف باللّٰه سبحانه كما لو قال لئن كشفت سرّي، فأنا أيضاً أفعل كذا.

وتصور أنّ الطلاق المعلق يتضمن معنى الحلف باللّٰه تصور خاطئ، إذ لا يتبادر منه الحلف باللّٰه أوّلاً، وعلى فرض تضمنه فليس هو ممّا قصده المتكلم بكلامه ثانياً. وعلى فرض تسليمهما فالموضوع لوجوب الكفّارة، هو الحلف الصريح بشهادة قوله سبحانه: **﴿بِما عَقَّدْتُمُ الأَيمان﴾** لا الحلف الضمني.

---

١. المائدة: ٨٩.

ولذلك يطلق الفقهاء علىٰ هذا النوع من الحلف، اليمين بالطلاق، لا الحلف باللّٰه سبحانه ولو ضمنياً.

وأمّا الثاني: أي وقوع الطلاق إذا كان قاصداً إنشاء الطلاق المعلّق فهو لا يصمد أمام النقاشات التالية:

الأوّل: انّ عناية الإسلام بنظام الأُسرة التي أُسُسُها النكاح والطلاق، يقتضي أن يكون الأمر فيها منجَّزاً لا معلّقاً، فإنّ التعليق ينتهي إلى ما لا تُحمد عاقبته من غير فرق بين النكاح والطلاق، فالمرء إمّا أن يقدم على النكاح والطلاق أو لا، فعلى الأوّل فينكح أو يطلِّق بتاتاً، وعلى الثاني يسكت حتى يحدث الله بعد ذلك أمراً، فالتعليق في النكاح والطلاق لا يناسب ذلك الأمر الهام، قال سبحانه:

﴿وَلَنْ تَسْتَطيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاٰ تَميلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوها كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللّٰهَ كانَ غَفُوراً رَحيماً﴾ [1].

واللّٰه سبحانه يُشبِّه المرأة التي يترك الزوجُ أداء واجبها بـ«المعلّقة» التي هي لا ذات زوج ولا أيّم. وعلقة الزوجية علقة مقدّسة لا تخضع لأهواء الزوج، فهو إمّا أن يطلقها ويسرّحها، أو يتركها ولا يمسُّ كرامتها، والزوجة في الطلاق المعلّق أشبه شيء بالمعلقة الواردة في الآية، فهي لا ذات زوج ولا أيّم.

الثاني: أنّ هذا النوع من الطلاق يقوم به الزوج في حالات خاصة دون

---

١. النساء: ١٢٩.

أن يشهده عدلان، والإشهاد على الطلاق شرط لصحة وقوعه، ومتىٰ فقد لم يقع الطلاق من دون فرق بين المنجّز والمعلّق، ويدل عليه قوله سبحانه: ﴿يا أَيُّهَا النَّبيّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَ لِعِدَتِهِنَّ... * فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدلٍ مِنْكُمْ وَأَقيمُوا الشَّهادةَ للّهِ﴾[1].

فقوله سبحانه: ﴿وَأَشْهِدُوا ذوي عدلٍ﴾ قيد للطلاق والرجعة علىٰ قول، أو لخصوص الأوّل على قول آخر. وإليك دراسة كلا القولين.

الإشهاد في الآية راجع إلى الطلاق والرجوع

فهناك من ذهب إلى كونه قيداً لهما، وقد نقل هذا القول عن عدة من الصحابة والتابعين: نقل عن ابن عباس: أنّه فسرها بالطلاق والرجعة.[2]

وقال السيوطي: أخرج عبد الرزاق عن عطاء، قال: النكاح بالشهود والطلاق بالشهود، والمراجعة بالشهود.

وسئل عمران بن حصين عن رجل طلق ولم يشهد، وراجع ولم يشهد؟ قال:بئس ما صنع طلق في بدعة وارتجع في غير سنّة فليشهد علىٰ طلاقه ومراجعته وليستغفر اللّه.[3]

وقال القرطبي: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا﴾ أمرنا بالإشهاد على الطلاق، وقيل: على الرجعة.[4]

---

١. الطلاق: ١ ـ ٢.
٢. تفسير الطبري:٨٨/٢٨
٣. الدر المنثور:٢٣٢/٦.
٤. الجامع لأحكام القرآن:١٥٧/١٨.

وقال الآلوسي: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوي عَدْلٍ مِنْكُم﴾ عند الرجعة إن اخترتموها أو الفرقة إن اخترتموها تبريّاً عن الريبة. [١]

إلى غير ذلك من الكلمات الواردة في تفسير الآية.

وممّن قال برجوع القيد إلى الطلاق والرجعة الشيخ أحمد محمد شاكر القاضي المصري . قال بعد ما نقل الآيتين من أوّل سورة الطلاق:والظاهر من سياق الآيتين أنّ قوله: ﴿وَأَشْهدوا﴾ راجع إلى الطلاق وإلى الرجعة معاً والأمر للوجوب، لأنّه مدلوله الحقيقي، ولا ينصرف إلى غير الوجوب ـ كالندب ـ إلّا بقرينة، ولا قرينة هنا تصرفه عن الوجوب، بل القرائن هنا تؤيّد حمله على الوجوب ـ إلى أن قال: ـ فمن أشهد على طلاقه، فقد أتىٰ بالطلاق على الوجه المأمور به، و من أشهد على الرجعة فكذلك، ومن لم يفعل فقد تعدّىٰ حدود اللّه الذي حدّه له فوقع عمله باطلاً، لا يترتّب عليه أي أثر من آثاره.[٢]

---

١ . روح المعاني:١٣٤/٢٨.

٢ . نظام الطلاق في الإسلام: ١١٨ـ ١١٩.

الرسالة السابعة والثمانون

هل الموت قبل الدخول

منصِّف للمهر أو لا؟

لاشكّ أنّ الطلاق قبل الدخول منصّف للمهر وقد اتّفق عليه المسلمون، إنّما الكلام في أنّ الموت قبل الدخول هل هو منصّف أو لا؟ وللمسألة صورتان:

الف: موت الزوج عن امرأته قبل الدخول بها.

ب: موت الزوجة عن زوجها قبل الدخول بها.

والأقوال لا تتجاوز الثلاثة:

١. استقرار المهر كلّه بموت أحدهما مطلقاً من غير فرق بين موت الزوج أو الزوجة.

٢. التنصيف مطلقاً.

٣. التفصيل بين موت الزوج والزوجة، باستقرار المهر كلّه في الأوّل ونصفه في الثاني، وهو خيرة الشيخ في النهاية والقاضي ابن البراج في المهذّب.

وإليك كلمات الفقهاء في المقام بالنسبة إلى الصورتين:

المعروف من عصر الصدوق (٣٠٦ـ٣٨١ هـ) إلى عصر العلّامة الحلي (٦٤٨ـ ٧٢٦هـ) بل عصر المحقّق الثاني (المتوفّىٰ ٩٤٠هـ) هو عدم

التنصيف، وإليك ما وقفنا عليه من الكلمات، مباشرة أو مع الواسطة:

١. قال الصدوق: والمتوفّى عنها زوجها التي لم يدخل بها إن كان فرض لها صداقاً فلها صداقها الذي فرض لها، ولها الميراث، وعدّتها أربعة أشهر وعشراً... وفي حديث آخر: وإن لم يكن دخل بها وقد فرض لها مهراً فلها نصفها، ولها الميراث وعليها العدّة. وهو الذي اعتمده، وأفتي به. (١)

وهل الضمير يرجع إلى ما ذكره أخيراً، أعني: «وفي حديث آخر...» أو يرجع إلى ما ذكره في أوّل كلامه؟ استظهر العلامّة في المختلف بأنّه يرجع إلى الأخير، ويحتمل أن يرجع إلى الأوّل لأنّه ذكر الوجه الثاني بصورة «قول» حيث قال: وفي حديث آخر.

٢. وقال الشيخ الطوسي: ومتى مات الرجل عن زوجته، قبل الدخول بها وجب على ورثته أن يعطوا المرأة المهر كاملاً، ويستحب لها أن تترك نصف المهر، فإن لم تفعل كان لها المهر كلّه وإن ماتت المرأة قبل الدخول بها، كان لأوليائها نصف المهر. (٢)

وكأن الشيخ بكلامه هذا، حاول أن يجمع بين الروايات، فإنّ الروايات في جانب موت المرأة متّفقة على التنصيف فتركها بحالها، وأمّا في جانب موت الرجل فمتضاربة، فأخذ بما دلّ على عدم التنصيف وحمل ما دلّ على التنصيف على الاستحباب، أي يستحب للمرأة أن تترك نصف المهر.

---

١. المقنع: ١٢٠ ـ ١٢١.

٢. النهاية: ٤٧١، كتاب النكاح، باب المهور. وسيوافيك انّ المحقّق في نكت النهاية أوّل قول الشيخ في الصورة الثانية وجعلها من قبيل القول بوجوب دفع الكلّ فانتظر.

٣. وقال القاضي: وإذا مات الرجل قبل الدخول بها كان على وارثه أن يدفع إلى الزوجة من التركة المهر على كماله، والأفضل للزوجة أن لاتأخذ إلّا نصفه، فإن لم تفعل، وأخذته على كماله، كان جائزاً.

وإذا ماتت المرأة قبل الدخول بها كان لأوليائها نصف المهر. [١]

وقد فعل القاضي كما فعله الشيخ.

٤. وقال ابن حمزة: ويلزم المهر المعيّن بنفس العقد، ويستقر بأحد ثلاثة أشياء: بالدخول والموت وارتداد الزوج. [٢]

وقال أيضاً: ومن وكّل رجلاً في العقد على امرأة ثمّ مات الموكّل، وعقدُ الوكيل لم يخل: إمّا عقد قبل موته، ويصحّ العقد ويثبت المهر والميراث، أو بعد موته ويبطل العقد. [٣]

وليس في كلامه فرض موت الزوجة.

٥. وقال ابن إدريس: متى مات أحد الزوجين قبل الدخول استقرّ جميع المهر كاملاً، لأنّ الموت عند محصّلي أصحابنا يجري مجرى الدخول في استقرار المهر جميعه، وهو اختيار شيخنا المفيد في أحكام النساء وهو الصحيح، لأنّا قد بيّنا بغير خلاف بيننا أنّ بالعقد تستحق المرأة جميع المهر المسمّى، ويسقط الطلاق قبل الدخول نصفه، فالطلاق غير حاصل إذا مات، فبقينا على ما كنّا عليه من استحقاقه، فمن ادّعى سقوط شيء منه يحتاج إلى

---

١ . المهذّب: ٢٠٤/٢، باب الصداق. ٢ . الوسيلة: ٢٩٧.

٣ . المصدر نفسه: ٢٩٨.

دليل ولا دليل على ذلك من إجماع، لأنّ أصحابنا مختلفون في ذلك، ولا من كتاب الله تعالى، ولا تواتر أخبار ولادليل عقلي، بل الكتاب قاض بما قلناه، والعقل حاكم بما اخترناه. [١]

وكلامه هذا صريح في عدم التنصيف في كلتا الصورتين.

٦. وقال يحيى بن سعيد: ويستقر المهر بالدخول، وبالموت من كلّ منهما ويكره لورثتها مطالبته به إذا لم تكن طالبته في حياتها، وهو في ضمان الزوج حتى تقبضه. [٢] وكلامه هذا صريح في عدم الفرق بين موت الزوج والزوجة وأنّه يجب دفع المهر كاملاً.

٧. وقال المحقّق في نكت النهاية عند قول الشيخ: «وإن ماتت المرأة قبل الدخول بها كان لأوليائها نصف المهر» هذا يصحّ إذا لم يكن لها ولد، لأنّ المستقر في المذهب وهو أصحّ الروايتين أنّ المهر تملكه المرأة بنفس العقد ولو مات أحدهما كان المهر ثابتاً بأجمعه، فإذا ماتت، ورث الزوج نصفه وكان الباقي لباقي ورثتها. [٣]

ترى أنّ المحقّق لايرضى من الشيخ القول بالنصف في موت المرأة، فيحاول أن يؤوّله بحمله على ما إذا لم يكن لها ولد، فالرجل يرث نصف المهر ويدفع النصف الآخر.

٨. وقال العلّامة في المختلف: وقول ابن إدريس قويّ، وبالجملة فالمسألة مبنيّة على أنّ المقتضي لكمال المهر ما هو ـ ثمّ قال العلّامة ـ تذنيب:

---

١. السرائر: ٢/٥٨٥ـ ٥٨٦.
٢. الجامع للشرائع: ٤٣٩.
٣. نكت النهاية: ٢/٣٢٣.

لو مات الزوج قبل الدخول، وجب لها المهر كملاً كما نقلناه في صورة المسألة.[١]

٩. وقال الفاضل المقداد: والحق أنّ المهر يستقر بالموت لما بيّنا من تملّكه بمجرّد العقد، والأصل البقاء إلّا ما أخرجه الدليل ولم يخرجه إلّا دليل الطلاق.[٢]

١٠. وقال ابن فهد الحلي: لو مات أحد الزوجين، استقرّ الجميع على المشهور لوجوبه بالعقد وحصول التنصيف بالطلاق ولم يحصل، ويجب النصف عنده.[٣]

١١. وقال المحقّق الكركي: إنّ لزوم الجميع بموت الزوج قبل الدخول مذهب أكثر الأصحاب، ولزومه بموت الزوجة مذهب عامّة الأصحاب.[٤]

وقد تبيّن لي من هذا الفحص أنّ المشهور بين القدماء إلى عصر السيد السبزواري هو القول بعدم التنصيف وقلّ من قال بالتنصيف في هذه العصور، نعم نقل عن ابن الجنيد أنّه قال: الذي يوجبه العقد من المهر المسمّى النصف، والذي يوجب النصف الثاني من المهر بعد الذي وجب بالعقد هو الوقاع أو ما قام مقامه من تسليم المرأة نفسها، ولعلّ كلامه في مقابل القول بلزوم الكلّ بالخلوة كما عليه لفيف من الفقهاء من الفريقين، وأوّل من

---

١. المختلف: ٧ / ١٤٦، كتاب النكاح، الفصل الثالث في الصداق.

٢. التنقيح الرائع: ٢٢٥/٣.

٣. المهذّب البارع: ٣٩٧/٣.

٤. جامع المقاصد: ١٣ / ٣٦٤، كتاب النكاح، أحكام المهر، باب وجوب كمال المهر بالوطء أو الموت.

أصحر بالتنصيف صاحب الكفاية حيث قال في مقام الترجيح: إنّ أخبار التنصيف أكثر وأشهر بين القدماء، لاشتمال كلّ من الكتب الأربعة على بعضها بخلاف الأخبار المعارضة، فانّه لم يروها إلّا الشيخ. [١] وتبعه صاحب الحدائق، فعمل بأخبار التنصيف وحمل ما دلّ على دفع المهر كاملاً على التقية، فقال: فالظاهر عندي ـ بالنظر إلى ما ذكرته من الأخبار ـ هو القول بالتنصيف وحمل الأخبار المعارضة على التقية التي هي في اختلاف الأخبار أصل كل بليّة... قدعرفت أنّ الأخبار الدالّة على التنصيف متكاثرة، بحيث لايمكن طرحها ولو جاز ردّها على ما هي عليه من الاستفاضة، وصحّة الأسانيد، ورواية الثقاة لها في الأُصول المعتمدة، لأشكل الحال أيّ إشكال، وصار الداء عضالاً وأيّ عضال. والتأويلات التي ذكرها الشيخ بعيدة غاية البعد. [٢]

ولعلّ صاحب الجواهر يريد أحد هذين الفقيهين بقوله: ومن الغريب اتّباع فاضل الرياض بعض مختلي الطريقة في القول بالتنصيف هنا للنصوص المزبورة التي قد عرفت حالها. [٣]

وقد حكى العلامّة الشيخ عبد اللّٰه المامقاني: إنّ والده كان يفتي في بعض أجوبة المسائل بالتنصيف، وقد خرج القول بالتنصيف عن الشذوذ بعد ما أفتى السيد الاصفهاني وتبعه الإمام الخميني، وإليك نصهما:

قال السيد الاصفهاني: لو مات أحد الزوجين قبل الدخول فالأقوى

---

١. الحدائق: ٢٤/٥٥٧ـ ٥٥٨. ٢. الحدائق: ٢٤/٥٥٧ـ ٥٥٨.

٣. الجواهر: ٢٩/٣٣٢.

تنصيف المهر كالطلاق خصوصاً في موت المرأة، والأحوط الأولى التصالح خصوصاً في موت الرجل.[١] ومثله عبارة الأُستاذ ﷾.[٢]

إذا عرفت ذلك فلنذكر أدلّة القائلين بعدم التنصيف، واستدلوا بوجوه:

أدلّة القائلين بلزوم دفع المهر كلّه:

الأوّل: قوله سبحانه: ﴿**وآتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**﴾[٣].

والاستدلال بالإطلاق حيث لم يقيد بكونه قبل الدخول أو بعده.

يلاحظ عليه: أنّ مساق الآية مساق سائر الآيات الواردة في هذا الموضوع فإنّ الرجال في العصر الجاهلي كانوا يبخسون النساء حقوقهنّ، ولايعطوهنّ مهورهنّ وربما كانوا يستردّونها بعد الدفع، وكان هذا موقفهم، ففي هذه الظروف تؤكد الآية على أنّه يجب إعطاء النساء صدقاتهن ؛ ويؤيده قوله سبحانه في نفس تلك السورة: ﴿**يا أيّها الّذينَ آمَنُوا لايَحِلُّ لَكُمْ أنْ تَرِثُوا النِّساءَ كُرهاً وَلاتَعْضِلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُمُوهُنَّ... * وإنْ أردْتُم اسْتِبْدَالَ زَوجٍ مَكانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إحداهُنَّ قِنطاراً فَلاتَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أتَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً وَإثْماً مُبِيناً**﴾[٤].

فعلى ذلك فالآية ناظرة إلى تحريم البخس لحقوقهن، ولا إطلاق في

---

١. وسيلة النجاة: ٣٤٨، كتاب النكاح، فصل المهر.

٢. تحرير الوسيلة: ٢٠٠/٢، المسألة ١٤، فصل في المهر.

٣. النساء: ٤.

٤. النساء: ١٩ـ٢٠.

الآية قبل الدخول وبعده أو قبل الموت وبعده، بل الآية منصرفة عن صورة موت الرجل بشهادة أنّها تخاطب الأزواج وتقول: ﴿وآتُوا النِّساءَ صَدقاتِهِنَّ﴾ والخطاب للأزواج الأحياء.

ويؤيد ذلك ما روي أنّ الرجل منهم إذا تزوج أيّمة (المرأة التي مات زوجها) أخذ صداقها دونها، فنهاهم اللّه عن ذلك. (١)

وبذلك تظهر أنّ الآية لا تكون مرجِّحة لما دلّ على إعطاء الكل، كما سيوافيك بيانه.

الثاني: ما دلّ على أنّ المهر يملك بنفس العقد، وانّ نماءه بين العقد والقبض للمرأة. (٢)

يلاحظ عليه: أنّه لاشكّ أنّ المرأة تملك المهر ونماءه، ملكية متزلزلة ولكن الكلام في كون الموت مسقطاً كما أنّ الطلاق مسقط للنصف، فمن المحتمل أن يكون الموت مثله، فغاية ما يمكن هو استصحاب ملكية الجميع للزوجة ولكن الأصل دليل حيث لا دليل، فلو دلّت الروايات على التنصيف لما جاز العمل بالأصل، فالمهم هو الدليل الثالث الذي يرجع إلى التمسك بالروايات.

الثالث: التمسّك بالروايات الدالّة على عدم التنصيف وأنّه يجب دفع المهر كلّه، وقد رواها الشيخ من بين المشايخ الثلاث، ونقلها صاحب الوسائل في الباب الثامن والخمسين من أبواب المهور مبتدئاً من الحديث

---

١ . مجمع البيان: ٧/٢، في تفسير الآية، وقد رواه عن الإمام الباقر عليه السلام .

٢ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٢٤و٥٤ من أبواب المهور.

رقم عشرين إلى الخامس والعشرين، فيكون المجموع ستة روايات قد رواها :

١ـ سليمان بن خالد٢ـ أبو الصباح الكناني٣ـ الحلبي٤ـ زرارة ٥ـ أبوبصير ٦ـ منصور بن حازم.

هؤلاء رجال هذه الأحاديث، وفيهم من يحتج بحديثه على الوجه الأتم والأكمل كزرارة والحلبي،غير أنّ في الاحتجاج بهذه الأحاديث مشاكل نشير إليها:

أوّلاً: أنّ هذه الروايات رواها الشيخ فقط من بين المشايخ الثلاثة، وما رواها الكليني ولا الفقيه، فلا تجد في كتابيهما أثراً عن هذه الأحاديث وإنّما تفرّد الشيخ بنقلها، فنقلها كما نقل الأحاديث الدالّة على التنصيف فرجّح الأحاديث الأُولى وحمل ما دلّ على النصف على الاستحباب بمعنى أنّه يستحب للمرأة أو لأوليائها ترك نصف المهر.

وثانياً: أنّ بين رواة هذه الأحاديث كزرارة والحلبي من روى أيضاً خلافه، كما سيوافيك بيانه عند البحث عن دليل القول بالتنصيف.

ثالثاً: أنّ في هذه الأحاديث قرينة واضحة على صدورها تقية، وإليك بيانه: وذلك: انّ منصور بن حازم سأل أبا عبد الله عليه السلام مرة عن الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يدخل بها؟ قال: «لها صداقها كاملاً». [1]

ثمّ رجع إليه مرة أُخرى سأله عن تلك المسألة أيضاً، قال الإمام: «لها

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٨ من أبواب المهور، الحديث ٢٣.

المهر كاملاً ولها الميراث»، فقال ابن حازم للإمام: فإنّهم رووا عنك أنّ لها نصف المهر؟ قال الإمام: «لا يحفظون عنّي، فإنّما ذلك للمطلقة». (١)

ثمّ إنّ السائل يروي عن أبي عبد اللّه عليه السلام شيئاً ثالثاً وهو أنّه قال له: «ما أجد أحداً أُحدِّثه، وإنّي لأُحدِّثُ الرجل بالحديث فيتحدث به فأُوتي فأقول: إنّي لم أقله». (٢)

فإنّ إمعان النظر في الجملة الأخيرة يرفع الستر عن وجه الحقيقة وأنّ الإمام عليه السلام كان حدّث بالنصف أوّلاً فأذاعته الرواة بين أبناء العامة، فلمّا أتوا إلى الإمام عليه السلام ثانياً نفى التحدّث؟ وقال: «إنّي لم أقله» وكأنّه يريد بذلك ما قاله في الحديث الثاني، بقوله: «لا يحفظون عنّي، فإنّما ذلك للمطلّقة» فهو بمنزلة قوله: «إنّي لم أقله» فيكون الحكم بالنصف حكماً واقعيّاً، أنكره الإمام لمصلحة فيعرب أنّ ما صدر من الإمام في ذلك الموقف كان للتقية ومماشاة لأبناء العامة.

قال الشيخ الحرّ العاملي بعد نقل الرواية الأخيرة: وهذا قرينة واضحة على حمل حديث «منصور بن حازم» السابق على التقية. وتظهر حقيقة الحال بالرجوع إلى كتبهم.

نعم إنّ المسألة (موت أحد الزوجين بعد الفرض وقبل الدخول) غير معنونة غالباً في كتب أهل السنّة وإنّما المعنون في كتبهم مسألة أُخرى وهي: (موت أحد الزوجين قبل الفرض وقبل الدخول) وقد اختلفت كلمتهم فيها

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٨ من أبواب المهور، الحديث ٢٤.

٢ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٨ من أبواب المهور، الحديث ٢٥.

فمن قائل بمهر المثل قياساً بمسألتنا من وجوب مهرالمسمّى فيها، وهو يعرب عن وجود التسالم بينهم فيها، إلى آخر قائل بعدم الوجوب.

قال الشيخ: إذا مات أحدهما قبل الفرض وقبل الدخول فلا مهر لها، وبه قال من الصحابة عليّ عليه السلام وابن عباس، وزيد، والزهري، وبه قال ربيعة ومالك والأوزاعي وأهل الشام وهو أحد قولي الشافعي.

والقول الآخر: لها مهر مثلها، وبه قال ابن مسعود، وأهل الكوفة وابن شبرمة وابن أبي ليلى والثوريّ وأبو حنيفة وأصحابه وأحمد وإسحاق. (١)

يقول ابن قدامة في مسألة «لو مات أحدهما قبل الإصابة وقبل الفرض»: إنّ لها مهر نسائها، لأنّ الموت يكمل به المسمّى فكمل به مهر المثل المفوضّة كالدخول. وقياس الموت على الطلاق غير صحيح، فإنّ الموت يتم به النكاح فيكمل به الصداق، والطلاق يقطعه، ويزيله قبل إتمامه، ولذلك وجبت العدّة بالموت قبل الدخول ولم تجب بالطلاق وكمل المسمّى بالموت ولم يكمل بالطلاق. (٢)

وقال ابن رشد: إذا مات الزوج قبل تسمية الصداق وقبل الدخول بها. فإنّ مالكاً وأصحابه والأوزاعي قالوا: لها صداق ولها المتعة والميراث، وقال أبو حنيفة: لها صداق المثل والميراث، وبه قال أحمد وداود، وعن الشافعي قولان.... (٣)

---

١. الخلاف: ٤ / ٣٧٨، المسألة ١٨، من كتاب الصداق.

٢. المغني: ١٧٥/٧، لاحظ قوله: «إنّ الموت يكمل به المسمّى فكمل به مهر المثل».

٣. بداية المجتهد: ٢٧/٢.

وليس في هذه المسألة أثر من التنصيف فالكلام يدور بين وجوب تمام مهر المثل، أو عدمه تماماً.

ولعلّه على هذا الأساس يقول شيخنا محمّد جواد مغنية: وإذا مات أحد الزوجين قبل الدخول فلها تمام المهر المسمّى عند الأربعة. [١]

هذا كلّه حول القول بلزوم دفع المهر كلّه، وإليك دراسة القول الثاني:

ما يدل على لزوم دفع النصف فقط

استدلّ القائلون بانتصاف المهر بموت الزوجة بروايات متضافرة رواها أعلام الرواة وفيهم شخصيات بارزة، نظراء:

١ـ محمّد بن مسلم ٢ـ أبو عبيدة الحذّاء ٣ـ زرارة ٤ـ عبيد بن زرارة ٥ـ عبدالله بن الحجاج ٦ـ الحلبيّ ٧ـ ابن أبي يعفور ٨ـ فضل بن عبد الملك أبو العباس ٩ـ أبوالجارود ١٠ ـ الحسن الصيقل ١١ـ جميل بن صالح ١٢ـ عبدالله بن بكير. [٢]

روى الأخير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أرسل يخطب عليه امرأة وهو غائب، فأنكحوا الغائب وفرضوا الصداق ثمّ جاء خبره أنّه توفي بعد ما سيق الصداق، فقال: «إن كان أملك بعد ما توفي، فليس

---

١ ـ الفقه على المذاهب الخمسة: ٣٤٧.

٢ ـ الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٨ من أبواب المهور، الحديث ١ـ ١٦ وفيهم من روى عنه الحديث بأكثر من طريق واحد كزرارة وعبيد بن زرارة، وقد روى عن الأوّل بطريقين وعن الثاني بثلاث طرق ولذلك ارتقى عدد الأحاديث إلى ١٦ حديثاً وانخفض عدد الرواة عن الإمام عليه السلام، إلى ١٢ شخصاً.

لها صداق ولاميراث، وإن كان أملك قبل أن يتوفّى فلها نصف الصداق وهي وارثة وعليها العدّة». (١)

والمراد من «أملك» هو أنكح، وكأن الرجل بالنكاح يملك المرأة وهكذا العكس، ويجب علاج هذه الروايات مع ما دلّ على تمام المهر، وقد عرفت في دراسة القول الأوّل أنّ هناك قرينة تدل على أنّ ما دلّ على التمام ورد تقيّة، وأنّ الإمام عليه السلام أنكر صدورها على النحو الذي مرّ.

ثمّ إنّ القائلين بعدم الانتصاف، حاولوا أن يعالجوا تلك الروايات الهائلة بوجوه مختلفة نذكرها واحداً بعد الآخر.

١. حمل الروايات الدالّة على الانتصاف على التقية.

يلاحظ عليه: أنّها محاولة فاشلة، لما عرفت من اتّفاق العامة على التمام وليس في كلماتهم أيُّ أثر من الانتصاف حتّى أنّ كلامهم في ما إذا مات الزوج قبل الدخول وقبل الفرض، يدور بين دفع تمام مهر المثل وعدم دفع شيء أصلاً، وليس فيهم من يقول بالانتصاف فيه فكيف في مسألتنا هذه؟

٢. الحمل على النسيان والاشتباه وأنّ الإمام عليه السلام قال به في المطلقة فاشتبه المراد على الرواة، فنقلوه في المتوفى عنها زوجها، ويدل عليه قوله في رواية منصور بن حازم؛ قلت: فإنّهم رووا عنك أنّ لها نصف المهر؟ قال: «لا يحفظون عنّي، إنّما ذلك للمطلّقة». (٢)

---

١. المصدر نفسه، الحديث ١٦.

٢. الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٨ من أبواب المهور، الحديث ٢٤.

يلاحظ عليه بأُمور:

الف: أنّ الاشتباه يتسرّب إلى ذهن واحد أو اثنين من الرواة لا إلى اثني عشر راوياً يعدّ أكثرهم من الطبقة العليا من أصحاب الأئمّة عليهم السلام، ومن المستحيل عادة أن يشتبه المراد على هؤلاء الذين طرحوا الأسئلة في مجالس متعدّدة وسمعوا الجواب منهم ونقلوه.

ب: أنّ الاشتباه في نقل الجواب لا يتلاءم مع متون أسئلتهم، لأنّ جميع الأسئلة راجعة إلى موت الزوج، فكيف يمكن أن يكون السؤال عن موته ويكون الجواب عن طلاقه؟ فإنّ لازم ذلك أن لا تكون للجواب صلة بالأسئلة المتكررة.

ج: كيف يمكن الحمل على الاشتباه مع أنّه ورد السؤال في بعض الروايات عن موت الزوج والزوجة معاً، وفي بعض آخر عن موت الزوج والزوجة والطلاق قبل الدخول، فجاء الجواب: في الجميع النصف. روى عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة ولم يدخل بها؟ قال: «إن هلكت أو هلك أو طلّقها فلها النصف وعليها العدّة كملاً ولها الميراث». [1]

٣. ما ذكره الشيخ في كتابيه من حمل انتصاف المهر بموت الزوج على الاستحباب بمعنى أنّه يستحب للمرأة ولأوليائها ترك المطالبة، فالواجب

---

١ . المصدر نفسه، الحديث ٣، وبهذا المضمون الحديث ٧، ٨، ٩و١٣ غير أنّ السؤال فيها عن موتهما وليس فيها سؤال عن الطلاق.

هو الكلّ، والمستحب على الأخذ هو الاكتفاء بالنصف.

يلاحظ عليه: أنّه ليس فيها ما يدل على ما ذكروا إنّما الظاهر من الجميع أنّها سيقت لبيان الوظيفة، مضافاً إلى أنّه لايتمشّى مع بعض الروايات كما في رواية زرارة من قوله: «إن هلكت أو هلك أو طلّقها فلها النصف»، فعلى ما ذكره الشيخ، يكون وجوب دفع النصف في هلاكها أو طلاقه من باب الوظيفة، وأمّا في هلاكه من باب الاكتفاء بنصف الوظيفة وإذا رضيت هي أو أولياؤها، يسقط النصف الآخر وهو أشبه باستعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

فإن قلت: إنّ الشهرة العمليّة مع روايات التمام، وهي إحدى المرجّحات، بل هل المعيّة للحجة عن اللّاحجّة، والإعراض أحد المسقطات عن الحجّية، فعلى ذلك يجب العمل بروايات التمام حسب ما حقّق في الأُصول.

قلت: إنّما يحتج بالشهرة العملية إذا لم يعلم خطأ العاملين بالرواية، وإلّا فيعمل بالرواية المخالفة، والمقام من هذا القبيل، فإنّ الأصحاب من عصر الصدوق إلى عصر السبزواري عملوا بروايات التمام وغفلوا عن ورودها تقيّة، وقد أوضحنا أنّها صدرت تقية حتى أنّ الإمام عليه السلام التجأ لدفع الشرّ إلى أن ينكر صدورها عنه، فتارة أومأ إلى ذلك، وقال: «لايحفظون عنّي إنّما ذلك للمطلّقة»، وأُخرى صرّح بذلك وقال: «فأُوتيَ، فأقول: إنّي لم أقله أي تقيّة» مع أنّه قاله.

وأمّا الإعراض فلم يثبت، وذلك لأنّ الكليني والصدوق لم ينقلا إلّا ما

دلّ على الانتصاف، أضف إلى ذلك أنّ القول بالانتصاف نقله أعلام من الرواة، فيعرب عن أنّ الشهرة كانت معه من عصر الإمام الصادق عليه السلام إلى عصر الصدوق رحمه الله، فمع ذلك كيف يمكن القول بالإعراض عنها؟

فالظاهر هو العمل بروايات الانتصاف وحمل ما دلّ على التمام على التقيّة.

هذا كلّه حول الصورة الأُولى أي موت الزوج عن المرأة التي لم يدخل بها، وأمّا الصورة الثانية وهي موت الزوجة عن زوج لم يدخل بها، فقد أطبقت الروايات على الانتصاف [١] ولا مانع من إبقائها على ظواهرها.

نعم أوّل المحقّق هذه الروايات كما أوّل فتوى الشيخ بالانتصاف فيه بأنّها وردت فيما إذا لم يكن للزوجة ولد، فعندئذٍ يرث الزوج من المهر النصف ويدفع النصف الآخر. [٢]

ولا يخفى أنّ ظاهر الروايات هو أنّ ما يجب عليه من أوّل الأمر هو نصف المهر، لا أنّ الواجب تمامه.

غاية الأمر بما أنّه يرث منها النصف فلا يدفع إلّا النصف.

---

١ . الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٨ من أبواب المهور، الحديث ٣، ٧، ٨، ٩.

٢ . مضى كلام المحقّق في نكت النهاية، فلاحظ.

الرسالة الثامنة والثمانون

في بيان مخارج الفروض

تصحيح المسائل

إنّ لتصحيح المسائل مقدّمات، فمنها: بيان المخارج الستّة المقدرة في كتاب الله تعالى.

ولأجل إيضاح المقام نورد أُموراً:

الأوّل: أنّ الفروض الواردة في الكتاب ستة، وهي: النصف والربع والثمن والثلثان والثلث والسدس.

الثاني: أنّ المراد من المخرج المشترك: أقل عددٍ يخرج منه الفرض صحيحاً، أي أنّه المضاعف المشترك بين الأعداد؛ القابل للقسمة على كل عدد من هذه الأعداد دون باقٍ ، وحينئذٍ مخرج النصف والربع والثمن: ثمانية [1]، والنصف والسدس والثلث أو الثلثان: ستة، والثمن والثلثان والسدس: أربعة وعشرون .

---

١ . لاستخراج المخرج بين النصف والربع والثمن نأخذ مقامات هذه الكسور وبعدد مرّات البسط، فبسط كل من هذه الكسور هو (١) إذن المقامات هي: ٢ و ٤ و ٨، ثم نجري لها عملية التحليل الرياضي فتكون: ٢=٢ و ٤= ٢ × ٢ و ٨=٢ × ٢ × ٢. والآن نأخذ كل الأعداد المشتركة وغير المشتركة وبأعلى رتبة تكرار لها، فنلاحظ أنّ العدد ٢ فقط هو المشترك بين هذه الأعداد، وأعلى رتبة تكرار له هي ٢ × ٢ × ٢ أي ٨ الذي يمثل المخرج بين هذه الأعداد النصف والربع والثمن.

الثالث: لو كان في المقام فرض واحدٌ أو فروض متساوية وكان وراثة الباقي ـ إن كان ـ بالقرابة يكفي هناك مخرج واحد كالنصفين أو السدسين أو الثلثين. كمن خلّف زوجاً وأخاً للأبوين أو للأب حيث إنّ فرض الزوج: النصف، فالمخرج اثنان والباقي للأخ بغير كسر. أو ترك أُمّاً وأباً بلا ولد ولا إخوة فالمخرج ثلاثة والباقي للأب، لأنّه يرث قرابة. أو خلّف زوجاً وبنتاً أو الأُخت الواحدة للأبوين أو للأب، فالمخرج اثنان نصفه للزوج ونصفه الآخر للبنت الواحدة أو الأُخت الواحدة.

الرابع: لو اشتملت على فروض فكلّ يقتضي مخرجاً مستقلاً، كما إذا اجتمع من يستحق الربع، وآخر النصف، وثالث السدس كما في الزوج والبنت الواحدة والأب أو الأُم فأفضل طريق وأخصره، طلب أقلّ عدد ينقسم على تلك الفروض صحيحاً، ولا يتم ذلك إلّا بملاحظة النسبة بين مخارج الفروض فنقول في عرفان النسب:

إنّ النسبة الحاكمة بين مخارج الفروض أربعة، لأنّ النسبة بين العددين إمّا التساوي وإمّا الاختلاف، والأوّل هو التماثل، والثاني ينقسم إلى التباين والتوافق والتداخل. وإليك بيانها:

أمّا الأوّل: المتماثلان وهما المتساويان في المقدار كما في اجتماع الزوج والأُخت الواحدة، لأنّ سهم الأوّل يساوي الآخر، وكذا في الأب والأُم لو كان للميت ولد.

وأمّا الثاني: المتباينان وهما العددان بحيث لا يكون الأقل مضرباً

صحيحاً للأكثر ولا يوجد بينهما مضرب مشترك أصلاً، كما في (٢ و ٣).

وأمّا الثالث: المتوافقان وهما العددان بشرط أن يوجد بينهما مضرب مشترك بمعنى أنّهما قابلان للاقتسام بعدد صحيح بلا كسر، كما في (٤ و ٦) فإنّهما قابلان للاقتسام بعدد (٢) ويقال هما متوافقان في النصف.

وأمّا الرابع: المتداخلان وهو كون العدد الأقل مضرباً صحيحاً للأكثر كما في (٤و ٨).

وأمّا كيفية العمل لحصول المخرج المشترك:

فنقول: أمّا المتماثلان فيقتصر على أحد المخرجين فالست مخرج السدسين مثلاً. وأمّا المتباينان كما في (٢ و ٣) فيضرب أحدهما في الآخر، فالفريضة ما ارتفع من ذلك فالمخرج المشترك في المثال هو (٦) كما لو ترك زوجاً وأُمّاً وأباً والميت بلا ولد ففريضة الزوج (٢/١) والأُم (٣/١) والباقي للأب. فلابدّ من تقسيم التركة إلى الست [١]. ثلاثة أسهم للزوج والسهمين للأُم والباقي وهو الواحد للأب.

وأمّا المتوافقان فالقاعدة فيه ضرب وفق أحد العددين المتوافقين في نفس العدد الآخر.

وبعبارة أُخرى: ضرب أحدهما في نتيجة تقسيم الآخر إلى المضرب المشترك. فالمخرج المشترك بين (٤ و ٦) هو (١٢) كما لو ترك زوجاً وأُمّاً وأولاداً ذكوراً وإناثاً.

---

١. $\frac{١}{٢} + \frac{١}{٣} = \frac{٥}{٦}$.

فلابدّ من تقسيم التركة إلى اثني عشر سهماً [١] ثلاثة أسهم للزوج والسهمين للأُمّ والباقي سبعة أسهم للأولاد للذكر مثل حظ الأُنثيين.

وأمّا المتداخلان فبما أنّ العدد الأقل مضرب صحيح للأكثر فعند ذلك العدد الأكثر هو المخرج المشترك، كما إذا اجتمع زوج وبنت واحدة فللزوج (٤/١) وللبنت (٢/١) فالمخرج المشترك هو (٤)، أو اجتمعت الزوجة والبنت الواحدة فللزوجة (٨/١) وللبنت الواحدة (٢/١) فالمخرج المشترك هو (٨).

ولو لم يكن في الورثة ذو فرض، فأصل المال يقسم على عدد رؤوسهم مع التساوي وإلّا فللذكر مثل حظ الأُنثيين.

فلو كان أربعة ذكور وأربعة إناث فالمال يقسم إلى (١٢) سهماً.

مسألة: إذا كانت الفريضة بقدر السهام وانقسمت على أصحاب السهام بغير كسر فلا بحث كزوج وأُخت لأب وأُمّ فالتركة من سهمين.

وإن لم تنقسم على السهام بغير كسر مع كونها مساوية لها (مقابل العول والتعصيب) فإمّا أن تنكسر على فريق واحد، أو أكثر، وعلى أي تقدير إمّا أن يكون بين عدد المنكسر عليه وسهامه (أي نصيب الورثة) تباين أو توافق أو تداخل.

فالأوّل: أن تنكسر السهام على فريق واحد وكان بين عدد الورثة وعدد السهام تباين، كما إذا ترك أبوين وخمس بنات فالمخرج المشترك هو (٣٠) لأنّ بين عدد نصيب البنات وهو أربعة أسهم من ستة وعدد الورثة وهو (٥)

---

١. $\frac{١}{٤} + \frac{١}{٦} = \frac{٥}{١٢}$. الوفق بينهما النصف، فيلزم ضرب نصف أحدهما في الآخر. وبعبارة أُخرى: يضرب أحدهما في النتيجة الحاصلة من تقسيم الآخر إلى المضرب المشترك.

تبايناً، فيضرب عدد الورثة في أصل الفريضة فيصير (٣٠) سهماً، عشرة أسهم منها للأبوين، وعشرون [١] للبنات فلكل واحدة منهن أربعة. هذا بناءً على تقسيم التركة دفعةً واحدةً، ولو كان التقسيم دفعتين فيضرب عدد الورثة في الباقي من ستة أسهم وهو ـ فرض البنات ـ (٤) فالباقي من عشرين سهماً ولكل واحدة منها أربعة من عشرين سهماً.

الثاني: تلك الصورة ولكن بين عدد النصيب وعدد الورثة التوافق أو التداخل، كما إذا ترك ستة بنات فإنّ بين عدد النصيب (٤) وعدد الورثة (٦) التوافق في النصف، فيضرب نصف الست في أصل الفريضة فيصير (١٨)، فللبنات الثلثان أعني (١٢) من (١٨) وللأبوين (٦) من (١٨).

وبعبارة أُخرى: أصل الفريضة (٦)، سهم الأبوين (٢) من (٦) وسهم البنات (٤) من (٦) وحيث إنّ تقسيم (٤) بين البنات الست لا يمكن بعدد صحيح إلّا أن ترتفع السهام إلى (١٢) ولازمه ضرب سهامهن في (٣) فيجب ضرب سهام الأبوين في (٣) حتى يرتفع بالتساوي [٢]، فمجموع السهام بعد الارتفاع (١٨) لأنّ سهام الأبوين (٦) وسهام البنات (١٢).

وكما إذا ترك ثمانية بنات يحصل التداخل لأنّ بين عدد النصيب (٤) وعدد الورثة (٨) نسبة التداخل فيضرب ربع (٨) في أصل الفريضة فيصير

---

١. $\frac{١}{٦} + \frac{١}{٦} = \frac{٢}{٦}$.

١ − $\frac{٢}{٦} = \frac{٤}{٦} = \frac{٢}{٣}$ (الباقي وهو فرض البنات أيضاً) ولابد من تقسيمه بين البنات الخمس فالمخرج المشترك بين (٣ و ٥ و ٦) هو (٣٠).

٢. هذه قاعدة في علم الحساب وهي انّ ضرب البسط والمقام في الكسر في عدد أو تقسيمهما عليه سيان ولا يتغيّر مقدار الكسر.

(١٢). فللبنات الثلثان، أعني: (٨)، و للوالدين (٤).

وبعبارة أُخرى: لا يمكن تقسيم (٤) بين البنات بعدد صحيح إلّا بارتفاع النصيب إلى (٨) فلابدّ من ارتفاع سهام الأبوين أيضاً فيجب ضرب سهامهما في(٢) فيصير المجموع (١٢) لأنّ سهام الأبوين بعد الارتفاع (٤) وسهام البنات(٨).

الانكسار على الأكثر :

وله صور ثلاث:

فإمّا أن يكون بين نصيب كل فريق وعدده وفق، أو تباين، أو بالتفريق.

الأوّل: أن يكون بين عدد نصيب كل فريق وعدده توافق، كما إذا ترك إخوة عشرة للأب وإخوة ستة للأُم وزوجة، فلكلالة الأُم الثلث، وللزوجة الربع، والمخرج المشترك بين الثلث والربع هو (١٢)، رُبعه (٣) للزوجة، وثلثه (٤) للكلالة من الأُم، والباقي (٥) للإخوة لكن بين نصيب كل فريق وعددهم التوافق، فلاحظ الصورة التالية:

نصيب الكلالة من الأُم (٤) وعددهم (٦) فهما متوافقان في النصف.

نصيب كلالة الأب (٥) وعددهم (١٠) فهما متداخلان وإن شئت قلت: هما متوافقان في الخمس.

وحينئذ يستبدل عدد الرؤوس إلى الوفق فعدد (٦) يبدل إلى وفقه النصف وهو (٣) وعدد (١٠) يبدل إلى وفقه الخمس وهو (٢)، وحيث إنّ

النسبة بين ٢ و٣ التباين فيضرب أحدهما في الآخر ثم يضرب في أصل الفريضة (١٢) فيصير (٧٢) فربعه (١٨) للزوجة وثلثه (٢٤) لكلالة الأُم والباقي (٣٠) لكلالة الأب.

وبعبارة أُخرى: حيث إنّ تقسيم (٥) بين الإخوة للأب الذين هم عشرة لايمكن بعدد صحيح إلّا بارتفاع النصيب إلى (٣٠) فيجب ارتفاع الفروض، أعني: الزوجة وكلالة الأُم، فلابد من ارتفاع نصيب كلالة الأُم إلى (٢٤) لأنّ نصيب كلالة الأب يضرب في (٦)، وهكذا يرتفع نصيب الزوجة إلى (١٨)، فمجموعهم عبارة عن ٢٤+٣٠+١٨= ٧٢.

الثاني: لو كان بين عدد نصيب كل فريق وعدده تباين وذلك فيما إذا كان ثلاثة إخوة للأب وثلاثة للأُم، نصيب الإخوة للأب ٢، ونصيب الإخوة للأُم (١)، فلاحظ الصورة التالية:

نصيب كلالة الأُم (١) وعددهم (٣).

نصيب كلالة الأب (٢) وعددهم (٣).

يكون أصل الفريضة (٣) وعدد النصيب (٢ و ١) فينكسر نصيب الأوّل على ثلاثة إخوة والثاني أيضاً على ثلاثة وعندئذ يترك الأعداد بحالها ويعتبر القاعدة الأُولى التي ذكرناها في الصورة الأُولى عندما كان منكسراً على فريق فيضرب أحد الرأسين ـ اللذين هما متماثلان مع المخرجين ـ في أصل الفريضة فيصير (٩).

وبعبارة أُخرى: نصيب كلالة الأب (٢) ولا يمكن تقسيمه إلى ثلاثة إلّا بارتفاعه إلى ستة فيجب ارتفاع نصيب كلالة الأُمّ أيضاً، ولذا يضرب في (٣) فيصير المجموع ٣+٦=٩.

الثالث: إن كان عدد الفريقين متداخلاً حال كون عدد نصيبهم وعدد الورثة متباينين اقتصرت على ضرب الأكثر، كما إذا كانت الإخوة من الأُم ستة والإخوة من الأب ثلاثة، فيضرب ستة في أصل الفريضة وهو (٣) فيصير (١٨) فسهام الإخوة من الأُم (٦) وسهام الإخوة للأب (١٢).

وإن كان عدد الورثة في الفريقين متوافقاً ولكن عدد النصيب (١ و ٢) وعدد الورثة (٦ و ٩) متباينان، كما لو كانت الإخوة من الأُم ستة والإخوة من الأب تسعة فالفريضة من (٧٢) سهماً.

فللإخوة من الأب (١٨) وللإخوة من الأُم (٥٤). حيث إنّ بين عدد نصيب كلالة الأب (٢) وعدد الورثة (٩) تباين فيضرب أحدهما في الآخر فيصير (١٨) وبين عدد نصيب كلالة الأُم (١) و عدد الورثة (٦) تباين فيضرب أحدهما في الآخر فيصير (٦)، فالمجموع (٢٤) ويضرب في أصل الفريضة فيصير (٧٢).

الرسالة التاسعة والثمانون

في الرشوة موضوعاً وحكماً

الرشوة مثلث الفاء مأخوذة من رشا الفرخ. إذا مدّ رأسه إلى أُمّه لتزقَّه أي لتطعمه بمنقاره، والرشا: رسّ الدلو، الذي يتوصّل بـه إلى المـاء.وقـال ابـن فارس: «رشي» أصل يدلّ على سبب أو تسبب لشيء برفق وملاينة. تقول: ترشيت الرجلَ: لاينته، وراشيتُ الرجل: إذا عاونتَه فظاهرته.

وبإحدى المناسبات الثلاث، تطلق الرشوة على الشيء المـدفوع إلى القاضي وغيره لغاية خاصّة، فعمل الراشي أشبه بعمل الفرخ، أو ملقي الدلو إلى داخل البئر، ليتوصّل به إلى الماء، لكن بمرونة وملاينة، ولطافة.

ويقع الكلام في أُمور:

الأوّل: الرشوة في المعاجم وكلمات الفقهاء

١. قال الفيّومي: الرشوة: ما يعطيه الشخص الحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

٢. قال ابن الأثير: الرِشوة والرُشوة: الوُصـلة إلى الحـاجة بـالمصانعة، وأصله من الرشا الذي يتوصّل به إلى الماء، فالراشي من يعطي الذي يعينه على الباطل، والمرتشي : الآخذ، والرائش الذي يسعى بينهما، يستزيد لهذا ويستنقص لهذا. فأمّا من يعطي توصّلاً لأخذ حقّ، أو دفع ظلم فغير داخـل فيه.

٣. وقال الزمخشري في أساس البلاغة: الرِشو ـ بكسرٍ ـ ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد.

٤. وقال الطريحي : قلّما تستعمل الرشوة إلّا فيما يتوصّل به إلى إبطال حقّ أو تمشية باطل، وهو ظاهر.

٥. وقال الفيروز آبادي: الرشوة الجُعل.

والمتحصّل من ضمّ البعض إلى بعض أنّ الرشوة، ما يتوصّل به إلى الحكم لمصالح الدافع حقّاً كان أو باطلاً، وأحسن التعابير ما ذكره الزمخشري حيث قال: ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له.

هذه كلمات اللغويين وإليك كلمات الفقهاء بوجه موجز:

١. قال الشيخ: والقاضي بين المسلمين والعامل عليهم يحرم على كل واحد منهم الرشوة، لما روي أنّ النبي ﷺ قال: «لعن الله الراشي و المرتشي في الحكم وهو حرام على المرتشي بكل حال، وأمّا الراشي فإن كان قد رشاه على تغيير حكم أو إيقافه فهو حرام».[١]

٢. وقال ابن إدريس:والقاضي بين المسلمين والحاكم والعامل عليهم يحرم على كلّ واحد منهم الرشوة... إلى آخر ما نقلناه عن الشيخ بنصّه.[٢]

٣. وقال العلّامة: والرشوة حرام على آخذها ويأثم دافعها إن توصّل بها إلى الباطل لا إلى الحقّ ويجب على المرتشي إعادتها، وإن حكم عليه بحقّ أو باطل.[٣]

---

١ . المبسوط: ١٥١/٨. ٢ . السرائر: ١٦٦/٢. ٣ . مفتاح الكرامة: ٣٣/١٠، المتن والشرح.

٤. وقال العاملي: الرشوة للحكم حقّاً أو باطلاً كما هو الحقّ فهي حرام على الراشي أيضاً مطلقاً ولاينبغي تعريفها بأنّها التي يشترط بإزائها الحكم بغير الحقّ، أو الامتناع من الحكم بالحقّ كما صنع بعض الأصحاب.[١]

٥. وقال السيّد الطباطبائي: الرشوة ما يبذله للقاضي ليحكم له بالباطل، أو ليحكم له حقّاً كان أو باطلاً، أو لتعلّمه طريق المخاصمة حتى يغلب خصمه.[٢]

ولابدّ من تخصيص الجزء الأخير من كلام السيّد الطباطبائي بما إذا كان المتعلّم مبطلاً، وإلّا فتعليم المحقّ للغلبة على الباطل لايكون حراماً.

ولعلّ أغلب هذه الكلمات تهدف إلى معنى واحد و هو دفع مال أو غيره إلى القاضي ليحمله على مايريد وهو على أقسام:

١. أن يحمله على الحكم بالباطل.

٢. أن يحمله على الحكم بما يريد من دون تقييده بالحقّ وبالباطل.

٣. أن يحمله على الحكم بالحقّ بحيث لولا الدفع لما حكم به قطعاً أو احتمالاً.

والظاهر دخول الجميع تحت الرشوة كما عرفت في كلام العاملي، وجوازها لأجل قاعدة لاضرر وغيرها لايكون دليلاً على خروجها عنها موضوعاً كما سيأتي. و تفسيرها بالبذل لإبطال الحقّ أو إحقاق الباطل تفسير

---

١. مفتاح الكرامة: ٣٣/١٠، المتن والشرح.

٢. ملحقات العروة: ٢٢/٢.

بالمصداق الغالبي و حاصل مفهومها التزام القاضي في مقابل أخذ مال أو غيره، بعمل، لولاه لما قام به سواء كان ذلك العمل إبطالاً لحقّ أو إحقاقاً لباطل، أو حكماً بالحقّ.

الثاني: الرشوة غير مختصّة بباب القضاء

إذا كانت الرشوة ما يتوصّل به إلى إبطال حقّ أو تمشية باطل، فلاتختصّ بالقاضي، بل تعمّ الحاكم والعامل، وقد عرفت في كلام الشيخ وابن إدريس عطفَ الحاكم والعامل إلى القاضي، بل تعمّ مايدفع إلى موظّف أو ظالم مقتدر، ليستعين به في محو الحقّ أو إحياء الباطل، أو الحكم بالحقّ، بحيث لولاها لما حكم.وهو الظاهر من كلام الزمخشري حيث قال:«ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له، أو يحمله على مايريد».

فإن قلت: ظاهر الآية، أعني: قوله سبحانه:﴿**وَلاٰ تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [1] اختصاصها بما إذا كان الآخذ حاكماً والمراد منه القاضي فلا يشمل ما إذا دفع شيئاً لغير القاضي، من سائر الحكّام والموظّفين ، والظالمين للاستعانة بهم فيما يريده، من إبطال الحقّ، أو تمشية الباطل و غيرهما.

قلت: سيوافيك عند البحث عن حكم الرشوة أنّ القيود الواردة في الآية، غالبيّة، وليست لها خصوصية وذلك لأنّ إبطال الحقّ، في العصور السابقة والعصر الحاضر، بيد القضاة ولأجل ذلك خصّ القضاة

---

١ . البقرة: ١٨٨.

بالذكر فيكون القيد وارداً مورد الغالب.

وأمّا الروايات فما اقترن فيها الرشاء بالحكم، لايهدف إلى اختصاصها بالحكم، بل بصدد بيان أنّ الرشاء في الحكم، كفر بالله[١] أو سحت،[٢] أو شرك[٣]، لا أنّ الرشاء مختصّ بباب الحكم، بل الرشاء مفهوم عام وله مصاديق ولكن حرمة قسم منه مؤكّدة وهو الرشاء في الحكم، فهو سحت، وكفر بالله، وشرك به.

الثالث: حكم الرشوة في الكتاب والسنّة

إنّ حرمة الرشوة من ضروريات الفقه الإسلامي التي دلّ عليها الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، بل اتّفقت عليها الشرائع السماوية وعقلاء العالم وإن لم يكونوا منتحلين إلى شريعة، ولذا تعدّ حرمة الرشوة في الإسلام، حكماً إمضائيّاً، لا تأسيسيّاً.

فمن الكتاب قوله سبحانه:﴿**وَلاٰ تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُون**﴾[٤]، وقد جاء صدر الآية أيضاً في آية أُخرى[٥] ولكن لاصلة لها بالمقام

---

١. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١، ٢، ٨، ١٢، ١٦.

٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤، ٥، ٩.

٣. الوسائل: ج ١٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٠.

٤. البقرة: ١٨٨.

٥. النساء: الآية ٢٩:﴿يا أيُّها الّذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلّا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولاتقتلوا أنفسكم إنّ الله كان بكم رحيماً﴾.

وفسّرها في المجمع بالنحو التالي:

«لايأكل بعضُكم مال بعض بالغصب والظلم والوجوه التي لاتحلّ، وتلقوا بالأموال إلى القضاة لتأكلوا طائفة من أموال الناس، بالعمل الموجب للإثم وكان الأمر بخلافه وأنتم تعلمون أنّ ذلك الفريق من المال ليس بحقّ لكم وأنتم مبطلون».[١]

وقال السيّد الأُستاذ ﷺ في الميزان: «الإدلاء إرسال الدلو في البئر لنزح الماء كُنيّ به عن مطلق تقريب المال إلى الحكّام ليحكموا كما يريده الراشي، وهو كناية لطيفة تشير إلى استبطان حكمهم، المطلوب بالرشوة الممثِّل لحال الماء الذي في البئر بالنسبة إلى من يريده، والآية مسوقة للنهي عن تصالح الراشي و المرتشي على أكل أموال الناس بوضعها بينهما وتقسيمها لأنفسهما بأخذ الحاكم ما أُدلي به منها إليه، و أخذ الراشي فريقاً آخر منها بالإثم، وهما يعلمان أنّ ذلك باطل غير حقّ».[٢]

والحاصل: أنّ صدر الآية نهى عن مطلق أكل الأموال بالباطل كما ذكره الطبرسي، لكن قوله تعالى:﴿وَتُدْلُوا بِهَا﴾ إشارة إلى قسم خاص منه وهو تقريب بعض المال إلى الحاكم ليحكم لصالحه حتّى يتسنّى للراشي أكل البعض الآخر الذي يدلّ عليه قوله تعالى:﴿لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ﴾.

والغاية من دفع المال إلى الحاكم، هو حكمه لصالحه، وهما يتواطآن على ذلك بأنّ هذا بدل ذاك، سواء صرّحا بذلك أو أضمرا وكان معلوماً لهما

---

١. مجمع البيان: ٢٢٨/١، ط. صيدا.
٢. الميزان: ٥٢/٢، ط. طهران.

وبذلك يتّضح الفرق بين الرشوة والهديّة، فالأوّل مشتمل على المقابلة صريحاً أو مضمراً بخلاف الثاني، فليس هناك أيّة مقابلة لا في الظاهر ولا في الباطن، والفرق بينهما كالفرق بين البيع والهبة ويشير إلى ما ذكر، حرف اللام في قوله :﴿لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً من أَمْوالِ النّاسِ﴾ واللام للغاية.

ويدلّ على الحرمة لفيف من الروايات التي أشرنا إلى مواضعها فلاحظ.

هذا والرشوة من المفاهيم ذات الإضافة، إضافة إلى الراشي، وإضافة إلى المرتشي، وإلى المال المعطىٰ(الرشوة) فإذا دلّ الدليل على حرمة الرشا، فيكون دليلاً على كونه حراماً على المعطي والآخذ، ولأجل ذلك ترى أنّ الآية توجّه الخطاب إلى الراشي أوّلاً وبالذات وتقول:﴿وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً من أَمْوال النّاسِ بِالإِثْمِ﴾ ، وبذلك تستغني عن الاستدلال على الحرمة في جا نب المعطي بالنبوي المروي من قوله ﷺ :«لعن الله الراشي والمرتشي».[1]

وقال السيّد الطباطبائي : كما يحرم على الآخذ، كذا يحرم البذل على الباذل لقوله: «لعن الله الراشي والمرتشي» ولكونه إعانة على الإثم.[2]

يلاحظ عليه: أمّا النبوي فلم يثبت سنده وأمّا الثاني فمنصرفه ما إذا كان الغير قاصداً لارتكاب الحرام، فالآخر يعينه في ذلك الهدف مثلاً لو حاول ضربَ اليتيم، فيعطيه العصا، أو قتل إنسان فيعينه بالآلة القتّالة، وأمّا إذا لم يكن

---

١ . المستدرك: ج ١٨، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، الحديث ٨.

٢ . ملحقات العروة: ٢٢/٢.

المقصود الأصلي هو إعانة الغير ودفعه إلى المحرّم، بل كان الهدف الأصلي هو أكل الدافع أموال الناس بالإثم في ظلّ حكم القاضي فشمولها له مورد تأمّل.

والأولى الاستدلال بنفس الآية المغني عن هذه المستمسكات.

الرابع: حكم الرشا في إحقاق الحقّ

قد عرفت أنّ الرشا، هو دفع شيء للقاضي ليلزم بشيء من غير فرق بين الحكم بالباطل أو الحكم لصالحه حقّاً كان أو باطلاً أوالحكم بالحقّ، لكن يقع الكلام في أنّه هل يجوز إذا توصّل بها إلى حقّ؟ ثمّ إنّ للتوصّل بها إليه صورتين: إمّا يتوقّف إنقاذ الحقّ عليها أو لا. وعلى كلا التقديرين إذا جاز للدافع فهل يجوز للآخذ أو لا؟

قال الشيخ: وإن كان لإجرائه على واجبه لم يحرم عليه، أن يرشوه كذلك لأنّه يستنقذ ماله فيحلّ ذلك له ويحرم على آخذه، لأنّه يأخذ الرزق من بيت المال. وإن لم يكن له رزق كما إذا قال لهما: لست أقضي بينكما حتّى تجعلا لي رزقاً حلّ ذلك له حينئذٍ عند قوم و عندنا لايجوز بحال.[١]

وقال ابن إدريس: إن كان على إجرائه على واجبه لم يحرم عليه أن يرشوه لأنّه يستنقذ ماله، فيحلّ ذلك له ويحرم على الحاكم أخذه.[٢]

وقال المحقّق : ولو توصّل إلى حقّ لم يأثم.[٣]

وقال السيّد الطباطبائي: نعم لو كان كارهاً في الدفع لاحرمة عليه، وكذا

١. المبسوط: ١٥١/٨. ٢. السرائر: ١٦٦/٢. ٣. الشرائع: ٨٦٩/٤

لو توقّف استنقاذ حقّه على ذلك وإن كان محرّماً على الآخذ.[١]

أمّا جوازه للدافع فلوجهين:

الأوّل: عدم دخوله في الآية المباركة، لأنّ الغاية من الدفع فيها هو أكل أموال الناس بالإثم وهو لايريد سوى استنقاذ حقّه فليس عمله داخلاً في الغاية.

الثاني: قد عرفت أنّه داخل في الرشوة موضوعاً ولكن، يحكم عليه بالحلّية في هذا الفرض لقاعدة لاضرر. وأمّا كونه حراماً على الآخذ لأنّه أكل المال بالباطل فعمله داخل في صدرها.و إنّما تصدق الرشوة في حقّ المنصوب بالقضاء والحكم فإذا مُنع من الرشوة لما حكم بالحقّ، بل حكم بالباطل.لأخذ الرشوة من صاحبه، وأمّا من ليس منصوباً بالقضاء، فيطلب الأُجرة على القضاء بالحقّ وإلّا، فلايتصدّى للأمر ، فهو خارج عن موضوع البحث، وداخل في جواز أخذ الأُجرة على القضاءوعدمه. وبذلك تعلم الخلل في كلام الشيخ الطوسي حيث فرض المسألة في الصورة الأخيرة كما لايخفى.

ثمّ هل الدفع من جانب المعطي رشوة محلّلة كما هو الحال في صورة الإكراه، أو ليس رشوة موضوعاً وإن كان رشوة بالنسبة إلى الآخذ. لايترتّب على ذلك ثمرة، وإن كان الأوّل لايخلو عن قوّة. و قد عرفت وجود السعة في التعريف السابق لها: وهو الدفع لأجل الحكم بالباطل، أو الحكم لصالحه حقّاً كان أو باطلاً، بإضافة مايشمل ذلك القسم أيضاً.

---

١ . ملحقات العروة:٢٣/٢.

ثمّ إذا لم يتوقّف استنقاذ الحقّ عليه، كما إذا كان لأخذ الحقّ، طريقان: أحدهما ذلك، والآخر التقاص من ماله، أو التوسل بأصحاب القدرة فهل يجوز أو لا؟ فيه وجهان:

١. الجواز، لانتفاء الغاية الواردة في الآية من أكل أموال الناس بالإثم ولقاعدة لاضرر، كما مرّ، وتوهم أنّه من باب الإعانة على الإثم قد عرفت حاله.

٢. عدمه لكون الرشوة أوسع ممّا جاء في الآية ، و لا موضوع لقاعدة لا ضرر لعدم الضرر بعد وجود طريق مشروع لأخذ الحقّ. و الثاني هو الأقوى لأنّه رشوة.

الخامس: في عدم اختصاص الرشوة بالمال والقاضي والحقّ

ثمّ إنّ هنا أُموراً ثلاثة لايدلّ عليها منطوق الآية ولكن يمكن استخراج حكمها بالتأمّل، منها:

١. هل الرشوة تختصّ بالمال، أو تعمّ غيره كالخياطة، أو قضاء حاجة القاضي في موضوع آخر، أو مدحه بالشعر والخطابة؟ يظهر من السيّد الطباطبائي كونها أعم. قال: الرشوة قد تكون مالاً من عين أو منفعة، وقد تكون عملاً للقاضي كخياطة ثوبه أو تعمير داره أو نحوهما، وقد تكون قولاً كمدحه والثناء عليه.[1]

والعرف يساعده، وأمّا الآية فالمذكور فيها، هو إدلاء المال إلى الحاكم ولكنّه وارد مورد الغالب، والمقصود أنّ كلّ تسبب إلى الغاية المحرّمة (أكل

---

١ . ملحقات العروة:٢٣/٢.

أموال الناس بالإثم) حرام فحرمة الغاية توجب سراية الحرمة إلى كلّ سبب، مالاً كان أو منفعة، أو عملاً للقاضي.

٢. وبذلك تعلم الحال في دفع المال إلى الظالم للغاية المحرّمة وإن لم يكن قاضياً، فهو أيضاً من مصاديق الرشوة، وقد مرّ أنّ ذكر الحكّام في الآية من باب أغلب المصاديق.

قال السيّد الطباطبائي: لاتختصّ الرشوة بما يبذل للقاضي ليحكم له، بل تجري في غير الحكم أيضاً، كما إذا بذل شيئاً لحاكم العرف أو الظالم أو رئيس ليعينه على ظلم أو غيره من المعاصي ونحو ذلك فتكون حراماً.[1] نعم لو بذل له شيئاً ليعينه على إحقاق حقّ أو دفع ظلم أو أمر مباح فلا إشكال.وأمّا في القاضي فقد مرّ الكلام فيه و أنّه رشوة محرّمة .

٣. كما أنّ بذل الرشوة لأكل المال بالإثم حرام، وكذلك تحرم إذا كان الهدف إبطال الحقّ كما إذا رشا القاضي ، ليحكم بأنّ حقّ الحضانة في البنت فوق السنتين للأب، مع أنّه للأُم إلى سبع سنين، وذلك لأنّ أكل المال بالإثم، وارد مورد الغالب.

السادس: حكم بيع المحاباة

وهو بيع الغالي بقيمة رخيصة، كبيع ما يساوي ألف، بمائة، وتكون المعاملة غطاءً لدفع المال إلى القاضي ليحكم له. ولاشكّ في حرمته لحرمة غايته وهو أكل أموال الناس بالإثم، إنّما الكلام في فساده .قال في الجواهر في

---

١ . ملحقات العروة:٢٤/٢.

شرح قول المحقّق :«ويجب على المرتشي إعادة الرشوة إلى صاحبها » ما هذا نصّه: حتّى لو وقعت في ضمن عقد هبة أو بيع محاباة أو وقف فإنّه بناء على أنّ نحو ذلك من أفراد الرشا لا ريب في فساد العقود المزبورة نحو ما كان منها إعانة على الإثم ترجيحاً لأدلّة فسادها على ما يقتضي صحّتها، بل النهي فيها عن نفس المعاملة بل لعلّ ذلك مبني على فساد الرشوة التي هي غالباًتكون بعنوان الهبة رشوة.[١]

يلاحظ عليه: أنّه إذا لم يكن النهي متعلّقاً بنفس المعاملة، بل بعنوان خارج عن حقيقتها، ككونها إعانة على الإثم، أو رشوة ففي مثلها لايقتضي الفساد، إذ غاية ما ذكره ، أنّ العقد والمعاملة أي الإيجاب والقبول، مصداق لعنوان الرشوة، ولكن المعاملة ليست محرّمة بالذات، فعندئذٍ تصحّ المعاملة ويكون نفس العمل حراماً تكليفاً.

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم قسَّم المعاملة المحابىٰ فيها إلى أقسام ثلاثة ورجّح الفساد في الجميع، قال: وله أقسام:

١. ما لم يقصد من المعاملة إلّا المحاباة التي في ضمنها.

٢. قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطآ عليه من الشروط غير المصرّح بها في العقد وهي الرشوة.

٣. قصد أصل المعاملة، ثمّ حابى فيها لجلب قلب القاضي فهي كالهدية ملحقة بالرشوة وفي فساد المعاملة المحابىٰ فيها وجه قوي.[٢]

---

١ . الجواهر: ٤٠/١٣١.

٢ . المكاسب المحرّمة: ٣١، ط . تبريز.

يلاحظ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ رمي الجميع بسهم واحد غير تامّ، والأوّل باطل لأجل عدم قصد المعاملة. والثاني باطل لأجل بطلانها بمقدار المحاباة، المستلزم لبطلان أصل المعاملة. وأمّا الثالث: فقابل للملاحظة فربّما يقال أنّ ظاهر القواعد الصحّة، لكون الرشوة داعياً فيها. إلّا أن يقال فيها بالبطلان فإنّ الهدية غطاء على الرشوة و واجهة لها فانتظر.

الثاني: أنّ سياق كلامه أنّ البطلان لأجل انطباق أمر خارج على المعاملة، وقد عرفت أنّه لايستلزم البطلان.

نعم للسيّد الطباطبائي كلام في المقام أشار في آخره بما يمكن أن يكون سنداً للبطلان.

قال معترضاً على كلام المحقّق الأنصاري : إنّه اختار في مسألة الإعانة على الإثم عدم فساد البيع إذا قصد توصل الغير إلى المحرّم مثل بيع العنب ليعمل خمراً، وذلك لتعلّق النهي بما هو خارج عن المعاملة وهو الإعانة ـ إلى أن قال : ـ وإلّا فالأوجه عدم الفساد لما ذكر من تعلّق النهي بأمر خارج عن المعاملة ولانسلّم ما ذكره صاحب الجواهر من بقاء المال على ملك الراشي بأيّ طريق كان وإنّما هو مسلّم في صورة البذل من غير أن يكون بعقد من العقود ـ إلى أن قال: ـ نعم يمكن أن يقال إنّه إذا قصد الرشوة بالمعاملة المحاباتية يصدق عرفاً أنّ العين الموهوبة رشوة فتكون حراماً ولازمه بطلان المعاملة، وهذا هو الفرق بين المقام وبين مسألة الإعانة. وعليه لابدّ أن يفصّل

بين المذكورات وبين البيع بثمن المثل بقصد الرشوة فيما إذا كان للقاضي غرض في المبيع ولو بعوض مثله.[١]

الأمرالسابع: في حكم الرشوة ردّاً و ضماناً

إنّ المأخوذ رشوة أو الملحق بها حكماً ـ كما هو الحال في الهدايا الّتي تُقدّم إلى القاضي والتي سيوافيك حكمها ـ هل يجب ردّه مادام باقياً، ويضمن إذا تلف أو أتلفه الآخذ، أو لا؟ والمحكي عن فقهاء العامّة أنّ المرتشي يملكها و إن فعل حراماً، و نقل عن بعض آخرين أنّه يضعها في بيت المال.[٢] وإليك نقل بعض الكلمات:

١. قال الشيخ: كلّ موضع قلنا يحرم عليه فإن خالف و قبل فما الذي يصنع؟ فإن كان عامل الصدقات ، قال قوم: يجب عليه ردّها، وقال آخرون: يجوز أن يتصدّق عليه بها، والأوّل أحوط، وأمّا هديّة القاضي قال قوم: يضعها في بيت المال ليُصرف في المصالح، وقال آخرون: يردّها على أصحابها وهو الأحوط عندنا.[٣] ولم يذكر الشيخ حكم التلف ولعلّ نظره فيه يعلم من حكمه بوجوب الردّ، إذ لو وجب الردّ، يلزمه الضمان مع التلف، وإلّا فيكون الحكم بعدم الضمان مناقضاً مع وجوب الردّ كما سيوافيك .

٢. قال المحقّق: ويجب على المرتشي إعادة الرشوة إلى صاحبها، ولو تلفت قبل وصولها إليه ضمنها له.[٤]

---

١ . ملحقات العروة: ٢٤/٢.
٢ . المسالك: ٤٠٥/٢.
٣ . المبسوط: ١٥٢/٨.
٤ . شرائع الإسلام : ٤/ ٧٨.

٣. قال العلّامة: وتجب على المرتشي إعادتها وإن حكم عليه بحقّ أو باطل، ولو تلفت قبل وصولها إليه ضمنها.[١]

٤. وقال أيضاً: وعلى المرتشي إعادتها فإن تلفت ضمن.[٢]

٥. قال الشهيد الثاني: وتجب على المرتشي إعادة الرشوة على صاحبها على خلاف بعض العامّة حيث ذهب إلى أنّه يملكها وإن فعل حراماً لوجود التمليك، وآخرين حيث ذهبوا إلى أنّه يضعها في بيت المال، والأظهر ما ذكره المصنّف من عدم ملكها مطلقاً ووجوب ردّها إلى المالك ويضمنها إلى أن يصل.[٣]

٦. قال المحقّق الأردبيلي: وممّا سبق يعلم وجوب الإعادة على المرتشي وأنّه لابدّ من دفعه فورياً مع وجود العين، ومع التلف عوضاً مثلاً وقيمةً على الوجه المقرّر في ضمان المتلفات سواء أكان بتفريطه أم لا مثل الغصب فإنّ اليد ليست بيد أمانة.[٤]

٧. قال صاحب الجواهر: ولا إشكال في بقاء الرشوة على ملك المالك كما هو مقتضى قوله: «إنّها سحت» وغيره من النصوص الدالة على ذلك وأنّ حكمها حكم غيرها ممّا كان من هذا القبيل. نعم قد يشكل الرجوع بها مع تلفها وعلم الدافع بالحرمة باعتبار تسليطه والتحقيق فيه ما مرّ في نظائره.[٥]

---

١. مفتاح الكرامة: ٣٣/١٠، قسم المتن. ٢. إرشاد الأذهان:١٤٠/٢.

٣. المسالك: ٤٠٥/٢.

٤. مجمع الفائدة: ٥٠/١٢.

٥. الجواهر:١٤٩/٢٢.

إلى غير ذلك من الكلمات المماثلة لما سبق. ويقع الكلام في وجوب ردّها أوّلاً، وضمانها بمثل أو قيمة ثانياً.

وبعبارة أُخرى: يقع الكلام تارة في الحكم التكليفي أي وجوب الردّ، وأُخرى في الحكم الوضعي أي الضمان لدى الإتلاف والتلف.

أمّا وجوب الردّ فلما مرّ من عدم تملّكها، لتعلّق النهي بذات المعاملة (الرشوة) الدالّ على فساد التمليك العرفي، الملازم لبقائها في ملك مالكها، من غير فرق بين أن يملّكها بنفسها أو وقعت في ضمن بيع محاباة لما عرفت من صدق الرشوة على العين عرفاً ويظهر من خبر ابن اللتبية الوارد في الهدايا التي تقدّم إلى عامل الصدقات، أنّه لايملكها وسيوافيك نصّ الحديث عند البحث في الهديّة.

أمّا ضمانها على المرتشي إذا تلفت أو أتلفها المرتشي فقد عرفت عبارات الأصحاب، الحاكية عن الضمان إنّما الكلام في دليله. فنقول: استدلّ بعموم« على اليد ما أخذت حتّى تؤدي» [1] خرج منه ما أُخذ أمانة كالوديعة وغيرها والمفروض أنّه لم يُسلّطه على العين إلّا في مقابل عوض و لم يجعلها عنده أمانة، ولم يهتك حرمة ماله، بل طلب به ماهو أعزّ وأغلى ممّا دفع. ولمّا حكم الشارع ببطلان المعاملة، بقيت العين على ملك مالكها، فيكون أخذها بعنوان المعاوضة موجباً للضمان، حتّى يردّ عينها أو مثلها أو قيمتها.وما تقدّم من صاحب الجواهر من «أنّه قد يشكل الرجوع بها مع تلفها وعلم الدافع بالحرمة باعتبار تسليطه» فقد أوضحه السيّد الطباطبائي في ملحقات العروة

١. المستدرك: ج ١٧، الباب ١ من كتاب الغصب، الحديث ٤؛ سنن البيهقي: ٩٥/٦.

وقال: ولعلّ وجه الضمان لأنّ الراشي إنّما بذل في مقابلة الحكم فيكون إعطاؤه بعنوان المعاوضة ويدخل في قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، ثمّ استشكل عليه بوجوه ثلاثة وقال: وفيه:

أوّلاً: أنّه أخصّ من المدّعى إذ قد يكون لا بعنوان المعاوضة، بل إنّما يعطى مجّاناً وعوضه جلب قلب القاضي فلايكون في مقابلة الحكم، والغرض غير العوض.

وثانياً: لادليل على القاعدة المذكورة كما بيّن في محلّه.

وثالثاً: أنّ المفروض أنّ الراشي راض بإتلاف المرتشي إيّاها، فيكون هو الهاتك لحرمة ماله حيث إنّه سلّطه عليه مع علمه بعدم ملكيّته وحرمته عليه، فرضاه وإن كان مقيّداً بالعوض الذي هو الحكم إلّا أنّ قيده حاصل بعد فرض الحكم له، فحاله حال سائر المقبوضات بالعقود الفاسدة وقد بيّنا فيها عدم الضمان مع التلف.نعم لو كان رضاه مقيّداً بالحكم له ولم يحكم له يمكن أن يقال فيه بالضمان، لأنّ المفروض أنّ رضاه كان مقيّداً والقيد لم يحصل.[1]

يلاحظ على الوجه الأوّل: وقد سبقه الشيخ الأنصاري في هذا التفصيل قائلاً: «بأنّ الرشوة حقيقة جعل على الباطل بخلاف ما إذا لم يقصد بها المقابلة فأعطى مجّاناً ليكون داعياًعلى الحكم وهو المسمّى بالهبة، فإنّ الظاهر عدم ضمانه، لأنّ مرجعه إلى هبة فاسدة، إذ الدّاعي لايكون عوضاً»

---

١ . ملحقات العروة: ٢٤/٢.

بأنّه إنّما يتمّ في مورد لم يكن هناك التفات من القاضي إلى ما أضمره المُهدي، وإلّا تكون العين في مقابل الحكم، لصالحه والقاضي الملتفت إلى نيّة الدافع يتلقّاه رشوة، ويقف على أنّ عنوان الهدية غطاء على القبيح، وواجهة لما هو المذموم شرعاً وعرفاً، ومع ذلك كيف يتلقّاه هدية، ولايُعتبر في كون الشيء عوضاً، التصريح به، بل تكفي الإشارة والإيماء إلى أنّ الدافع يطلب من تقديمه إليه، هو حكمه لصالحه وإنّما يصرِّح بالتقابل والمعاوضة، البسطاء من الناس وأمّا أهل الخبرة فيدفعونه بعناوين، صوناً لمقام القضاء في الظاهر عن القبيح، وما هو إلّا شيطنة منهم .

والحاصل: أنّ الهدية بشرط التفات القاضي إلى واقع الأمر رشوة ، موضوعاً وحكماً أو حكماً فقط، وإن كان التحقيق هو الأوّل فلايكون الدليل أخصّ من المدّعى.

يلاحظ على الوجه الثاني: بأنّه لا يضرّ بالمقصود إذ الدليل على الضمان ، هو دليل القاعدة أعني: قاعدة اليد، أو قاعدة الإقدام، لا نفس القاعدة، سواء أصحّت أم لا.

ويلاحظ على الوجه الثالث، أعني قوله: «أنّ المفروض أنّ الراشي راضٍ بإتلاف المرتشي إيّاها، فيكون هو الهاتك لحرمة ماله حيث إنّه سلّطه عليه مع علمه بعدم ملكيّته وحرمته عليه، فرضاه وإن كان مقيّداً بالعوض الّذي هو الحكم إلّا أنّ قيده حاصل بعد فرض الحكم له»، فهو يرجع إلى أمرين:

١. « إنّه الهاتك لحرمة ماله»، ولكنّه ممنوع، إذ كيف يوصف كذلك مع

أنّه بصدد أن يأخذ من القاضي ما هو أعز وأغلى ممّا دفع بمراتب.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّما دَفعَ ما دَفَعَ ليلتزم القاضي على شيء من الأُمور الثلاثة الماضية.

٢. «إنّ رضاه كان مقيّداًوقد حصل قيده» وهو أيضاً مثل ما سبق، وذلك لأنّ رضا الراشي بتصرّف القاضي فيه لم يكن مغايراً لرضاه بالتصرّف فيه بعنوان الرشوة والمفروض أنّ الشارع حكم ببطلانها فيكون وجود الرضا كعدمه، فيصير مقتضى عموم «على اليد» هو الضمان، وذلك لعدم صلاحية ذلك الرضا للخروج عنه، ولايكون علم الدافع بفساد المعاملة سبباً لنشوء رضى آخر حتّى يكون هو المسوِّغ للتصرّف والرافع للضمان، بل الراشي إنّما رضى بالتصرّف بالعنوان المحرّم، علم بتحريمه أو لا ومثل ذلك الرضا لايكون سبباً للحلّية وإلّا لزم أن يكون ثمن المغنيّة وأجر الزانية حلالاً لرضا الدافع بالتصرّف فيه .

وما ذكرناه جار في جميع العقود الفاسدة ، محرّمة كانت أو لا كبيع الصبي والمحجور، لأنّ المفروض أنّ الرضا فيها رضاً معاملي، والمفروض أنّ الشارع تلقّاه لغواً وفاسداً غير مؤثر، وليس هناك رضاً آخر يؤثّر في جواز التصرّف ورفع الضمان ، فيكون المرجع هو عموم على اليد و لم يثبت المخصِّص.

وهناك إشكال آخر يتوجّه على كلامه وهو: لو كان رضا الراشي وكونه هاتكاً لحرمة ماله، رافعاً للضمان وسبباً لجواز التصرّف فيه ، يلزم عدم

وجوب الردّ مع أنّ الكل اتّفقوا على وجوبه، والجمع بين وجوب الردّ وعدم الضمان أشبه بالجمع بين الضدّين .

وممّا ذكر من اختصاص البحث بما إذا كان القاضي ملتفتاً إلى نيّة الراشي والمُهدِي، يعلم ضعف ما أفاده في الجواهر من الإشكال في الضمان مع التلف، فيما إذا كانت الرشوة من الأعمال التي تبرَّع بها الراشي ونحوه ممّا لابد فيه للمرتشي ولا أمر بالعمل. [1] اللّهم إلّا أن يُفصَّل ـ كما احتملناه سابقاً ـ بين العين والمنفعة بأنّ الراشي لمّا كان هو المقدم عرفاً فهو المتلف فلايملك على المرتشي شيئاً من العمل. ومع ذلك فللنظر فيه مجال، لأنّه لم يملّكه إلّا في مقابل الحكم له الذي طرده الشارع وعدّه فاسداً ولم يملّكه مجّاناً فيدخل تحت قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، لا العكس.

الأمر الثامن: في الفرق بين الهدية والرشوة

إنّ ما يبذل للقاضي والعامل والظالم، ينقسم إلى الرشوة والهدية، والظاهر أنّ الفرق بينهما جوهري يتفارقان به لا بالقصد، والاختلاف في القصد تابع للاختلاف الماهوي، فلو كان البذل في مقابل العوض، بأن يذكر أو يضمر بأنّ هذا مقابل ذاك فهو رشوة، وإلّا فإن كان البذل بلا عوض بأن كان ناشئاً عن عاطفة قلبية أو رابطة رحمية أو غير ذلك، فهو هدية .

وبعبارة أُخرى: أنّ الطريق الصحيح لاستكشاف الفرق بين الرشوة والهدية هو الدقّة في الفرق بين البيع والهبة غير المعوَّضة، فإنّ الفرق بينهما

---

١ . الجواهر: ١٣٣/٤٠.

جوهري في عالم الاعتبار، لا بالقصد والنيّة،حتى ولو اختلف القصد ، فإنّما هو لأجل اختلاف المقصود بالذات ففي البيع التزام بشيء، ليس في الهبة، ولأجل ذلك يقصد البائع مبادلة مال بمال ولايقصده الواهب. وإنّما يقصد أصل البذل بلا عوض. ومثله الرشوة والهدية، فالراشي سواء دفعه صريحاً باسم الرشوة، أو ألبس عليها لباس الهدية فإنّما يبذل في مقابل التزام بما يرجع إلى المحاكمة والمرافعة، بخلاف ما إذا بذله من دون انتظار عمل، وبذلك يظهر أنّهما عقدان متخالفان ، لايجتمعان في مورد، كاختلاف البيع والهبة عقداً أو معاطاة فما يسمّيه القوم في المقام هديّة فهي عندنا رشوة و ليست هديّة إلّا مجازاً وتغطية واسماً، لا حقيقة ، والهدية الواقعية ما لا يكون هناك أيُّ انتظار عمل.

قال السيّد الطباطبائي: الفرق بين الرشوة والهدية أنّ الغرض من الرشوة جلب قلبه ليحكم له ومن الهدية الصحيحة، القربة أو إيراث المودّة لا لداع أو الداعي عليها حبّه له، لوجود صفة كمال فيه من علم أو ورع أو نحوهما.[1] ولقد أحسن فعدّ ما يبذل لجلب قلب القاضي من الرشوة، وخصص الهديّة بما لا عوض فيه .

وعلى كلّ تقدير فالأولى التركيز على حكم الهديّة في المقام، فللشيخ في المقام كلام في المبسوط نأتي بإجماله قال: «فأمّا الهدية فإن لم يكن بمهاداته عادة حرم عليه قبولها والعامل على الصدقات كذلك لما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «هدية العمّال غلول»، وفي بعضها: «هدية العمّال سحت»

١ . ملحقات العروة: ٢٥/٢.

وأمّا إن كان من عادته كالقريب والصديق الملاطف نظرت فإن كان في حال حكومته بينه وبين غيره أو أحسّ بأنّه يقدّمه لحكومة بين يديه، حرم عليه الأخذ كالرشوة، وإن لم يكن هناك شيء من هذا فالمستحبّ أن يتنزّه عنها. هذا كلّه إذا كان الحاكم في موضع ولايته، فأمّا إن حصل في غير موضع ولايته فأهدى له هدية فالمستحبّ أن لايقبلها.[١]

وحاصله تقسيمها إلى أقسام ثلاثة، يحرم الأوّلان دون الثالث، وقريب منه ما ذكره ابن البرّاج في المهذّب.[٢]

وقال المحقّق الأردبيلي: والظاهر أنّه يجوز له قبول الهدية فإنّه مستحبّ في الأصل، إلّا أنّه يمكن أن يكون مكروهاً لاحتمال كونها رشوة، إلّا أن يعلم باليقين انّها ليست كذلك مثل إن كان بينه وبين المُهدي صداقة قديمة وعلم أن ليس له غرض من حكومة وخصومة بوجه، أو يكون غريباً لا يعلم، أو جاء من السفر وكان عادته ذلك، أو فعل ذلك بالنسبة إليه وإلى غيره، ومع ذلك لاشكّ أنّ الأحوط هو الاجتناب في وقت يمكن أو يحتمل احتمالاً بعيداً لكونها رشوة وتؤيّده الأخبار من طرقهم وقد روي أنّه ﷺ قال: «هدايا العمّال غلول»، وفي أُخرى: «هدية العمّال سحت».[٣]

وقد ظهر ممّا ذكر أنّ هذه التفاصيل تبعيد للمسافة والأولى حسم مادة الخلاف بكلمة واحدة وهي أنّ الرشوة عبارة عن كون البذل في مقابل شيء

---

١. المبسوط: ١٥٢/٨.

٢. المهذّب: ٥٨١/٢.

٣. مجمع الفائدة: ٥١/١٢.

من الحكم بالباطل أو الحكم لصالحه، أو الحكم بالحقّ لولاه لما حكم ولايشترط في التقابل، التصريح بل يكفي كونه معلوماً من القرائن سواء كان البذل في موضع الولاية أو غيره، كان قبل طرح الدعوى أو بعده وقبل الحكم. وعلى ضوء ذلك فأكثر ما يسمّيه الناس هدية، فهو هدية ظاهراً، رشوة حقيقة، ولا يهمّنا دخولها فيها موضوعاً، سواء أكانت رشوة موضوعاً أم لا فهي رشوة حكماً، وما دلّ على حرمة الرشوة، يدلّ على حرمة الهدية أيضاً لفظاً، أو بإلغاء الخصوصية وإن كان الحقّ أنّها رشوة موضوعاً، ولقد أحسن السيد الطباطبائي كما مرّ حيث سمّى ما يبذل لجلب قلب القاضي رشوة لا هدية، وخصّ الثانية بما إذا كان الداعي حبّه له أو لكماله.

وبكلمة قصيرة: إنّ البذل إذا كان في مقابل التزام القاضي بشيء في صميم الحكم ، ظاهراً أو غاية فهو رشوة وإن قُدِّم إليه باسم الهدية؛ وأمّا إذا بذل من دون أيّ انتظار من القاضي لا ظاهراً ولا واقعاً فهو هدية.

ويؤيّده ما روي عن النبيّ ﷺ أنّه استعمل رجلاً من الأزد على الصدقة يقال له ابن اللتبية .

فلمّا جاءه قال للنبي ﷺ: هذا لكم وهذا أُهدي لي.

فقام رسول اللّه ﷺ على المنبر فحمد الله و أثنىٰ عليه وقال: «ما بال العامل نستعمله على بعض العمل من أعمالنا فيجيء فيقول هذا لكم وهذا أُهدي لي، أفلا جلس في بيت أبيه أو في بيت أُمِّه فينظر هل يُهدى له شيء أولا؟ والذي نفس محمّد بيده لا يأتي أحد منكم منها بشيء إلّا جاء به يوم

القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيراً له رغاء، أو بقرةً لها خوار، أو شاة تيعر».ثمّ رفع يديه حتّى رأيت عفرة إبطيه، فقال: «اللّهم هل بلّغت؟» .[1]

ثمّ إنّ هنا فروعاً ذكرها الشيخ الأنصاري في المكاسب المحرّمة نأتي بها وبغيرها ممّا ذكره السيّد الطباطبائي في ملحقات العروة.

١ . السنن الكبرى للبيهقي: ١٥٨/٤.

فروع

الفرع الأوّل: إذا شكّ الآخذ في كون المأخوذ رشوة أو هدية

إذا بُذل للقاضي شيء وشكّ في أنّ الدافع قصد بها الرشوة أو الهديّة الصحيحة، ذهب السيّد الطباطبائي إلى جواز الأخذ حملاً لفعله على الصحّة إلّا إذا كانت هناك قرينة على إرادته منها الرشوة كما إذا لم تكن من عادته ذلك قبل المرافعة وقال: والأولى عدم أخذها مطلقاً، ويمكن أن يقال بحرمتها حال المرافعة لأنّه يصدق عليها الرشوة عرفاً، بل يمكن أن يقال: بحرمتها تعبّداً لما في بعض الأخبار من أنّ هدايا العمّال غلول أو سحت.[1]

يلاحظ عليه: أنّ جريان أصل الصحّة مبنيّ على أنّ الرشوة والهبة تتحدان ماهية وتختلفان قصداً، فلو قَصَد الباذل التزام القاضي بشيء من إبطال الحقّ، أو إحقاق الباطل أو الحكم بالحقّ فهو رشوة وإن لم يقصد التزامه بشيء، بل دفعه إليه، تكريماً أو محبّة، أو أداءً للوظيفة في حقّ الرحم فهو هديّة ، فعند ذلك فالعمل الواحد الذي له حالتان يحمل على حالة الصحّة، لا على حالة الفساد كما هو الحال فيما إذا باع وشكّ أنّه هل كان ربوياً أو لا؟ أو أسلف وشكّ أنّه أقبض الثمن أو لا؟ ففي جميع ذلك يحمل على الصحّة.

وأمّا إذا قلنا بأنّهما أمران مختلفان ماهية حيث إنّ أحدهما بذل في مقابل

---

١ . ملحقات العروة: ٢٥/٢، وقد تفرّد السيّد بطرح هذا الفرع.

شيء، و الآخر بذل بلا عوض فإجراء أصالة الصحّة مشكل جدّاً، لأنّ القدر المتيقّن من موردها إذا أحرز عنوان الفعل وشكّ في خصوصياته لا ما إذا كان العنوان مشكوكاً، وهذا كما إذا رأينا الرجل أمام الميّت، يحرّك لسانه، ولا ندري أنّه يصلي أو يدعو له بالخير والمغفرة، فلا يُحكم عليه بأنّه صلّى عليه صلاة صحيحة، أو ذهب إلى الحمام ثمّ خرج ولايدري هل كان للنظافة ، أو للاغتسال؟ والمقام من قبيل الثاني، لأنّ البذل مع العوض، غير البذل بلا عوض فاختلافهما يَكْمُنُ في وجود المقابل لأحدهما دون الآخر، وأمّا الاختلاف في القصد فهو تابع لاختلاف المقصود، لا أنّهما يتميزان بالقصد.

وأمّا ما أفاده من أنّه «لو دلّت القرينة على أنّه رشوة يحكم بها» فإنّما يتم إذا كانت مفيدة للاطمئنان الذي هو علم عرفي وحجّة عقلائية أمضاه الشارع، لا على مطلق الظنّ الذي لم يقم دليل على حجّيته. نعم الاستدلال بما ذكر من الرواية غير كافٍ في المقام، لأنّ إضافة الهدية إلى العمّال قرينة على أنّ الهدية كانت رشوة ولأجل ذلك حكم عليه بالغلول أو السحت.

الفرع الثاني: إذا اتّفقا على وجود عقد واختلفا في نوعه

إذا اتّفقا على وجود عقد بين الدافع والقابض ولكن اختلفا في نوعه فقال الدافع: كان المبذول رشوة، وقال القابض: كان هبة صحيحة، قال السيّد الطباطبائي ـ على غرار ما ذكره في الفرع الأوّل ـ يقدّم قول القابض للحمل على الصحّة وأصل البراءة من الضمان ، بناء على أنّ الضمان على فرض كونه رشوة.

وأمّا احتمال تقديم قول الدافع لأنّه أعرف بنيّته أو لأنّ الأصل في اليد الضمان، فلا وجه له، لعدم الدليل على الأوّل، ومثله كون الأصل الضمان لعدم الدليل عليه إلّا عموم على اليد وهي مختصّة باليد العادية، ومع الإغماض ـ عن الاختصاص ـ فالشبهة مصداقية، وعلى فرض التمسّك بالعموم فيها، الحمل على الصحّة مقدّم عليه.[1]

يلاحظ عليه أوّلاً: بما عرفت من كون المورد خارجاً عن مجرى أصالة الصحّة، لعدم تعلّق الشكّ بالعقد الواحد من أجل كونه واجداً لشرائط الصحّة وعدمه، وإنّما اتّفقا على أصل العقد لكنّه مردّد بين عقدين، مختلفين وقد عرفت حاله وأنّه ليس مجرى لأصالة الصحّة.

وثانياً: أنّ الأصل في الأموال وهكذا الأعراض والنفوس، هو الضمان، لا البراءة وقد نبّه الشيخ بذلك في مبحث البراءة ، وأوجب الاحتياط في الشبهات البدئية إذا كان المشتبه مالاً أو عرضاً أو نفساً، وذلك لأنّ الأصل عدم الانتقال في الأموال، وعدم الحلّية في الأعراض والنفوس .

هذا تحليل كلامه حول الشقّ الأوّل ، أعني: تقديم قول القابض.

وأمّا تحليل كلامه حول الشقّ الثاني، أعني: تقديم قول الدافع، فقد أشكَلَ بالأُمور التالية:

١. بأنّ الدافع وإن كان أعرف بنيّته، لكن لا دليل على حجّيته.

---

١ . ملحقات العروة: ٢٦/٢، وأمّا وجه كون المورد شبهة مصداقية فلخروج التسليط المجّاني عنه، فيكون المورد مردّداً بين كونه باقياً تحت العام أو خارجاً عنه وداخلاً تحت المخصّص أي التسليط بالمجّان.

٢. أنّ قاعدة «على اليد» مختصّة باليد العادية وهي منتفية في المقام.

٣. أنّ المورد من قبيل الشبهة المصداقية للعام لاحتمال كون التسليط بالمجّان وهو خارج عن تحت العموم.

٤. وعلى فرض التمسّك به فأصالة الصحّة مقدّمة عليه.

و الجميع قابل للمناقشة:

أمّا الأوّل: فالظاهر اعتباره في كلّ مورد كان منشأ الشك، هو الاختلاف في نيّة العامل، نعم ليس منشأ الشكّ في المقام ناشئاً من الاختلاف في نيّة الدافع، بل منشؤه هو الاختلاف في كون العقد الواقع، رشوة أو هدية وقد عرفت أنّ القصد تابع.

وأمّا الثاني: فللمنع من اختصاصها باليد العادية، نعم هي منصرفة عن اليد الأمانية.

وأمّا الثالث: فهو صحيح لو كان هو المستند ولكن المستند إنّما هو الأصل المسلّم في الأموال وهو الضمان حتّى يدلّ دليل على خلافه، وتسانده أصالة عدم الانتقال.

وأمّا الرابع: أعني تقديم أصالة الصحّة على عموم اليد فهو غريب، لأنّها أصل والقاعدة أمارة، ومعها لاتصل النوبة إلى الأصل.

الفرع الثالث: فيما إذا لم يتّفقا على وجود العقد

إذا اختلفا في أنّه مبذول رشوة من غير عقد، أو أنّه عقد هبة صحيحة،

والفرق بين الفرعين واضح، لاتّفاقهما على وجود عقد مشترك بينهما في السابق غير أنّ الباذل يصفه بالرشوة والآخر بالهبة، بخلاف المقام فالدافع لايعترف بالعقد، بل بالإعطاء رشوة، والقابض يدّعي العقد الصحيح، ولأجل ذلك تردّد السيّد الطباطبائي في هذا الفرع في بدء الأمر، فقال: فالأقوى أنّه مثل الفرع السابق، وقد يحتمل عدمه لعدم عقد مشترك حتّى يحمل على الصحّة فالدافع منكر لأصل العقد لا لصحّته.

ثمّ أورد على ما احتمله بقوله: وفيه أنّ تمليكه محمول على الصحّة ولايلزم في الحمل على الصحّة أن يكون عقد مشترك، فأصالة عدم الهبة معارضة بأصالة عدم التملّك رشوة.[1]

والظاهر أنّ حكم هذا الفرع هو حكم السابق لعدم جريان أصالة الصحّة لعدم ثبوت الموضوع أي العقد لا أصله ولا نوعه والمرجع هو الضمان في الأموال حتّى يثبت خلافه لأصالة عدم انتقاله، ولو قلنا بجريان أصالة البراءة في ناحية القابض، فإنّما تنفع في نفي الحرمة التكليفية للقابض، ولاتنفي الحرمة الوضعية بمعنى الضمان لما عرفت من أنّ الأصل في الأموال هو الضمان.

وأمّا ما أفاده من احتمال الضمان في المقام دون السابق، لعدم الاتّفاق على وجود عقد مشترك محمول على الصحّة في المقام دون السابق، فغير مفيد لما عرفت أنّ الحقّ هو الضمان حتّى في صورة الاتّفاق على وجود عقد

---

١. ملحقات العروة: ٢٦/٢.

مشترك لأصالة الضمان في الأموال، فليس الاتّفاق وعدمه مؤثّراً في الضمان وعدمه.

ثمّ إنّه حاول تصحيح تقديم قول القابض بأمرين:

١. إجراء أصالة الصحّة في التمليك المعترف به من قبل الطرفين .

٢. تعارض أصالة عدم الهبة مع أصالة عدم التملّك رشوة.

يلاحظ على الأوّل: بما ذكرنا من أنّ الأصل الحاكم في المقام هو أصالة الضمان لا أصالة الصحّة أوّلاً، وعلى فرض جريانها فإنّ موضوعها هو العقد ، المشكوك وجوده، لا التمليك ثانياً ،لأنّه يحصل من ضمّ اعتراف الدافع إلى القابض حيث إنّهما يعترفان به، غاية الأمر يختلفان في وصفه.

ويلاحظ على الثاني: بأنّ الأثر مترتّب على الهبة لا على التمليك عن رشوة فتكون الهبة مصبّاً للأُصول يدّعيها القابض وينكرها الدافع والأصل مع الثاني حتّى يقيم القابض البيّنة، ويكفي للدافع إنكار الهبة ولايحتاج إلى إثبات الرشوة، لأنّ مجرّد إنكار الهبة كاف في تقديم قوله مع اليمين من دون حاجة إلى إثبات كونه رشوة.

***

وبما ذكرنا يظهر حال الفرع الرابع والخامس اللّذين ذكرهما الشيخ ولانطيل الكلام في المقام وقد طرحناهما في محاضراتنا المطبوعة في كتابنا: «المواهب في أحكام المكاسب».[1]

---

١ . المواهب: ٤١٣ ـ ٤١٦، وقد وردا ضمن المسألة الثالثة والرابعة فلا تغفل.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الرسالة الثالثة والسبعون	
حكم الأذان قبل الفجر	
في كلمات الفقهاء حول المقام	١١
الروايات الواردة في المقام	١٣
في مناقشة الروايات	١٤
الأذان قبل الفجر في أحاديث أهل البيت عليهم السلام	١٨
الرسالة الرابعة والسبعون	
أحكام صلاة المسافر	
١. التقصير في الصلاة عزيمة لا رخصة.	٢٣
٢.الإفطار في الصوم الواجب والمستحب عزيمة إلّا ما استثني	٢٣
٣. سقوط النوافل النهارية	٢٤
٤. عدم سقوط نافلة المغرب والصبح وصلاة الليل	٣٠

الموضوع	الصفحة
٥. جواز الإتيان بالنافلة إذا خرج بعد الزوال	٣١
٦. التنفّل في السفر إذا أخّر الفريضة	٣٣
٧. حكم العالم والجاهل في الصوم	٣٤
٨. إذا لم يصلّ الجاهل بالحكم ثمّ علم	٤١
٩. إذا تذكّر الناسي في أثناء الصلاة	٤٣
١٠. لو قصّر المسافر اتّفاقاً لا عن قصد	٤٨
الرسالة الخامسة والسبعون	
في مشروعية عبادات	
الصبي المميز	
مشروعية عبادات الصبي	٥٥
في كلمات الفقهاء	٥٥
في إثبات شرعية عبادات الصبي	٥٥
متى يؤخذ الصبي بالصيام ؟	٥٨
الف. بلوغ الحلُم أو القدرة على صيام ثلاثة أيام متتابعات	٥٨
ب. يشدد إذا بلغوا تسع سنين	٥٨
ج . يشدد عليهما لسبع مع الطاقة	٥٩
لا فرق بين الصبي والصبية	٦٠

الموضوع	الصفحة
الرسالة السادسة والسبعون	
الاعتكاف	
تعريف الاعتكاف	٦٣
كفاية قصد التعبّد بنفس اللبث وعدمها	٦٣
وقت الاعتكاف	٦٦
انقسام الاعتكاف إلى واجب ومندوب	٦٦
جواز الإتيان عن الميت والحيّ	٦٧
الشروط اللازمة في صحّة الاعتكاف	٦٩
الأوّل: اشتراط قصد القربة	٧٠
الثاني: قصد التعيين إذا تعدّد ما في وقته	٧١
الثالث: عدم اعتبار قصد الوجه	٧٢
الرابع: وقت النية قبل الفجر	٧٣
لو نوى الوجوب مكان الندب	٧٣
الخامس: أن لا يكون أقلّ من ثلاثة أيام	٧٧
١. أقلّ الاعتكاف ثلاثة	٧٧
٢. جواز الزيادة وإن كان يوماً	٧٨
٣. لا حدّ لأكثره	٧٩

الموضوع	الصفحة
٤. لو اعتكف خمسة يجب السادس	٨٠
ما هو المراد باليوم لغةً وشرعاً ؟	٨٠
كفاية الثلاثة التلفيقية وعدمها	٨١
السادس: أن يكون في المسجد الجامع	٨١
١. لا يصحّ إلّا في مسجد أقام الإمام فيه الجمعة	٨٢
٢. ما صلّى فيه الإمام جماعة	٨٣
٣. المسجد الجامع	٨٣
٤. مساجد الجماعات	٨٣
الأوّل: رواية عمر بن يزيد ورواها المشايخ الثلاثة	٨٤
الثاني: الفقه الرضوي	٨٧
الثالث: مرسلة المفيد	٨٧
السابع: في إذن السيد والزوج والوالدين والمستأجِر	٩٠
الثامن: استدامة اللبث في المسجد	٩٤
١. بطلان الاعتكاف بالخروج عن المسجد عمداً	٩٤
٢. لو خرج ناسياً أو مكرهاً	٩٩
٣. جواز الخروج لضرورة عقلاً أو شرعاً أو عادة	٩٩
٤.حكم الاغتسال في المسجد	١٠١

الموضوع	الصفحة
٥. المدار هو خروج البدن كلّه	١٠٢
في ارتداد المعتكف	١٠٣
في العدول بالنية من اعتكاف إلى غيره	١٠٤
النيابة عن أكثر من واحد في الاعتكاف	١٠٤
صوم الاعتكاف هل يكون لأجله؟	١٠٥
في قطع الاعتكاف المندوب والمنذور	١٠٩
وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول فيه	١٠٩
لو نذر اعتكاف يوم أو يومين	١١٢
لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام ثالثها العيد	١١٣
لو نذر اعتكاف يوم قدوم زيد	١١٤
لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام من دون الليلتين المتوسطتين	١١٥
لو نذر اعتكاف ثلاثة أيام أو أزيد	١١٥
لو نذر اعتكاف شهر	١١٦
لو نذر اعتكاف شهر بعينه	١١٧
لو نذر الاعتكاف شهراً أو زماناً على وجه التتابع	١١٩
لو نذر اعتكاف أربعة أيام	١٢٢
لو نذر اعتكاف خمسة أيام	١٢٣

الموضوع	الصفحة
لو نذر زماناً معيناً وتركه	١٢٥
ألف: عموم ما دلّ على قضاء ما فات	١٢٥
ب: ما دلّ على وجوب قضاء الصوم المنذور	١٢٦
ج: ما دلّ على قضاء الاعتكاف لدى عروض المانع	١٢٧
لو غمّت الشهور	١٢٨
في اعتبار وحدة المسجد في الاعتكاف الواحد	١٢٩
لو اعتكف في مسجد واتفق مانع من إتمامه فيه	١٣٠
في سطح المسجد ومحرابه	١٣١
هل يعتبر قبرا مسلم وهاني من مسجد الكوفة؟	١٣١
في ثبوت المسجدية للمكان المعيّن	١٣٢
في اعتكاف المرأة	١٣٤
في اعتكاف الصبي المميّز	١٣٥
في اعتكاف العبد	١٣٧
في الموارد الّتي تجوّز الخروج من المسجد	١٣٨
في حكم الجنابة في المسجد أثناء الاعتكاف	١٣٩
أحكام الغصب في الاعتكاف	١٤٢
١. إذا أزال شخصاً عن مكانه في المسجد	١٤٣

الموضوع	الصفحة
٢. الجلوس على الفراش المغصوب	١٤٨
٣.الجلوس على أرض المسجد المفروش بتراب مغصوب	١٤٩
٤. لُبس الثوب المغصوب في الاعتكاف	١٤٩
٥. إذا جلس على المغصوب ناسياً أو جاهلاً أو مضطراً	١٥٠
الخروج لأداء دين واجب أو إتيان واجب	١٥٢
الخروج من المسجد لضرورة	١٥٣
إذا طال الخروج بطل الاعتكاف	١٥٦
في طلاق المعتكفة	١٥٧
في وجوب الاعتكاف الواجب المعيّن والموسّع والمندوب	١٦٠
في اشتراط المعتكف، وفيه فروع	١٦٠
١. عموم الشرط لعامة الأيّام	١٦١
٢. جواز الاشتراط مطلقاً و لو مع عدم عروض عارض	١٦٢
٣. اشتراط المنافيات	١٦٥
٤. اعتبار كون الشرط حال النية	١٦٥
٥. إسقاط حكم الشرط	١٦٦
في اشتراط المعكتف بالرجوع في النذر	١٦٧
اشتراط الرجوع في اعتكاف آخر	١٧٠

الموضوع	الصفحة
عدم جواز التعليق في الاعتكاف	١٧١
الأُمور الّتي تحرم على المعتكف	١٧٣
أحدها: مباشرة النساء بالجماع	١٧٣
الثاني: الاستمناء	١٧٨
الثالث: شمّ الطيب مع التلذّذ	١٧٩
الرابع: البيع والشراء	١٨٠
الخامس: المماراة	١٨٠
ما يحرم على المعتكف هل هو مختص بالليل أو النهار؟	١٨٢
هل يجوز للمعتكف الخوض في المباح؟	١٨٢
في فساد الاعتكاف بفساد الصوم	١٨٣
هل يفسد الصوم بارتكابه أحد المحرمات سهواً؟	١٨٥
في فساد الاعتكاف	١٨٨
في قضاء الاعتكاف	١٩٠
في قضاء الاعتكاف عن الميت	١٩٠
في وجوب الكفّارة في الاعتكاف الواجب والمندوب	١٩٢
كفّارة فساد الاعتكاف في شهر رمضان	١٩٧

الموضوع	الصفحة
الرسالة السابعة والسبعون	
حكم المصالحة بين المالك والحاكم الشرعي	
في المسألة صورتان:	
الأُولى: إذا كان متمكّناً من أداء الزكاة	٢٠٢
الصورة الثانية: إذا صار غير متمكّن	٢٠٤
الرسالة الثامنة والسبعون	
الخمس فريضة شرعية	
الفصل الأوّل: الخمس في الكتاب والسنة	٢١٥
الخمس في الكتاب العزيز	٢١٥
الغنيمة: مطلق ما يفوز به الإنسان	٢١٦
المورد لا يخصّص	٢١٨
استدلال الفقهاء بالآية في غير مورد الغنيمة	٢١٩
الخمس في السنّة النبويّة	٢٢١
تفسير ألفاظ الأحاديث	٢٢٤
كلام أبي يوسف في المعدن والركاز	٢٢٥
خمس أرباح المكاسب في الحديث النبوي	٢٢٦
إيضاح الاستدلال بهذه المكاتيب	٢٢٩

الموضوع	الصفحة
الخمس في روايات أئمة أهل البيت	٢٣٢
١. المعادن	٢٣٢
٢. الكنز	٢٣٢
٣. ما يخرج من البحر بالغوص	٢٣٣
٤. أرض الذمي إذا اشتراها من مسلم	٢٣٣
٥. الحلال المختلط بالحرام	٢٣٣
٦. أرباح التجارات والصناعات والزراعات	٢٣٤
الخمس في كلام الإمام الصادق عليه السلام	٢٣٤
الخمس في كلام الإمام الكاظم عليه السلام	٢٣٤
الخمس في كلام الإمام الرضا عليه السلام	٢٣٥
الخمس في كلام الإمام الجواد عليه السلام	٢٣٧
الخمس في كلام الإمام الهادي عليه السلام	٢٣٨
الفصل الثاني: ما هو المقصود من تحليل الخمس في بعض الروايات؟	٢٤٠
في أقسام الروايات	٢٤١
القسم الأوّل: تحليل خمس الغنائم	٢٤١
القسم الثاني: التحليل لمن ضاق عليه معاشه	٢٤٤

الموضوع	الصفحة
القسم الثالث: تحليل ما ينتقل إلى الشيعة من غير المخمّس	٢٤٥
القسم الرابع: التحليل لمرحلة زمنية خاصّة	٢٤٦
القسم الخامس: تحليل الأنفال	٢٤٩
الخمس بدل الزكاة لبني هاشم	٢٥٠
الفصل الثالث: جهاز الوكالة في عصر الحضور	٢٥٣
في وكلاء الأئمة عليهم السلام	٢٥٣
١. المُعَلّىٰ بن خُنَيس	٢٥٤
٢. حُمران بن أعيَن	٢٥٥
٣. نصر بن قابوس اللخمي	٢٥٦
٤. عبدالرحمن بن الحجّاج	٢٥٦
٥. المُفضَّل بن عمر الجُعفي	٢٥٦
٦. عبدالله بن جندب البجلي	٢٥٧
٧. محمد بن سنان	٢٥٧
٨. علي بن مهزيار	٢٥٧
٩. أيوب بن نوح بن درّاج	٢٥٨
١٠. علي بن جعفر الهُماني	٢٥٨
١١. أبو علي الحسن بن راشد	٢٥٨

الموضوع	الصفحة
١٢. صالح بن محمد بن سهل الهمداني	٢٥٩
١٣. علي بن أبي حمزة البطائني	٢٥٩
١٤. زياد بن مروان القندي	٢٥٩
١٥. عثمان بن عيسى الرواسي	٢٥٩
١٦. عثمان بن سعيد العمري	٢٦٠
١٧. أبو جعفر محمد بن عثمان بن سعيد العمري	٢٦١
١٨. الحسين بن روح النوبختي	٢٦١
الفصل الرابع: فريضة الخمس وتولّي الفقيه	٢٦٣
بيان ما يدل على تولّي الفقيه	٢٧٠
بانت الحقيقة بأجلىٰ صورها	٢٧٤
الفصل الخامس: دراسة نقدية لكتاب «الخمس جزية العصر» وفيها أُمور	٢٧٦
الأمر الأوّل: افتراؤه على السيد محمد الصدر	٢٧٧
الأمر الثاني: تحريفه لكلام الشيخ الطوسي	٢٧٨
الأمر الثالث: «حقائق ثمانية» أو انطباعات خاطئة؟!	٢٨٢
الانطباعات الخاطئة لمؤلف كتاب «الخمس جزية العصر»	٢٨٤
١. عدم الدليل علىٰ إعطاء الخمس للفقيه	٢٨٤

الموضوع	الصفحة
٢. خلوّ القرآن والسنة عن ذكر الخمس	٢٨٤
٣. ارتقاء الحكم من الاستحباب إلى الوجوب	٢٨٥
٤. أخذ الفقيه الخمس كلّه	٢٨٦
٥. أخذ اغنياء بني هاشم الخمس	٢٨٦
٦. لم يذكر أحد المتقدمين تولّي الفقيه	٢٨٧
الأمر الرابع: مصدر شرعية الخمس	٢٨٧
الأمر الخامس: مهمّات الشرع رهن الدليل القاطع	٢٨٨
الأمر السادس: تكرّر ذكر الزكاة دون الخمس	٢٩٠
الأمر السابع: المقارنة بين الزكاة وخمس المكاسب	٢٩٣
تمثيل باطل للمقارنة!!	٢٩٤
مقارنة خاطئة بين الزكاة والخمس في الفقه الشيعي	٢٩٧
أخطاؤه حول «الزكاة» في الفقه الشيعي	٢٩٨
أخطاؤه حول «الخمس» في الفقه الشيعي	٢٩٩
المقارنة الصحيحة بين الزكاة والخمس في الفقه الشيعي	٣٠١
الأمر الثامن: الخمس سياسة يوسفية لا فرعونية!	٣٠٢
الخاتمة	٣٠٥
أسئلة وأجوبة	٣٠٥

الموضوع	الصفحة
الرسالة التاسعة والسبعون	
في مقدمات الإحرام	
أدلّة القول بالوجوب	٣١٦
١. ورود الأمر به في غير واحد من الروايات	٣١٦
٢. الأمر بإعادة الغسل إذا نام أو لبس قميصاً	٣١٧
٣. وصفه بالوجوب والفرض	٣١٧
٤. الأمر بإعادة الإحرام بلا غسل	٣١٨
إذا لم يجد ماءً في الميقات فهل يجوز التيمم أو لا؟	٣٢٠
في جواز تقديم الغسل على الميقات	٣٢٢
في كفاية الغسل من أوّل النهار إلى الليل وبالعكس، وفيه أُمور	٣٢٦
الأمر الأوّل: كفاية غسل أوّل النهار إلى الليل وبالعكس	٣٢٦
الأمر الثاني: كفايةغسل اليوم إلى آخر الليل وبالعكس	٣٢٨
الأمر الثالث: حكم الإعادة إذا نام بين الغسل والإحرام	٣٢٩
حكم الإعادة في الأكل واللبس والتطيب والتقنّع	٣٣١
لو أحرم بغير غسل	٣٣٣
لو ترك الغسل عامداً أو جاهلاً أو ناسياً	٣٣٨
الأمر الرابع: أن يكون الإحرام عقيب صلاة فريضة أو نافلة	٣٣٩

الموضوع	الصفحة
الأُولى: ما هو ظاهر في الوجوب	٣٤١
الثانية: ما يدلّ على جواز الإحرام بعد كلّ صلاة	٣٤٢
الثالثة: لبيان كيفية التطوع للإحرام	٣٤٣
الرابعة: أفضلية كون الإحرام بعد المكتوبة	٣٤٣
الخامسة: في أنّ النبيّ ﷺ أحرم بعد الظهر أو الصلاة	٣٤٥
السادسة: ما يستظهر منه أنّه سنّة مؤكّدة	٣٤٥
الأمر الخامس: صلاة ست ركعات أو أربع ركعات أو ركعتين للإحرام	٣٤٦
في كراهة استعمال الحناء للمرأة	٣٤٦
الرسالة الثمانون	
لبس الثوبين من واجبات الإحرام	
في فروع المسألة	
الأوّل: وجوب لبس الثوبين تكليفاً	٣٤٩
الثاني: هل التجرّد ممّا يجب اجتنابه شرط، أو لا؟	٣٥٢
الثالث: هل اللبس شرط لصحّة الإحرام؟	٣٥٧
اشتراك المرأة مع الرجل في لبس الثوبين	٣٦٠
الكلام في كيفية اللبس	٣٦٣

الموضوع	الصفحة
في عقد الإزار والرداء	٣٦٦
في كفاية المسمّى من الرداء والإزار خلافاً للثوب الطويل، وفيه فروع	٣٦٩
الفرع الأوّل: كفاية المسمّى من الرواء والإزار	
الفرع الثاني: عدم كفاية ثوب طويل يتزر ببعضه ويرتدي الباقي	
الفرع الثالث: تقدم اللبس على النية والتلبية	٣٧٠
الفرع الرابع: لزوم النية في اللبس دون التجرد	٣٧١
لو أحرم في قميص عامداً أو جاهلاً أو ناسياً	٣٧١
لو أحرم في قميص	٣٧١
في استدامة لبس الثوبين ونزعهما	٣٧٤
في الزيادة على الثوبين اتّقاءً للبرد والحر	٣٧٤
الرسالة الحادية والثمانون	
فقه المزار في أحاديث الأئمة الأطهار عليهم السلام	
المقدمة	٣٧٩
الفصل الأوّل: زيارة القبور وآثارها البنّاءة في الكتاب والسنة	٣٨٢
الآثار الإيجابية للزيارة	٣٨٣

الموضوع	الصفحة
زيارة مراقد العلماء والشهداء	٣٨٦
زيارة قبر النبي الأكرم ﷺ في الروايات الشريفة	٣٨٩
رأي ابن القيّم في زيارة قبر النبي ﷺ	٣٩٢
طلب الاستغفار من النبي ﷺ	٣٩٣
اهتمام العلماء بزيارة النبي الأكرم ﷺ	٣٩٥
زيارة القبور في السنة النبوية	٣٩٧
حديث: «لا تشدّ الرّحال...»	٤٠٠
شدّ الرحال إلى المساجد السبعة	٤٠٢
صيانة آثار الصالحين	٤٠٣
البيوت التي أذن الله أن ترفع	٤٠٤
الفصل الثاني: صيانة مراقد الأنبياء والأئمة	٤٠٧
حدّ التوحيد والشرك	٤٠٩
البناء على القبور والبدعة	٤١٣
١. حكم البناء على القبور في الكتاب	٤١٦
٢. البناء على القبور وإظهار المودّة	٤١٧
٣. موقف الخلفاء من البناء على قبور الأنبياء	٤١٨
٤. سيرة المسلمين والبناء على القبور	٤١٩

الموضوع	الصفحة
مشاهدات الرحالة ابن جبير الأندلسي	٤٢٠
مشاهدات الرحالة ابن النجّار(٥٧٨ـ٦٤٣هـ)	٤٢٢
مشاهدات ابن الحجّاج (المتوفّى ٣٩١ هـ)	٤٢٢
٥. صيانة القبور في أحاديث العترة، وفيها أقسام	٤٢٥
الأوّل: ما يدل على استحباب تعمير القبور	٤٢٥
الثاني: آداب الزيارة تدل على وجود البناء	٤٢٧
الثالث: الدعوة إلى زيارة المشاهد	٤٢٩
الفصل الثالث: حجج المؤلف وذرائعه	٤٣١
أصناف الروايات في المقام	٣٤١
الأوّل: النهي عن زيادة التراب على القبر	٤٣١
دراسة الروايات	٤٣٢
الثاني : النهي عن البناء على القبور	٤٣٣
تحليل الروايات	٤٣٣
الثالث: النهي عن التجصيص والتطيين	٤٣٦
الرابع: استحباب رفع القبر شبراً	٤٣٧
الخامس: تسوية القبور	٤٣٨
مناقشة الحديث	٤٣٩

الموضوع	الصفحة
الفصل الرابع: بناء المساجد جنب المشاهد	٤٤٣
١. عمل الموحّدين في عصر أصحاب الكهف	٤٤٥
٢. المسجد النبوي ومرقد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم	٤٤٧
٣. سيرة المسلمين وبناء المساجد عند المشاهد	٤٤٨
الصلاة في المشاهد في أحاديث العترة الطاهرة	٤٤٩
ذرائع الكاتب وحججه	٤٥٠
الفصل الخامس: البكاء على الميّت وإقامة العزاء عليه	٤٥٣
إقامة العزاء على موت الأحباب	٤٥٦
إقامة العزاء على سيّد الشهداء عليه السلام	٤٥٧
خاتمة المطاف: تضخيم بعض الممارسات، وفيها أُمور	٤٦٠
الأوّل: الاعتقاد بأنّ النبي والولي ينفع ويضر	٤٦٠
الثاني: اتخاذ أصحاب القبور شفعاء	٤٦١
الثالث: الاستغاثة بأصحاب القبور	٤٦٣
الرابع: الذبح والنذر للقبور	٤٦٦
الخامس: الحلف بأصحاب القبور	٤٦٧
السادس: الطواف حول القبور	٤٦٩
السابع: اللطم وضرب الخدود والصدور	٤٧٠

الموضوع	الصفحة
الثامن: اختلاط النساء بالرجال	٤٧٦
ردود علىٰ أجوبة المؤلف	٤٧٧
الرسالة الثانية والثمانون	
بيعتان في بيعة	
ما رواه الفريقان في المقام:	٤٨٤
ما هو المقصود من الحديث؟	٤٨٥
الأصل صحّة كلّ عقد وبيع عقلائي	٤٨٦
الأصل صحّة كلّ شرط عقلائي	٤٨٨
دراسة الحديث	٤٩٥
الرسالة الثالثة والثمانون	
مناصب الفقيه وولايته	
الولاية التكوينية	٥٠٢
الولاية التشريعية	٥٠٤
سؤال وإجابة	٥٠٦
الولاية التشريعية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام	٥٠٨
١. تفويض بيان الشريعة إليهم	٥٠٨
٢. نفوذ قضائهم	٥٠٨

الموضوع	الصفحة
٣. حق التصرف في الأموال والأنفس	٥٠٩
٤. حاكماً سائساً	٥١١
مناصب الفقيه وولايته	٥١٣
١. الفقيه ومنصب الافتاء	٥١٣
٢. الفقيه ومنصب القضاء	٥١٦
٣.الفقيهومنصب الحكومة والتصرف في الأموال والنفوس	٥١٦
ولاية الفقيه في الكتب الفقهية	٥١٧
تصحيح ممارسة الفقيه الجامع للشرائط، وفيه طريقان	٥٢٦
الطريق الأوّل: ولاية الفقيه وأدلتها الروائية	٥٢٧
ما دلّ على جعل الفقيه قاضياً وحاكماً، وفيه روايات	٥٢٧
الأُولى: مقبولة عمر بن حنظلة	٥٢٧
الثانية: مشهورة أبي خديجة الأُولى	٥٢٨
الثالثة: المشهورة الأُخرى لأبي خديجة	٥٣٠
في كيفية ممارسة الفقيه أمر القضاء	٥٣٢
دلالة الروايات على سعة الولاية	٥٣٤
الموارد الّتي كان يرجع فيها إلى القضاة	
١. لوازم القضاء وتبعاته	٥٣٥

الموضوع	الصفحة
٢. التصدي لأُمور الصغار المختلفة	٥٣٦
٣. التصدي لأُمور الغائب	٥٣٨
٤. ولايته في إجراء الحدود الشرعية والتعزيرات	٥٤٠
٥. ولايته في رؤية الهلال	٥٤٤
٦. ولايته في مورد المعاملات	٥٤٥
٧. ولايته في أخذ الزكوات والأخماس	٥٤٦
الرابعة: العلماء ورثة الأنبياء	٥٤٦
الخامسة: مرسلة الفقيه	٥٤٨
السادسة: التوقيع الرفيع	٥٥٠
السابعة: حديث مجاري الأُمور	٥٥٤
الثامنة: السلطان ولي من لا ولي له	٥٥٥
التاسعة: الفقهاء حصون الإسلام	٥٥٦
العاشرة: الفقهاء أُمناء الرسل	٥٥٧
الطريق الثاني: ممارسة الفقيه حسبة، وفيه موردان	٥٥٨
الأوّل: تطبيق الأحكام على صعيد الحياة	٥٥٩
الثاني: جباية الحقوق المالية وصرفها في مجالها	٥٦١
الفوارق بين القول بالمنصب والقول بالحسبة	٥٦٥

الموضوع	الصفحة
شبهات حول ولاية الفقيه	٥٦٧
١. ولاية الفقيه استصغار للأُمّة	٥٦٧
٢. ولاية الفقيه والاستبداد	٥٦٨
٣. ولاية الفقيه ومشكلة التزاحم	٥٧١
الرسالة الرابعة والثمانون	
الكلام في نكاح المجوسية والصابئة	
والمرتدين وإسلام أحد الزوجين ولواحقها	
١. في نكاح المجوسية	٥٧٥
هل المجوس من أهل الكتاب أو لا؟	٥٧٥
هل يجوز تزويج المجوسية؟	٥٧٧
حجّة القائلين بمنع تزويج المجوسية ونقدها	٥٨٠
١. ما يدلّ على المنع مطلقاً	٥٨٠
٢. ما يدلّ على التفصيل بين النكاح دواماً ومتعة	٥٨٠
٢. جواز نكاح الصابئة	٥٨١
٣. ارتداد أحد الزوجين أو كليهما	٥٨٢
في بقاء علقة النكاح أو انفساخها	٥٨٣
٤. في إسلام أحد الزوجين	٥٨٦

الموضوع	الصفحة
قول آخر في المسألة للشيخ	٥٩١
إذا كانت الزوجة أو الزوج غير كتابيين وأسلم أحدهما	٥٩٢
٥. انتقال زوجة الذمي إلى دين آخر	٥٩٤
٦. إذا أسلم عن أُمّ وبنتها	٥٩٥
٧. اختلاف الدين فسخ لا طلاق	٥٩٨
فروع حول المسألة	٦٠٠
٨. لو أسلم الرجل وكان المهر فاسداً	٦٠١
الرسالة الخامسة والثمانون	
طلاق المرأة وهي حائض وتزويجها برجل آخر	
شرطية الطهارة في الطلاق في القرآن الكريم	٦٠٧
شرطية الطهارة في الطلاق في السنة النبوية	٦٠٨
الرسالة السادسة والثمانون	
الطلاق المعلّق لاكفّارة فيه ولا فراق	
الطلاق المعلّق لا كفّارة فيه ولا فراق	٦٢٠
الإشهاد في الآية راجع إلى الطلاق والرجوع	٦٢٣

الموضوع	الصفحة
الرسالة السابعة والثمانون	
هل الموت قبل الدخول منصّف للمهر أو لا؟	
أدلّة القائلين بلزوم دفع المهر كلّه	٦٣٣
ما يدل على لزوم دفع النصف فقط	٦٣٨
الرسالة الثامنة والثمانون	
في بيان مخارج الفروض	
تصحيح المسائل	٦٤٥
وأمّا كيفية العمل لحصول المخرج المشترك	٦٤٧
الانكسار على الأكثر	٦٥٠
الرسالة التاسعة والثمانون	
في الرشوة موضوعاً وحكماً	
وفيها أُمور	
الأوّل: الرشوة في المعاجم وكلمات الفقهاء	٦٥٥
الثاني: الرشوة غير مختصّة بباب القضاء	٦٥٨
الثالث: حكم الرشوة في الكتاب والسنّة	٦٥٩
الرابع: حكم الرشا في إحقاق الحقّ	٦٦٢
الخامس: في عدم اختصاص الرشوة بالمال والقاضي والحقّ	٦٦٤

الموضوع	الصفحة
السادس: حكم بيع المحاباة	٦٦٥
الأمرالسابع: في حكم الرشوة ردّاً و ضماناً	٦٦٨
الأمر الثامن: في الفرق بين الهدية والرشوة	٦٧٤
فروع	٦٧٩
الفرع الأوّل:إذا شكّ الآخذ في كون المأخوذ رشوة أو هدية	٦٧٩
الفرع الثاني: إذا اتّفقا على وجود عقد واختلفا في نوعه	٦٨٠
الفرع الثالث: فيما إذا لم يتّفقا على وجود العقد	٦٨٢
فهرس المحتويات	٦٨٥