

فقه الخلاف ، الجزء الثاني

(١)



فَقْرٌ خِلَافِيٌّ

بِحُجُومِ اسْتِدْلَالِيَّةٍ فِي مَسْأَلِ فَقْرِيَّةِ خِلَافِيَّةٍ

الجزء الثاني

الشيخ
محمد اليعقوبي (دام ظله)

الطبعة الثانية

النجف الأشرف

١٤٣٢

(

هذا الكتاب

هذا هو المجلد الثاني من كتاب (فقه الخلاف) وقد ضمّ تسع مسائل استوفى البحث فيها خلال الفترة من (٤ ربيع الثاني ١٤٢٨ المصادف ٢٢/٤/٢٠٠٧) إلى (٢٧ ذي الحجة ١٤٢٨ المصادف ٧/١/٢٠٠٨) في عشرين أسبوعاً دراسياً، والحمد لله تبارك وتعالى وحده، وله الفضل والمِنَّة في ذلك كله.

المسألة الحادية عشرة

حكم إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الحادية عشرة

حكم إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة

يوم الجمعة يوم شريف عظمه الله تبارك وتعالى وجعله فرصة كبيرة لنيل رضاه بما بارك فيه لفاعل الحسنات، عن أبي بصير قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: ما طلعت الشمس بيوم أفضل من يوم الجمعة)^(١)، وعن الإمام الرضا (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إن يوم الجمعة سيد الأيام يضاعف الله فيه الحسنات، ويمحو فيه السيئات، ويرفع فيه الدرجات، ويستجيب فيه الدعوات، وتكشف فيه الكربات، وتقضي فيه الجوائج العظام، وهو يوم المزيد لله فيه عتقاً وطلقاً من النار، ما دعي به أحد من الناس وعرف حقه وحرمته إلا كان حقاً لله عز وجل أن يجعله من عتقائه وطلاقه من النار، فإن مات في يومه أو ليلته مات شهيداً وبُعث آمناً، وما استخف أحد بحرمته وضيع حقه إلا كان حقاً على الله عز وجل أن يصلية نار جهنم إلا أن يتوب)^(٢)، وروى الصدوق أن أمير المؤمنين (عليه السلام) خطب في الجمعة فقال: (الحمد لله الولي الحميد... (إلى أن قال)... إلا إن هذا اليوم يوم جعله الله لكم عيداً وهو سيد أيامكم وأفضل أعيادكم، وقد أمركم الله في كتابه بالسعي فيه إلى ذكره، فلتعظم رغبتكم فيه، ولتخلص نيّتكم فيه، وأكثروا فيه التضرع والدعاء ومسألة الرحمة والمغفرة، فإن الله عز وجل يستجيب لكل من

(١) و(٢) و(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٤٠، ح ٢، ٤، ١٢.

دعاه، ويورد النار من عصاه وكل مستكبر عن عبادته، قال الله عز وجل: (ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ ذَاخِرِينَ) (غافر: من الآية ٦٠) وفيه ساعة مباركة لا يسأل الله عبد مؤمن فيها شيئاً إلا أعطاه^(٣).

وقد فسرت بعض الروايات الساعة بأنها وقت النداء لصلاة الجمعة فعن الإمام الباقر (عليه السلام): (أول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس إلى أن تمضي ساعة فحافظ عليها فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: لا يسأل الله عبد فيها خيراً إلا أعطاه^(١)) وفي رواية إنها هي أول الزوال وآخر ساعة من يوم الجمعة.

ومن أجل أن يعيش المسلم هذه الأجواء الإلهية المباركة يوم الجمعة وضع الأئمة (عليهم السلام) لشيعتهم برنامج عمل يهذبون به أنفسهم ويطهرون أجسادهم ويذهبون درن أسبوع ماضٍ ويتزودون إمداداً لأسبوع قادم وقد حفلت كتب الأدعية والسنن والمستحبات بالكثير منها.

وتاج تلك الأعمال صلاة الجمعة المباركة بدعائها وركعتيها وجماعتها وخطبتيها، وأحاطوا هذه الشعيرة المقدسة بعناية خاصة فأبانوا فضلها و ثواب من يؤديها وحذروا من تركها فعن الصادق (عليه السلام): (ما من قدم سعت إلى الجمعة إلا حرم الله جسدها على النار)^(٢)، وعن رسول الله (صلى الله عليه وآله): (من أتى الجمعة إيماناً واحتساباً استأنف العمل)^(٣) أي غفر

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٨، ج ١٣، ح ١٩٦.
(٢) و (٣) و (٤) و (٥) و (٦) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١، ج ٧، ٣، ٩، ١١، ١٧.

له ما مضى من ذنوبه وقيل له ابدأ العمل بصفحة بيضاء من جديد، وعن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : (أما يوم الجمعة فيوم يجمع الله فيه الأولين والآخرين فما من مؤمن مشى فيه إلى الجمعة إلا خفف الله عليه أهوال يوم القيامة ثم يؤمر به إلى الجنة)^(٤)، وعن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) : (من ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير علة طبع الله على قلبه)^(٥)، وجاء إعرابي يشكو إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عدم الاستطاعة إلى الحج فقال له (صلى الله عليه وآله وسلم) : (عليك بالجمعة فإنها حج المساكين)^(٦).

ومن هنا أوصى الأئمة (عليهم السلام) شيعتهم بان لا يضيعوا وقتهم في هذا اليوم بغير ما يقربهم إلى الله زلفى، فعن جابر بن يزيد عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال : (قلت له قول الله عز وجل (فأسعوا إلى ذكر الله) (الجمعة: ٩) قال : قال (عليه السلام) : اعملوا وعجلوا فإنه يوم مضيق على المسلمين فيه وثواب أعمال المسلمين فيه على قدر ما مضى عليهم، والحسنة والسيئة تضاعف فيه، قال : وقال أبو جعفر (عليه السلام) : والله لقد بلغني أن أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كانوا يتجهزون للجمعة يوم الخميس لأنه يوم مضيق على المسلمين)^(١).

ونقل الشهيد الثاني في (رسالة الجمعة) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من خطبة له : (إن الله تعالى فرض عليكم الجمعة فمن تركها في حياتي أو بعد موتي استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جمع الله شمله ولا بارك له في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٣١، ح ١.

أمره، ألا لا صلاة له، ألا ولا زكاة له، ألا ولا حج له، ألا ولا صوم له، ألا ولا برّ له حتى يتوب^(١).

وقال جابر: كان أبو جعفر الباقر (عليه السلام) يبكر إلى المسجد يوم الجمعة حين تكون الشمس قدر رمح فإذا كان شهر رمضان يكون قبل ذلك وكان يقول: (إن لجمع شهر رمضان على جمع سائر الشهور فضلاً كفضل شهر رمضان على سائر الشهور)^(٢).

وفي هذا السياق قال الإمام الصادق (عليه السلام): (فضل الله يوم الجمعة على غيرها من الأيام، وإن الجنان لتزخرف وتزيّن يوم الجمعة لمن أتاها، وإنكم تتسابقون إلى الجنة على قدر سبقكم إلى الجمعة، وإن أبواب السماء لتفتح لصعود أعمال العباد)^(٣).

وكانوا يذهبون شيعتهم عن اللغو واللغو واللغو ومضيعة الوقت يوم الجمعة أكثر من غيره فعن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (إذا رأيتم الشيخ يحدث يوم الجمعة بأحاديث الجاهلية فارموا رأسه ولو بالحصي)^(٤).

حتى أن الأمر ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) بإخراج السجناء للمشاركة في صلاة الجمعة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن على الإمام أن يخرج المحبسين في الدين يوم الجمعة إلى

-
- (١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١، ح ٢٨.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٧، ح ٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٤٢، ح ١.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٥٠، ح ٢.

الجمعة ويوم العيد إلى العيد ويرسل معهم
فإذا قضاوا ردّهم إلى السجن^(١).
هذه الفريضة الإلهية العظيمة حُرِمَ منها
أجيال من شيعة أهل البيت (عليهم السلام)
على مدى قرون حينما أقصي أئمتهم (عليهم
السلام) عن قيادة الأمة وتقمّصها من ليس
أهلاً لها وكانت صلاة الجمعة من وظائف
الأمير التي لا يمكن مزاحمته فيها وإلا عدّ
خروجاً وتمرداً على الدولة.

وقد ولد طول الإقصاء وعدم أداء
الفريضة شعوراً بعدم وجودها وإمكانية
اختيار صلاة الظهر بدلاً عنها وهذا الشعور
يمكن قبوله مع وجود المحذور المتقدم أما
بعد انحسار اسم الخلافة وفصل الدين عن
الدولة بحيث أصبحت السلطات لا ترى من
واجباتها القيام بالوظائف الدينية ولا ترى
من يؤديها مزاحماً لها في سلطانها فلماذا
التقصير في إقامتها وحرمان الأمة من
بركاتها؟ بل حتى في عصور الخلافة لا يوجد
محذور في إقامتها في القرى والمدن الصغيرة
والأرياف، التي ليس من شأن الولاة تعيين
أئمة جمعة لها ولذا أفتى أبو حنيفة بعدم
وجودها على أهل القرى، وبالتالي فلا تعدّ
إقامتها فيها خروجاً على الدولة، ولذا
سنسمع في بعض الروايات عتب الإمام الصادق
(عليه السلام) على أصحابه أن لا يقيموها في
مدنهم متذرعين بعدم إقامة الإمام (عليه
السلام) لها لأن وضع الإمام في المدينة
المنورة - حيث يقيم الوالي بنفسه أو من
ينصبه جمعتها - يختلف عن الحال في مدنهم.
لكن هذا الاتجاه ترسّخ في أذهان الأجيال
اللاحقة حيث فهموا من عدم إقامة الأئمة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ٢١، ح ١.

(عليهم السلام) وأصحابهم لها تخديراً في وجوب إقامتها أو صلاة الظهر وقصوراً في اقتضاء الأدلة للوجوب التعييني في مقابل من يرى عدم القصور في المقتضي وإنما لم يقدّمها الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم لوجود المانع الذي زال في العصور الأخيرة فيكون وجوبها تعيينياً وليس تخييرياً، وهذه النقطة إنما قدّمت ذكرها الآن لأنها ستكون فيصلاً في النظر في الأدلة وتقييم أقوال الفقهاء .

الأقوال في المسألة:

وفي ضوء هذا الفهم المختلف لسلوك الأئمة (سلام الله عليهم) ولأقوالهم وتوجيهاتهم التي تُفرّق بين وظيفتهم ووظيفة الأمة فقد ذهب الفقهاء (أعلى الله مقامهم) إلى ثلاثة أقوال في الجملة بمسألة إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة: الأول: الوجوب التعييني لصلاة الجمعة. الثاني: الوجوب التعييني لصلاة الظهر يوم الجمعة ولازمه حرمة إقامة الجمعة. الثالث: الوجوب التخديري بين الظهر والجمعة.

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((وهذا الخلاف بين الأصحاب (قدس سرهم) إنما هو بعد الاتفاق منهم على وجوب صلاة الجمعة في الجملة، أعني في زمن الحضور مع الإمام (عليه السلام) أو نائبه الخاص المنصوب من قبله، فإن هذا مما لم يختلف فيه اثنان، بل هو من ضروريات الدين وعليه إجماع المسلمين، وإنما الخلاف في اشتراط وجوبها أو مشروعيتها بحضور الإمام (عليه السلام) فلا تجب تعييناً أو لا تشرع في زمن الغيبة، وعدم الاشتراط)).

أقول: إن هذا التفصيل بين عصر الحضور

والغيبية بمعناه المعروف- أي الظهور والغيبية لشخص المعصوم بروحه وجسده - لا أثر له فقهيًا كما هو الواضح من سيرتهم (عليهم السلام) فإنهم لم يقيموا إلا في فترة خلافة أمير المؤمنين والإمام الحسن المجتبي (سلام الله عليهما) حينما كانت أزمّة الأمور بأيديهما فالعبرة بمقدار قدرة الإمام (عليه السلام) ونائبه الخاص أو العام على إقامتها من دون موانع وهذا ما لم يتيسر لهم إلا في عصر الإمامين أمير المؤمنين والحسن المجتبي (صلوات الله عليهما) من الأئمة الطاهرين (عليهم السلام).

وإذا أُريد باشتراط بسط اليد في إقامتها في كلام الفقهاء هذا المعنى - أي عدم المانع- فهو ما نريده وسنفهمه بإذن الله تعالى من الأدلة.

وإن أُريد به ملك زمام الأمور وتسلم السلطة أو علي تعبير صاحب الجواهر: ((ظهور السلطنة لا ظهور الأجسام)) فهو تضيق لدائرة الحكم وتعطيل لهذه الفريضة الإلهية.

ومسألة وجوب إقامة صلاة الجمعة مما اشتهر فيها الجدل والاستدلال ووصفها السيد الخوئي (قدس سره) بأنها ((معركة الآراء بين الأعلام))^(١) ولم أجد سجلاً بين الفقهاء كالذي شهدته هذه المسألة وتضمنت مناقشاتهم كلمات شديدة الوقع لم نعهدنا منهم في غير هذه المسألة^(٢)، وعلى أي حال فإننا سنبدأ أولاً بإذن الله تعالى بذكر الأدلة على الوجوب التعييني لكن القائل

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ١٤/١١.

(٢) راجع بعض هذه الكلمات في الحقائق الناضرة: ٣٧٨/٩-٣٩٥.

بالوجوب التخديري زعم وجود قرائن تمنع
عن القول به فاستنتج القول بالوجوب
التخديري لذا فإننا سنناقش ضمناً هذه
الموانع بإذن الله تعالى وسوف لا نهتم بنقل
كلمات الفقهاء لتأييد مطلب أو الرد على
آخر كما فعلوا (قدس الله أسرارهم) فأطالوا
وأطنبوا لتأييد مختارهم بالإجماع لكن هذا
الاستدلال لا قيمة له:

١- لعدم تحقق الإجماع أصلاً على أي من
القولين (الوجوب التعيدي والتخديري)
فقد ذهب إلى كل منهما جملة من الأساطين.
٢- إن هذا الإجماع مدركي لأن الفقهاء
أفصحوا عن دليلهم على مذهبهم فالمناقشة
في دليلهم.

الاستدلال بالقرآن

(الآية الأولى)

قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) (الجمعة: ٩) وقد ثبت في علم الأصول أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب فالآية تتضمن وجوب السعي إلى ذكر الله عندما ينادى للصلاة يوم الجمعة ويؤذن بدخول الوقت كما ذكره المفسرون، وروى الصدوق مرسلًا قال: (روي أنه كان بالمدينة إذا أذن المؤذن يوم الجمعة نادى مناد: حُرِّمَ الْبَيْعُ حُرِّمَ الْبَيْعُ، لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) (١).

ويراد بذكر الله مجموع العبادة المتضمن للخطبتين وصلاة الجمعة فإن الواجب غير محتمل في غيرها من الذكر وسياق الآية يدل على ذلك فقد تفرّع وجوب السعي عن النداء إليها وبقرينة ترك البيع والإذن بالانتشار في الأرض بعد انقضائها فالآية تدل على وجوب السعي إلى صلاة الجمعة حينما يتحقق النداء إليها ولم تؤسس تشريع وجوب إقامة صلاة الجمعة لأنها كانت مقامة قبل نزولها وإنما نزلت توبيخاً لمن انفضّ عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو مقيم لها. فالآية تعتبر صلاة الجمعة مفروضة الانعقاد والإقامة بدعوة الإمام أو نائبه الفقيه الجامع للشرائط إليها وإنما نزلت الآية لبيان الحكم بوجوب الحضور فيها

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٥٣، ح ٤٠.

وحرمة البيع وقت النداء لصلاة الجمعة وهي أحكام فرعية لاحقة للحكم بأصل الوجوب فهو تعبير حسن عن وجوب الفعل بوجوب مقدماته، وإذا كان للآية دلالة على وجوب إقامة صلاة الجمعة فبهذا التقريب، ولا يتم التقريب الذي ذكره صاحب الحقائق بقوله: (فالمستفاد من الآية المذكورة الأمر بالسعي إلى صلاة الجمعة لكل واحد من المؤمنين متى تحقق الأذان لها أو دخول وقته، وحيث أن الأصل عدم التقييد بشرط يلزم عموم الوجوب بالنسبة إلى زمان الغيبة والحضور) (١)، ولا نفهم حينئذٍ من (إذا) الشرطية التي تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع وإنما هي جملة شرطية سبقت لبيان تحقق الموضوع ومعناها ((إذا حل زوال يوم الجمعة فيجب السعي إلى صلاة الجمعة ويحرم البيع)) ولا يشك الأعراف في وجوب إقامتها إذا أمر الشارع بالسعي إليها.

فقد روي أنه بينما رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يخطب يوم الجمعة إذ قدم دحية الكلبي من الشام بتجارة وكان إذا قدم لم يبق في المدينة عاتق إلا أخته، وكان يقدم إذا قدم بكل ما يحتاج إليه الناس من دقيق وبر وغيره ثم يضرب الطبل ليؤذن الناس فيبتاعوا منه. فقدم ذات جمعة وكان ذلك قبل أن يُسلم ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قائم على المنبر يخطب فخرج الناس فلم يبق في المسجد إلا اثنا عشر رجلاً وامرأة، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): لولا هؤلاء لسؤمت عليهم الحجارة من السماء (٢).

(١) الحقائق الناضرة: ٣٩٩/٩.

(٢) مجمع البيان للطبرسي، مج ٤٣٣/٥.

والآية - في حدود المستفاد منها - خطاب عام فهي تفيد الوجوب التعيديني على كل فرد وفي كل زمان شأن كل الآيات الشريفة التي تنزل في مورد معين لكن العمل بها مفتوح إلى يوم القيامة.

روى الكليني عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (لو كانت إذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب ولكنه حي يجري في من بقي كما جرى في من مضى) (١).

وروى الصدوق عن الإمام الرضا عن أبيه (صلوات الله عليهما): (إن رجلاً سأل أبا عبد الله (عليه السلام): ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: إن الله لم يجعله لزمان دون زمان وناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غص إلى يوم القيامة) (٢).

ولكن السيد الخوئي (قدس سره) قال (٣): إن الآية لا دلالة لها على الوجوب التعييني بوجه وذلك لوجهين:

((الأول: إنها قضية شرطية وقد علق فيها وجوب السعي إلى الصلاة على النداء إليها فقال عز من قائل إذا نودي للصلاة... ومعنى ذلك أنه متى ما تحققت إقامة الجمعة في الخارج في نفسها ونودي إليها وجب السعي نحوها وأما أن النداء إليها وإقامتها واجبان مطلقاً على كل مكلف - كما هو المدعى - فلا يستفاد منها

(١) أصول الكافي، باب إن الأئمة هم الهداة.

(٢) عيون أخبار الرضا / ٢٣٩، ونقله في البحار مج ١٩ باب (فضل القرآن وإعجازه).

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى (ج ١١) من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي (قده)، تقريرات الميرزا علي الغروي لأبحاث السيد الخوئي، كتاب الصلاة: ١٧.

أبدأ، بل مقتضى المفهوم المستفاد من الجملة الشرطية عدم وجوب صلاة الجمعة إذا لم يناد إليها ولم يتحقق إقامتها))، والإشكال قديم أورده الشهيد الثاني (قدس سره) في رسالته عن صلاة الجمعة^(١).

ويرد عليه:

١- قوله إن الآية لا تدل على وجوب إقامة صلاة الجمعة بوجه وقد مرّ تقريبه وقلنا إنه أكد في الدلالة على الوجوب وأحسن في التعبير.

٢- إن الآية وإن كانت بصورة الجملة الشرطية إلا أنها لا تفيد التعليق أي تعليق الجزاء على الشرط وإنما هي مسوقة لبيان تحقق الموضوع وهو النداء نظير قولنا (إذا رُزقت ولداً فاختنه)؛ وعلى هذا فلا يستفاد من الآية شرطية النداء لوجوب صلاة الجمعة.

٣- لما كانت الجملة مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا يكون لها مفهوم حتى تدل على عدم الوجوب عند عدم النداء.

إن قلت: إن من لوازم كون الجملة الشرطية مسوقة لبيان الموضوع كون المفهوم مما لا معنى له وهنا يصحّ المفهوم إذ يقال ((إذا لم يناد لصلاة الجمعة فلا تسعوا)).

قلت: إن صحة هذا المفهوم ناشئ من ملاحظة الدلالة المطابقة للآية وعدم الالتفات إلى المعنى الحقيقي الممكنى عنه حيث قلنا أن المراد بالنداء دخول الوقت وحينئذ لا يصحّ المفهوم الذي هو ((إذا لم يدخل الوقت فلا تسعوا إلى صلاة الجمعة)) لأنه لا معنى له.

٤- إن النداء لا يراد به الأذان الفعلي

(١) الحدائق الناضرة: ٤٠١/٩.

للصلاة أي إقامتها بحيث أنه لا يجب السعي إليها إلا إذا أقيمت بل إن ذكر النداء ورد كناية عن دخول الوقت كما لو قيل (إذا أذن المؤذن لصلاة الصبح فأيقظني) فإن المعنى إرادة إيقاظه عند دخول وقت صلاة الصبح سواء أذن شخص فعلاً أو لا وهذا واضح وعليه فلا مدخلية للمناداة الفعلية لصلاة الجمعة أي إقامتها وإنما هي واجبة ويجب السعي إليها عند دخول الوقت.

الثاني^(١) : ((إن السعي بمعنى السير السريع والإسراع في المشي كالعدو والركض فالآية تدلنا على وجوب السرعة عند الأذان والنداء للصلاة يوم الجمعة ومقتضى المناسبة بين الحكم وموضوعه أن المراد بالذكر فيها هو الخطبة التي كان يلقيها رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم) - قبل الصلاة - موعظه وإرشاداً للناس وتخويفاً لهم من عذاب الله سبحانه لا أن المراد به هو الصلاة نفسها.

والوجه في هذه المناسبة أن صلاة الجمعة غير مرتبة على النداء، لوضوح أن بينه وبينها فاصلاً وهو الخطبة وأن وقت صلاة الجمعة يمتد إلى زمان الركوع، فلا يجب الإسراع إليها إلا إذا بلغ الإمام الركوع، وخاف المكلف أن لا يدركه وهو راكع، بحيث لو أدركه وهو كذلك أي راكع لأجزأه من غير كلام.

فإرادة الصلاة من الذكر لا يلائم تفريع السعي على النداء في الآية المباركة، لما عرفت من أن الإسراع إليها غير واجب عند النداء ويجوز التأخير على الحضور إلى أن يركع الإمام، ولأجل ذلك لا يمكننا إرادة الصلاة من الذكر المأمور بالسعي إليه، وبه يستكشف أن المراد به الخطبة، والأمر

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٧/١١.

بالإسراع في المشي عند النداء إنما هو لأجل سماع الخطبة، بقريضة ما قدمناه من أن الحضور للخطبة غير واجب من غير خلاف وبهذه القريضة يحمل الأمر بالإسراع في الآية المباركة على الاستحباب فلا دلالة له على الوجوب)).

وقد نقلنا كلامه (قدس سره) كاملاً ولم نقطعه إلى فقرات بحسب التعليق عليه ليكون بيانه أوضح ويمكن ترتيبه وتلخيصه بعدة مقدمات:

- ١- إن السعي المطلوب في الآية بمعنى الإسراع بمجرد النداء يوم الجمعة.
- ٢- لا يمكن تعلق الإسراع بالصلاة لوجهين (أولهما) وجود الفاصل بينها وبين النداء وهما الخطبتان فلا بد أن يتعلق بهما ليصح تفريع السعي عن النداء و(ثانيهما) إن الإسراع إلى الصلاة غير واجب للاجتماع باللحوق بالإمام وهو في الركوع.
- ٣- إن الخطبتين غير واجبتين الحضور لقيام الدليل على الاجتزاء بحضور الصلاة قبل قيام الإمام من الركوع.
- ٤- فالإسراع هنا استحبابي وليس وجوبياً.

ويرد عليه:

- ١- هو تنبيه الأمة إلى أن الفقهاء حينما يبيّنون الحد الأدنى من التكاليف الذي تتحقق به براءة الذمة كالاقتضاء باللحوق بالإمام وهو في الركوع في مسألتنا تبعاً للروايات الشريفة فإنهم بذلك يراعون ذوي الأعذار والمضطر وضعيف الإيمان ولا يقتضي ذلك أن تكون هي الحالة العامة للمختار والذي يجد السعة للتطبيق، لأن الاكتفاء بالحد الأدنى من التكاليف يؤدي إلى ضياع الدين وهذا مجرّب.

أما الحالة العامة المطلوبة من العباد فهو السعي للسمو وارتقاء درجات

الكمال، ومن يتشبع روح القرآن وتعاليم أهل البيت (عليهم السلام) يجد فيها تربية المسلم وتعويده على أن يكون في طاعة دائمة لله تبارك وتعالى بكل أشكال الطاعة ولا يقتصر على المعنى الأخص للعبادة (فاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ الَّتِي إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً) (المائدة: ٤٨) (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) (آل عمران: ١٣٣) خصوصاً في الأوقات الشريفة ومنها يوم الجمعة، وقد تقدمت بعض الروايات في ذلك كما عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: (قول الله عز وجل (فاسرعوا إلى ذكر الله) قال: اعملوا وعجلوا فإنه يوم مضيّق على المسلمين و ثواب أعمال المسلمين على قدر ما ضيق عليهم والحسنة والسيئة تتضاعف فيه)، وقال أبو جعفر (عليه السلام): (والله لقد بلغني أن أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كانوا يتجهزون للجمعة يوم الخميس لأنه يوم مضيّق على المسلمين)^(١)، وبلغ استعدادهم لصلاة درجة كبيرة فقد روى الصدوق عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: (لا يشرب أحدكم الدواء يوم الخميس، فقيل: يا أمير المؤمنين (عليه السلام) ولم ذلك؟ قال: لئلا يضعف عن إتيان الجمعة)^(٢)، وكان موسى بن جعفر يتهيأ يوم الخميس للجمعة)^(٣)، وكرهوا السفر بعد فجر يوم الجمعة قبل أداء الصلاة، ونقل الشريف الرضي في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في كتابه إلى الحارث الهمداني قال: ولا تسافر في يوم الجمعة حتى تشهد الصلاة إلا ناصلاً في سبيل

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٣١، ح ١، ٢، ٣.

الله أو في أمر تُعذر به^(٤)، وتبدأ هذه الكراهة من الصباح الباكر؛ قال الصادق (عليه السلام): (ويكره السفر والسعي في الحوائج يوم الجمعة يكره من أجل الصلاة وأما بعد الصلاة فجائز يتبرك به)^(٥).
هذه هي مدرسة القرآن وليحذر المكلف أن يكون همّه تحصيل عبادة يكون المهم فيها أن تكون مبرئة للذمة فيستطيع الشخص أن يشتغل بما سوى الله تبارك وتعالى حتى ينتهي الإمام من خطبتيه ويبدأ بالصلاة ويصل إلى الركوع فيبادر هذا المؤمن إلى إدراك الإمام وهو رآع فيكفيه هذا الفعل وفي هذا إفراغ لآيات الشريعة من محتواها حيث تحوّل ظاهرها من التعبئة والحشد لهذه الشعيرة المقدسة وتحريم أي ممارسة تشغل عن المشاركة فيها وأوضحها التجارة والدهو إلى استحباب السعي وعدم وجوب حضور الخطبتين وإمكان التأخير إلى حين ركوع الإمام.

٢- أننا ذكرنا في تقرير الاستدلال بالآية تعلّق وجوب الإسراع بالصلاة لأكثر من وجه: (الأول) ظهور (فاسعوا) في الوجوب وهو غير محتمل إلا في الصلاة (الثاني) تفريع انتهاء حرمة البيع وإباحة الانتشار بانقضاء الصلاة ولازمه ارتباط الحرمة أولاً بإقامتها (الثالث) ما دلّ على أن الوقت مضيق لها ولخطبتيها اللتين هما جزءٌ منها، وليست هي كصلاة الظهر التي يمتد وقتها إلى قريب غروب الشمس وفي ذلك ورد في الصحيح عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) أنه قال: (إن من الأشياء أشياء

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٥٢، ح ٦.
(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٤٣، ح ٢.

موسعة وأشياء مضيقة فالصلوات مما وسع الله فيه تقدم مرة وتؤخر أخرى، والجمعة مما ضيق فيها فإن وقتها يوم الجمعة ساعة تزول الشمس، والآية حينما أوجبت السعي إلى الصلاة فإنها لا تقصد بها الركعتين فقط وإنما مجموع الركعتين والخطبتين فيكون الإسراع واجباً عندئذٍ لتعلقه بواجب، وتشهد لذلك صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (إنما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين فهي صلاة حتى ينزل الإمام) ^(١) وروايات أخر ستأتي إن شاء الله تعالى.

٣- قال الراغب في المفردات: ((السعي المشي السريع وهو دون العدو ويستعمل للجد في الأمر خيراً كان أو شراً، قال تعالى: (وَسَعَى فِي خَرَابِهَا) (فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيهِ) (وَسَعَى لَهَا سَعِيهَا...كَأَن سَعَيْهُمْ مَشْغُورًا) (وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا).. وغيرها، وأكثر ما يستعمل السعي في الأفعال المحمودة)) ^(٢)، فالسعي يعني الجد في الأمر ومن مظاهره المشي السريع، وقال الشيخ الجزائري (قدس سره): ((لقد قال الأكثر إن معنى السعي هو المضي والذهاب وأنه المتبادر من اللفظ عرفاً ولغة وأن المقصود الإتيان بالصلاة على أي وجه فقد يجب الإسراع إذا توقف الإتيان بها عليه (ولو قيل النداء)) ^(٣) من باب المقدمات المفوتة كالدنائى عن موضع إقامتها بما دون الفرسخين ولا توجد عنده وسائل النقل

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٦، ح ٤.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني، مادة (سعى).

(٣) قلائد الدرر: ٢١٨/١.

الحديثه وقد يستحب لتحصيل المباركة إلى المسجد التي تقام فيه لما رواه عبد الله بن سنان (قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): فضل الله الجمعة على غيرها من الأيام، وإن الجنان لتزخرف وتزين يوم الجمعة لمن أتاها، وإنكم تتسابقون إلى الجنة على قدر سبقكم إلى الجمعة، وإن أبواب السماء لتفتح لصعود أعمال العباد)، وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام) يقول: (اسعوا أي امضوا) ويقال اسعوا: اعملوا بها، يقول الله (وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) (الإسراء: ١٩) وقد فسرت في مواضع عديدة بالمضي والذهاب كالسعي في قضاء حوائج المؤمنين.

وتحصل من كل ذلك عدم اتحسار معني السعي بالإسراع ولو فسّرناه به فللتنبية على خصوصيات معينة كحث البعيد عن مكان إقامة الصلاة أو لتحصيل مزيد من الأجر بالمباكرة إليها وهذا المعنى الإضافي لا يلغي أصل كونه أمراً بالمضي والذهاب إلى إقامة صلاة الجمعة.

٤- على ما ذكره (قدس سره) من عدم وجوب الإسراع إلى الصلاة والاكتفاء بإدراك الإمام وهو راعٍ فإنه يمكن أن لا تقام صلاة الجمعة أصلاً حتى في زمان المعصوم لأنها مشروطة بالعدد وهم خمسة لكي تنعقد فيبدأ الإمام بالخطبتين والصلاة فإذا لم يحضر العدد اللازم لا يبدأ الإمام بشيء ولا تصح الجمعة وحينئذ فلنفترض أن الأمر بالمسارعة للحضور عند دخول الوقت هو واجب كفاً على خمسة غير معينين ضمن الأمة فإذا اجتمعوا وفيهم الإمام انعقدت الصلاة وليلتحق بها من أراد عند دخول الإمام في الركوع -على تعبيره (قدس سره)- وهذا المعنى كافٍ في وجوب إقامتها وعدم

التقصير فيه. وإن قلت إن هذا مختص بزمان الحضور، قلنا: هذا مما لا دليل عليه.

٥- إنه (قدس سره) جعل قرينة على عدم تعلق الإسراع بالصلاة كون (فاسعوا) تدل على الوجوب والإسراع إلى الصلاة ليس واجباً للاجتزاء بلحقوق الإمام وهو راع، فما مصير هذه القرينة وقد توصل أخيراً إلى أن (فاسعوا) ظاهر في الاستحياب لتعلقه بالخطبتين وحضورهما ليس واجباً.

٦- لقد حرّمت الآية الشريفة البيع حين النداء ليوم الجمعة وبه قال الفقهاء وهو من أهم أعمال المجتمع الدنيوية التي تعيق إقامة الصلاة وتؤخر عنها ولا يتردد أحد في فهم أن هذا التحريم مقدمة لوجوب إقامة الصلاة والحضور فيها أي أن حرمة البيع من أجل تفويته للواجب ولذا فإن الحكم بالحرمة لا يختص به وإنما يشمل كل ما يؤدي إلى تفويت الواجب. وبتعبير آخر: إن الإجماع قائم على حرمة البيع المفوت لصلاة الجمعة وقد اقترن حكم (ذروا) بحكم (فاسعوا) وهما متلازمان وترك البيع لأجل امتثال السعي ولمّا كان ترك البيع محرماً فالسعي إلى الصلاة واجب ولا يمكن التفكيك بينهما.

٧- من الصحيح قوله (قدس سره) من أدرك الركوع مع الإمام فقد أدرك الجمعة بلا كلام لورود روايات صحيحة في ذلك^(١) لكن هذا لمن أخره عذرٌ لا لمن ترك المبادرة إلى الخطبتين بلا مسوّغ كالزحام وبعد المسافة أو حاجة ضرورية فهذا يوجد فيه كلام، وقد ذكر في الجواهر قول الصادق (عليه السلام) في صحيح ابن سنان: (الجمعة لا تكون إلا

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٢٦.

لـ من أدرك الخـطبتين^(١) ونـحن وإن كـذا مع صاحب الجواهر في وصفها أنها قاصرة ((عن معارضة ما تقدم من وجوه خصوصاً بعد موافقته لمذهب عمر بن الخطاب وعطاء و طاووس ومجاهد فلا بأس بحمله على نفي الكمال أو على إرادة نفي حقيقتها التي هي الركعتان مع ما ناب عن الأخيرتين فمن لم يدركهما لم يدرك الجمعة حقيقة ولو أجزاءه ما أدركه))^(٢) لكن التنزل بهذا المقدار إنما كان بسبب المعارضة مع الروايات الصحيحة الدالة على الإجزاء ولا ضرورة للتنزل عن أكثر مذهبها كذفي وجوب الحضور لاستماعهما اختياراً، ولا أقل من الاحتياط لوجود روايات ظاهرها وجوب الإصغاء إلى الخطبتين والاستماع إليهما لذا عنون صاحب الوسائل (قدس سره) الباب الرابع عشر من أبواب صلاة الجمعة بقوله: (وجوب استماع الخطبتين... إلخ) وقد علته بعض الروايات في الفقيه للصدوق قال: (قال أمير المؤمنين: لا كلام والإمام يخطب ولا التفات إلا كما يدل في الصلاة وإنما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين جعلتا مكان الركعتين الأخيرتين فهما صلاة حتى ينزل الإمام)^(٣) وفي حديث المناهي عن الصادق عن أبيه (عليهم السلام) قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الكلام يوم الجمعة والإمام يخطب، فمن فعل ذلك فقد لغا ومن لغا فلا جمعة له)^(٤) وفي ذيل صحيحة الفضل بن عبد

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢٦، ح ٧.

(٢) جواهر الكلام: ١٤٧/١١.

(٣) و(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة، باب ١٤، ح ٢، ح ٤.

الملك عن الإمام الصادق (عليه السلام) :
(وإنما جعلت ركعتين لمكان
الخطبتين)^(٥) وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن
أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال:
(إنما جعلت الجمعة ركعتين من أجل
الخطبتين فهي صلاة حتى ينزل الإمام)^(١) ، ومن
الممكن حملها على استحباب الحضور
والاستماع وكراهة التخلف بالجمع بينها
وبين ما دل على الاجتزاء باللحوق بالإمام
وهو راع إلا أنه يمكن الجمع بوجه آخر
بحمل روايات الإجزاء على حالة وجود العذر
وابقاء روايات الإصغاء على الوجوب لأنها
جزء حكمي من الصلاة فلا بد من الاقتصار في
جواز تركها على موارد العذر.

وذلك الجمع (أي صرف الوجوب عن ظاهره
إلى الاستحباب) ليس أولى من تقييد إطلاق
روايات الإجزاء.

والذي يرجح الجمع الذي اخترناه لحن
الروايات التي وردت في اعتبار من أدرك
الركوع فقد أدرك الصلاة وبجمع بعضها إلى
بعض يلتفت إلى أنها ليست في مقام الإذن
بترك الخطبتين وإنما لرفع توهم في ذهن
السائل بأن من فاتته الخطبتان فليست له
صلاة لطول ما ترسخت في أذهانهم من جزئية
الخطبتين للشعيرة المقدسة فأجابه الإمام
بأن الجمعة لا تسقط ويكون مؤدياً لها لو
أدرك مع الإمام ركعة، ومنها صحيحة الحلبي
قال: (سألت أبا عبد الله عمّن لم يدرك
الخطبة يوم الجمعة قال: يصلي ركعتين،
فإن فاتته الصلاة فلم يدركها فليصل

(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ٢، ح ٦.
(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ٦، ح ٤.

أربعاً) (١) فالرواية تتحدث عن عدم إدراك وفيه ما لا يخفى من المعذورية وليس عن ترك متعمد الذي يُعَدَّر عنه بعدم الحضور فيمكن القول أن الخطبتين جزء حكمي من الصلاة وليس حقيقياً حتى يؤثر في صحتها لأن وجوب الاستماع للخطبتين تكليفي وليس وضعياً فمن تركه لغير عذر أو أخل فيه أثم وصحت صلاته إن التحق بالإمام قبل أن ينهي ركوعه .

لا يقال: إن هذا الوجوب إنما هو معلق على الحضور فيجب الإصغاء على من حضر الصلاة وأقامها وليس على من لم يحضر حتى يستفاد منه وجوب الحضور .

فإنه يقال: إن هذا يلزم منه الدور لأنه بموجب هذا الإشكال علق وجوب الإصغاء على وجوب إقامة الصلاة وبموجب كلامه الذي نقلناه علق وجوب الحضور على الإصغاء لأنه قال إن الإصغاء ما دام ليس واجباً فلا تجب إقامة الصلاة فلو كذا وهذا الدليل يكون وجوب الاستماع معلقاً على وجوب إقامة الصلاة .

٨- إنه تقدم في تقريب الاستدلال بالآية ما يعين إرادة (الصلاة) من قوله تعالى (ذِكْرِ اللَّهِ)، نعم، لا يراد بالصلاة خصوص الركعتين حتى يقول (قدس سره): ((إن صلاة الجمعة غير مترتبة على النداء لوضوح أن بيده وبيدها فاصلاً وهو الخطبة)) وإنما يراد بالصلاة مجموع الشعيرة المقدسة المشتملة على الخطبتين لما علمنا من جزئيتها الحكمية لها بحيث لا يجوز تركها اختياراً فيكون السعي لها سعيّاً للخطبتين أيضاً وبذلك تقلل الفجوة مع المعترض (قدس

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢٦، ح ٣٠.

سره) وتكون صلاة الجمعة بمعناها الواسع مترتبة على النداء بلا فصل.

ثم قال السيد الخوئي (قدس سره) :
((ويدلنا على ذلك قوله عز من قائل: ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ... فَإِنَّ الْخَيْرَ لِلتَّفْضِيلِ - لا أنه في مقابل الشر- فلا يستعمل إلا فيما إذا كان كلا الطرفين حسناً في نفسه غير أن أحدهما أحسن من الآخر ويشهد عليه تتبع موارد استعمالها في القرآن الكريم، فإذا كان الخير بهذا المعنى في الآية المباركة لم تكن فيها أية دلالة على وجوب صلاة الجمعة تعييناً فإن هذا التعبير لسان الاستحباب لأنه المناسب له دون الوجوب لأنه لو كان أمراً حتمياً وواجباً على المكلفين لكان من المناسب بل اللازم أن يحذرهم من تركها ويرتب عليه الذم والعذاب أو غير ذلك مما يدلهم على وجوبها، لا أن يكتفي بقوله: ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ)) .

وفيه :

١- إن كلمة خير كما تستعمل في التفضيل فإنها تستعمل في الخير المحض مقابل الشر كقولهم (علي خير من معاوية) من غير مجازية وقد اعترف هو (قدس سره) بورود هذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ) (البقرة: ١٨٤) لكنه قال: إن هذا إنما ثبت من الخارج بالدليل ونحن نقول أيضاً إن الوجوب هنا ثبت بالأمر السابق عليها المتصل بها على أن النقص ليس منحصراً بهذا المورد حتى يجيب عليه.

٢- إن المتدبر لطريقة القرآن الكريم في تربية الأمة يجد أنه لا يقتصر في تحريكهم نحو الواجبات بالتحذير من عقوبة تركها ونحو المستحبات ببيان ما فيها من ثواب بل إنه يحرك مشاعر الترغيب

والترهيب معاً كقوله تعالى: (مَا كَانَ لِأَهْلِ
الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا
عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ
ذَلِكَ بَأْنَهُمْ لَا يَصِيْبُهُمْ ظَمًا وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّأُونَ مَوْطِئًا يُغَيِّظُ الْكَفَّارَ
وَلَا يَنْتَلُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ
صَالِحٌ إِنْ اللَّهُ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ، وَلَا
يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ
وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ) (التوبة: ١٢٠-١٢١) وقوله
تعالى: (تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ
إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (الصف: ١١) فهل الإيمان
بالله ور سوله مستحب بقريظة الذيل غير
الخاص بالجهاد الذي يمكن أن يكون مستحباً
ويمكن أن يكون واجباً. وفي الأحاديث
الشريفة كقولهم (عليهم السلام): (ما عبد
الله بشيء كالفرائض) ولا شك أن ركعتي صلاة
الصبح الفريضة تعدل عند الله تعالى وتستحق
من الثواب أضعاف ركعتي النافلة.

٣- إن هذا الكلام منه (قدس سره) مبني
على لحاظ متشعري بالتحرّك نحو الواجبات
خوفاً من العقاب وإلى المستحبات طمعاً في
الثواب؛ وفيه غفلة عما في الواجبات من
الثواب كما قلنا وفيه تركيز على لازم
الوجوب وهو المنع من الترك والعقوبة
عليه أكثر من ملاحظة المعنى المطابقي وهو
التحرّك إلى الفعل طلباً لمرضاة الله تبارك
وتعالى والأولى مراعاة المعنى المطابقي
إضافة إلى أن مثل هذا اللحاظ المتشعري
ليس بحجة ولا يمكن تحكيمه في فهم النصوص
خصوصاً بعد معرفة منشئه.

٤- إن هذه الآية لم تؤسس وجوب صلاة
الجمعة لأنها كانت مقامة قبل نزول

السورة^(١) وإنما هي تأكيدية ومعالجة لحالة معينة فلا يمكن نقض الجواب بقرائن موجودة في الآية .

(الآية الثانية)

قوله تعالى: (حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) (البقرة: ٢٣٨) وقربت دلالتها بوجود رواية في مجمع البيان للطبرسي عن علي (عليه السلام) إن الصلاة الوسطى هي صلاة الجمعة يوم الجمعة والظهر في سائر الأيام^(٢) وصحيفة زرارة قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عما فرضه الله عز وجل من الصلاة... إلي أن قال (وقال تعالى: (حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَىٰ) (البقرة: ٢٣٨) وهي صلاة الظهر وهي أول صلاة صلاها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي وسط النهار، ثم قال: وأنزلت هذه الآية يوم الجمعة ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في سفرة فقلت فيها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وتركها على حالها في السفر

(١) لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) صلى أول جمعة بمجرد هجرته إلى المدينة وقبل أن يصل إليها حيث أدركته وهو بين مسجد قبا والمدينة (مجمع البيان للطبرسي) والسورة نزلت بعد ذلك بدليل إشارة الآية إلى الحركة الاقتصادية للمسلمين وانشغالهم بالتجارة بينما كانت مهنتهم قبل الهجرة الزراعة ثم إن راويها جابر بن عبد الله يقول: (فانقض الناس فما بقي غير اثني عشر رجلاً أنا فيهم) -بحسب رواية مجمع البيان- وهو ممن استصغره النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يوم أحد فوصفه بالرجولة يكون بعد ذلك.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، باب ٤، ح ٤.

والحضر وأضاف للمقيم ركعتين، وإنما وضعت
الركعتان اللتان أضافهما النبي (صلى الله
عليه وآله وسلم) يوم الجمعة للمقام
لمكان الخطبتين مع الإمام، فمن صلى يوم
الجمعة في غير جماعة فليصلها أربع ركعات
كصلاة الظهر في سائر الأيام^(١).

والرواية الأولى مرسلة فلا يصح الاعتماد
عليها والرواية الثانية صريحة في صلاة
الظهر وإن نزلت يوم الجمعة كما أن أكثر
من قرينه تدفي كونها في صلاة الجمعة،
منها:

أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان
مسافراً بها وصلاة الجمعة غير واجبة على
المسافر وأن النبي (صلى الله عليه وآله
وسلم) أضاف للمقيم ركعتين فتصبح أربع
ركعات والجمعة ركعتان بل يبدو أنها نزلت
قبل تشريع صلاة الجمعة حيث وضعت الركعتان
المضافتان عن المقيم عند إقامة صلاة
الجمعة.

وعلى أي حال؛ فإن الأمر بالمحافظة
عليها لا يعني أزيد من الالتزام بها على
الدحو التي شرعت عليه سواء كانت واجبة
تعييناً أو تخييراً نظير قوله تعالى:
(فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ) وهذه الخيرات قد
تكون مستحبة وقد تكون واجبة.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب أعداد
الفرائض ونوافلها، باب ٢، ح ٤٠.

الاستدلال بالسنة الشريفة

لقد وردت في وجوب صلاة الجمعة وفضلها وآدابها وسننها ومستحباتها وتفصيل أحكامها المئات من الروايات مما لا يناسب تعطيلها طول تأريخ الإسلام الممتد أربعة عشر قرناً إلا في فترات محددة وتكون هذه الروايات لغواً إذا كانت هذه الفريضة تؤول إلى مثل هذا التعطيل فتوى أو عملاً وإن بعض الروايات مخالفة للتقية فيكون الإمام (عليه السلام) متحملاً لمسؤولية كبيرة وهو يبينها لأنها مخالفة لما عليه العامة فلماذا هذه المجازفة إذا كان مآلها التعطيل؟

إن قلت: إن كثيراً من الأحكام الشرعية معطلة كالحدود والتعزيرات بل عموم الأحكام الاجتماعية في الاقتصاد والاجتماع والإدارة والحكم التي لا يمكن تطبيقها إلا في المجتمع الذي يحكمه الإسلام ويجري فيها نظامه ولا يعد بيانها من قبل الأئمة (عليهم السلام) لغواً بل فيها أكثر من فائدة:

الأولى: تبليغها وتعليم الأمة إياها لتطبيقها وقت الحاجة وتوفر الفرصة حيث ينقطع الناس عن المعصوم وينسحب باب التشريع.

الثانية: لبحث المؤمنين على العمل الرسالي الفعّال والدعوة والإرشاد لإقناع البشرية بإقامة النظام الإسلامي في حياتها بعد أن يطلعوا على كماله ويكون التعطيل بسببهم عند عدم سعيهم لذلك والله الحجة البالغة عليها.

قلت: هذا له أكثر من جواب:

١- إن هذا عين ما نريد أن نقوله بأن

فرصة إقامة الجمعة قد حانت بغضّ النظر عن غيرها.

٢- إن هذه الأحكام ليست على نسق واحد من حيث عدم إمكان التطبيق ففي زماننا مثلاً لا مانع من إقامة صلاة الجمعة ولا ترى الحكومات بأساً فيها ولكن تطبيق الحدود والتعزيرات يعدّ تمرداً على قوانينها وتأسيس دولة داخل دولة وهو منافسة لهم في سلطانهم فلا يتسامحون معه.

وعلى أي حال فإن هذه الروايات يُستشعر منها الاهتمام الكبير الذي كان يوليه المعصومون (سلام الله عليهم) لهذه الفريضة العظيمة لما لها من آثار وبركات في توعية الأمة وترسيخ إيمانها وتحصينها من الانحراف ومعالجة مشاكلها ومناقشة قضاياها وبما أن بحثنا فقهي استدلالي فسندتصر على هذا الجانب ونترك الجوانب الفكرية والاجتماعية والنفسية وغيرها.

وسنختار مصدرين لاثنين من أساطين القائلين بالوجوب التخيري لمناقشتها وهما صاحب الجواهر (قدس سره) والسيد الخوئي (قدس سره) في تقريرات بحثه التي كتبها اثنان من تلاميذه وهما المرحوم الشهيد الميرزا علي الخروي (قدس سره) في كتاب (التذقيح) والمرحوم الشهيد الشيخ مرتضى البروجردي (قدس سره) في كتاب (المستند في شرح العروة الوثقى) وقد رأيت مطالبه (قدس سره) مرتبة وجامعة للمهم من أفكار مدرسة القائلين بالوجوب التخيري وقد ورد الكثير من هذه الأفكار في كتاب الجواهر لكنها ليست بالترتيب الذي عرضه السيد الخوئي (قدس سره) فجزاه الله خير جزاء المحسنين. فإذا استطعنا دفع ما قيل من الاستبعاد للوجوب التعييني فستبقى أدلة هذا الوجوب سليمة من الموانع.

وقد نقلنا معاً كما نقل صاحب الحدائق أن الفقيه المحدث محمد باقر المجلسي والد صاحب البحار ألف رسالة مبسطة في تحقيق هذه المسألة وإثبات الوجوب التعييني وأحصى الأخبار الدالة عليه فقال: ((فصار مجموع الأخبار مائتي حديث فالذي يدل على الوجوب بصريحه من الصحاح والحسان الموثقات وغيرها أربعون حديثاً، والذي يدل بظاهره على الوجوب خمسون حديثاً والذي يدل على المشروعية في الجملة أعم من أن يكون عينياً^(١) أو تخييرياً تسعون حديثاً، والذي يدل بعمومه على وجوب الجمعة وفضلها عشرون حديثاً ثم الذي يدل بصريحه على وجوب الجمعة إلى يوم القيامة حديثان، والذي يدل على عدم اشتراط الإذن بظاهره ستة عشر حديثاً))^(٢) وقال السيد الخوئي (قدس سره): ((وهي من الكثرة بمكان ومتجاوزة عن حد الاستفاضة بلا ريب)) وقال: ((ولا يبعد دعوى تواترها بل لا شبهة في تواترها الإجمالي للقطع بصدور بعضها عن المعصوم (عليه السلام) وعدم مخالفة جميعها للواقع، وبهذا نستغني عن التكلم على إسنادها بحيث لو تمت دلالتها على هذا المدعى ولم يكن هناك ما يمنع عن هذا الظهور لم يكن أي مناص من الالتزام بوجوب صلاة الجمعة تعييناً بل الأمر كذلك حتى لو أنكرنا تواترها لكفاية ما فيها من الأخبار الصحيحة والموثقة فلا مجال

(١) التعبير بالوجوب العيني غير دقيق في المقام لأنه -في المصطلح- مقابل الوجوب الكفائي وليس خلافنا من هذا القبيل وإنما هو في الوجوب التعييني مقابل الوجوب التخيري.

(٢) الحدائق الناضرة: ٣٩٠/٩.

للتشكيك فيها بحسب السند) (١).
وكأنه بذلك يعرّض بصاحب الجواهر (قدس سره) الذي أعطى تقييماً إجمالياً للروايات بأنها ((بين ضعيف لا جابر له وبين مطلق قد عرفت الحال فيه)) (٢).

والنتيجة التي خرجنا بها بعد التمعّن في الروايات وجعل بعضها قرينة على بعض نسجلها قبل الدخول في التفاصيل لذكون على ذكر منها عند مناقشة تلك التفاصيل فنقول: إن صلاة الجمعة واجبة تعييناً عند الزوال يوم الجمعة أما صلاة الظهر فهي بديل اضطراري لصلاة الجمعة كبديلية التيمم عن الوضوء فهما فردان مرتبان طولياً وليس عرضياً كما هو مراد القائل بالوجوب التخييري.

لكن إقامة صلاة الجمعة من الوظائف الاجتماعية التي يكون أمرها بيد الإمام المعصوم (عليه السلام) عند حضوره ونائبه الخاص أو العام أي الفقيه الجامع لشرائط فلا يجوز لأحد غير ولي الأمر إقامتها إلا بإذنه شأنها في ذلك شأن إقامة الحدود والقضاء بين الناس والجهاد وقد دلّت على هذا عدة روايات ((كقوله في دعائم الإسلام (روينا عن علي (عليه السلام) أنه قال: لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا للإمام أو من يقيد به الإمام) والمروي عن كتاب الأشعثيات (إن الجمعة والحكومة لإمام المسلمين) وفي رسالة الفاضل ابن عصفور روى مرسلاً عنهم (عليهم السلام): (إن الجمعة لنا والجماعة لشيعتنا) وكذا روى عنهم (عليهم السلام):

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ميرزا علي الغروي/٢١.

(٢) جواهر الكلام: ١٧٢/١١.

(لنا الخمس ولنا الأنفال ولنا الجمعة ولنا صفو المال) والذبوي المشهور (أربع للولاة: الفيء والحدود والصدقات والجمعة) وفي الصحيفة المعلوم أنها من السجاد (عليه السلام) في دعاء يوم الجمعة وثاني العيدين (اللهم إن هذا المقام مقام لخلفائك وأصفياك ومواضع أمنائك في الدرجة الرفيعة التي اختصتكم بها قد ابتزوها وأنت المقدر لذلك- إلى أن قال- حتى عاد صفوتك وخلفاؤك مغلوبين مقهورين مبتزين يرون حكمك مبدلاً- إلى أن قال- اللهم الدعن أعداءهم من الأولين والآخريين ومن رضي لفعالهم وأشياعهم لعنا وبيلاً)) (١).

ولذا ورد في خبر عبد الله بن ذبيان (دينار) عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: (يا عبد الله ما من يوم عيد للمسلمين أضحى ولا فطر إلا وهو يجدد الله لآل محمد عليهم السلام فيه حزناً، قال: قلت: ولم؟ قال: إنهم يرون حقهم في أيدي غيرهم) (٢)، والجمعة معدودة من الأعياد وقد دلت على ذلك روايات عديدة منها ما ورد في أنه إذا اجتمع عيدان يرخّص لمن حضر صلاة العيد أن لا يحضر الجمعة (٣) ومنها ما ورد في تعليل كون صلاة الجمعة ركعتين بأنها عيد وصلاة العيد ركعتان (٤).

ومما دل على أن الجمعة من وظائف الإمام عدة طوائف من الروايات:

-
- (١) جواهر الكلام: ١١/١٥٨.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة العيد، باب ٣١، ح ١.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة العيد، باب ١٥، ح ١، ٢، ٣.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٦، ح ٣.

مذها: الصريحة بذلك كصحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (صلاة الجمعة فريضة، والاجتماع إليها مع الإمام فريضة) (١). وموثقة سماعة (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أما مع الإمام فركعتان، وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة) (٢) ورواية الغوالي عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) في يوم من أيام الجمعة على المنبر: (إن الله فرض عليكم الجمعة، ((إلى أن قال)) فمن تركها في حياتي وبعد وفاتي مع إمام عادل فلا جمع الله شمله) (٣) فالمراد بالإمام هو المعصوم (عليه السلام) لأنه المتبادر من أمثال هذه الروايات كالواردة في أصول الكافي، باب (إن الأرض لا تخلو من حجة) مثل قوله: (إن الأرض لا تخلو إلا وفيها إمام) و(لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت) و(لو أن الإمام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها) ونحوها، ويقوم مقامه في هذه الوظائف نائبه الخاص في حال حضوره ونائبه العام وهو الفقيه الجامع للشرائط في غيبته، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((فهو كالصريح في مغايرة إمام الجمعة لإمام الجماعة، ولا فارق إلا بالنصب المزبور، إذ احتمال كونه لا يحسن الخطبة التي هي التحميد والصلاة على النبي وآله (عليهم الصلاة والسلام) و

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١، ح ٨، ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٦، ح ٨.

(٣) مستدرک الوسائل، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ١، ح ١٩.

يا أيها الناس اتقوا الله وقراءه سورة إن قلنا به في غاية البعد، خصوصاً في ذلك الزمان الذي لا يحتاج فيه إلي تعلم العربية ونحوها مع أنه إمام جماعة وأكثر ذلك يقوله في الصلاة الواجبة)) وتوصل إلى نتيجة ((أن المنساق هنا من لفظ الإمام ما هو الأعم من إمام الأصل (عليه السلام) ومنصوبه، لا إمام الجماعة الذي هو غير معين))^(١).

ومنها: الظاهرة في ذلك كصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): (عن أناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم يصلون أربعاً إذا لم يكن لهم من يخطب بهم)^(٢) وخبر الفضل بن عبد الملك عن الصادق (عليه السلام) (إذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب بهم جمعوا إذا كانوا خمسة نفر، وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين)^(٣) وهي ظاهرة في إمام الجمعة المنصوب لذلك لا عدم وجود من يحسن ذلك لقرينتين:

أ- التعبير بـ(لهم) وليس (فيهم).
ب- عدم تصور وجود شخص يحسن إمامة الجماعة ولا يحسن إمامة الجمعة لعدم وجود شيء في الجزء الواجب من الخطبتين أزيد مما موجود في الصلاة.
وقد أمرت الرواية بإقامتها حينئذ لقوله (عليه السلام) (جمعوا) وهو أكد في الدلالة على الوجوب من صيغة افعل كما قيل في علم الأصول اللهم إلا أن يقال أنها هنا

-
- (١) جواهر الكلام: ١٦٠/١١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ١.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ٢.

تفيد الترخيص لأنها وردت في مقام توهم الحظر، ومثله موثق ابن بكير (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم الصلاة يصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: نعم إذا لم يخافوا) (١).

ومذها: ما دلّ على سقوط الفريضة عمّن يبعد فرسخين عنها ولازمها أن مكان الصلاة محدّد من قبل جهة منظمة لها وليست هي إلا الإمام.

ومذها: الروايات التي قرنت إقامتها بتنفيذ الحدود كخبر طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام): (لا جمعة إلا في مصر تقام فيه الحدود) (٢) وصحيح ابن مسلم عن الإمام الباقر (عليه السلام): (تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين، ولا تجب على أقلّ منهم، منهم الإمام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعي عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام) (٣).

أقول: وقد نقل الفقهاء هذه الوظائف (أعني القضاء وتنفيذ الحدود ونحوها) إلى المجتهد الجامع للشرائط فيكون منها إقامة صلاة الجمعة، والتعبير عن القائم بوظيفة هذه الشعائر والأحكام بالإمام كما تقدم، وسُمّي أمير الحاج بالإمام في موثق سماعة قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) متى يُذبح؟ قال: إذا انصرف الإمام، قلت: فإذا كنت في أرض ليس فيها إمام فأصلي بهم جماعة، فقال: إذا استقبلت الشمس،

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١٢، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢، ح ٩.

وقال: لا بأس أن تصلي وحدك، ولا صلاة إلا مع إمام^(١).

نعم إن إقامتها مشروطة بعدم الخوف والأمن من الضرر وعدم حصول فتنة كما تقدم في موثق ابن بكير وغيره والفقيه هو الذي يقدر الحالة ولذا فإن الأئمة (سلام الله عليهم) لم يقيموها لأن الضرر متحقق حيث كان الأمراء والولاة يرون إقامة الجمعة من اختصاصهم في المدن المأهولة بالسكان أما القرى والأرياف والتجمعات السكانية الصغيرة فلا يعينون لها أئمة للجمعة لذا حث الأئمة أصحابهم على إقامتها فيها لعدم الضرر.

وفي الأزمنة الحاضرة تجب إقامة الجمعة تعييناً حيث لا توجد مثل تلك المحاذير ولو وجدت سقط الوجوب، وقد تحرم إقامتها مع وجود الضرر الذي لا يجوز ارتكابه.

وقد اعترف بعض القائلين بالوجوب التخييري كالسيد الخوئي (قدس سره) بظهور الأدلة وصراحة بعضها في الوجوب التعييني إلا أنهم صرفوها عن ظهورها لا لقرينة دلت على التخيير كالتي قالوها في علم الأصول، وإنما عدلوا عن الظهور لموانع ذكرها وهي تحتمل وجوهاً وبالتالي لا تصلح لصرف الظهور بل النص.

وأستطيع أن أذكر سببين رئيسيين من ناحية البحث الاستدلالي لا الصوارف النفسية والاجتماعية لذهاب جملة من الفقهاء إلى القول بالتخيير وهما:

١- فهم عدم إقامة صلاة الجمعة من قبل أصحاب الأئمة وأكثر العلماء على أنه دليل على قصور الأدلة عن إفادة الوجوب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة العيد، باب ٢، ح ٦.

التعييني وإلا لأقاموها، رغم وضوح أن عدم إقامتها لأجل وجود المانع كخوف الضرر ونحوه وليس لقصور المقتضي بدليل أن الأئمة (عليهم السلام) لم يقيموها رغم قول هؤلاء الفقهاء بوجودها التعييني في زمن حضورهم (سلام الله عليهم) والصحيح حينئذ أن يكون التفصيل في أحكام المسألة بين حالي القدرة على إقامتها ووجود الموانع منها لا ما جرى عليه الفقهاء من التفصيل بلحاظ حال حضور الإمام وغيبته فقد رأينا عدم وجود أثر فقهي لهذا اللحاظ.

٢- الخلط بين الفتوى والعمل أي بين الحكم والتطبيق فإن بعض من أفتى بالحرمة أو التخيير نظر إلى الواقع المعاش وكلهم كانوا في زمن الخلافة الإسلامية التي كان يدعيها العباسيون وكانت التقية محققة أما فتواه في المسألة فهي الوجوب التعييني لو تجرد عن ملاحظة الظروف المحيطة به، وقد تضمنت كلمات بعض الفقهاء الحكمين كالشيخ المفيد والطوسي فأخذ كل من الفريقين يدرجهما في قائمته^(١) واعتبره آخرون اختلافاً في كد ماتهم، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك وإنما هو تارة يسجل الفتوى أي الحكم المجرد في المسألة ويذكر تارة أخرى الفتوى بحسب العمل أي التطبيق الذي يلاحظ فيه كافة الشروط والموانع وهذا ليس تناقضاً في كلامهم.

ونبدأ الآن بعرض مجموعة من الروايات

(١) ذكرهما صاحب الحدائق في من قالوا بالوجوب التعييني: (الحدائق الناضرة: ٣٧٨/٩) وعرض به صاحب الجواهر حين قال ((فمن الغريب دعوى بعض المتفقهة أن الشيخ ممن يقول بوجودها عيناً)) (جواهر الكلام: ١٥٢/١١).

التي تدل على الوجوب التعييني و سنكون قريبين من ترتيب مطالب السيد الخوئي (قدس سره) لمتابعة المناقشات للسبب الذي قدّمناه والله ولي التوفيق:

مذها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) (قال: إنما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمسا وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي الجمعة ووضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين)^(١).

ومذها: صحيحة زرارة الثانية عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال (صلاة الجمعة فريضة والاجتماع إليها فريضة مع الإمام فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق)^(٢). ومثلها صحيحة زرارة الأخرى عن الإمام الباقر (عليه السلام).

ومذها: صحيحة عاصم بن حميد عن أبي بصير ومحمد بن مسلم جميعا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن الله عز وجل فرض في كل سبعة أيام خمسا وثلاثين صلاة منها صلاة واجبة على كل مسلم أن يشهدها إلا خمسة: المريض والمملوك والمسافر والمرأة والصبي)^(٣).

ومذها: صحيحة أبي بصير ومحمد بن مسلم قالا: (سمعنا أبا جعفر محمد بن علي (عليه السلام) يقول: من ترك الجمعة ثلاثا

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١، ح ١٤٤.
(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١، ح ٨، ١٤.

متواليات بغير علة طبع الله على قلبه) (٤).
ومذها: صحيحة زرارة الثالثة عن أبي
جعفر (عليه السلام) قال: (الجمعة واجبة
على من إن صلى الغداة في أهله أدرك
الجمعة وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله
وسلم) إنما يصلي العصر في وقت الظهر في
سائر الأيام كي إذا قضاوا الصلاة مع رسول
الله (صلى الله عليه وآله وسلم) رجعوا إلى
رجالهم قبل الليل، وذلك سنة إلى يوم
القيامة) (١).

(ومذها): صحيحة منصور عن أبي عبد الله
(عليه السلام) قال (الجمعة واجبة على كل
أحد لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة
والمملوك والمسافر والمريض والصبى) (٢)،
بتقريب أن وجوبها لو لم يكن تعييناً
لكان الناس كلهم معذورين في عدم إقامتها
وليس فقط الخمسة المذكورين.

وقد رد السيد الخوئي (قدس سره)
الاستدلال بهذه الصحيحة بعد اعترافه بأنها
(كالصريح في الوجوب التعييني وأبوية عن
الحمل على الوجوب التخييري) بقوله
(ويدفعه: أن المراد بالصحيحة ليس أنهم
غير معذورين في ترك إقامة الجمعة وأصلها
بل المراد أنهم غير معذورين في ترك
الحضور لها والسعي نحوها بعدما تحققت
إقامتها وصارت منعقدة في الخارج ويشهد
لذلك استثناء المسافر وهو لم يستثن عن
أصل وجوب الجمعة ومشروعيتها فإنها

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ١، ح ١١ ومثله الحديث ١٥
من الباب ١.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، الباب ٤، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ١، ح ١٥.

مشروعة في حقه بل هي أفضل من أن يختار صلاة الظهر، بل في موثقة سماعة عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: أيما مسافر صلى الجمعة رغبة فيها وحباً لها أعطاه الله عز وجل أجر مائة جمعة للمقيم^(٢) ((٣)).

وفي كلامه (قدس سره) خلط بين الوجوب والمشروعية فإن المسافر قد رخص له في وجوبها إلا أنها مشروعة بالنسبة إليه فما المنافي للقول بدلالة الرواية على أصل وجوبها لا وجوب الحضور فيها بعد إقامتها.

ومثلها رواية الصدوق في الفقيه عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في خطبة له: (والجمعة واجبة على كل مؤمن إلا على الصبي والمريض والمجنون والشيخ الكبير والأعمى والمسافر والمرأة والعبد والمملوك ومن كان على رأس فرسخين)^(٤) ورواية المحقق في المعتبر قال (قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم): الجمعة حق على كل مسلم إلا أربعة)^(٥).

ومنها: موثقة عبد الملك، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله، قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعني صلاة الجمعة)^(٦) فعدها الإمام فريضة وزجر عبد الملك لعدم

-
- (٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١٩، ح ٢.
- (٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٣٧.
- (٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١، ح ٦.
- (٥) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١، ح ٢١ ونحوه الأحاديث ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٨.
- (٦) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٥، ح ٢.

قيامه بها ولو لم تكن واجبة لم يستحق التوبيخ.

وهي أدلة على عموم الوجوب لكل أحد في كل زمان بالنص أو لإفادة الجمع المحلى باللام في (الناس) العموم.

(وهل يستقيم في الطباع السليمة تجويز أن يكون المعصوم (عليه السلام) في بيان الحكم الشرعي وإفادته يبالغ في وجوب شيء ويقول إنه واجب على كل مسلم في كل أسبوع إلا جماعة خاصة ويقرنه بصلوات واجبة التكرار في اليوم واللييلة ومع ذلك لا يثبت ذلك الحكم لأحد من أهل عصره ولا لمعظم المسلمين بل إنما ثبت لقليل مضوا في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وزمان خلافة أمير المؤمنين (عليه السلام) و سوف يثبت في آخر الزمان بعد ظهور القائم (عجل الله فرجه) ليس إلا^(١).

وإنما نقلنا النص لنقل شاهد على ما يشعر به القائلون بالوجوب التعيدي من أسف لطول تعطيل هذه الفريضة، لا لاحتجاج به، لأن من حق الفريق الآخر أن يقول:

أ- إن هذا التعطيل سببه الأمة نفسها من جهتين (الأولى) بإعراضها عن قيادتها الحقيقية وهو من نتائج عديدة سيئة وقعت فيها الأمة بسبب تولي أمورها من لا يستحق وليس الشارع الأقدس هو المسؤول (الثانية) من جهة أن وجوب الجمعة تخديري وهي أفضل الفردين عند الكثيرين فلماذا لم يمتثلوا الفردي الأفضل؟.

ب- إن ندرة تحقق موضوع الواجب لعدم تحقق شرطه ليس فيه قبح كصلاة الآيات الواجبة ومع ذلك فقد لا يتحقق موضوعها (خصوصاً غير الكسوفين) إلا في النادر من

(١) الحقائق الناضرة: ٤٠٩/٩.

الزمان.

وقد نوقشت الرواية الأولى بأنها ناظرة إلى بيان أصل الصلوات الواجبة من الجمعة إلى الجمعة ولم ترد لبيان الشروط وسائر الكيفيات المعتبرة فيها ولا نظر لها إلى أنها واجبة في أي عصر وأنها مشروطة بوجود الإمام أو من نصّبه لها.

ولكن هذه المناقشة مردودة لأنها إنما تأتي لو كان استدلالنا بالرواية علي الوجوب التعييني في زمن الغيبة من جهة التمسك بالإطلاق لنفي اشتراط حضور الإمام للوجوب فيقال حينئذ إن الرواية ليست بصدد البيان فلا ينعقد لها إطلاق يصلح لنفي جزئية شيء أو شرطيته كالعدد والمسافة.

أما تقربنا للاستدلال بها فكان من جهة شمولها لكل الأفراد والأزمنة بمن فيهم الموجودون في زمن الغيبة والعموم الوارد في الصحيحة كافٍ لدفعه بل ورد في صحيحة زرارة الثالثة المتقدمة (وذلك سنة إلى يوم القيامة)^(١) والتي تدل على الوجوب في كل زمان ولا يختص بزمن الحضور.

فهذه النصوص دالة بصراحة على الوجوب التعييني لصلاة الجمعة في كل زمان، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((ومع هذا كله لا يسعنا الحكم بوجوب الجمعة تعييناً، ولا مناص من حمل الأخبار الظاهرة على ذلك على الوجوب التخديري، لأن دلالتها على وجوب صلاة الجمعة وإن كانت تامة كما مرّ وذكرنا أنها دلالة لفظية وبالعموم إلا أن كونه وجوباً تعيينياً غير مستند إلى اللفظ وإنما يثبت بالإطلاق ومقدمات الحكمه باعتبار أن لفظ الواجب أو الفريضة وأشباههما إنما يكون ظاهراً في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٤، ح ١.

التعييني فيما إذا أطلق، ولم يقيد بما يدل على عدل آخر له، فإن التخييري هو المحتاج إلى مؤونة البيان ولو بمثل إذا لم يأت بعذله فإذا كان الحال كما عرفت فلا مناص من رفع اليد عن إطلاق الروايات الواردة في المقام وحمله على التخييري لوجه صالحه للقرينية والمانعية عن الأخذ بظواهرها أعني الوجوب التعييني^(١).

و ما قاله أولاً بمجمله صحيح إلا أنه يمكن الإشارة إلى أكثر من نقطة:

١- أنه من الصحيح أن الأصل في الواجبات هو التعيين إلا أن يقوم الدليل على التخيير لكن الأصول إنما تؤسس لحالة الشك فيرجع إليها، أما في المقام فالأدلة صريحة في الوجوب التعييني على كل فرد - عدا ما استثنى- ومثل هذا اللسان لا نحتاج معه الرجوع إلى الأصل.

٢- إن صرف الظهور بل صريح الذصوص يكون لقرائن تدل على البدلية العرضية ذكرت في علم الأصول والقائل بالوجوب التخييري لا يدعي وجود دليل يوفر هذه المؤونة الزائدة للوجوب التخييري، ولم يرد دليل على إجزاء صلاة الظهر يوم الجمعة إلا على نحو الطولية والبدل الاضطراري لصلاة الجمعة عند تعذر إقامتها لخوف ونحوه كموثقة ابن أبي بكير المتقدمة وغيرها، وما يتمسك به القائل بالوجوب التخييري إنما هي مجرد استبعادات تصلح قرينة - من وجهة نظره - على هذا التقييد فهل تكفي مجرد استبعادات يمكن تفسيرها بعدة وجوه - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - غير تقييد الوجوب التعييني للعدول عما أفادته الروايات الصحيحة بصراحة؟ وهل أن حجية

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٢٦/١١.

الذصوص بهذه الدرجة من الهشاشة حتى
نتحرر منها لمجرد استبعادات؟!
وقد ذكر (قدس سره) عدة وجوه صالحة
للمانع - من وجهة نظره - وهي:
الأول: ((إن صلاة الجمعة لو كانت واجبة
تعيينية لشاع ذلك وذاع ولكان من
المسلمات الواضحات نظير غيرها من
الفرائض اليومية فإن حال صلاة الجمعة
وقدئذ حال الفرائض اليومية بعينها ولم
يكن إنكار وجوبها سبيل ولم يكف يخفى على
أحد من المسلمين فضلاً عن العلماء
المحققين والباحثين، لوضوح أنها من
المسائل عامة البلوى والذصوص فيها كثيرة
متضافرة بل لا تبعد دعوى تواترها كما مر،
ومعه كيف ساغ لفقهاءنا الأعلام (قدس الله
أسرارهم) أن يذكروا وجوبها بل قد عرفت
تسالم الفقهاء الأقدمين على عدمه ولم
ينقل القول بالوجوب التعييني من أحد
منهم في المسألة على اختلاف آرائهم في
مشروعيتها في عصر الغيبة وعدمها.
فإن المحكي عن الشيخ (قدس سره)
جوازها وعن ابن إدريس وسائر حرمتها وعدم
مشروعيتها كما اختاره بعض المتأخرين،
أفلم تصل إليهم ما وصلت بأيدينا من
الأخبار المتقدمة على كثرتها؟! ولا سيما
من روى لنا هذه كالشيخ وغيره ممن لا
يحتمل غفلته وعدم عثوره عليها، كيف وهي
بمرأى ومسمع منهم (قدس الله أسرارهم) وقد
ملأوا كتبهم وطواميرهم من تلك الأحاديث،
ومع ذلك يدعي الشيخ (قدس سره) الإجماع
على عدم وجوب الجمعة تعييناً كما أدعاه
غيره كصاحب الغنية وابن إدريس وغيرهم
فهل تراها غائبة عن أنظارهم أو تحتمل
أنهم أفتوا بجواز ترك فريضة من فرائض الله
سبحانه - على جلالته وعظمتهم -؟! ومع هذا

التسالم كيف يمكننا الأخذ بظاهر الأخبار وإطلاقها بل يدلنا هذا على عدم كون الجمعة واجبة تعيينية إذن لا مناص من حمل تلك النصوص على الوجوب التخييري وأفضل الفردين)).

أقول: هذا المانع والذي يليه مذکور في كتب الفقهاء السابقين كالحدائق ونقله عن الشيخ الشهيد (قدس سره) فإن صاحب الحدائق بعد أن أثبت الوجوب التعييني قال: ((وإنما وقعت في الشبهة أصحاب الآراء من المتأخرين لما رأوا ترك أجلّة أصحاب لها برهة من الزمان دون برهة فزعموا أن لها شرطاً آخر غير ما ثبت من الأخبار الصحيحة وأنه قد يوجد وقد لا يوجد وإلا لما تركها هؤلاء الأجلّة وقتاً دون وقت، كما قال الشيخ الشهيد (قدس سره) بعد إثباته الوجوب العيني بالبرهان: إلا أن عمل الطائفة على عدم الوجوب العيني في سائر الأعصار والأمصار، واتفقت آراؤهم على أن ذلك الشرط إنما هو حضور السلطان العادل أو من نصّبه لذلك))^(١).

وفيه:

١- إننا نأخذ أحكامنا من المعصومين ولا نتركها من أجل قول الفقهاء مهما عظمت منزلتهم وبعد أن دلت النصوص الصريحة الصحيحة على الوجوب التعييني فلا معنى لاستبعاده والعدول عنه لمجرد أن الفقهاء لم يقولوا به أو لم يعملوا به.

٢- إن عدم ذیوع الوجوب التعييني ليس على صعيد الفتوى وإنما على صعيد العمل به كما نبهنا في المنشأ الثاني لاختلاف الفقهاء وهو لا يعني عدم ثبوته فإن عوامل كثيرة تساعد على طمس أحكام ثابتة في

(١) الحدائق الناضرة: ٣٩٢/٩.

الشرعية كالزواج المؤقت فإنه ميسر
الجواز عندنا بل توجد روايات تحت عليه
ومع ذلك فإنه أندر من إقامة صلاة الجمعة
وكلاهما من المسائل عامة البدلوى ولولا
الذهي عنه لما زنى إلا شقي - كما ورد في
الحديث الشريف- ومع ذلك فهو معطل كصلاة
الجمعة فهذا نقض على القائل.

إن قلت: إنه قياس مع الفارق لأن زواج
المتعة جائز فيجوز تركه أما صلاة الجمعة
فهي واجبة تعييناً فتركها غير جائز.

قلت: هذا صحيح لكن مقصودي تقريب فكرة
حاصلها: إن طول التعطيل
قد يكون لموانع من دون أن يؤثر في الحكم
شيئاً.

٣- إن عدم ذبوع إقامة صلاة الجمعة في
زمن المعصومين (عليهم السلام) على الأقل
كان لوجود المانع عن إقامتها وليس لعدم
وجود مقتضى الوجوب التعييني فيها، وهذه
فكرة مهمة تُعدُّ محور الذفق المظلم الذي
دخله فقهاؤنا ولم يخرجوا منه فعطلوا هذه
الفريضة المباركة وحرمت الأمة نفسها من
آثارها العظيمة كما ساقطت نفسها إلى
الانحلال الخلقي والكبت الجنسي بسبب
تحريمها الزواج المؤقت على نفسها.

وتوضيح ذلك: إن إقامة صلاة الجمعة
كانت من وظائف الوالي التابع للسلطة
بحسب ما تقتضيه مراسيم الدولة فيؤديها
بنفسه أو يعين نائباً خاصاً له^(١) فلم يكن
بمقدور الإمام (عليه السلام) أن يقيمها لأن
ذلك يُعدُّ خروجاً على السلطة وتمرداً عليها
فيعاقب بالاستئصال وكذا أصحابهم (عليهم
السلام) لا يقيمونها مستقلين وقد نبه

(١) وقد أقر بذلك السيد الخوئي (قدس سره)،
التنقيح: ٤٣/١١.

الإمام (عليه السلام) أصحابه لذلك ففي رواية حماد بن عيسى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي (عليه السلام) (قال: إذا قدم الخليفة مصرًا من الأمصار جمع الناس ليس ذلك لأحد غيره) (٢) خصوصاً وإن الخطبة تتضمن وجوباً الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأهل بيته (عليهم السلام) وهو من أكبر المحذورات في ذلك الزمان فقد ترك ابن الزبير الصلاة على آل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في خطبة الجمعة في مكة ولما عوتب في ذلك لأنها جزء واجب من الخطبتين قال: أكره أن تشمخ أنوف بني هاشم، وكان لا يستطيع أحد أن يروي حديثاً عن علي بن أبي طالب - وهو رابع الخلفاء الراشدين عندهم - فيكذبه بـ (أبي زينب). نعم، قد يؤدونها مع القوم تقيه أو حفظاً لوحدة الأمة ونحوها وكذا كان أصحابهم وأحياناً كانوا يؤدون معهم صورة الصلاة ويتمونها أربع ركعات ظهراً لعدم قناعتهم بعدالة إمام الجمعة، دلت عليه روايات عديدة ففي صحيحة حمران عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في حديث) قال: (في كتاب علي (عليه السلام) إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ولا تقوم من مقعدك حتي تصلي ركعتين أخريين، قلت: فأكون قد صليت أربعاً لنفسي لم أقتد به، فقال: نعم) (١) وفي صحيحة زرارة (قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إن أناساً رويوا عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه صلى أربع ركعات بعد

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢٠، ح ١.
(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢٩، ح ١، ٣.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١٠، ح ١.

الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم. فقال: يا زرارَةَ إن أمير المؤمنين (عليه السلام) صلى خلف فاسق فلما سلم وانصرف قام أمير المؤمنين (عليه السلام) فصلى أربع ركعات لم يفصل بينهن بتسليم، فقال له رجل إلى جنبه: يا أبا الحسن صلّيت أربع ركعات لم تفصل بينهن، فقال: (أما) أذها أربع ركعات مشبهات وسكت فوالله ما عقل ما قال له) (٢).

وتقدمت الإشارة إلى تكبير الإمام الباقر (عليه السلام) إلى المسجد. وفي موثقة أبي بصير قال: (دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) في يوم جمعة وقد صلّيت الجمعة والعصر فوجدته...) (٣) وهذا شاهد على أن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كانوا يؤدونها.

ولأن عدم شيوع إقامتها كان بسبب وجود المانع لا عدم وجود مقتضي كان الأئمة (عليهم السلام) يبحثون أصحابهم على إقامتها في الأماكن التي لا يوجد فيها هذا المحذور كالمدين الصغيرة والقرى لأن الوالي كان يرى مسؤوليته مقتصرة على إقامة الجمعة في مركز الولاية والمدن الكبيرة فلا تعدّ إقامتها في غيرها خروجاً عليه لكن الإمام (عليه السلام) لم يكن يستطيع التوسع في بيان هذا الحكم خشية تحوّلته إلى ظاهرة عامة تلفت أنظار السلطة وتوجب قلقها ويقع المحذور، ففي صحيحة زرارة قال: (حدثنا أبو عبد الله (عليه السلام) علي صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن نأتيه فقلت: نغدو عليك؟ فقال: لا، إنما عنيتُ عندكم) (١) وموثقة عبد الملك

(١) (٢) (٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب، ح١، ٢، ٤.

- أخي زرارة - عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله، قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعني صلاة الجمعة)^(٢) وإن كان ذيل الرواية (يعني صلاة الجمعة) لا يعلم أنه من الإمام بل الظاهر أنه من الراوي وعلى أي حال إن السياق يدل عليه وليست هي الرواية الوحيدة في المقام، وقد ورد في عدة روايات أن العائق عن إقامتها لم يكن إلا هذا.

ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم)^(٣) وكان بطش الحكام بالشيعة قد بلغ حداً مهولاً والأئمة (عليهم السلام) أحرص الناس على شيعتهم وبلغ بهم الشفقة عليهم درجة النهي حتى عن صلاة الجماعة - التي ليست من وظائف الوالي خصوصاً في القرى - إذا كان فيها ما يثير ارتياب السلطة ففي موثقة ابن بكير قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم أيصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: نعم إذا لم يخافوا)^(٤) وأجاز لأهل القرى أن يقيموها لعدم وجود المانع المتقدم وكان ذلك منهم (عليهم السلام) لأجل إزالة توهم عدم وجودها عن أذهان شيعتهم الذي يمكن أن يرسخ بسبب طول الترك والتعطيل ففي صحيحة محمد بن مسلم

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١٢، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ١.

عن أحدهما (عليهما السلام) (قال: سألته عن أناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم ويصلون أربعاً إذا لم يكن من يخطب)^(٥) وصحيفة الفضل بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين)^(١). ودلالته على الوجوب ظاهرة من خلال قوله (عليه السلام) (جمعوا).

٤- أما تسالم الفقهاء على عدم وجوبها فيه:

أ- إنه غير محقق وقد التزمنا بعدم نقل كلمات الفقهاء (قدس الله أسرارهم)؛ وقد نقل صاحب الحدائق^(٢) نصوصاً لأساطين فقهاء الطائفة (قدس الله أرواحهم) ظاهرة في الوجوب التعييني كالشيخ المفيد وأبي الصلاح الحلبي وأبي الفتح الكراجكي والطبرسي والكليني والصدوق والشهيد الثاني والسيد صاحب المدارك وصاحب البحار وتحتمله بعض كلمات الشيخ الطوسي (قدس سره).

ب- إنه تسالم اجتهادي وليس تعبدياً فلا يذفع في الاستدلال وإنما يتوجه النظر إلى الأدلة التي استند إليها المتسالمون خصوصاً وإنما نفهم وجود اتجاه غير صحيح في فهم مبررات عدم إقامة صلاة الجمعة في الأزمنة التي عاشها المتقدمون حيث كانوا في ظل الدولة العباسية التي ترى شرعية خلافتها وتعامل وفق ذلك ففسر الفقهاء

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ٢.
(٢) الحدائق الناضرة: ٣٧٨/٩-٣٩٦.

عدم إقامتها بقصور دليلها عن إفادة الوجوب التعييني وهو في الحقيقة بسبب وجود المانع الذي ذكرناه أو لفهم اشتراط وجود السلطان العادل لإقامتها من بعض النصوص الواردة .

ج- إننا نعلم أحياناً أن تسالم الفقهاء يكون له مناشئ غير معتبرة كفتوى فقيه له هيبة علمية وقدسية تمنع اللاحقين من الخروج عن دائرة فتاواه احتراماً له أو خشية من ردود الفعل الاجتماعية كما نقل عن الفقهاء الذين تلووا الشيخ الطوسي وامتدت لأكثر من مئة عام وكاد باب الاجتهاد أن يغلق لولا شجاعة الفقيه ابن إدريس (قدس سره) الذي كسر هذا الطوق .

وقد يكون التسالم مستنداً إلى فهم معين للذصوص يتركز في الأذهان فيفكر الآخرون في إطاره حتى يُقيض الله تعالى من يخرج عنه كالحكم بوجوب نزع البئر من المدينة التي امتدت قرون حتى خالفها العلامة الحلي (قدس سره) على ما قيل .

(قال شيخنا الشهيد الثاني في الدراية: إن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوا شهرة بين العلماء وما دروا أن مرجعها إلى الشيخ (قدس سره) وإن الشهرة إنما حصلت بمتابعته، ثم قال: وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد: الشيخ الفاضل سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاووس وجماعة، قال السيد (قدس سره) في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة: أخبرني جدِّي الصالح ورّام بن أبي فراس (قدس الله

روحه) إن الحمصي حدّثه أنه لم يبقَ للإمامية مفتٍ على التحقيق بل كلهم حاك. وقال السيد عقيب ذلك: والآن ظهر أن الذي يُفتى به ويُجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين^(١).

هـ- إن معنى الوجوب التخديري هو كون أفرادها في عرض واحد من حيث الامتثال حتى وإن كانت لبعضها أفضلية على بعض وهو لا يكون إلا إذا دلّ الدليل عليه كخصال الكفارة حيث عطف الشارع المقدس بعضها على بعض بـ(أو) وقرائن أخرى ذكرت في محلها ولا يوجد مثل هذا الدليل في المقام وإنما هو شيء تخيّل الفقهاء لحلّ المشكلة التي يواجهونها فمن جهة تدلّ النصوص على وجوبها التعييني ومن جهة يرون عدم الاهتمام بإقامتها فقالوا بالتخيير وعندئذٍ إذا حلّت المشكلة بما ذكرناه فلا مسوغ للقول بالوجوب التخديري لأنه تشرية من غير دليل.

وقد تقدم منا أن بدلية الظهر عن الجمعة طولية كخصال الكفارة المرتبة حيث أن من لم يتمكن من الفرد الأول يأتي بالثاني وهكذا فإن من لم يتمكن من أداء صلاة الجمعة لخوف أو لعدم وجود إمام يخطب -على تعبير بعض النصوص- أو لعدم اكتمال العدد فله أن يصلي الظهر بدلاً عنها.

ومن الترخيصات التي أذن بها الشارع المقدس نزول المطر واتفق العيد يوم الجمعة فمن صلى العيد جماعة يُرخص في حضور الجمعة، دلّ على الأول صححة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: (لا بأس أن تدع الجمعة

(١) الحدائق الناضرة: ٣٧٧/٩.

في المطر^(١) ودل على الثاني صحيحة الحلبي أنه (سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفطر والأضحى إذا اجتمعما في يوم الجمعة، فقال: اجتمعما في زمان علي (عليه السلام) فقال: من شاء أن يأتي إلي الجمعة فليأت ومن قعد فلا يضره، وليصل الظهر، وخطب خطبتين جمع فيهما خطبة العيد وخطبة الجمعة)^(٢).

الثاني: وهو لا يختلف عن الأول من حيث المضمون إلا أن الأول بلحاظ الفتوى والثاني بلحاظ العمل، قال (قدس سره): ((إن صلاة الجمعة لو كانت واجبة تعيينية فلماذا جرت سيرة أصحابهم (عليهم السلام) على عدم إقامتها في زمانهم علي جلالتهم في الفقه والحديث فهل يحتمل أن يكونوا متجاهرين بالفسق لتركهم واجبا تعيينيا في حقهم وفريضة من فرائض الله سبحانه؟! فكيف أهملوا ما وجب في الشريعة المقدسة ولم يعتنوا بالأخبار التي رووها بأنفسهم عن أئمتهم (عليهم السلام) ولم يعملوا على طبقها؟!))

والذي يدلنا على جريان سيرتهم على ترك الجمعة - مضافا إلى أنه لم ينقل إلينا إقامتهم لصلاة الجمعة في تلك الأعصار فإنهم لو كانوا أقاموها لنقل إلينا لا محالة وظهر وبان- نفس الروايات الواردة عنهم (عليهم السلام) فهذه صحيحة زرارة قال: (حدثنا أبو عبد الله (عليه السلام) علي صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢٣، ح ١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة العيد، باب ١٥، ح ١.

لا، إنما عنيتُ عندكم) (١) وموثقة عيد الملك- ابن أعين وهو أخو زرارة- عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (قال: مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله، قال: قلت كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعة يعني صلاة الجمعة) (٢) فإن الرواية الأولى صريحة في أن زرارة - علي جلالته- لم يكن يصلي صلاة الجمعة فلو كانت واجبة تعيينية كيف أمكن أن يخفي على مثله؟ فلو كان عالماً بها وغير مخفية عليه فكيف يحتمل أن يكون تاركاً فريضة من فرائض الله سبحانه -جهرًا- مع ما ورد في شأنه وشأن نظرائه من المدح والثناء فمن جريان سيرته على عدم إقامتها -وهو الراوي لجملة من الأخبار الظاهرة في الوجوب- نستكشف كشافاً قطعياً أن صلاة الجمعة ليست واجبة تعيينية على أن الحدث والترغيب إنما يناسبان الأمور المستحبة وأما الواجبات فلا مجال فيها لهما بوجه بل اللازم فيها التوبيخ على تركها والتحذير على مخالفتها بالوعيد، فهذا اللسان لسان الاستحباب دون الوجوب. كما أن الظاهر من الموثقة أن عبد الملك -علي ما هو عليه من الجاه والمقام- لم يصل صلاة الجمعة طيلة حياته ولو مرة واحدة حتى صار بحيث وبخه الإمام (عليه السلام) بقوله: (مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله). فهاتان الروايتان المعتبرتان دللتا على أن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) جرت سيرتهم على ترك صلاة الجمعة إلى أن وبخهم (عليه السلام) أو

(١)، (٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وأدابها، باب ٥، ج ٢، ١.

حثهم عليها)) (٣).
وفي نهاية المناقشة قال (قدس سره):
(وكيف كان فقد استفدنا من الروايات
الواردة أن سيرة أصحاب الأئمة (عليهم
السلام) كانت جارية على ترك الجمعة ولا
يرضى القائل بالوجوب باحتمال أن أصحابهم
(عليهم السلام) على كثرتهم وجلالتهم كانوا
تاركين لواجب أهم بل متجاهرين بالفسق
وترك فريضة من فرائض الله سبحانه، وهذا
دليل قطعي على أن صلاة الجمعة ليست
بواجبة تعيينية)) (١).

ويناقش من عدة جهات:

١- أول اعتراض هو على هذا النمط من
الاستدلال بأن يجعل الرجال - مهما كانوا
ما داموا ليسوا معصومين- ميزاناً للحق
بينما الصحيح أن يكون الحق المستفاد من
القرآن الكريم والسنة الشريفة ميزاناً
للرجال كما ورد في الحديث الشريف (لا
يعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف
أهله) (٢) فما دامت النصوص الصريحة
الصحيحة دالة على الوجوب التعييني فلا
معنى لتحويلها إلى غير ذلك من أجل فعل
الأصحاب، ويذكرني هذا النمط من التفكير
بما ورد (أن شاباً سأل أبان بن تغلب: يا
أبا سعيد أخبرني كم شهد مع علي بن أبي
طالب (عليه السلام) من أصحاب النبي صلى الله
عليه وآله؟ قال أبان: كأنك تريد أن تعرف
فضل علي بمن تبعه من أصحاب رسول الله صلى
الله عليه وآله، فقال الرجل: هو ذاك، فقال:

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من
الموسوعة الكاملة): ١١/ ٢٧-٢٩.
(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من
الموسوعة الكاملة): ١١/ ٣٠.
(٢) الأمالي للشيخ المفيد، ص ٤٠.

والله ما عرفنا فضلهم إلا باتباعهم إياه) (٣).
فنحن نريد مثل هذا الموقف من المجيب لا
السائل.

٢- إن عدم أداء أو جلاء أصحاب الأئمة
(عليهم السلام) للصلوة لم يكن تهاونا
بوجوبها وتركاً متعمداً لفريضة من فرائض
الله تبارك وتعالى حتى يلزم تفسيقهم -
والعياذ بالله- بحيث جعله دليلاً قطعياً على
عدم الوجوب التعييني وإنما تركها أصحاب
الأئمة (عليهم السلام) لوجود المانع عن
إقامتها بأنفسهم لها وقد تقدم بيانه ولا
يرون اجتماع الشروط فيمن يقيمها لعدم
عدالته فسقط التكليف عنهم أو لتوهمهم
اشتراط إقامة الإمام بنفسه لها بحسب ما
رسخ في أذهانهم من النصوص الكثيرة التي
ذكرناها في مطاوي البحث، لذا كان سؤال
زرارة (أنغدوا عليكم؟) وسؤال عبد الملك
(كيف صنع؟) لأنهم يتصورون ارتباط
إقامتها بإقامة الإمام لها.

٣- لماذا تساءل (قدس سره) عن سبب عدم
إقامة الأصحاب للصلوة الجمعة وجعله مانعاً
من القول بالوجوب التعييني وكان الأبلغ
في الحجة أن يجعل عدم إقامة الأئمة (عليه
السلام) أنفسهم صلاة الجمعة حيث لم يقيمها
أحد ممن أقصي منهم (سلام الله عليهم) من
الخلافة؟ لعله (قدس سره) أراد أن ينجو من
الوقوع في تناقض لأنه ممن يرى وجوبها في
عصر الحضور وإنما الخلاف في زمن الغيبة
قال (قدس سره): ((إلا أنهم بعد اتفاقهم
على وجوبها التعييني مع الإمام (عليه
السلام) أو من نصبه لذلك اختلفوا في أنها
عند عدم حضور الإمام (عليه السلام) أو

(٣) معجم رجال الحديث (من الموسوعة الكاملة):
٢٢/١.

المنصوب الخاص من قبله هل تبقى علي وجوبها التعييني كما في عصر الحضور^(١) ولا يستطيع (قدس سره) أن يقول إن عدم إقامة الأئمة لها دليل على وجوبها التخيري في عصرهم (سلام الله عليهم) وقادح في الوجوب التعييني فلماذا كان عدم إقامة الأصحاب قادحاً فيه وكاشفاً عن عدمه؟ ونحن قد نبهنا إلى أن المناط في الوجوب التعييني وعدمه هي القدرة على إقامتها بلا موانع وعدمها لا التفصيل بين الحضور والغيبة الوارد في كلامهم، وربما أيده بعضهم^(٢) بأن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقمها إلا بعد هجرته و بروز دولته في المدينة المنورة.

٤- إن تقصير الأمة في أداء عدد من الطاعات متحقق ومنذها نفس صلاة الجمعة فبالرغم من أن القائل بالوجوب التخيري يراها أفضل الفردين كما تقدم منه (قدس سره) في النص الذي نقلناه عنه في الاستبعاد الأول إلا أننا نرى تعطيلهم للفرد الأفضل على مدى تأريخ الإسلام إلا في فترات قليلة رغم وجود ظروف مناسبة لإقامتها.

وقد نستطيع الدفاع عنهم بأن ذلك كان منهم دفعاً للفتنة التي يمكن أن تحصل بسبب التشاح والتزاحم على هذا الموقع الشريف الذي تطمح إليه النفوس المجبولة على حب الرئاسة.

و من الشواهد الأخرى تقصير الأمة في القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالشكل الذي يقاوم الفساد

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ١٣/١١.

(٢) سيد قطب في تفسيره (في ظلال القرآن).

والانحراف والجهل والضللال والغزو الفكري والأخلاقي والاجتماعي لأعداء الإسلام لشروط أضافوها للوجوب وهي قابلة للتشكيك في حصولها كاحتمال التأثير في الآخر ونحوها^(١) وكان يمكن لصلاة الجمعة أن تكون أهم وسائل أداء هذه الفريضة العظيمة التي بها تقام السنن وتحل المكاسب وتأمين المذاهب وتحيي الفرائض وتموت البدع^(٢) ولما كانت الأمة على الحال الذي وصلت إليه.

٥- ما تقدم من أن الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم كانوا يحضرون صلاة الجمعة ويصلون مع القوم بنحو من الأنحاء^(٣)، نعم، هم لم يقيموها مستقلين

(١) راجع بحث (الأسس العامة لفقهِه الاجتماعي).
(٢) مضامين أحاديث شريفة موجودة في وسائل الشيعة.

(٣) النحو الأول: أن يصلي قبله أو بعده بالإضافة إلى الصلاة معه، ففي صحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إن أناساً رَووا عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه صلى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم؟ فقال يا زرارة إن أمير المؤمنين (عليه السلام) صلى خلف فاسق فلما سلم وانصرف قام أمير المؤمنين (عليه السلام) فصلّى أربع ركعات لم يفصل بينهن بتسليم، فقال له رجل إلى جنبه يا أبا الحسن صليت أربع ركعات لم تفصل بينهن؟ فقال (عليه السلام): إنها أربع ركعات مشبهات وسكت، فوالله ما عقل ما قال له (الوسائل، أبواب صلاة الجمعة، باب ٢٩، ح ٤) وعن أبي بكر الحضرمي: (قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام) كيف تصنع يوم الجمعة؟ قال: كيف تصنع أنت؟ قلت: أصلي في منزلي ثم أخرج فأصلي معهم، قال: كذلك أصنع أنا) (باب ٢٩، ح ٣).

النحو الثاني: أن يصلي معهم صورة بإضافة ركعتين ففي حديث حمران (قال أبو عبد الله (عليه السلام): في كتاب علي (عليه السلام):

إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم ولا تقومون من مقعدك حتى تصلي ركعتين أخريين، قلت: فأكون قد صليت أربعاً لنفسي لم أقتد به، فقال: نعم) (الباب ٢٩، ح ١) وخبر حمران بن أعين قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): جعلت فداك إنا نصلي مع هؤلاء يوم الجمعة وهم يصلون في الوقت فكيف نصنع؟ فقال: صلوا معهم، فخرج حمران إلى زرارة فقال له: قد أمرنا أن نصلي معهم بصلاتهم، فقال زرارة: هذا ما يكون إلا بتأويل، فقال له حمران: قم حتى نسمع منه، قال: فدخلنا عليه، فقال له زرارة: إن حمران أخبرنا أنك أمرتنا أن نصلي معهم فأنكرت ذلك، فقال لنا: كان الحسين بن علي (عليه السلام) يصلي معهم الركعتين، فإذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين) (الباب ٢٩، ح ٥) وحيث أن المقصود صلاته لنفسه جاز أن يقدم الركعتين فيصلي معهم الأخيرتين لنفسه.

النحو الثالث: الصلاة معهم تقية، كصحيفة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في الصف الأول) (الوسائل، أبواب صلاة الجماعة، باب ١، ح ١) وصحيفة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في الصف الأول) (الباب ١، ح ١) وموثقة إسحاق بن عمار قال: (قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): يا إسحاق أتصلي معهم في المسجد؟ قلت: نعم، قال: صل معهم فإن المصلي معهم في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله) (أبواب صلاة الجماعة، باب ٥، ح ٧).

أما الأصحاب فيظهر من عدة روايات أنهم كانوا يقيمونها كموثقة أبي بصير قال: (دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) في يوم الجمعة وقد صليت الجمعة والعصر.. إلخ) (أبواب صلاة الجمعة، باب ١٠، ح ١) ومعتبرة عمر بن حنظلة قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) القنوت يوم الجمعة فقال: أنت رسولي إليهم فيها، إذا صليتم في جماعة ففي الركعة الأولى

وهذا لا يدل على عدم وجوبها التعييدي بل لوجود المانع وورود رخصة بأنهم (إذا خافوا) يسقط عنهم الفرض والخوف النوعي متحقق أكيداً لو اتسعت هذه الحالة خارج نطاق الدولة لذا وبخ الإمام أصحابه على تركها وحثهم على إقامتها بشكل محدود وجزئي لا يتحقق معه المجدور فصحيحة زرارة وموثقة عبد الملك دليل لنا لا علينا لأن الوجوب لو كان تخييراً لم يكن مبرر للتوبيخ والزجر كما أن من اختار إحدى خصال الكفارة المخيرة لا يكون ملوماً! مع وجود المبرر لدى الأصحاب ظاهراً لعدم إقامتها وهي التقية عند إقامتهم لها وعدم صحة الائتمام لو أقاموها معهم.

وقد تقول إن التوبيخ لأجل تركهم أفضل الفردين على الدوام ولكن هذا مردود لأن قضية أفضل الفردين هو فهم للحدث بعد البناء على الوجوب التخييري ونحن استظهرنا فهماً آخر وهو أن الترخيص بتركها لأجل التقية لا يلزم منه تركها بالمرة وعلى الدوام لإمكان الإتيان بها في أزمنا متباعدة وأمكنة متفرقة.

٦- إن عدم إقامة أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لصلاة الجمعة لم يكن مرضياً عند الأئمة (سلام الله عليهم) حتى يمكن الاستدلال به فهذه صحيحة زرارة وموثقة أخيه عبد الملك تظهران امتعاض الإمام (عليه السلام) من عدم إقامة الشيعة لهذه الفريضة متخذين من عدم إقامة الإمام لها عذراً لتضييعهم فأعلمهم بأن التكليف مختلف وأن

وإذا صليتم وحداناً ففي الركعة الثانية (التهذيب، ج ٣، باب ١: العمل في ليلة الجمعة ويومها، ح ٧٥) وهي ظاهرة في حالة أنها كانت موجودة عندهم.

ما يمدعه عندها ليس متوفراً بالضرورة عندهم ولكنه لم يستطع أن يوسع الدعوة إلى شيعة لإقامتها لما ذكرناه من لزوم التفات الدولة لهذه الظاهرة العامة وملاحقة رموزها وعلى رأسهم الإمام (عليه السلام).

أما ما قاله (قدس سره) من ((أن الحث والترغيب إنما يناسبان الأمور المستحبة.. الخ)) ففيه:

١- إن الظاهر من الحث هنا في الرواية الطلب المتكرر وليس الترغيب بقريظة قول زرارة (حتى ظننت) والطلب يدل على الوجوب.

٢- إن إقامة الجمعة وإن كان مشروطاً بعدم الخوف إلا أن الخوف المدحوظ ليس واحداً بالنسبة لجميع المسلمين فإنه في الجملة متحقق في ظل أولئك الطواغيت إلا أنه مختلف من مكان لآخر ومن وضع لآخر فالتكليف بإقامة الجمعة مختلف من مجتمع لآخر؛ فالحث لوحظ فيه رعاية هذا التفاوت وإلفات نظر الأصحاب إليه من دون أن يحوله الإمام إلى تكليف عام للنكته التي ذكرناها فالأصحاب وإن كانوا معذورين في تركهم لصلاة الجمعة باعتبار الخوف النوعي إلا أن الإمام حثهم على تحري مواطن الأمن وعدم البطش ليقيموها ولو في العمر مرة وفي القرى وإن كانوا معذورين بحسب الحالة العامة، وهذا هو المناسب لفهم ما رواه الصدوق عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: (أحب للرجل أن لا يخرج من الدنيا إلا ويتمتع ولو مرة واحدة وأن يصلي الجمعة ولو مرة)^(١).

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٢، ح ٧.

وورد نظير ذلك في الحج فإنه وإن كان مشروطاً بالاستطاعة إلا أنه لو اتفق عدم الاستطاعة للناس فعلى مجموعة منهم أن يوفروها وإلا فيذفق الوالي لكيلا يلزم تعطيل البيت الحرام ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لو عطل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج إن شاؤوا وإن أبوا فإن هذا البيت إنما وضع للحج^(١)) و صحيحة الفضلاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده، فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين)^(٢).

٣- إن التعدير بالوجوب والإلزام إنما يناسب الواجبات الثابتة الدائمة كالصلوات المفروضة اليومية وصوم رمضان لا مثل صلاة الجمعة التي لا تتحقق ظروف إقامتها إلا في أزمنة وأمكنة متباعدة.

٤- إنه (قدس سره) لا يقول باستحباب صلاة الجمعة وإنما بوجوبها التخيري فينافيه استفادة الاستحباب من الحث. وإن قلت إن الاستحباب لاختيار أفضل الفردين فقد تقدم التعليق عليه.

٥- إن الحث حتى لو فهمنا منه الترغيب فإن العرف قد يفهم من الحث أنه موضوع لجامع التحريك والبعث وطلب المبادرة والإسراع نحو الفعل الأعم من الوجوبي والاستحبابي والقرائن هي التي تميّز أحدهما

(١) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب وجوب الحج وشرائطه، الباب، ح ١، ٢،

ولو بقريئة أصالة براءة الذمة من الوجوب فإن شخصاً لو دعا آخر غير ملتزم بالصلاة أو أي واجب آخر للالتزام به وكرّر عليه الدعوة فإنه يصدق عرفاً أن يقال: (حثه على الصلاة) فالحث بمعنى الاستيقاق الذي ورد في الآية الشريفة (فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ) الذي لا يعيّن كون الخيرات وجوبية أو استحبابية. قال الراغب ((الْحَضُّ التَّحْرِيزُ كَالْحَثِّ إِلَّا أَنَّ الْحَثَّ يَكُونُ بِسَوْقٍ وَسِيرٍ وَالْحَضُّ لَا يَكُونُ بِذَلِكَ))^(١) فالحث أكثر إلزاماً من الحض وقد تعلق الحض بالواجبات في قوله تعالى: (وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ) (الحاقة: ٣٤) قال الطبرسي: ((إنه كان يمنع الزكاة والحقوق الواجبة))^(٢).

والنتيجة أن هذه (الوجوه الصالحة للمانع) عن الأخذ بمداليل الروايات على الوجوب التعيدي غير صالحة للمانع وتبقى النصوص الصريحة الدالة على الوجوب التعييني بلا مانع.

الثالث من الموانع: ((الأخبار الواردة في عدم وجوب الحضور لصلاة الجمعة على من كان بعيداً عنها بأزيد من فرسخين، وقد عدّ هذا من جملة المستثنيات في بعض الصحاح المتقدمة)) ومنها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إنما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي الجمعة ووضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى

(١) المفردات للراغب، مادة (حضّ) .

(٢) مجمع البيان: مج ٥/٥٢٣ .

ومن كان على رأس فرسخين^(١) وصحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر (عليه السلام): (الجمعة على من إن صلى الغداة في أهله لأدرك الجمعة وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إنما يصلي العصر في وقت الظهر كي إذا قضاوا الصلاة مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) رجعوا إلى رحالهم قبل الليل، وذلك سنة إلى يوم القيامة)^(٢)

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجمعة فقال: تجب على كل من كان منها على رأس فرسخين فإن زاد على ذلك فليس عليه شيء)^(٣)

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (تجب الجمعة على كل من كان منها على فرسخين)^(٤). وقد قرب (قدس سره) وجه المانع بقوله (قدس سره): ((والوجه في دلالتها على عدم وجوب الجمعة تعييناً أن الحضور لها إذا لم يكن واجباً على النائب بأزيد من فرسخين وبنينا على أن صلاة الجمعة واجبة تعيينية لوجوب إقامتها على من كان بعيداً عنها بأزيد من فرسخين في محله، لأن مفروضنا وجوبها على كل مكلف تعييناً، وإمام الجماعة يوجد في كل قرية ومكان من بلاد المسلمين، اللهم إلا أن يحمل الأخبار على سكنة الجبال ومن يعيش في القلل على

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١، ح ١، ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٤، ح ١.

(٣) و (٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، الباب ٤، ح ٥، ٦.

سبيل الانفراد وهو من الندرة بمكان إذا
فبأي موجب تسقط صلاة الجمعة عن النائي
بأزيد من فرسخين فالحكم بسقوطها عنه
بقوله (عليه السلام) فليس عليه شيء يدلنا
على عدم وجوبها تعييناً لا محالة^(١) .
وفيه :

١- إننا نستطيع أن نقرب دلالتها على
الوجوب التعييني على عكس ما قرّبه (قدس
سره) من مانتعتها عنه من جهة العموم
الوارد في الروايتين الأولى والثانية لا
من جهة التمسك بإطلاق الوجوب وعدم
اشتراطه بحضور الإمام (عليه السلام) لأن
الرواية ليست بصدد البيان من هذه الجهة
وإنما هي بصدد تحديد مسافة من تجب عليه
ويؤيده وجود تعليق في ذيل الرواية في
التهذيب (ومعنى ذلك إذا كان إمام
عادل)^(٢) وهو غير ظاهر في صدوره عن
المعصوم فقيده إطلاقها، فجعل (قدس سره)
الرواية دالة على عدم الوجوب التعييني
(لا محالة) فيه مبالغة.

٢- إن قوله (عليه السلام) في صحيحة
محمد بن مسلم (فليس عليه شيء) لا يعني
سقوط التكليف عنه مطلقاً بل بلحاظ هذه
الصلاة وأعتقد أن هذا المعنى واضح في
أذهان أهل اللغة كقول المضيف لضيفه: لقد
أعددت لك في هذه الدار كل شيء أي مما
تحتاجه في إقامتك وليس يعني أنه جمع
الدنيا لضيفه؛ فالإمام (عليه السلام) يسقط
عنه التكليف بالحضور في هذه الصلاة أما
ما وراء ذلك كوجوب عقد الجمعة غيرها فهو

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من
الموسوعة الكاملة): ٣٠/١١.
(٢) التهذيب، ج٣، باب: العمل في ليلة الجمعة
ويومها: ح٨٠.

مشمول بالعمومات التي دلّت على وجوب إقامتها عند اجتماع الشرائط ومنها، وجود إمام يخطب على تعبير الروايات.

٣- إن وجود إمام الجمعة الجامع لشروطها، ومنها أداء الخطبتين بالمضمون الذي يريده الشارع المقدس ليس بهذه الوفرة في كل قرية ومكان وهو ما سنناقشه لاحقاً بإذن الله تعالى والشاهد على ذلك واقعنا الحالي فليس من السهل إيجاد أئمة جمعات بالعدد الكافي للمدن الكبيرة والصغيرة فضلاً عن القرى والأرياف وعلى رأس كل فرسخ وعلى هذا فلا داعي لحملها على الفرد النادر كما قال (قدس سره) ومذعه بل إن عدم إقامتها لعدم توفر شرط ما.

وقد شرحت هذا المعنى وأوضحته معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) (قال: تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين، ومعنى ذلك إذا كان إمام عادل وقال: إذا كان بين الجماعتين ثلاثة أميال فلا بأس أن يجمع هؤلاء ويجمع هؤلاء) (١) فإن الرواية أدت بإقامة جمعة أخرى مع توفر الإمام العادل على مسافة فرسخ فضلاً عن الفرسخين، بل يمكن جعلها دليلاً على وجوب إقامتها لأن المورد من مصاديق (إذا جاز وجب) باعتبار أن إقامة الجمعة واجبة وإنما رخص فيها لوجود مانع فإذا زال المانع عاد الوجوب.

٤- إنه حتى لو أمكن إقامة صلاة الجمعة في المكان الذي يعد فرسخين بل فرسخاً واحداً فإن إقامتها بيد الإمام ونائبه الفقيه الجامع للشرائط وقد لا يرى المصلحة في تفريق الناس على جمعات وإنما

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٧، ح ٢.

يجمعهم في مكان واحد ليتحقق الغرض من التشريع.

الرابع من الموانع ((الروايات الواردة في أن كل جماعة ومنهم أهل القرى إذا كان فيهم من يخطب لهم لصلاة الجمعة وجبت عليهم إقامتها وإلا يصلون ظهراً أربع ركعات))، ومنها:

صححة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (سألته عن أناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة؟ قال: نعم ويصلون أربعاً إذا لم يكن من يخطب)^(٢). ومعتبرة الفضل بن عبد الملك قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إذا كان قوم (القوم) في قرية صلوا جمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين)^(١).

وموثقة سماعة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أما مع الإمام فركعتان وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر، يعني إذا كان إمام يخطب، فإن لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة)^(٣). وموثقة ابن بكير قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم، يصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: نعم إذا لم يخافوا)^(٣).

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة

الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ١.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة

الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة

الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة

الجمعة وآدابها، باب ١٢، ح ١.

وقرّب (قدس سره) وجه المانعية بقوله: (وتقريب الاستدلال بتلك الروايات أن المراد فيها بمن يخطب لا بد أن يكون من يخطب لهم - بالفعل - لا من من شأنه أن يخطب، وإن لم يتمكن من الخطبة فعلاً، وذلك لأن الظاهر المتبادر من قوله (عليه السلام) - من يخطب - هو الفعلية، فحمله علي إرادة من يخطب شأناً وقوة بمعنى من له قابلية ذلك خلاف الظاهر جداً).

على أن ذلك فرض نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه، لوضوح أن في الأماكن المسكونة من البلاد والقرى يوجد إمام يصلي بأهلها جماعة بل لا يوجد قرية لا يكون لهم فيها إمام يقيم الجماعة إلا نادراً، والإمام الذي يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب وإقامة الجماعة يتمكن من الخطبة في صلاة الجمعة قطعاً لأن الفاتحة تجزئ في الخطبة، ويكفي في الوعظ والإرشاد أن يقول: يا أيها الناس اتقوا الله أو نحوه فأقل الواجب المجزئ من التحميد والثناء وقراءة السورة أمر مقدور لكل إمام يقيم الجماعة، ولا يعتبر في صلاة الجمعة خطبة طويلة حتى يتوقف إلقاءها على الكمال والمهارة في فن الخطابة.

وعلى الجملة إن في أهل القرى يوجد من يخطب لهم شأناً وقوة ولا توجد قرية لا يوجد فيها من يخطبهم كذلك ومعه لا يدق أي معنى لتعليق وجوب صلاة الجمعة على وجود من يخطب، ووجوب صلاة الظهر على صورة عدم وجدانه، فلا مناص من حمل الروايات على إرادة من يخطب - فعلاً -.

إذن فالأخبار واضحة الدلالة على أن صلاة الجمعة غير واجبة الإقامة في نفسها، وإنما يؤمر بها على تقدير وجود من أقامها في الخارج بإرادته، وخطب لهم أي

أقدم على إقامتها وتهيأ للإتيان بها فإن الواجب حينئذ هو صلاة الجمعة، وإن لم يكن هناك من أقدم على إقامتها - بالفعل - فالواجب صلاة الظهر.

وأين هذا من وجوب صلاة الجمعة تعييناً لأنها لو كانت كذلك لوجب الإقدام على إقامتها والمباشرة لخطبتها بحيث لو لم يقمها الإمام - بالفعل - ولم يخطب لهم ارتكب معصية بتركه فريضة تعيينية في حقه وبذلك يحكم بفسقه وسقوطه عن العدالة نظير ما لو ترك بعض الفرائض اليومية متعمداً ومع الحكم بفسقه كيف يجوز أن يصلي بهم أربع ركعات ظهراً - كما لعله ظاهر الروايات - لعدم جواز الائتمام به وقتئذ.

هذا بل يمكن أن يقال إن الاستدلال بتلك الروايات غير متوقف على حملها على إرادة من يخطب - بالفعل - فلو حملناها على إرادة من يخطب لهم - شأناً - أيضاً أمكننا الاستدلال بها على عدم وجوب الجمعة - تعييناً - لأنها لو كانت واجبة كذلك لوجب تعذر الخطبة على أهل القرى - كفاية - ليتمكنوا منها شأناً وقوة ويقتدروا على إلقائها في الجمعة الآتية ويكون ترك تعلمها محرماً، فإن المقدمات التي يكون تركها مؤدياً إلى ترك الواجب وتعدده في ظرفه واجبة التحصيل لا محالة، ومعه يكون ترك التعليم وإهماله مستلزماً لفسق الإمام وبه يخرج عن قابلية الإمامة في الجماعة، ولا معنى للائتمام به حالئذ كما هو ظاهر الروايات) (١).

ويمكن تلخيص استدلاله (قدس سره) بعدة

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ١١ / ٣١-٣٣.

أفكار:

الأولى: إن المراد بـ(من يخطب) في هذه الروايات من يتصدى لخطبتي الجمعة ويقيم الصلاة فعلاً لا من شأنه القدرة على الخطابة لوجهين:

١- ظهور الروايات في ذلك وليس في الجزء الواجب من الخطبتين أزيد مما في الصلاة.

٢- وجود من يحسن الصلاة في كل مكان. الثانية: لو كان الوجوب تعيينياً لوجب على من يحسن الخطبتين أن يتصدى وإلا فإنه مضيع لوأجب وهو مستلزم للفسق فكيف يفترض الإمام (عليه السلام) إقامته للجماعة إن لم يقم الجمعة مع فقده شرط العدالة؟

الثالثة: حتى لو افترضنا أن المراد الخطيب الشأني فتصلح المجموعة للمانعية لأنه يجب حينئذٍ على نحو الوجوب الكفائي على واحد في كل مكان أن يتعلم الخطبتين لإقامة الصلاة ولو ترك التعلم فإنه تارك لوأجب وهو مستلزم للفسق فكيف يأم الجماعة.

ويرد عليه:

١- إنه (قدس سره) لاحظ في ردّه أن القائل بالوجوب التعييني يوكل أمر إقامتها إلى الناس بينما نحن اشترطنا في وجوبها التعييني أن يتصدى الفقيه الجامع للشرائط باعتباره نائباً عاماً للإمام وحينئذٍ فإن معنى (لهم إمام يخطب) أي لهم إمام معين من قبل نائب الإمام.

وفي ضوء هذا لا يدق مجال لجملة من الإشكالات التي وردت في كلامه كفسق الإمام إذا لم يتصد فعلاً للخطبتين. لأن الأمر ليس بيده وإنما بتنصيب الفقيه الجامع للشرائط.

٢- إننا نستطيع أن نجعل هذا المانع

من الوجوب التعييني دليلاً عليه أي عكس ما أفاد (قدس سره) بأكثر من تقريب:
أ- الترتب الطولي بين صلاة الجمعة والظهر كما في موثقة سماعة وهي صريحة في وجوب صلاة الجمعة تعيدناً فإن لم تتم شرائطها فالظهر وليس الوجوب تخييرياً وهي بنفس لسان الكفارة المرتبة (فمن لم يجد) والقول في المسألتين واحد.

ب- الأمر بإقامتها في معتبرة الفضل بن عبد الملك حيث ورد فيها (فإن كان لهم من يخطب لهم جمعوا) وهي أكد في الدلالة على الوجوب كما قيل في الأصول، وقد يضعف هذا التقريب بأنه أمر في مقام توهم المنع فيفيد الترخيص حيث قال أبو حنيفة: ((لا تجب على أهل السواد وإنما تجب على أهل الأمصار))^(١)، ومر في بعض الروايات أن الجمعة لا تقام إلا في مصر تقام فيه الحدود وتعدد الأسئلة من الأصحاب في المجموعة الآنفه شاهد على ذلك، وهذا الإشكال مقبول صغرى وكبرى إلا أن الترخيص في المقام يلزم منه القول بالوجوب لأنه من تطبيقات قاعدة (إذا جاز وجب).
وكذا تقرب الروايات الأخرى.

٣- إن عدم وجود خطباء بالعدد الكافي لتغطية كل التجمعات السكانية سواء كانت قرية أو مدينة ليس فرضاً نادراً خصوصاً إذا التفتنا إلى مواصفات الخطيب الذي تفيده الروايات ولا يُعقل أن يستمر الخطيب طول عمره يقرأ لهم سورة الفاتحة ويقول: (يا أيها الناس اتقوا الله) وينزل فما قيمة هذه الطريقة من أداء صلاة الجمعة وهل هذا هو السر في تشريعها، ونحن نشهد في أزماننا المعاصرة رغم اتساع الحوزة العلمية وبسط

(١) الخلاف للطوسي: ٥٩٧/١.

نفوذها وزيادة عدد أفرادها إلى الآلاف وعشرات الآلاف أحياناً ومع ذلك فإن كل القرى تقريباً ومدناً صغيرة كثيرة بل حتى بعض المدن الكبيرة خالية من المرشد الديني والمبلغ الذي يقيم صلاة الجماعة فضلاً عن الجمعة فما رأيك بزمان المعصوم (عليه السلام) حيث كان التضيق عليهم وعلى شيعتهم في أقصى صور البطش والقسوة .
٤- قوله (قدس سره) : ((لا يبقى أي معنى لتعليق وجوب الصلاة على وجود إمام يخطب)) وقد علمت أكثر من معنى:

أولها: إن من الطبيعي خلوّ الكثير من التجمعات السكانية من خطيب يؤدي صلاة الجمعة بشكلها ومضمونها الوارد في روايات أهل البيت (عليهم السلام).

ثانيها: إن الخطيب قد يكون موجوداً إلا أنه يمنع من تصديه لإقامتها مانع كقوله (عليه السلام) في عدد من الروايات (ولم يخافوا) فقوله (عليه السلام) (فيهم إمام يخطب) أي يستطيع أن يخطب من جميع الجهات الراجعة إليه كشخص والأخرى المتعلقة بظروفه الموضوعية.

ثالثها: إن سرّ إقامة الجمعة هو تحشيد الناس في المنطقة المحددة شرعاً في مكان واحد فقد يوجد إمام يخطب لكن الإمام لا يرى مصلحة في إقامة جمعة أخرى لأنه يريد جمع الكل في موضع واحد وحينئذ لا يكون (لهم إمام يخطب) بالمعنى الذي ذكرناه في غير هذا المكان ولا تنعقد جمعة، كما أن الحكمة الإلهية شاءت أن يجتمع مسلمو العالم كلهم في موسم الحج في مكان واحد. ثم إن وظيفة الإمام هي البيان والتعليم الأمة فيقول إن وجود (إمام يخطب) شرط وليس عليه أن يتحقق موضوعة أو لا وهل أن تحققه فرض نادر.

٥- يوجد فرق عند المعصومين (عليهم السلام) بين إمام الجمعة والجماعة - وإن كانا بحسب الأقل المجزي الذي تبرأ به الذمة من دون النظر إلى فلسفة التشريع^(١) ومصالحة واحداً - ومرتبة إمام الجمعة أعلي وما يشهد لذلك موثقة سماعة المتقدمة قال (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أما مع الإمام فركعتان وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر، يعني إذا كان إمام يخطب، فإن لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة)^(٢) فلو كان كل إمام جماعة قادراً على أن يكون إمام جمعة فما معني الذيل في كلام الإمام (عليه السلام) (فإن لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة)^(٣).

(١) مما ورد في سر تشريع صلاة الجمعة وخطبتها قول الإمام الرضا (عليه السلام): (إنما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأن الجمعة مشهدة عام فأراد أن يكون للأمر سبب إلى موعظتهم وترغيبهم في الطاعة وترهيبهم من المعصية وتوقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم ودنياهم، ويخبرهم بما ورد عليهم من الأفاق ومن الأهوال التي لهم فيها المضرة والمنفعة، وإنما جعلت خطبتين ليكون واحدة للثناء على الله والتمجيد والتقديس لله عز وجل، والأخرى للحوائج والإعذار والإنذار والدعاء، ولما يريد أن يعلمهم من أمره ونهيه ما فيه الصلاح والفساد) (الوسائل: باب ٥٢، ح ٦ عن علل الشرائع وعيون أخبار الرضا (عليه السلام) للصدوق).

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٥، ح ٣.

(٣) ولإنصاف نقول هناك أكثر من وجه يمكن حمل موثقة سماعة عليها غير ما ذكر: الأول: وجود مانع من إقامة الجمعة وتصدي الإمام للخطبتين.

ويشهد لهذا التقدم في الرتبة تفاوت متعلقهما في الرتبة فصلة الجمعة أهم وأعظم من صلاة الجماعة لذا أوجب الشارع انضمام كل الجماعات الواقعة على بعد فرسخين فأقل إلى جمعة واحدة مركزية وأوجب الحضور فيها وتحمل المشقات من أجلها وأوجب استماع الخطبتين وقد اعترف (قدس سره) بهذا الفرق في بعض كلماته فقال (قدس سره): ((إنه لا مناص من أن يكون الإمام فيها - أي الجمعة - ممن يصلح لموعظة الناس وترغيبهم وترهيبهم، فإنها مشهد عام ويحضرها كل من كان في البلد وضواحيه إلى أربعة فراسخ من جواربه الأربعة أعني ستة عشر فرسخاً بضرب الأربعة في أربعة أو إلى فرسخين من الجوانب الأربعة أعني ثمانية فراسخ بضرب الاثنين في الأربعة نظراً إلى استثناء من بعد عن الجمعة فرسخين عن وجوبها أو عن وجوب الحضور لها وإن لم يبلغ حد السفر الشرعي، إذن يجتمع فيها خلق كثير)).

وتوجد ملاحظة حسابية هنا ما كان لنا أن نذكرها لولا تعرضه لها فإن مساحة المنطقة المشمولة بوجوب الحضور ليست مربعة وإنما دائرية حيث يكون مكان انعقاد الجمعة مركزها ونصف قطرها هي المسافة المعتبرة عند الشارع أي فرسخان وتكون المساحة $2 \times 2 = 4$ وتساوي (اثني عشر فرسخاً مربعاً ونصف الفرسخ) تقريباً، وإذا أردنا أن نحسبها بالكيلومتر ضربنا هذا الناتج في مربع ما يعادل الفرسخ من الكيلو مترات وهو 0,5 كم فتكون المساحة

الثاني: أن نفهم من قوله (يخطب) أي يرغب أن يخطب وله إرادة لإقامة صلاة الجمعة من دون وجوب عليه.

(٢، ٥، ٥) ▶ (٢، ٥، ٥) ▶ ٣، ١٤ وتساوي حوالي (٣٨٠) كيلو متراً مربعاً وهي مساحة شاسعة فعلاً.

وأضاف (قدس سره): ((والإمام في مثل هذا المجتمع لا بد وأن يكون -بالطبيعة- متمكناً من موعظتهم وترغيبهم وترهيبهم وتحذيرهم ولا يتمكن من ذلك إلا المتصف بالأخلاق الفاضلة من العلم والعدالة وسائر الكمالات المعنوية، كما لا بد وأن يكون متطوعاً على الأوضاع السالفة والحاضرة ومسيطرأ على الأمور، فكون إمام الجماعة كذلك أمر يقتضيه طبع الحال في مثل ذلك المجتمع العظيم)) ثم قال (قدس سره): ((إن الجماعة بما أنها مشهد عظيم كان الإمام فيها - بالطبيعة - غير الأئمة في سائر الجماعات المتعارفة))^(١).

٦- إن من يتتبع ورود (كان) في الروايات المتقدمة يجدها (كان) التامة بمعنى (وُجد) ففي صحيحة محمد بن مسلم (إذا لم يكن من يخطب) وفي موثقة سماعة (فإن لم يكن إمام يخطب) فقد أناطت الوجوب بوجود إمام يخطب ولم تعلقه على تصدي هذا الخطيب لإقامتها خلافاً لما قاله (قدس سره) من عدم إمكان ترتيب وجوب الصلاة على وجود إمام يخطب وعدم وجوبها على عدم وجوده.

٧- قوله (قدس سره): ((وأين هذا من وجوب... إلخ)) مردود بما تقدم من أن عدم إقامتها كان لوجود المانع وليس لها ونأ في أداء الفريضة حتى يحكم بفسقهم - والعياذ بالله- وبالتالي عدم إمكان الائتمام بهم.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٤٨/١١-٤٩.

٨- قوله (قدس سره) : (بل يم كن...
إلخ)) والذي أوجب فيه تعلم الخطبتين من
باب المقدمات المفوتة فإن في هذا المقطع
غفلة عن نكتة أصولية واضحة وهي أن شروط
الوجوب لا يجب تحصيلها على المكلف
كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج لكنها إذا
تحققت وجب الحج عكس شروط الواجب كالوضوء
للصلاة فإنه يجب تحقيقه ووجود إمام يخطب
هو من شروط الوجوب لأنه ينتفي بانتفائه
فلا يجب إيجاد إمام يخطب في التجمع
السكاني لتجب الجمعة، نعم، إذا وجد من
له الأهلية لذلك وأمره الفقهي الجامع
للشرائط فيجب عليه إقامتها عند اجتماع
العدد المعتبر كما لا يجب الحضر ليدجب
الصوم ونحوه من الأمثلة.

٩- قوله (قدس سره) : (فإن المقدمات
التي يكون تركها... إلخ)) هذا هو تعريف
المقدمات المفوتة التي يؤدي تركها في
ظرفها إلى تفويت الواجب في ظرفه وهي
إنما وجبت لأنها مقدمات الواجب لا الوجوب
فهذا الكلام أجنبى عما نحن فيه.

الاستدلال على الوجوب التعييني بطائفة أخرى من الروايات:

قال السيد الخوئي (قدس سره) : (بقي
الكلام في نبذة أخرى من الروايات التي
استدلوا بها أيضاً على هذا المدعى، ولا
يتأتى - في بعضها - الحمل على الوجوب
التخييري كما توهم) .

ثم ذكر (قدس سره) صحيحة زرارة الآتية
وناقشها ثم صحيحة منصور بن حازم ونحن
سنذكرهما مع روايات آخر في المقام وهي
ما دل على وجوبها على المسلمين إذا
اجتمع العدد المعتبر ومنها:

صحيحة زرارة قال: (قلت لأبي جعفر
(عليه السلام) على من تجب الجمعة؟ قال:

تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم^(١).

ومنها: صحيحة مذصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا، فإن كانوا أقل من خمسة فلا جمعة لهم، والجمعة واجبة على كل أحد، لا يعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي)^(٢).

ومنها: صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة)^(٣).
ومنها معتبرة الفضل بن عبد الملك المتقدمة^(٤).

ودلالة الروايات على الوجوب صريحة وظاهرة بالعموم والإطلاق وليست توهمياً كما قال (قدس سره).

فصحيحة زرارة ظاهرة في استيعاب شروط الوجوب من قبل الإمام (عليه السلام) والسؤال عام (على من يجب) فأوضح الإمام (عليه السلام) أن للوجوب شرطين رئيسيين: العدد وعدم وجود مانع من الخوف ونحوه، ووردت فيها الإشارة إلى الوجوب مرتين في صدر الرواية (تجب) وفي ذيلها (أمهم) لما قالوه من أنها أكد في الدلالة على الوجوب من صيغة أفعل لأنها تفيد التحقق متجاوزة الطلب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢، ح ٧، وروى ذيله في باب ١، ح ١٦.

(٣) و (٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢، ح ١٠، ٦.

إلى أمثاله .
أما صحيحة مذصور فالوجوب فيها عام شامل لكل أحد عدا ما استثني وقد تقدم تقريدها ومناقشتها في مجموعة الروايات التي افتتحنا بها الاستدلال .
وصحيحة عمر بن يزيد ظاهرة في الوجوب التعييني لقوله (عليه السلام) (فليصلوا) .
وقد اعترف السيد الخوئي (قدس سره) بدلالتها على الوجوب التعييني فقال (قدس سره) : ((ثم إن ظاهرها وإن كان هو وجوب صلاة الجمعة تعييناً على كل مكلف بعد تحقق اجتماع سبعة في الخارج)) إلا أنه (قدس سره) أضاف: ((غير أن القرائن التي قدمناها على كونها واجبة تخييرية وعدم كونها واجبة تعيينياً إلا فيما إذا كان هناك من يخطبهم بالفعل تدلنا على حمل تلك الروايات أيضاً على الوجوب التخييري .
فحاصل الروايات بعد ضم بعضها ببعض أن اجتماع السبعة متى ما تحقق في نفسه للصلاة بأن أقدم بعضهم لأداء الخطبة وتصدي لها بالفعل وجبت إقامتها على المسلمين وإلا فلا وهو معنى الوجوب التخييري))^(١) .
أقول: إننا نتفق معه (قدس سره) بأنها تدل على الوجوب التعييني بوجود من يخطبهم بالفعل لكن الفرق بيننا أنه يجعل الأمر تخييراً لتصدي من يخطب بالفعل ونحن نقول إنه ملزم بالتصدي إذا لم يكن هناك مانع من خوف وغيره والإمام أو نائبه الفقيه الجامع للشرائط هو الذي يحدد ذلك وإلا فإن نتيجة قوله (قدس سره) إمكان تعطيلها حتى في عصر المعصوم إذ يمكن للسبعة أن لا يجتمعوا فلا تجب الجمعة وعلى

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٣٦/١١

أي حال فقد ذكر (قدس سره) وجهاً عاماً على دلالة هذه الروايات على الوجوب التعييني بقوله (قدس سره): ((لا دلالة لها على أن صلاة الجمعة واجبة تعيينية بل هي على خلاف المطلوب أدل، والوجه فيه أن الحكم بوجوب صلاة الجمعة على سبعة نفر إنما هو في حق غير المسافرين، لوضوح أن المسافر لا تجب عليه الجمعة يقيناً، نعم، هي جائزة في حقه بل مستحبة وأما الوجوب فلا يختص بالحاضرين.

وعلى ذلك لا معنى لتعليق الوجوب على وجود سبعة من المسلمين، لأن وجود السبعة متحقق في أي بلدة وقرية، وهل يوجد مكان مسكون للمسلمين ولا يوجد فيه سبعة نفر؟! ولا سيما إذا لاحظنا حوله إلى ما دون أربعة فراسخ من جوانبه الأربع - لنأى يبلغ حد السفر الشرعي- أو إلى فرسخين من الجوانب الأربعة بناءً على عدم وجوبها على النائي عنها بأزيد من فرسخين - كما هو كذلك- فما معنى التعليق بوجودهم وبذلك يصبح التعليق فيها لغواً ظاهراً.

وحمله على من يعيش في الجبال ويقطن البراري والقلل على سبيل الأفراد والأنعزال أو على أهل الرياضة والرهبان وغيرهم ممن يعيش منعزلاً عن المجتمع غير صحيح، لأنه أمر نادر التحقق بل هو فرض الخروج عن موضوع الوجوب والصحة لعدم صحة الجمعة وعدم وجوبها إلا مع الجماعة ولا تنعقد مفردة فكيف يحمل التقيد في الروايات على الاحتراز عن أمثالهم.

إذن لا مناص من أن يراد من الروايات التعليق على اجتماع السبعة من المسلمين -لا على أصل وجودهم- فمعنى الروايات على ذلك أن السبعة متى ما اجتمعت في الخارج وتحقق اجتماعهم في نفسه لأجل صلاة الجمعة وجبت

إقامتها على ما صرح به في الصحيحة حيث قال: فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم.

والتقييد فيها باجتماع السبعة والتعليق على انضمام بعضهم ببعض وتحقق الهيئة الاتصالية إنما هو للاحتراز عما إذا كانوا متفرقين وغير مجتمعين لأجلها. فتدلنا الصحيحة على أن إقامة الجمعة والاجتماع لأجلها غير مأمور بهما في نفسها فلا وجوب قبل الاجتماع ولا يجب تحصيله، نعم إذا تحقق اجتماعهم وإقامتهم لها في نفسه وجبت على غيرهم إقامتها^(١) أقول:

إننا قدمنا مناقشته (قدس سره) ومع ذلك توجد مناقشات تفصيلية منها:

١- قوله: ((لا معنى لتعليق الوجوب... إلخ)) تقدم أن وظيفة الإمام بيان الشرائط ولا يضر فيه أن يكون متحققاً أم لا وهل هو يسير الحصول أم لا.

٢- قوله: ((لأن وجود السبعة متحقق في أي بلدة وقرية... إلخ)) إذا كنا نتحدث عن مجرد العدد فهذا الكلام صحيح لأن أي تجمع سكاني لا يقل عن هذا العدد لكننا نتحدث عن سبعة يجتمعون لأداء صلاة الجمعة وهو ليس بهذه الوفرة التي يصفها (قدس سره) وأضرب لك مثلاً لتقريب الفكرة وهو ما نشهده من اجتماع الناس لصلاة الجماعة فإن حياً سكنياً يقطنه عشرة آلاف إنسان أو أكثر لا يجتمع في مسجده لأداء الصلاة إلا خمسون في المعدل أي أن نسبة الحضور هي خمسة بالآلاف وهي ضئيلة جداً وعلى هذه النسبة فإن العدد المعتبر لوجوب صلاة الجمعة يتحصل من عدة آلاف ولا أقل

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٣٥-٣٦.

من عدة مئات فيكون الكلام حينئذ له معنى لأن كثيراً من التجمعات السكانية في القرى والأرياف لا تتجاوز هذا العدد من السكان. ويكون تحصيل هذا العدد أكثر صعوبة حينما يعيش المسلمون في بلاد غير إسلامية وتقل نسبتهم فيها وحينما يكون الإقبال على التدين ضعيفاً حيث مرت بنا فترات لم يكن يصلي في المساجد إلا عدد أصابع اليد من المستنئين في مناطق مكتظة بالسكان المسلمين!.

وبعد ارتفاع الاستغراب لا يدقني مبرر للاسترسال في الخيال بحيث نحمل الرواية على ساكني الجبال والرهبان وأهل الرياضة والعرفان.

٣- قوله (قدس سره): ((إذن لا مناص من أن يراد... إلخ)) هذا عين ما نريده بالوجوب التعيدي ونفهمه من الروايات وهو غير ما يتبناه من أنه حتى لو اجتمع آلاف الناس فلهم أن لا يقيموا صلاة الجمعة لأنها واجب تخديري لكن سبعة منهم لو أرادوا ذلك فلهم أن يقيموها فيكون (قدس سره) قد أضاف شرطاً قيد الاجتماع بقصد إقامة الجمعة والأصل عدمه والإطلاق ينفيه أما نحن فنقول إذا اجتمع العدد المعتبر وفيهم إمام يخطب ولم يكن مانع من الصلاة فيجب عليهم إقامتها ضمن توجيهاً للإمام أو نائبه الفقيه الجامع للشرائط. فجزاه الله خير جزاء المحسنين.

٤- إن مساجد الشيعة تشهد اجتماع العشرات وأحياناً المئات وفيهم إمام يحسن الخطبتين ومع ذلك فإنهم يصلون الظهر والعصر جماعة وينصرفون فلماذا لا يقيمون الجمعة؟

قد يقول (قدس سره) إن اجتماع السبعة ليس بمطلقة شرطاً للوجوب وإنما الشرط

اجتماعهم بقصد إقامة الجمعة والتصدي
الفعلي للخطبتين من قبل الإمام وهذا مبني
على كون الوجوب تخييراً فكيف يكون دليلاً
على الوجوب التخييري فهذا دور ومصادرة
على المطلوب، إضافة إلى مخالفته لصريح
النصوص التي أوجبت الجمعة عند اجتماع
السبعة ولهم إمام يخطب ولم يخافوا.

٥- قد يُفهم من ظاهر الروايات أن
اجتماع العدد هو شرط للصحة أي للواجب
وليس للوجوب فيجب تحقيقه عندما يأمر
الفقيه الجامع للشرائط بإقامة الجمعة ولا
يكون هناك خوف فيجب على العدد المعتبر -
على نحو الكفاية- أن يجتمعوا لإقامة
الجمعة ويأثم الجميع لو لم يجتمع العدد
المعتبر، وهذا ظاهر السؤال (على من تجب)
ولم يكن (متى تجب) الظاهر في كونه شرطاً
للو جوب والقريظة الأخرى ظهور (كان) في
صحيحتي مذکور بن حازم وعمر بن يزيد
بالتامة لا الناقصة أي وجود السبعة
فأمرهم بالاجتماع وإقامة الجمعة وسيأتي
في النقطة الثامنة مزيد توضيح بإذن الله
تعالى.

٦- قوله (قدس سره): ((فتدلنا الصحيحة
على أن... إلخ)) هذا إذا كانت هي الوحيدة
في المقام ولكنها ليست كذلك كما ذكرنا.

٧- قوله (قدس سره): ((غير أن القرائن
التي قدمناها... إلخ)) ناقشنا تلك
القرائن ولم يثبت منها شيء فلا يصح
العدول عما دلت عليه الروايات الصحيحة
من أجلها لأنها غير صالحة للتمنع. بل إن
من المجازفة أن نعطل هذه النصوص الصريحة
المعتبرة من أجل استبعادات توهمناها.

٨- بناءً على ما اختاره (قدس سره) من
كون العدد المعتبر شرطاً للوجوب ووجهه
(إن الراوي إنما سأل عن أن الجمعة على

من توجب) (١) لا تكون ثمرة لهذه المجموعة من الروايات لأن الصلاة واجبة تخييراً سواء توفر العدد أو لم يتوفر على ما أفاد (قدس سره).

فنحن أمام إحدى نتيجتين فإما أن نقول أن العدد المعتبر شرط للصحة وللواجب كما قدّمنا وليس للوجوب أو نقول بالوجوب التعييني وأن اجتماع العدد شرط لهذا الوجوب وهو ما قررناه.

وهاتان النتيجتان - بحسب استقراء الروايات- ليستا متعارضتين - أقصد من ناحية العدد المعتبر- بل يمكن الأخذ بهما معاً فالعدد المعتبر في الواجب ليكون صحيحاً هو الخمسة والعدد المعتبر في الوجوب هو السبعة لذلك فإن لسان العددين مختلفان ففي الخمسة كان لسان الأجزاء كقوله (عليه السلام): (ولا جمعة لأقل من خمسة) (٢) و (لا تكون جماعة بأقل من خمسة) (٣) و (فإن كانوا أقل من خمسة فلا جمعة لهم) (٣) و (لا تكون جمعة ما لم يكن القوم خمسة) (٤) و (إذا اجتمع خمسة أحدهم الإمام فلهم أن يجمعوها) (٥) أما السبعة فلسانها الوجوب كقوله (عليه السلام) (إذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم) (٦) و (إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا جماعة) (٧).

قال الشيخ الطوسي (قدس سره) في الخلاف ((تنعقد الجمعة بخمسة نفر جوازاً، وبسبعة تجب عليهم)) (٨).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٣٤/١١.

(٢) و (٢) و (٢) و (٣) و (٤) و (٥) و (٦) و (٧) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢، ج ٤، ٥، ٧، ٨، ١١، ٤، ١٠.

(٨) الخلاف: ٥٩٨/١.

تتميم

وفي نهاية بحثه (قدس سره) في الروايات ذكر أن العناوين المستثناة من وجوب صلاة الجمعة إنما استثنيت من حضورها لا من أصل إقامتها، فلا يدل هذا الوجوب على أنه تعيدي، ولو كان تعييداً ولا استثناء من أصل الوجوب لما كان أداؤهم للجمعة مشروعاً كالمسافر ومن كان على رأس فرسخين، لكن ثبت بالدليل مشروعية أداؤهم لصلاة الجمعة بل ورد استحبابها للمسافر وقد رددنا على عنوان المسافر في الصفحة (٣٦) وعلى من كان على رأس فرسخين في مناقشة أخبار الطائفة المذكورة ضمن المانع الثالث الصفحة (٥٦)، وملخصه أنه يوجد خلط في كلامه (قدس سره) بين الوجوب والمشروعية والثاني أعم من الأول فإن سقوط وجوب إقامتها عنه لا يعني عدم مشروعيتها له لأن السقوط سقوط رخصة وليس سقوط عزيمة كما تشهد له رواية حفص بن غياث عن الإمام الصادق (عليه السلام) في سؤال عجز عن إجابته القاضي ابن أبي ليلى بعد أن سأله: الجمعة هل تجب على العبد والمرأة والمسافر؟ قال: لا، قال: فإن حضر واحد منهم الجمعة مع الإمام فصلها هل تجزيه تلك الصلاة عن ظهر يومه؟ قال: نعم، قال: وكيف يجزي ما لم يفرضه الله عليه عما فرض الله عليه؟ فما كان عند أبي ليلى فيها جواب، ففسرها الإمام (عليه السلام): (الجواب عن ذلك: إن الله عز وجل فرض على جميع المؤمنين والمؤمنات ورخص للمرأة والعبد والمسافر أن لا يأتوها، فلما حضروا سقطت الرخصة ولزمهم الفرض الأول،

فمن أجل ذلك أجزأ عنهم^(١) ولذا كانت الصلاة مشروعة منهم بل مستحبة لبعضهم كالمسافر كما تقدم.

ثم قال (قدس سره): ((وكذلك الحال في الاستثناء عند نزول المطر كما في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (لا بأس أن تدع الجمعة في المطر)^(٢) لأنه يرجع إلى الاستثناء عن وجوب الحضور لها بعد إقامتها إرفاقاً من الشارع كي لا يتبدل المكلف بمجيئه إلى محل الجمعة حالئذ.

وإلا فلو كانت واجبة تعيينية لكان من البعيد جداً سقوطها بنزول المطر وشبهه من الطواري فإن حالها حينئذ حال بقية الفرائض - كصلاة الفجر - وهل نحتمل سقوطها لحدوث البرودة أو الحرارة أو نزول المطر (ونحوها)^(٣) وهذا قياس منه (قدس سره) رغم عدم وحدة الميئات بينها فإن الجمعة مشروطة بالجماعة والاجتماع عند الإمام وهو مما يستلزم الحرج في بعض الظروف كالمطر فاستلزم الرخصة للتخفيف أما الفرائض اليومية فغير مشروطة بذلك ويمكن أن يؤديها في دأره والفرق الثاني أن الجمعة حينما يسقطها الشارع فإن المكلف ينتقل إلى بدل لها وهي صلاة الظهر أما الفجر ونحوها فإذا أسقطت فلا بدل ويكون منافياً لما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال ومن هنا كانت عدة رخص في صلاة الجمعة وقد تقدمت عدة عناوين ومنها:

ما لو صادف العيد يوم الجمعة وأدى

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ١٨، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢٣، ح ١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٣٨/١١.

المكلف صلاة العيد مع الإمام فيُرخَّص في عدم حضور الجمعة ففي صحيحة الحلبي انه (سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفطر والأضحى إذا اجتمعا في يوم الجمعة، فقال: اجتمعا في زمن علي (عليه السلام) فقال: من شاء أن يأتي إلى الجمعة فليأت ومن قعد فلا يضره، وليصل الظهر، وخطب خطبتين جمع فيهما خطبة العيد وخطبة الجمعة^(١)) فلا وجه لاستبعاده (قدس سره) لمثل هذا الترخيص.

ثم قال (قدس سره): ((إذن صلاة الجمعة واجبة بالوجوب التخييري حسب الأخبار والقرائن المتقدمتين ولا دليل على كونها واجبة تعيينية بوجه، هذا كله في أصل عقدها وإقامتها))^(٢) وقد علمت الخلل في جميع ما قاله (قدس سره) وأن لا وجه للقول بالوجوب التخييري بالمعنى الذي اختاره (قدس سره).

نكات متفرقة

الأولى: ردّ صاحب الجواهر (قدس سره) تعديل ترك أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لصلاة الجمعة بسبب التقيّة بقوله: ((واحتمال أن ذلك للتقيّة يدفعه أن الشيعة تجاهروا بما ينافي التقيّة في أمور كثيرة حتى أنهم (عليهم السلام) تأذوا منهم بذلك، وقالوا (عليهم السلام): (إنه ما قتلنا إلا شيعتنا)^(١) ولو أن هذه

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة العيد، باب ١٥، ح ١.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٤٠/١١.

(١) لم أجد النص في حدود ما بحثت ولكن وجدت أحاديث بنفس المعنى (منها) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ما قتلنا من أذاع حديثنا قتل خطأ ولكن قتلنا قتل عمد) (ومنها) عنه

الفريضة مما تجب علينا عيدنا كانت أولى بذلك من غيرها على أن الظاهر إن لم يكن المتيقن حصول الترك منهم حال عدم التقية، كما يومي إليه صحيح زرارة (حدثنا أبو عبد الله عليه السلام) وموثق عبد الملك (مثلك يهلك ولم يصل فريضة...) (١) ولعله بذلك يعرض بصاحب الحدائق إذ قال: ((لا خلاف بينهم في وجوبها علينا الحتمي وعدم سقوطها أصلاً إلا للتقية)) (٢)، وفيه:

١- إن تجاهرهم بما يخالف التقية لم يكن مقبولاً عند الأئمة (سلام الله عليهم) حتى يستدل به واستياء الأئمة (عليهم السلام) من شيعتهم واضح في النص العام الذي ذكره والخاص بصلاة الجمعة في موثقة عبد الملك.

٢- إن ما يخالف التقية على درجات ولا يقاس شيء بالخروج على السلطة وإعلان التمرد عليها من خلال تنظيم صلاة جمعة غير ما تنظمه السلطة ولا يرحم الطواغيت أحداً ينافسهم في ذلك حتى أولادهم وخطاب هارون العباسي لولده المأمون شاهد على ذلك وكان أخبث شيء يمكن أن يُنقل عن الأئمة ويؤدي إلى استشهادهم هو دعواهم الإمامة

(عليه السلام) قال: (من أذاع علينا شيئاً من أمرنا فهو كمن قتلنا عمداً ولم يقتلنا خطأ) وفي موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) وتلا هذه الآية [ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ] قال: والله ما قتلوهم بأيديهم ولا ضربوهم بأسيافهم ولكنهم سمعوا أحاديثهم فأذاعوها فأخذوا عليها فقتلوا فصار قتلاً واعتداءً ومعصية. (الوسائل، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي، باب ٣٤، ح ١٣، ١٥، ١٦.

(١) جواهر الكلام: ١١/١٦٥.

(٢) الحدائق الناضرة: ٩/٣٩٢.

من دون الخلفاء؛ فقياس صاحب الجواهر إقامة الجمعة بغيرها مما يخالف التقية مع الفارق.

وقد ثبت نهي الإمام (عليه السلام) عما دون ذلك كنهيه اثنين من أصحابه عن التمتع في المدينة لأنهما يُكثران الدخول عليه وثبت أيضاً أن الأئمة (عليهم السلام) لم يعملوا بالتقية في موارد شرّعت فيها ورُخص فيها للأمة الأخذ بها، وهذا شاهد على أن موارد التقية على درجات كقول الإمام الباقر (عليه السلام): (ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً: شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج) (١).

٣- ترك الأصحاب إقامة الصلاة في حال عدم التقية كان بسبب توهم عندهم لذا رفعه الإمام (عليه السلام) عن أذهانهم وقد شرحناه، فقول صاحب الجواهر هذا دليل عليه وليس له لأن الإمام (عليه السلام) لم يرتض تركها في ظرف عدم التقية وحثهم على صنع مثل هذا الظرف وقد تقدم.

٤- إن اشتراط الأمن وعدم الخوف لوجوب صلاة الجمعة مما نصت عليه عدة روايات معتبرة ذكرناها فنفي مدخلية التقية في الترك شبهة مقابل البديهة.

الثانية: فهم البعض من رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين (المؤمنين) ولا تجب على أقل منهم: الإمام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعي عليه والشاهدان، والذي يضرب الحدود بين يدي

(١) الاستبصار، باب جواز التقية في المسح على الخفين.

الإمام) ^(١) أن وجوب الجمعة مشروط بكون الإمام مبدسوط السلطة، وهو فهم غير صحيح لوجوه:

١- لا أحد يشترط وجود هذه العناوين السبعة لوجوب صلاة الجمعة تخييرياً أو تعيينياً وفي عصر الحضور أو الغيبة وإنما اشترطوا أصل العدد كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

٢- إن في كلام الإمام (عليه السلام) تعريضاً بالمسلمين وتوبيخاً فإنهم حرّموا أنفسهم من بركات صلاة الجمعة بسبب تخاذلهم حتى تقمّص السلطة واعتلاها من هو ليس أهلاً لها.

٣- يمكن فهم كلام الإمام (عليه السلام) على أنه تبرير وتفسير لعدم إقامة الإمام صلاة الجمعة بنفسه.

٤- إن الرواية لا تدل على أزيد مما تقدم في خبر طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي (عليهم السلام) قال: (لا جمعة إلا في مصر تقام فيه الحدود) ^(٢) وغيرها مما ذكرنا من الروايات التي تدل على أن إقامة صلاة الجمعة وإجراء الحدود من وظائف الإمام ونائبه الفقيه الجامع للشرائط.

٥- هذا كله مضافاً إلى ضعف السند لأن الحكم بن المسكين لم يوثق وإن وصفه الشيخ الطوسي بأنه فاضل ورواها الصدوق مرسله عن محمد بن مسلم وطريقه إليه غير تام.

الثالثة: مما ذكر لنفي الوجوب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ٣.

التعيديني ما قاله صاحب الجواهر (قدس سره) : ((إنه مما يلزم القائل بالعيذية وجوب حضورها مع العامة لأن الفرض المعين إذا لم يكن فعله إلا على وجه التقية تعين فعله)) (١).

وفيه: إنَّ عدم الخوف من شروط الوجوب فإذا لم يتوفر سقط الوجوب ولا حاجة إلى الإلزام بأدائها تقية، فإن ذلك فيما كان وجوبه مطلقاً كالصلاة المفروضة اليومية.

فروع

الأول: حكم الحضور فيها عند إقامتها
سأل السيد الخوئي (قدس سره) سؤالاً هو:
(هل يجب الحضور لصلاة الجمعة فيما إذا أقيمت في الخارج) وأجاب (قدس سره):
(وأما إذا أقيمت في الخارج بما لها من الشروط فهل يجب الحضور لها أو لا؟ مقتضى بعض الأخبار المتقدمة هو الوجوب التعيديني حينئذٍ، إلا أن القائلين بوجوب الجمعة ومنكريه لمّا لم يفرّقوا بين إقامتها وحضورها بعد الانعقاد لم يسعنا الحكم بوجوب الحضور لها تعييناً بعد الانعقاد، إلا أنه لو لم يكن أقوى فلا أقل من أنه أحوط، فمقتضى الاحتياط الوجوبي هو الحضور)) (١).

وفيه:

١- أنه كان عليه (قدس سره) أن يجزم بوجوب الحضور وهو آخر ما يمكن التنازل إليه تجاه الروايات الصريحة الصحيحة التي دلت على الوجوب خصوصاً إذا اجتمع العدد المعتبر وأمهم من يخطب ولم يخافوا

(١) جواهر الكلام: ١١/١٦٦.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٤٠/١١.

فماذا بقي من مبرر لعدم الحضور ولماذا التردد؟ أمين أجل أن الفقهاء لم يفرقوا بين إقامتها وحضورها؟ وهل يمكن أن نترك العمل بالنصوص الصحيحة الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) من أجل فهم الفقهاء الذين عاشوا ظروفًا متنوعة شكّلت مسبقات ذهنية شتت فهمهم أحياناً عن الاتجاه الصحيح؟

٢- إنه جعل الحضور في الصلاة بعد انعقادها مقتضى الاحتياط الوجوبي وهو يأذن في مسائل الاحتياط الوجوبي بالرجوع إلى أعلم الموجودين بعده كما أفاد في الرسالة العملية فإذا كان هذا الآخر ممن لا يرى وجوب الحضور فيكون السيد (قدس سره) قد أدى بهذا المكلف إلى مخالفة النصوص الصريحة الصحيحة وهي مجازفة منه (قدس سره) بعدما تقدّم منه (قدس سره) من حمل النصوص عليها.

٣- أنه تقدم منه (قدس سره) استفادة وجوب الحضور عند إقامتها فلماذا التردد هنا، قال (قدس سره): ((فتدلنا الصحيحة على إقامة الجمعة والاجتماع لأجلها غير مأمور بهما في نفسهما فلا وجوب قبيل الاجتماع ولا يجب تحصيله، نعم، إذا تحقق اجتماعهم وإقامتهم لها في نفسه وجبت على غيرهم أيضاً إقامتها)) ويقصد في الفقرة الأخيرة بـ(غيرهم) أي غير المقدمين لها فأوجب عليهم الحضور لإقامتها.

٤- قوله (قدس سره): ((لما لم يفرقوا)) بل فرقوا فهذا صاحب الجواهر ينقل عن شرح الإرشاد للشهيد: ((إن من أوجبها في الغيبة تخديراً كالمصنف إنما خيّر في العقد لا في السعي إليها إذا انعقدت فيوجبه عيناً وذلك للأخبار والآية

على المشهور في تفسيرها)) (١).

الثاني: اختلف القائلون بالوجوب التخييري في أفضلية أي من الفردين الجمعة أو الظهر.

فاختار السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) والسيد السيستاني (دام ظلّه الشريف): ((إن إقامة الجمعة أفضل)) (٢) واستشكل السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) في هذا الاستحباب: ((وإن كان أظهر)) (٣) أما شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف) فلم يجعل إقامتها أفضل لكنها إذا انعقدت فالأفضل حضورها (٤) حيث لم يوجب الحضور فيها حتى مع انعقادها كالسيد السيستاني، أما السيد الخوئي (قدس سره) فقد سكت عن أفضلية إقامتها لكنه أوجب على زحو الاحتياط الوجوبي الحضور فيها إذا أقيمت كما تقدم.

في مقابل ذلك كله أي أفضلية الجمعة في الجملة اختار بعضهم أفضلية الظهر مستدلاً بـ ((ترك الأئمة (عليهم السلام) ومعاصريهم ومعاصري الغيبة الصغرى لها مع أنهم لم يكونوا في تقية، ومن المستبعد جداً التزامهم بترك الأفضل تركاً مطلقاً وصحيفة زرارة وموثقة عبد الملك لا تدلان على مزيد مما دل عليه خبر مصباح المتهدد (٥) فلا دلالة فيهما على

(١) جواهر الكلام: ١١/١٨٤.

(٢) الفتاوى الواضحة: ٢٨٦، ومنهاج الصالحين، ج ١ ص ٣٠٧.

(٣) منهج الصالحين، ج ١، مسألة ٩٩٣، ص ١٨٤.

(٤) منهج الصالحين، ج ١، ص ٢٨١.

(٥) روى البحار في ج ٨٦ ص ٢١٧ ح ٦٣ عن مصباح المتهدد: (إنني لأحب للرجل أن لا يخرج من

الأفضلية)) (١) وفيه :

١- إننا فهمنا من الحث على إقامتها والتوبيخ على تركها دعوة الأصحاب لتهيئة الظروف المناسب لإقامتها ولو في أزمئة متبا عدة وأمكنة نائية وإن ما دل على الحث على صلاة الجمعة وفضلها العظيم لا يعني الاستحباب وإنما يعني الحث على العمل لإيجاد الظروف المناسبة لإقامتها فتجب حينئذ وإن لم تتوفر لخوف ونحوه فقد تجرم والأمر موكول إلى الإمام ونائبه، فالمورد نظير قوله تعالى: (وإن تصوموا خيراً لكم) فإنه يحث المؤمنين على أن لا يسافروا حتى تتحقق ظروف الصوم فيصوموا وليس هو أفضل فردي التخدير كما ينسب إلى العامة. حيث قالت مصادرهم ((والصوم عند الحنفية والمالكية والشافعية أفضل للمسافر إن لم يتضرر ودليلهم عموم قوله تعالى (وإن تصوموا خيراً لكم) (البقرة: ١٨٤)) (٢).

٢- إننا قد رددنا على دعوى أن التارك لم يكن لتقية وكان من غير الممكن إقامتها حتى سراً خشية ذيوع الخبر كقلة الأكتمان وذكرنا آنفاً عدة روايات عن معاناة الأئمة (عليهم السلام) من هذه الحالة وتحذيرهم المستمر لشيعتهم منها.

الثالث: قال الشهيد الصدر الأول (قدس سره) ((وتجب إقامة صلاة الجمعة وجوباً حتمياً في حالة وجود سلطان عادل متمثلاً

الدنيا حتى يتمتع ولو مرة وأن يصلي الجمعة في جماعة) (الفقه ٢٦/٣٦٥).

(١) الفقه للسيد محمد الشيرازي (قدس سره): ٣٦٧/٢٦.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، المجلد الثالث، ص ١٦٩٦.

بالإمام أو في من يمثله، ويراد بالسلطان العادل: الشخص أو الأشخاص الذين يمارسون السلطة فعلاً بصورة مشروعة، و يقيمون العدل بين الرعية) (١) وربما كان دليلاً:
١- رواية زرارة المتقدمة التي ذكرت السبعة الذين تنعقد بهم الجمعة حيث فهموا منها أنها كناية عن وجود السلطان العادل.

٢- استقراء التاريخ حيث لم يقمها المعصومون (عليهم السلام) إلا حينما كانوا في السلطة.

٣- وجود الروايات التي دلّت على أن الجمعة من وظائف الإمام وقد مرّت. وكلها قابلة للنقاش:

أما رواية زرارة فقد ذكرنا عدة وجوه لفهمها فضلاً عن المناقشة في سندها.
وأما التاريخ فلأن الأئمة حينما أقصوا عن السلطة كانوا في حال تقية شديدة فعدم إقامتها لعدم الأمن لأن السلطة ليست بأيديهم، ولعل من الطريف الاستشهاد لذلك بأن الصحابي الشهيد مصعب بن عمير أقامها في المدينة قبل هجرة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إليها حينما بعثه إليها لتعليم أهلها القرآن حيث روى الدارقطني عن ابن عباس قال: ((أذن للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في الجمعة قبل أن يهاجر فلم يستطع أن يجمع بمكة فكتب إلى مصعب بن عمير... إلخ، فأول من جمع مصعب بن عمير حتى قدم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) المدينة)) (٢).

وأما أنها من وظائف الإمام فنحن نقول به إلا أنها لا تعني اشتراط وجود السلطة

(١) الفتاوى الواضحة: ٢٨٦.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته: ١٢٨٠/٢.

بأيديهم وإنما تعني أن إقامة الجمعة من وظائفهم وهم يقدرّون إمكانية إقامتها من عدمها وقد تقدّم تفصيل ذلك.

ثم إن الفقهاء لما قالوا بالوجوب التخديري في حالة عدم توفر السلطان العادل، تركوا للمكلفين اختيار أحد الفردين فيمكن لخدمة من المسلمين أن يجتمعوا وفيهم إمام يخطب ليقوموا بالجمعة^(١) ولا يشترط إذن الفقيه الجامع للشرائط في إقامة الجمعة واستدل بعضهم لذلك بـ ((إطلاق أدلة الجمعة وأدلة التخدير بالنسبة إلى حال عدم بسط يد الإمام لغيبته وغيرهما))^(٢) :

أقول: قد أشبعنا البحث مستدلين بالنصوص على أن إقامة الجمعة في كل زمان بيد الإمام أو نائبه الخاص أو العام وهو الفقيه الجامع للشرائط وأن إيكالها إلى العامة يوقع في الفتنة والتزاحم وقد يؤدي إلى الاقتتال وشواهد غير خفية على المعاصرين وكذا في الأزمنة المتقدمة حيث نقل صاحب الجواهر: ((وقوع فتنة عظيمة في أصفهان على مسجد خاص لفعل صلاة الجمعة وكل محلة انتصرت لإمامها، وكان ما كان))^(٣).

(١) الفتاوى الواضحة: ٢٨٦.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي (قدس سره): ٢٦: ٣٦٧.

(٣) جواهر الكلام: ١٧٩/١١.

مناقشة القائلين بعدم مشروعية
صلاة الجمعة في عصر الغيبة

وهو أحد الأقوال في المسألة (فقد ذهب جماعة إلى عدم مشروعية صلاة الجمعة في عصر الغيبة وحرمتها وتسب ذلك إلى صريح ابن إدريس وسلار وظاهر المرتضى وغيرهم بدعوى أن مشروعيتها تتوقف على حضور الإمام (عليه السلام) أو من نصبه لإقامتها بالخصوص لأنها من شؤونها ومن المناصب المختصة به وحيث لا يمكننا التشرف بحضوره (عليه السلام) ولا إذن لأحد في إقامتها بالخصوص فلا تكون مشروعاً) (١).

هذا هو دليلهم على نحو الإجمال وإليه تعود أدلتهم التفصيلية الآتية إن شاء الله تعالى ونحن قد قلنا بأن إقامة صلاة الجمعة هي من وظائف الإمام أو نائبه الخاص أو العام ولا تكون مشروعاً بدون إذنهم ولم نخصّ المشروعية بإذن الإمام أو نائبه الخاص، فتعميم الحرمة لزمان الغيبة مما لا نوافق عليه، فقد يمنع الإمام أو نائبه لوجود ضرر فتكون حراماً وقد يأمر بها فتكون واجبة، وقد يأذن بها في ظروف خاصة من حيث الزمان والمكان. وعلى أي حال فقد استدل القائلون بالحرمة بعدة أدلة نقلها السيد الخوئي (قدس سره) وناقشها (٢) ونحن سنحاول المضي معه وتلخيصها والتعليق عليها وإضافة أدلة ومناقشات لم يذكرها إن تطلب الأمر بإذن الله تعالى:

-
- (١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٤١/١١.
- (٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٤١/١١-٥٥.

الأول: ((دعوى الإجماع على عدم المشروعية من دون حضوره (عليه السلام) أو وجود منصوب من قبله)).

وردّ عليها (قدس سره): ((بأن المسألة ليست بإجماعية يقيناً، كيف وقد عرفت أن المشهور هو الوجوب التخيري في مفروض الكلام أعني فرض عدم حضوره (عليه السلام) وعدم منصوب خاص من قبله، فلا إجماع على عدم المشروعية ولا أنه المشهور بين الأصحاب، نعم، ذهب إليه جمع كما مرّ، كما ذهب المشهور إلى التخير، فلو كان هناك إجماع تعبدية فإنما هو على نفي الوجوب التعيدي لا على نفي المشروعية فالإجماع عليه مقطوع (عدم)).

ويريد بالإجماع التعبدية الإجماع المركب من القائلين بالوجوب التخيري والمانعين من مشروعيتها حيث يجتمعان على نفي الوجوب التعيدي إلا أنك علمت أنه ليس إجماعاً أصلاً لوجود المخالفين وليس تعبدياً للعلم باستناده إلى فهم النصوص الموجودة فلا يكون حجة.

الثاني: ((دعوى أن السيرة من لدن عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والخلفاء من بعده وكذلك عصر الأئمة (عليهم السلام) جرت على تعيين من يقيم الجمعة كتعيين من يتصدى للقضاء والمرافعات فكانوا يتصبون أشخاصاً معينين لإقامة الجمعيات أو التصدي للمرافعات ولم يكن يقيم الجمعة أو تصدى للقضاء إلا من نصب لأجلها بالخصوص ولم يكن يقيمها كل من كان يريد الجمعة، ومقتضى هذه السيرة عدم مشروعيتها عند عدم حضوره (عليه السلام) وعدم منصوب من قبله (بالخصوص)).

ونحن نتفق مع هذا القائل بأنه لم يكن يقيمها كل من كان يريد الجمعة لأنها من

وظائف الإمام ونائبه في حال غيبته فأئمة الجمعة مأذونون من قبلهما بإقامتها أما دعوى أن سيرة الأئمة (عليهم السلام) جرت على تعيين أئمة الجمعات والقضاة فهي دعوى غريبة لأنه تقدم أن تعيين إمام الجمعة كان من شؤون الخلافة كما كان ينصب القضاة ويعين الولاة ولا يسمح لأحد بالتدخل فيها والأئمة (عليهم السلام) كانوا مبعدين عنها فكيف يتسنى لهم التنصيب إضافة إلى عدم وجود شاهد نقله التاريخ أو الحديث عن ذلك؛ نعم، هم (عليهم السلام) حثوا أصحابهم على إقامتها في الظروف التي لا تستلزم المجذور المتقدم في هذا الإطار ولا يدل على أن إقامة الجمعة من مخدصات المعصوم (عليه السلام) ولا تنتقل إلى نائبه العام أعني الفقيه الجامع للشرائط.

الثالث: ((إن وجوب الجمعة عند عدم حضوره أو المذنوب الخاص من قبله مثار الفتنة والخلاف، ولا يكاد يظن بالشارع الحكيم أن يأمر بما يثير الفتنة والجدال باعتبار وجوب اجتماع كل الناس في مساحة واسعة على إمام واحد ولما كان حب الرئاسة مستولياً على قلوب الناس حتى المؤمنين منهم فسيحصل تزاخم بينهم على هذا المنصب وكل جماعة تريد صاحبها وتنتصر له فتقع الفتنة وقد أثبتت بعض الوقائع العملية ذلك وقتل عدد من المسلمين فلا تنحسم مادة النزاع إلا أن ينصب الشارع أحداً لإقامتها بالخصوص فإنه بذلك ترتفع الخصومة ولا يبقى لها مجال والنتيجة إن الجمعة لا تكون مشروعة من دون نصب).

ويرد عليه:

١- إن هذه الفتنة المتصورة لم تقع

بسبب التشريع وإنما بسبب سوء التطبيق والامثال ولا ذنب للشارع المقدس فيه.

٢- توجد مناشئ متعددة للخلاف بين المسلمين بل بين أبناء الطائفة الواحدة كروية الهلال واختيار مرجع التقليد ولا يلزم منه إلغاء شيء بل نعتبره حالة طبيعية لاختلاف الرؤى والاجتهادات وما دام في إطار الحالة الطبيعية فلا مشكلة فيه.

٣- عند استلزام مثل هذه الحالة من الفتنة والشقاق فيسقط التكليف في هذه الحالة الخاصة لأجل هذا العنوان الثانوي لا مطلقاً أي إلغاء الحكم من أساس بل يبقى الحكم الأولي على حاله كما تسقط بعض التكاليف كالوضوء والصوم في حالات الجرح والعسر أو إذا تسبب في اختلال النظام الاجتماعي العام لأن حفظ هذا النظام أهم عند الشارع المقدس أكثر من التكاليف الفردية كالوضوء والصوم التي تسقط في موارد العذر.

٤- إن هؤلاء المتزاحمين عليهم أن ينظروا إلى الإمام الذي يقيم الجمعة فإن كان جامعاً للشرائط فما المانع من الائتمام به وفي ذلك قهر لأنفسهم الأمارة بالسوء النزوعة للاستعلاء وإن لم يكن كذلك فلا تكون الجمعة واجبة الحضور لأنها غير معتبرة شرعاً ويسقط عنهم التكليف وقد ربي المعصومون شيعتهم على تهذيب أنفسهم وتطهير قلوبهم من الأغلال التي تعيق الانطلاق والسمو نحو الكمال ومنها (حب الرئاسة) وقد وردت في ذمه الأحاديث الكثيرة كقوله (عليه السلام): (ما ذئبان ضاريان في غنم قوم أضر عليهم من حب الرئاسة) و(آخر ما ينزع من قلوب الصديقين حب الجاه) فأين هؤلاء الأئمة! من هذه التربية؟

٥- يمكن لهؤلاء المتزاحمين أن يتناوبوا على الصلاة وتحل المشكلة.

٦- ما قاله السيد الخوئي (قدس سره) بناءً على مذهبه: ((إن هذه المناقشة إنما تصح فيما إذا قلنا أن صلاة الجمعة واجبة تعيينية وأما إذا قلنا أنها واجبة تخييرية - كما هو المدعى - فلا يمكن أن يكون في ذلك أي إثارة للفتنة وإلقاء لثقل لبداية أن المسلمين إذا رأوا أن إقامة الجمعة - أي اختيار هذا العدل من الواجب التخييري - أدى إلى التشاجر والنزاع تركوا إقامتها وأخذوا بالعدل الآخر فوجوبها كذلك لا يترتب عليه أي محذور فهذه الشبهة لو تمت - في نفسها - فإنما تجدي لذني التعيينية ولا تنفي أصل المشروعية (أبدأ)) وقد رأينا من خلال النقاط المتقدمة أنها لا تجدي أيضاً لذني الوجوب التعييني ولو سلمنا بحصولها فإنها تنفي ذلك الفرد الذي حصلت فيه المشكلة لا أصل التكليف.

٧- إن حصرها بالإمام (عليه السلام) أو من ينصبه لا يزيل الفتنة ما دامت علتها وهي النفوس الأمارة بالسوء موجودة فالإمامة من مختصات المعصوم (عليه السلام) وقد بيدنوا ذلك للأمة بوضوح في واقعة الغدير وغيرها ومع ذلك فإن الشقاق الذي حصل بسببها جرّ على الأمة الكوارث والويلات ولا زالت تئن من آلامه.

٨- إن هذه الحالة إنما تحصل لو جوّزنا إقامتها لكل شخص أما نحن فقد جعلناها من وظائف الفقيه الجامع للشرائط فالأمر محسوم بحسب الفرض.

الرابع: ((إن صلاة الجمعة لو قلنا بوجوبها وكانت مشروعة في زمن الغيبة للزم الحكم بوجوبها على من يبعد عن الجمعة

فرسخين - أو كان نائياً عن عذها بأزيد من
فرسخين على اختلاف الأخبار كما مرّ - فلا بد أن
يقيمها في محله، مع أن غير واحد من
الروايات المتقدمة دلّ على استثنائه وليس
المراد بهم هم المسافرون لاستلزامه التكرار
في الروايات، بل المراد به هم القاطنون في
القرى وغيرها من الأماكن البعيدة من الجمعة
فرسخين فمن ذلك نستكشف عدم مشروعيتها من
دون الإمام أو منصوبه الخاص لأنه لا وجه لهذا
الاستثناء إلا عدم حضور الإمام أو نائبه
عندهم).

وقد ردّه السيد الخوئي (قدس سره)
بقوله: ((والجواب عن ذلك ما أسبقناه من
أن الاستثناء إنما هو عن وجوب الحضور لها
لا عن أصل الوجوب والمشروعية كيف وقد ورد
الأمر في الأخبار بإقامتها على أهل القرى
إذا كان لهم إمام يخطب؛ نعم، لا يجب
عليهم الحضور للجمعة المنعقدة في البلد
إذا ابتعدوا عنها فرسخين)) فسقوط
التكليف بلحاظ هذه الصلاة لا مطلقاً وقد
دلّت الروايات على إمكانية إقامتها على
بعد فرسخ من الأولى.

الخامس: ما رواه الصدوق (قدس سره)
بإسناده عن الفضل بن شاذان في (علل
الشرائع) و(عيون أخبار الرضا) عن الإمام
الرضا (عليه السلام) وورد فيها (ولأن
الصلاة مع الإمام أتم وأكمل ولعلمه وفقهه
وفضله وعدله) ^(١) وورد فيها (وليس بفاعل
غيره ممن يؤم الناس في غير يوم
الجمعة) ^(٢) وقد نقلنا جزءاً من الرواية
فيما تقدم وقالوا في تقريب الاستدلال بها

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ٦، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ٢٥، ح ٦.

أن هاتين الفقرتين تدلان على أن الإمام في صلاة الجمعة لا مناص من أن يكون فقيهاً وفاضلاً وعالمياً وعادلاً ومسيطرًا على العوام والآفاق حتى يخبر الناس عن الأهوال التي لهم فيها المضرّة والمنفعة ويأمرهم بما فيه الإصلاح ويذمهم عما يفسدهم فتدل الرواية على اشتراط حضور الإمام أو من نصبه بالخصوص في وجوب الجمعة ومشروعيتها لأن تلك الخصال لا تتحقق إلا فيه (عليه السلام) أو في من صوبه الخاص فلا يكتفي فيها بمجرد وجود إمام صالح للجماعة كما نصّت الفقرة الثانية.

وقد ناقشها السيد الخوئي (قدس سره) بعدة وجوه:

١- إن هذه الرواية وغيرها مما رواه الصدوق (قدس سره) عن الفضل بن شاذان غير قابلة للاعتماد عليها لأن في طريقه إليه عبد الواحد بن محمد بن عبدون وعلي بن محمد بن قتيبة ولم يدلنا دليل على توثيقهما؛ نعم، قد ترضى الصدوق على شيخه عبد الواحد بن محمد بن عبدون إلا أن مجرد الترضي منه (قدس سره) لشخص لا يدل على وثاقته فالرواية قاصرة بحسب السند.

٢- إنها قاصرة الدلالة على هذا المدعي وذلك لأننا وإن لم نشترط في وجوب الجمعة ومشروعيتها حضور الإمام (عليه السلام) أو من نصبه لأجلها إلا أنه لا مناص من كون إمام الجمعة بمواصفات خاصة^(١) لا أن الإمام يجب أن يكون كذلك شرعاً لعدم دلالة الرواية عليه، لأنها إنما وردت لبيان الحكمة في تشريع صلاة الجمعة وللحكاية عن الجمعيات المنعقدة في الخارج.

(١) تقدم نقل بعض نصوصه (قدس سره) في الصفحة

٣- قال صاحب الوسائل^(٢) إن جملة (وليس بفاعل غيره ممن يؤمّ الناس...) غير موجودة في العيون.

السادس: موثقة سماعة قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة يوم الجمعة فقال: أما مع الإمام فركعتان وأما لمن صلى وحده فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة)^(٣) وقالوا في تقريب الاستدلال بها: (لأنها دلت - مقتضى المقابلة - على أن صلاة الجمعة مشروطة بحضور الإمام وأنه يغيّر الإمام في صلاة الجماعة حيث قال: وإن صلوا جماعة وإلا فالمفروض أنهم متمكنون من الجماعة، بل قد ذكر المحقق الهمداني (قدس سره) أنها كالنص في إمام الجمعة الذي هو شرط في وجوب الركعتين ليس مطلق من يصلي بالناس جماعة)) وقد اتضح الرد مما تقدم بأننا نفرّق بين إمام الجمعة والجماعة بكونه معيّناً من قبل الفقيه الجامع للشرائط وأنه يخطب حيث نصّت الرواية بأن لهم إماماً يخطب.

السابع: جملة من الأخبار الواردة في أن الجمعة والحكومة والحدود لهم (عليهم السلام) وقد قدّمنا ذكرها في أول البحث وسلّمنا بدلالاتها على أن إقامة الجمعة من وظائف الإمام ونائبه الفقيه الجامع للشرائط، ومضمون الروايات صحيح فلا معنى لمناقشة إسناد بعضها، ولا يخفى ما في هذه الروايات من تعريض بغا صبي الخلافة من الأئمة (عليهم السلام) وتوبيخ المسلمين على نكوصهم عن نصرة إمام الحق فضاعت عليهم بركات كثيرة.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٢٥، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة وآدابها، باب ٦، ح ٨.

وأضاف السيد الخوئي (قدس سره) :
(النقض عليهم بالحكومة فكما أنها تختص
بهم (عليهم السلام) ويجوز لغيرهم التصدي
لها بإذنه في ذلك كما في مقبولة عمر بن
حنظلة^(١) الدالة على جواز التحاكم إلى
العلماء العدول فكذلك الحال في إمامة
الجمعة. فهل يتوهم أحد عدم جواز تصدي
غيرهم (عليهم السلام) للحكومة بدعوى
اختصاصها لهم (عليهم السلام)؟! لأننا أيضاً
نسلم الاختصاص غير أننا ندعي أن إمامة
الغير إذا كان مستنداً إلى إذنه في ذلك
- ولو على نحو العموم - لم يكن منافياً
للاختصاص).

الثامن: ما ورد من الأخبار التي حددت
عناوين الأفراد السبعة الذين تنعقد بهم
الجمعة كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي
جعفر (عليه السلام) قال: (تجب الجمعة على
سبعة نفر من المسلمين (المؤمنين) ولا تجب
على أقل منهم: الإمام وقاضيه والمدعي حقاً
والمدعي عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود
بين يدي الإمام)^(٢) ورواية طلحة بن زيد عن
جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: (لا
جمعة إلا في مصر تقام فيه الحدود)^(٣) وقد
حملها الشيخ على التقية لأنها موافقة لأشهر
مذاهب العامة وأضاف صاحب الوسائل في ذيل
الحديثه من الباب: ((وثانياً إن ما تضمنه
من اشتراط أعيان السبعة لا قائل به ولا يقول
به الخصم والأحاديث دالة على خلافه، فَعُلْمُ أَنْ

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء ، أبواب صفات
القاضي، ب، ٩.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة ، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ٢، ح ٩.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة ، أبواب صلاة
الجمعة وآدابها، باب ٣، ح ٣.

المراد العدد خاصة إما هؤلاء أو غيرهم
بعدادهم ومما هو كالصريح في ذلك قوله: ولا
تجب على أقل منهم ولم يقل ولا تجب على
غيرهم فعلم أنها تجب على جماعة هم ببعدادهم
أو أكثر منهم لا أقل)).

أقول: فإن من العناوين المدعى
والمدعى عليه ولا يقول أحد باشتراط
حضورهم.

وثالثاً: إن الإمام (عليه السلام) حثّ
أصحابه على إقامتها في زمان الخلافة غير
الشرعية كما تقدم.

وتقدمت وجوه متعددة في فهم هذه
الرواية

رابعاً: ضعف سندها بالحكم بن مسكين
الذي لم يوثق في كتب الرجال.

أقول: المفروض أنه ثقة على مبانيه
(قدس سره) لوروده في كامل الزيارات.

التاسع: الروايات التي ورد فيها مثل
قوله (عليه السلام): (الصلاة مع الإمام
ركعتان) حيث أن المعهود من اللفظ الإمام
المعصوم ويرد عليه:

١- إنه تقدم منا أن إقامة الجمعة من
وظائف الإمام لكننا نفترق عن هذا القائل
بأننا نقلها في عصر الغيبة إلى الفقيه
الجامع للشرائط وهم لا يقولون به.

٢- إن بعض هذه الروايات ظاهرة في
إمام الجمعة الذي وصف بأنه (لهم إمام
يخطب).

العاشر: ما ورد من الأخبار الدالة على
الإذن لمن صلى العيد مع الإمام أن لا يحضر
الجمعة في نفس اليوم إذا أتفقا، وقد مرت
صححة الحلبي^(٢) في هذا المعنى فلو لم يكن
إقامة الجمعة حقاً خاصاً بهم لما جاز لهم

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
العيد، باب ١٥، ح ١.

الإذن في تركها لأنه ترخيص في ترك فريضة
تعيينية .

وفيه: إننا لا نذكر أن إقامة الجمعة
حق للإمام لكن ما قيل لا يفيد اختصاص الحق
بالإمام المعصوم (سلام الله عليه) .

ويحتمل أن هذا من الإمام (عليه السلام)
كان بياناً لحكم شرعي لمثل هذه الحالة
وليس إذناً خاصاً مسقطاً لحقه كإذن المجتهد
بأكل الميتة عند الضرورة مثلاً أو ترك
الوضوء عند لزوم الحرج فإنه بيان لحكم
وليس استعمالاً لحق ويشهد له ما في رواية
إسحاق بن عمار عن جعفر (عليه السلام) عن
أبيه (عليه السلام) (إن علي بن أبي طالب
(عليه السلام) كان يقول: إذا اجتمع عيدان
للناس في يوم واحد فإنه ينبغي للإمام أن
يقول للناس في خطبته الأولى: إنه قد
اجتمع لكم عيدان فأنا أصليهما جمعاً، فمن
كان مكانه قاصياً فأحب أن يذصرف عن الآخر
فقد أذنت له^(١) فقوله (عليه السلام)
(ينبغي له) ظاهر في كونه يدلغ حكماً
شرعياً وليس أنه يرخص في حق خاص به .

خلاصة واستنتاج

نظراً لدخولنا في تفاصيل كثيرة خلال
البحث فإنه يحسن تلخيص الأفكار المهمة
حيث دل القرآن الكريم والروايات
الشريفة^(٢) على أن صلاة الجمعة واجبة
تعييناً عند الزوال يوم الجمعة وهي
مشروطة باجتماع العدد المعتبر والأمن من

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة
العيد، باب ١٥، ح ٣.

(٢) قربنا الاستدلال بعدة طوائف منها في
الصفحات (٣٤-٣٥، ٥٤، ٥٦، ٦٣-٦٤) .

الخوف ونحوه من الموانع و بإذن الإمام المعصوم (عليه السلام) في زمن الحضور أو نأذبه العام في زمان الغيبة لأنها من وظائف الإمام بحسب الموقع لا بحسب الشخص. ولو أن جزءاً يسيراً من هذه الأدلة تعلّق بموضوع آخر لما تردّد الفقهاء في القول بوجوده، لكنهم تردّدوا هنا مع تصريح بعضهم بتمامية دلالة بعض الأدلة على هذا الوجوب - أعني الوجوب التعييني ل صلاة الجمعة - لوجود قرائن تمنع من القول بالوجوب التعييني ومنها ما رأوه من عدم إقامتها من قبل الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم العارفين بنهجهم، وتجنّ متفقون معهم في عدم جريان سيرة الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم على إقامة صلاة الجمعة بشكل خاص بهم إلا أن ذلك كان بسبب وجود المانع وهي التقية وليس لأن الوجوب تخييري.

أما القائلون بالوجوب التخييري فقد وردت عليهم عدة إشكالات:

١- إن الوجوب التخييري لا دليل عليه صريحاً وإنما هي نتيجة توفيقية قالوا بها لأن الواجب التخييري له صيغ تفيده كالعطف بـ(أو) وغيره مما ذكر في علم الأصول ولا يوجد هنا وإنما قالوا به لقرائن منعتهم من الأخذ بظواهر الأخبار التي تفيد الوجوب التعييني وقد ناقشناها ولم يتم شيء منها كترك أصحاب الأئمة (عليهم السلام) لها وهو لوجود المانع لا لأن الوجوب تخييري فلا يجوز ترك ظواهر الأخبار لأجلها.

٢- إنهم قالوا بأن الوجوب تعييني زمن الحضور ولم يذكروا سبب عدم إقامة الأئمة (عليهم السلام) لها بل ذفوا أن يكون للتقية، إذن ما السبب؟ والمفروض أنهم لا يقولون بأنه تخييري فالسبب إذن وجود

التقية والمفروض الالتزام به عند ارتفاع
التقية وهو ما نقول به.
٣- إن التخييري ليس من أقسام الوجوب
حتى يحمل لفظه الوارد في الروايات عليه
بل هو من أقسام الواجب والدليل صحة
السلب عن فرد التخييري فلا يقال عتق
الرقبة واجب علي من أفطر متعمداً في شهر
رمضان وإنما تعلق الوجوب بالعنوان
الانتزاعي وهو عنوان الكفارة لكن عتق
الرقبة وصوم شهرين متتابعين وإطعام ستين
مسكيناً أفراد يقع الأجزاء والامتثال
لواجب بها ويسقط التكليف بأدائها فهي
من أفراد الواجب. وحينئذٍ فلا يصح حمل
ألفاظ الوجوب الواردة في الروايات على
الجمعة باعتبارها فرداً تخييراً وإنما
باعتبارها واجباً تعيينياً. وقد قال السيد
الخوئي (قدس سره) مثل هذا في علم الأصول
وفي الفقه؛ قال (قدس سره): ((إن متعلق
الوجوب إنما هو الجامع الانتزاعي المنطبق
على كل من الطرفين أو الأطراف، وليس
الطرف بنفسه متعلقاً للتكليف بوجه، وإنما
هو محقق للامتثال ويسقط للأمر المتعلق
بالجامع من أجل انطباقه عليه))^(١).

مقتضى الأصل

جری دیدن فقهاؤنا علی تأسیس الأصل
الجارى فی المسألة الّتی یبحثون فیها
لیکون هو المرجع عند فقدان الدلیل
اللفظی التام فیها وهنا تساءل السيد
الخوئی (قدس سره): ((فهل یقتضى الأصل
وجوبها تعیناً، أو تخییراً، أو إنه یقتضى

(١) المستند فی شرح العروة الوثقى (من
الموسوعة الكاملة): ٣٥٢/٢١.

الحرمة وعدم المشروعية)^(١).
والمرجع عادة يكون عند عدم تمامية
الدليل الخاص بالمسألة أما لفقدانه أصلاً
أو لتعارضه مع العمومات الفوقانية، وقد
قال (قدس سره) بوجودها وهي ((إطلاق
الأخبار الواردة في أن الواجب في كل يوم
سبعة عشر ركعة وخمس فرائض وهي متضافرة
بل متواترة إجمالية، فعلى تقدير كونها
مطلقة - كما هي كذلك - لا مناص من أن
نتثبت بإطلاقها)). وفيه:

١- إن هذا الإطلاق مخصص بما دل على
وجوب صلاة الجمعة عند الزوال يوم الجمعة
وإقامة المعصومين لها وحينئذٍ قد يقول
(قدس سره) إن ذلك كان في عصر الحضور
ونحن نتحدث عن عصر الغيبة. والجواب: إن
التخصيص مطلق من حيث الزمان ومتصل بنفس
النص وليس منفصلاً كما في صحيحة زرارة
الأولى عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:
(إنما فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة
إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة
واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي
الجمعة.. إلخ) فالتكليف منقسم أصلاً إلى
وجوب صلاة الظهر فيما عدا الجمعة والجمعة
فيها أي إن ظهور إطلاقات وجوب الظهر
منعقد بما عدا الجمعة من أول الأمر وليس
أنه انعقد بشمولها ثم خرجت الجمعة.

٢- إن هذه الإطلاقات توصل إلى غير
النتيجة التي أراد، قال (قدس سره):
(ومقتضاه - أي الإطلاق - عدم مشروعية
الجمعة رأساً، وأن الواجب هي صلاة الظهر
يوم الجمعة، وإلا لم يكن الواجب سبعة
عشر) أو لأن فرض الظهر متيقن الوجوب

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من
الموسوعة الكاملة): ٥٦/١١.

بهذا الإطلاق كل يوم والمفروض عدم تمامية دليل لإخراج يوم الجمعة وفرض صلاة الجمعة فيه فالواجب صلاة الظهر.

لكن الذي يهون عليه عدم حاجته إلى الرجوع إلى العمومات الفوقانية لتمامية الدليل اللفظي الخاص عنده على الوجوب التخييري.

٣- إنها ليست لها إطلاق من جهة نفي وجوب فردٍ آخر غيرها على نحو الطولية أو العرضية مع واحد منها لأنها مجملة من هذه الناحية ولعله إلى هذا الإشكال كان (قدس سره) يشير بقوله: ((وقد نفرض الشك مع البناء على عدم الإطلاق من هذه الجهة)) أي جهة نفي الفرد الآخر.

الأصول العملية الجارية في المقام

ولو فرض عدم وجود إطلاق فوقاني فالمرجع حينئذٍ الأصول العملية.

وقبل الدخول فيها أودّ الإفات النظر إلى أنه (قدس سره) وغيره يصرح بالوجوب التعييني في عصر الحضور ثم يسعى لتأسيس الأصل في زمن الغيبة من دون أن يفسر لنا سبب عدم إقامة المعصومين من لدن غصب حقهم في الخلافة للصلاة خصوصاً عند من ينفي أن يكون المانع هو التقية، فهل الوجوب تخييري حتى في عصرهم (سلام الله عليهم)؟ هذا ما لم نجده في كلماته (قدس سره) مع أن له مدخلة في تأسيس الأصل كالاستصحاب.

ثم إنه (قدس سره) طبق المورد مباشرة على مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخدير وكان يندخي له (قدس سره) أن يطبق أصل الاستصحاب على المسألة لوجود حالة سابقة وهي الوجوب التعييني في عصر الحضور واشترط (قدس سره) - وهو الصحيح - عدم جريان الاستصحاب لجريان هذه المسألة

قال (قدس سره) : ((إن محل الكلام إنما هو فيما إذا لم يكن في البين أصل لفظي من الإطلاق وزحوه، ولا استصحاب موضوعي يرتفع به الشك، كما إذا علمنا بالتعيين ثم شكنا في انقلابه إلى التخدير أو بالعكس، فإنه مع وجود أحد الأمرين يرتفع الشك فلا تصل النوبة إلى البراءة أو الاحتياط))^(١).
إلا أنه (قدس سره) أخر الكلام في الاستصحاب واستعمل أصلاً آخر وقد يكون معه حق من جهته باعتبار أن مبناه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية فلا يجري الاستصحاب في المقام لذا عليه أن يؤسس أصلاً آخر وهو ما سار عليه ونحن بما أننا نرى جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لإطلاق أدلة حجيتها من هذه الجهة ولعدم صلاحية ما ذكر من الموانع عن جريانه في هذه الحالة فمقتضاه ثبوت الوجوب التعييني لأنه الحالة السابقة المتيقنة وقد أيّد (قدس سره) ذلك فقال: ((وعلى المشهور من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية يستصحب وجوبها التعييني في عصر الغيبة)).

وكان يمكنه (قدس سره) الإشكال على جريان الاستصحاب من جهتين غير ما ذكر من مبناه الخاص في علم الأصول من عدم جريانه لأن الخلاف مع القائل به سيدصبح مبنائياً وهما:

الأولي: عدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه باعتبار أن المتيقن هو الوجوب التعييني زمن الحضور والمشكوك هو الوجوب زمن الغيبة، لكن هذا الإشكال مردود لأن هذا المقدار من الشك لا بد من وجوده لتتم

(١) مصباح الأصول (من الموسوعة الكاملة):
٥٢٠/٤٧.

شروط الاستصحاب.

الثانية: إنه من استصحاب الكلي من القسم الثالث لأن الوجوب التعيديني ز من الحضور متيقن الارتفاع بغيبة الإمام الثاني عشر (عليه السلام) والوجوب في زمن الغيبة مشكوك الحدوث فلا يجري الاستصحاب وهذا الإشكال في الاستصحاب مفيد للقائل بالوجوب التخديري لأنه اشترط في الوجوب التعييني حضور الإمام المعصوم، ولعل صاحب الجواهر (قدس سره) أراد هذا حين رد على الاستدلال بالاستصحاب قائلاً: ((إن الحكم قد تعلق بالحاضرين الواجدين للشرط- وهو الحضور- فاستصحابه بحيث يثبت الحكم على غيرهم غير معقول))^(١).

لكن هذا الإشكال مردود على مختارنا بعدم اليقين بارتفاع الوجوب في ز من الحضور لعدم وجود الدليل على تقيد الوجوب بحضور الإمام وإن كانت إقامتها من وظائفه (عليه السلام) لكنها ليست من مختصاته.

وقد ناقشنا أدلة ذلك في مناقشة القائلين بعدم المشروعية في زمان الغيبة.

ثم شرع السيد الخوئي (قدس سره) في بيان الصور المحتملة في المسألة الناشئة من دوران الأمر بين الأقوال الثلاثة في المسألة (الوجوب التعيديني لصلاة الجمعة، الوجوب التخديري بينها وبين صلاة الظهر، عدم مشروعية صلاة الجمعة) وجزء الصور بافتراض مسألة لكل احتمالين منهما وهنا نقول إن المسألة ليست قابلة للتجزئة وإنما هي واحدة يدور الأمر بين احتمالاتها وتناقش كمسألة واحدة لأن الشك المتصور

(١) جواهر الكلام: ١٧٧/١١.

فيها هو هكذا يدور بين أطراف ثلاثة،
وحيث يُذيتُ معارض الأول والثالث لأنها من
دوران الأمر بين المحذورين الوجوب
والحرام وتختار صلاة الظهر من فردي
التخدير إن كان المراد بالحرمة الذاتية
كما لو وجد ضرر محقق في إقامتها ويأتي
بالفردين معاً إن كان المراد الحرمة
التشريعية أي عدم الصحة لانتفاء الشرط
وهو حضور الإمام وإنما وجب الإتيان بهما
معاً لإمكانه بلا محذور.

إن قلت: إن صلاة الظهر تعاني من نفس
التعارض لأن أمرها يدور بين المحذورين
وهما الحرمة (على القول بالوجوب
التعيدي لصلاة الجمعة) والوجوب (على
القول بعدم مشروعية صلاة الجمعة).

قلت: الأمر مختلف لأن هذه الأحكام لصلاة
الظهر أخذت على نحو اللوازم لأحكام صلاة
الجمعة ولم يرد عليها دليل فلا دليل على
حرمة صلاة الظهر في زمن الغيبة أو قل إن
هذا الشك مسببي والشك في صلاة الجمعة بين
التعيين والحرمة سببي والأصل يجري في
السببي لتقدمه رتبة على المسببي.
وعلى أي حال فقد قال (قدس سره) في
بيان هذه الصور^(١):

الأولى: ((ما إذا شكنا في أن الجمعة
هل هي في عصر الغيبة واجبة بالوجوب
التعيدي أو أنها واجبة تخيرية؟ بأن
نقطع بمشروعيتها ووجوبها ونتردد بين
قسمي الوجوب.

وبما أن أمر صلاة الجمعة في هذه
الصورة يدور بين التعيين والتخدير فلا
مناص من الرجوع إلى البراءة عن اعتبار

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى (من
الموسوعة الكاملة): ٥٧/١١.

الخصوصية والتعيين، وذلك لما قررناه في جريان البراءة العقلية والنقلية عند دوران الأمر بين التعيين والتخير، وقلنا إن مقتضى كلتا البراءتين عدم اعتبار الخصوصية والتعيين فيما يحدثل تعيينه للعلم بالجامع والشك في اعتبار الخصوصية الزائدة كخصوصية التعيينية في المقام ونتيجة ذلك هو الوجوب التخييري لا (محاثة).

وفيه:

إن ما ذكره (قدس سره) غير مستوعب لصور الشك في هذه المسألة، فإن التردد، تارة يكون بين التعيين والتخير كصفة للوجوب وتارة بين التعيين والتخييري كصفة للواجب، لأن الشك قد يتعلق بأصل الجعل فلا نعلم أن حكم صلاة الجمعة في عصر الغيبة هو الوجوب التعييني أو التخييري وحيثئذ يجري أصالة البراءة عن التعيين لأنها تتطلب مؤونة زائدة فننفذها بالأصل. وهي الحالة التي أشار إليها (قدس سره) ومختاره فيها صحيح.

لكن المقام ليس منها لأننا نعلم بوجوب صلاة الجمعة ولكننا شكنا في أن وجوبها تعييني أو تخييري ومقتضى الأصل اللفظي فيها التعييني، والوجه في ذلك ما قاله (قدس سره) في علم الأصول: ((لأن مرجع الشك في التعيين والتخير إلى الشك في متعلق التكليف من حيث السعة والضيق يعني أن متعلقه هو الجامع أو خصوص ما يتعلق به الأمر، كما إذا ورد الأمر مثلاً بإطعام ستين مسكيناً وشكنا في أن وجوبه تعييني أو تخييري، يعني أن الواجب هو خصوص الإطعام أو الجامع بينه وبين صيام شهرين متتابعين، ففي مثل ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاقه لإثبات كون الواجب تعيينياً لا

تخييراً ، فإن بيانه يحتاج إلى مؤونة زائدة وهي ذكر العدل بالعطف بكلمة (أو) وحيث لم يكن فيكشف عن عدمه في الواقع، ضرورة أن الإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت)^(١).

وفي ضوء هذا فإن نتيجة دوران الأمر بين التعيدي والتخييري لها تقريران فتارة تقرب على دوران الأمر بين الأقل والأكثر فتجري أصالة البراءة عن الزائد كمسألة تقليد الأعلم فإن الأمر يدور بين الاجتزاء بتقليد المجتهد العادل مطلقاً أو اشتراط خصوصية زائدة فيه وهي الأعلمية وتكون نتيجته وجود القدر المتيقن من الأدلة وهو وجوب الرجوع إلى المجتهد العادل والشك في وجوب الخصوصية الزائدة وهي الأعلمية فتنفى بأصالة البراءة.

هذا في التقليد ابتداءً أما مع العلم بالمخالفة فإن الأمر يدور بين فتوى الأعلم المعلومه حجيتها وفتوى غير الأعلم المشكوك في حجيتها لاقتضاء نفس الدليل (وهي السيرة العقلائية) ذلك، فتعين الأخذ بقول الأعلم والدليل قائم على ذلك بلا حاجة إلى الأصل.

وتارة أخرى: يقرب على المتباينين حيث لا قدر متيقن؛ نعم، يوجد قدر مشترك ولكن ليس هو من قبيل الأقل والأكثر وإن كان في عالم الامتثال كذلك إلا أنه في عالم التشريع من قبيل المتباينين فلا يوجد قدر متيقن وتجري أصالة الاشتغال لا البراءة لوجود العلم الإجمالي باشتغال الذمة فيأتي بما يتيقن معه براءة الذمة ومنه الشك في الكفارة بين المرتبة والمخيرة

(١) محاضرات في أصول الفقه (من الموسوعة الكاملة): ٦/٤٤.

فإن أمر الامتثال يدور بين عتق رقبة خاصة (لو كانت مرتبة) أو المخير بيده وبين الأفراد الأخرى كالإطعام والصوم فحينئذ يجب الامتثال للعتق لأنه مجز على كل حال وعدم الاجتزاء بالآخر للشك بالاجتزاء به ومسألتنا من الذحو الثاني فإنه ما يبرئ الذمة عند الزوال يوم الجمعة هو أما صلاة الجمعة خاصة (على القول بوجوبها التعييني) أو الفرد المخير بينها وبين صلاة الظهر (على القول بالوجوب التخييري) فيتعين الإتيان بصلاة الجمعة لليقين بالاجتزاء به أما صلاة الظهر فمشكوك فيها. لكنه (قدس سره) قال بالبراءة عن التعيين ((للعلم بالجامع والشك في اعتبار الخصوصية الزائدة كخصوصية التعيينية في المقام)) لأن تصويره للمسألة لم يكن تاماً حيث طبقها على الذحو الأول وهي من الذحو الثاني إذ لا جامع وإن أراد بالجامع هو المخير بين الظهر والجمعة فهو ليس جامعاً وإنما هو عين أحد الفردين أي الوجوب التخييري، فالصحيح انطباق المسألة على النحو الثاني.

وقد تقدم منه (قدس سره) اختيار ذلك في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في كفارة الصوم وقال (قدس سره) به أيضاً في مسألة من شك في اليوم الذي أفطره كان من شهر رمضان أو من قضاؤه بعد الزوال حيث رد على قول صاحب العروة بالاكْتفاء بال عشرة لأنها المتيقنة مع الستين بأننا ((نعلم إجمالاً بتعلق الطلب أما بالعنوان الجامع - أعني: إحدى الخصال من إطعام الستين وأخويه - أو بإطعام عشرة مساكين، ومن الضروري أن العشرة مباينة مع الجامع المزبور وليس أحدهما متيقناً بالإضافة إلى

الآخر ليؤخذ به ويدفع الزائد بالأصل. نعم العشرة متيقنة بالإضافة إلى الستين، ولكن الستين ليس متعلقاً للتكليف جزماً إنما المتعلق هو الجامع المنطبق عليه وعلى غيره، والجامع مياين مع العشرة. وعليه فكما أن مقتضى الأصل عدم تعلق التكليف بالجامع كذلك مقتضاه عدم تعلقه بالعشرة، فيسقطان بالمعارضة، فلا بد من الاحتياط ويتحقق بأحد أمرين: أما بالجمع بين العشرة وبين العتق أو الصيام، وأما باختيار الستين للقطع بتحقيق الأمثال في ضمنه، أما لكونه عدلاً للواجب التخييري، أو لأجل اشتماله على العشرة وزيادة، فالستون متيقن في مقام الأمثال لا في مقام تعلق التكليف^(١) وأما العشرة فليست بمتيقنة حتى في مقام تعلق التكليف.

الثانية: ((أن نحتمل عدم مشروعية الجمعة في عصر الغيبة لاحتمال اختصاصها بزمان الحضور كما نحتمل مشروعيتها وكونها واجبة تخييرية فقط بأن نقطع بعدم كونها واجبة تعيينية بل هي إما غير مشروعة وإما أنها واجبة تخييرية ومعنى ذلك أنا نشك في أن صلاة الظهر - يوم الجمعة - واجبة تعيينية - كما إذا لم تكن صلاة الجمعة مشروعة - أو أنها تخييرية - كما إذا كانت الجمعة مشروعة وواجبة تخييرية -.

والمرجع في هذه الصورة أيضاً هي البراءة عن تعيين الظهر وخصوصيتها ونتيجته الوجوب التخييري كما مر)). والتعليق هنا كالتعليق هناك إذ تتعين

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٣٥٣/٢١.

هنا صلاة الظهر لأنها مجزئة على كل حال بينما الجمعة ليست كذلك.

الثالثة: ((أن نشك في أن الواجب التعييني يوم الجمعة هل هي صلاة الظهر أو الجمعة؟ وهذا الشك قد يقترن باحتمال الوجوب التخيري بالجمعة وقد لا يقترن به للقطع بعدم كون الجمعة واجبة تختيارية، بل يدور أمرها بين الحرمة والتعيين، ومعناه أنا نشك في أن المتعين يوم الجمعة هي صلاة الظهر أو الجمعة.

فعلى التقدير الأول أيضاً لا بد من الرجوع إلى البراءة عن احتمال التعيين والخصوصية في كل من صلاتي الظهر والجمعة، وتصبح النتيجة وجوباً تختيارياً لا محالة، وعلى التقدير الثاني لا مناص من الاحتياط للعلم الإجمالي بوجوب إحدى الصلاتين تعييناً وهو يقتضي الجمع بين الصلاتين)) والتقدير الأول هو عين أصل المسألة قبل تجزئتها وقد ناقشناها وأما مختاره على التقدير الثاني فإنه صحيح إذا كان المقصود بالحرمة الحرمة التشريعية (أي عدم الصحة لانتفاء الشرط مثلاً) لا الذاتية وأما إذا قصدنا بها الحرمة الذاتية كما لو كان في إقامتها ضرر يجرم ارتكابه فلا يمكن الجمع وتعين الظهر كما تقدم.

انتهينا بفضل الله تبارك وتعالى من هذا البحث يوم الجمعة ٣ رجب ١٤٢٥ المصادف ٢٠/٨/٢٠٠٤ أي بعد أسبوع من البدء به وما كان ذلك ليتم لولا الألفاظ الإلهية ورعاية صاحب العصر (عليه السلام)، وقد اغتنمنا فرصة قلة المراجعين بسبب ما يعرف بأزمة النجف حيث عاشت المدينة المقدسة وأهلها أياماً عصيبة بسبب المواجهات والقصف العنيف والقذائف المتبادلة مما شلَّ

الحياة في المدينة بدرجة كبيرة، والحمد
لله أولاً وآخراً.

المسألة الثانية عشرة

حرمان الزوجة من الميراث من الأرض

()

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الثانية عشرة

حرمان الزوجة من الميراث من الأرض

قال السيد المرتضى (قدس سره): ((ومما انفردت به الإمامية القول: بأن الزوجة لا تراث من رباغ المتوفى شيئاً بل تعطى بقيمة حقها من البناء والآلات دون قيمة العراض وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلق حق الزوجات))^(١).

وقال الشيخ (قدس سره) في الخلاف: ((لا تراث المرأة من الرباع، والدور، والأرضين شيئاً، بل يُقوّم الطوب والخشب فتعطى حقها منه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا: لها الميراث من جميع ذلك))^(٢).

فالمسألة في الجملة محل إجماع لدى الطائفة ونقل الشهيد الثاني (قدس سره) الخلاف عن ابن الجنيّد حيث (منع من ذلك كله، وحكم بإرثها من كل شيء كغيرها من الوراث))^(٣).

وقد حصل الخلاف في جهتين:

الأولى: ما تحرم منه الزوجة وإنه مختص بالرباع أو يشمل غيرها.

الثانية: مَنْ تحرم من الزوجات وهل هي مختصة بغير ذات الولد أم يشمل ذات الولد من الزوج.

الجهة الأولى:

(١) الانتصار: ٣٠١.

(٢) الخلاف: ١١٦/٤.

(٣) مسالك الأفهام: ١٨٥/١٣.

اختلف الفقهاء في ما تُحرم منه الزوجة بسبب اختلاف الروايات على أقوال: ((الأول: - وهو المشهور بينهم- حرمانها من نفس الأرض، سواء كانت بياضاً أم مشغولة بزرع وشجر وبناء وغيرها عيدناً وقيمة، ومن عين آلاتها وأبنيتها، وتعطى قيمة ذلك.

الثاني: حرمانها من جميع ذلك مع إضافة الشجر إلى الآلات في الحرمان من عينه دون قيمته.

الثالث: حرمانها من الرباع - وهي الدور والمساكن- دون البساتين والضياع، وتعطى قيمة الآلات والأبنية من الدور والمساكن (دون البساتين).

الرابع: حرمانها من عين الرباع خاصة (لا من قيمته) (١).

والصحيح هو القول المشهور مع ضمّ الشجر إلى ما تحرم من عينه دون قيمته وقد دلت عليه روايات معتبرة كثيرة بعد ضم بعضها إلى بعض:

(منها) صحيحة الفضلاء زرارة وأخيه بكير وفضيل وبريد ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام): (إن المرأة لا تترث من تركته زوجها من تربة دار أو أرض إلا أن يقوم الطوب والخشب قيمة فتعطى ربعها أو ثمنها) (٢).

(ومذها) صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام): (إن المرأة لا تترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والفرش والثياب

(١) مسالك الأفهام: ١٣/١٨٥

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٦، الأحاديث ٥، ١، ٢، ٣.

ومتاع البيت مما ترك، وتقوم النقص
والأبواب والجذوع والقصب فتعطي حقها
منه) (٣).

ومذها: صحيحة العلاء بن رزين عن أبي
عبد الله (عليه السلام) قال: (ترث المرأة
الطوب ولا ترث من الرباع شيئاً قال: قلت:
كيف ترث من الفرع ولا ترث من الرباع
شيئاً؟ فقال (لي): ليس لها منه نسب ترث
به وإنما هي دخيل عليهم فتترث من الفرع
ولا ترث من الأصل ولا يدخل عليهم دا خل
بسببها) (١).

ومذها: معتبرة ميسر عن أبي عبد الله
(عليه السلام) قال: (سألته عن النساء ما
لهن من الميراث؟ قال: لهن قيمة الطوب
والبناء والخشب والقصب، فأما الأرض
والعقارات فلا ميراث لهن فيه) (٢).

ومذها: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن
أبي جعفر (عليه السلام) قال: (النساء لا
يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً) (٣).

ومذها: صحيحتهما أيضاً عن أبي جعفر
(عليه السلام) قال: (لا ترث النساء من
عقار الأرض شيئاً) (٤).

ومذها: صحيحتهما عن أبي عبد الله (عليه
السلام) قال: (لا ترث النساء من عقار
الدور شيئاً ولكن يقوّم البناء والطوب
وتعطي ثمنها أو ربعها) (٥).

ومذها: صحيحتهما عن أبي جعفر (عليه
السلام): (إن النساء لا يرثن من الدور ولا
من الضياع شيئاً إلا أن يكون أحدث بناءً
فيرثن ذلك البناء) (٦).

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض
والموارث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٦،
الأحاديث ٥، ١، ٢، ٣.
(٣) و (٤) و (٥) و (٦) و (٧) و (٨) وسائل الشيعة:
كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث
الأزواج، باب ٦، الأحاديث ٤، ٦، ٧، ١٠، ١٣، ١٦.

ومذها: موثقة عبد الملك بن أعين عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (ليس للنساء من الدور والعقار شيء) (٧).

ومذها: صحيحة الأحول عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: (لا يرثن النساء من العقار شيئاً ولهن قيمة البناء والشجر والنخل) (٨) يعني من البناء: الدور وإنما عنى من النساء: الزوجة. ويلاحظ هنا جملة من الأمور:

١- إن بعضها وإن اقتصر على ذكر (الرباع) والربع: المنزل وهو الدار بعينها حيث كانت، والوطن يسمى ربعاً لأنهم يربعون فيه أي يطمئنون إلا أنه ورد في بعضها (العقار) وهو (الضيعة) والنخل والأرض ونحو ذلك (١) مما له أصل لأن (العقر) بالفتح والضم الأصل كعقر الحوض أي أصله (٢)، يقال: ما له دار ولا عقار وقد يراد بالعقار الأعم من الضيعة أي كل ما له أصل فتشمل الدار كما صرحت به صحيحة الأحول الأخيرة ووردت إضافته إلى الدور في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً). وورد في بعضها (رباع الأرض) (٣).

إلا أنه لا تنافي بينها فيؤخذ بالجميع كما لو قيل (أكرم زيداً) و(أكرم عمراً) فالواجب إكramهما معاً، وينتج القول المشهور.

٢- تضاف الشجر إلى ما تحرم منه الزوجة لأنها من العقار كما تقدم فتكون مشمولة بأحاديثه ولورودها بالنص في

(١) تاج العروس: ١٣/١١٠.

(٢) المفردات للراغب.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، باب ١٦، ح ١١.

صحيحة الأحوال الأخيرة فينتج القول الثاني بإضافة الشجر إلى القول المشهور.

٣- وردت إضافة في صحيحة زرارة وهي السلاح والدواب ولا قائل بحرمان الزوجة منها وربما كان الوجه في حرمان الزوجة منها لأنها من الحبوثة فتكون من مخدصات الولد الأكبر.

٤- أما القول الثالث فقد استدل له بعموم الآية الشريفة (وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ، فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثَّمَنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ) (سورة النساء: ١٢) ((خرج منه ما اتفقت عليه الأخبار وهو أرض الرباع والمساكن عيدناً وقيمه وآلاتها عيناً لا قيمة فيبقى (الباقي))^(١).

وهو مردود للزوم الأخذ بكل التخصيص الذي قام دليل معتبر عليه ولا تنافي ولا شك حتى يتمسك بالعام ومنه يظهر الرد على القول الرابع.

قول مخالف:

نقل صاحب الجواهر (قدس سره): ((عن الاسكافي أنه إذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد أو الأبوين كان للزوج الربع وللزوجة الثمن من جميع التركة عقاراً أو أثاثاً وصامتاً ورقيداً وغير ذلك. وإطلاق الولد في كلامه الشامل لمن كان من الزوجة وغيرها يدل على أن مذهبه أن الزوجة مطلقاً وإن لم تكن ذات ولد ترث الثمن من جميع تركة زوجها من دون تخصيص، ويلزمه إرثها من جميع التركة الربع إذا لم يكن

(١) مسالك الأفهام: ١٣/٨، ١٨٨

للزوج ولد) (١) واستظهر (قدس سره) ذلك من كلام آخرين.

ومستنده صحيحة الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة شيئاً؟ أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها وترثه من كل شيء ترك وتركت) (٢) بعد الالتفات إلى كونها موافقة لظاهر الآية الشريفة المتقدمة.

ولكن الرواية لا تقوى على معارضة تلك المجموعة من الروايات المعتمدة:

١- لأنها موافقة للعامة فتحمل على التقية والمسألة بالغة الحساسية عند القوم لجذورها التاريخية في الصراع على الخلافة حيث استأثرت إحدى زوجات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بالقرار في دار النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ومذمت جنازة السبط المجتبي (عليه السلام) من الدفن عند جده (صلى الله عليه وآله وسلم) وقالت: (فإنه لا يدفن في بيتي ..) (٣) فحرمانها من الإرث يجردّها من هذا الحق من التصرف.

٢- إن تلك المجموعة من الروايات هي المشهورة رواية وفتوى وعملاً عند الأصحاب فتكون مشمولة بالمرجح (خذ ما اشتهر بين أصحابك) حتى أن الفضل وابن أبي يعفور اللذين رويَا الحديث ذكرا حرمان الزوجة

(١) جواهر الكلام: ٢٠٧/٣٩.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٧، ح ١.

(٣) الكافي: ج ١، باب: الإشارة والنص على الحسين بن علي (عليه السلام). ص ٣٠٠. وفي مصادر أخرى أنها قالت: (لا تدخلوا بيتي من لا أحب) والقصة مشهورة.

حكماً مسلماً به في السؤال وإنما كان سؤالهما عن إلحاق الرجل وهذا شاهد أيضاً على كون الجواب كان فيه شيء من التقية لأن السؤال لم يكن عن الزوجة حتى يذكر الإمام (عليه السلام) حكمها وإنما كان عن الزوج لكن ذكر السائل لحكم المرأة دفع الإمام (عليه السلام) إلى أن يتدق في الجواب.

٣- إن (من) التي وردت في كلام الإمام (عليه السلام) وإن كان الأرجح أن المراد منها البيانية إلا أنها يمكن أن تفهم على أنها تبغيضية بقريظة والتقية ونحوها كقوله تعالى (وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ) وهي لا تعني بالتأكيد كل ما سألتموه ويكون الجواب مجملاً ولا يعارض تلك الروايات المعتبرة ومع هذا الوجه لفهم الرواية لا نحتاج إلى تكلف وجوه أخرى كالذي ذكره صاحب الوسائل بقوله: ((ويمكن حمله على رضا الوارث وإعطاء العين فيما عدا الأرض وبإعطاء العين أو القيمة من الأرض)).

أما موافقتها لظاهر الآية فهو لا ينفع للعلم بتخصيص هذا الظهور بالروايات المعتبرة الدالة على حرمان الزوجة. فالصحيح هو حرمان الزوجة من مطلق الأرض عيناً وقيمة داراً أو بستاناً مشغولة بزرع أو غرس أو خالية، نعم ترث القيمة خاصة من آلات البناء كالطوب والجذوع والخشب والقصب والنقض وفاقاً للمشهور بل المجمع عليه مع إضافة الشجر حيث تحرم منه عيناً لا قيمة. الجهة الثانية:

اختلف الأصحاب في بيان من يُحرم من الزوجات وقد نُسب إلى المشهور القول باختصاص الحرمان بغير ذات الولد من الزوج والصحيح هو العموم تمسكاً بإطلاق

الروايات المعتبرة ولضعف ما استدل به على التفصيل وهما وجهان:

الأول: رواية ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة (في النساء إذا كان لهن ولد أعطين من الرباع)^(١).

الثاني: إنه ((مقتضى الجمع بين ما دل على الحرمان وهي الروايات المعتبرة العديدة وبين ما دل على إرثها من جميع ما ترك وهي صحيحة الفضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور بحمل الأول على غير ذات الولد وحمل الثاني على ذات الولد))^(٢).

ويرد على (الأول):

١- إنها رواية مقطوعة ولا يُعلم صدورها عن المعصوم (عليه السلام) وبالتالي فهي لا تصلح لتقييد تلك الروايات المعتبرة المتضافرة.

٢- إن الإطلاق الشامل لذات الولد وغيرها صرحت به أكثر من رواية معتبرة كصحيحة الفضلاء^(٣) وصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم^(٤) حيث جاء فيها (وتعطى ربعها أو ثمناها) إشارة إلى عدم الفرق بين كونها ذات ولد أو غيره.

ودعوى أن هذا التفصيل بلحاظ الولد من غيرها لا دليل عليه بل خلاف الظاهر لأنه لو افترض وجود زوجة أخرى لما استحقت هذه الزوجة الثمن أو الربع وإنما كانت شريكة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٧، ح ٢.

(٢) جواهر الكلام: ٢١١/٣٩.

(٣) و (٤) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٦، ح ٥، ٧.

فيهما مع الأخريات.

وأما (الثاني) فيرد عليه:

١- إن هذه الرواية المعارضة قد سقطت عن الاعتبار لما ذكرناه من أكثر من وجه.
٢- إن هذا الجمع تبرعي لا شاهد عليه بل لا يساعد العرف على تقييد إطلاقات تلك الروايات المعتبرة بمثل هذا الجمع ولا يعرف من سيرتهم (سلام الله عليهم) الاكتفاء بمثل هذا التخصيص لتلك الروايات الصحيحة المتضافرة.

٣- إن بعض تلك الروايات صرحت بالإطلاق كما تقدم في الرد على الوجه الأول فلا يمكن الإعراض عنه بمثل هذه الدعوى.
فالصحيح إذن شمول الحكم لكل الزوجات وإن كانت ذات ولد من الزوج. ويظهر عدم الفرق هذا من حكمة هذا التشريع بحسب ما نطقت به الروايات كمعتبرة ميسر بن عبد العزيز^(١) وصحيحة محمد بن مسلم^(٢) ورواية حماد بن عثمان^(٣) حيث اعتبرت الزوجة دخيلة على قوم زوجها ولا نسب بينها وبين الورثة فربما تزوجت بعد هذا الزوج بشخص غير مرغوب فيه من ورثة الزوج فتسكنه الزوجة في مساكنهم ويتسلط بذلك على عقارهم فتحصل غضاضة قد تؤدي إلى الفتنة فاقتضت الحكمة الإلهية حرمانها من ذلك.
إن قلت: إن هذه الحكمة موجودة في البنات والأخوات فلماذا لم تحرم من الميراث؟
قلت:

١- إننا نتعبد بالنصوص.
٢- أن الأخت والبنات ليستا أجنبيتين عن العشيرة بخلاف الزوجة.

(١) و(٢) و(٣) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والموارث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٦، الأحاديث ٣، ٧، ٩.

- ٣- إنها لا تتزوجان إلا بإذن الولي وهو يرأعي مصلحة الورثة، أما الزوجة فهي مالكة لأمرها.
- ٤- إن الحكمة تُلاحظ فيها الحالة النوعية لا الاطراد.

أقوال المعاصرين

قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) : ((وتُرت الزوجة مما تركه الزوج من المنقولات والسفن والحيوانات ولا تُرت من الأرض لا عيناً ولا قيمة وتُرت أيضاً مما ثبت فيها من بناء وأشجار والآت وأخشاب وغيرها، ولا فرق في الأرض بين الخالية والمشغولة بغرس أو بناء أو غيرها))^(١).

وهي عين النتيجة التي انتهينا إليها وإطلاق كلامه (قدس سره) شامل لذات الولد، وهو نص مماثل لما قاله السيد الخوئي (قدس سره)^(٢)، والسيد السيستاني^(٣) (دام ظلّه الشريف) ووافقهم شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف) وزاد بأن صرح بشمول الحكم لذات الولد^(٤) ولم يكتف بالإطلاق.

تفسير الغفلة عن هذه المسألة

من الواضح عدم التفات المجتمع إلي تطبيق هذا الحكم الشرعي حيث تعطي الزوجة الثمن أو الربع من جميع التركة إلا ما ينقل عن المجتمعات الريفية والعشائرية، ولعل هذا له أكثر من تفسير:

-
- (١) منهاج الصالحين، ج ٣، ص ٤٠٣ مسألة (٢٣٤٨).
- (٢) منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٣٧٢ مسألة (١٧٨٨).
- (٣) منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٣٥١، مسألة (١٠٦٥).
- (٤) منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٢١٢ مسألة (٥٨٥).

١- إن المشهور- كما أدعي- هو اختصاص الحرمان بغير ذات الولد وهي حالة نادرة فلم يلفت إلى الحكم حتى فيها.

٢- إن الحالة العامة للزوجات أنهن ذوات أولاد وهذا يعني أن ما يصيبها من الزيادة هي من حصة أولادها وإذنبهم محرز بذلك.

٣- إن الناس يلجؤون إلى المحاكم الرسمية لتحديد استحقاقات الورثة وهي تعمل بالأحكام الوضعية التي تحكم للزوجة بالميراث من كل التركة.

وكلها لا تبرر هذه الغفلة لما علمت من أن الصحيح حرمان حتى ذات الولد وقد أجمع عليه المعاصرون ولأن الأولاد قد لا يأذنون بالأخذ من حصصهم أو فيهم قاصرون أو يكونون من زوجة أخرى أو وجود والدين للزوج أو إخوة حينما لا يكون وارث من الطبقة الأولى وغير ذلك.

كما أن القوانين الوضعية المعمول بها في محاكم الأحوال الشخصية تخالف الشريعة من نواح كثيرة كتوريث أبناء الأبناء حصة أبيهم مع وجود الأبناء المباشرين للميت وكتوريث الإخوة مع وجود الأم والاكتفاء بإعطائها السدس وغيرها، فلا يجوز الاعتماد على أحكامها من دون الرجوع إلى الشريعة.

ملحق:

مناقشة السيد الهاشمي (دام ظلّه الشريف)

بعد أن انتهيت من لقاء البحث وقع بيدي العدد (٤٥) من مجلة (فقه أهل البيت (عليهم السلام)) الصادر في هذه السنة (٢٠٠٧/١٤٢٨) وقد وصفت نفسها بأنها (فصلية فقهية متخصصة) وتصدر عن (مؤسسة

معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام) والمشرف العام عليها سماحة آية الله السيد محمود الهاشمي.

وقد أفتتح العدد ببحث تحت باب (بحوث اجتهادية) بعنوان ((ميراث الزوجة من العقار)) استغرق الصفحات (١١-٤٢) ويبدو من مقدمة الناشر أن قسماً من البحث قد نُشر سابقاً ثم أُجرى سماحته تغييرات عليه وأعيد نشره.

وبدأ سماحته البحث باستعراض الأقوال في المسألة ونقل كلمات جملة من الفقهاء فيها (ص١١-٢٢) ليصل إلى نتيجة ((عدم ثبوت إجماع تعبدي في هذه المسألة على أصل الحرمان فيكون مهم الدليل والمستند للحرمان هو الروايات)) (ص٣٢) ولوضوح هذه النتيجة فقد تجنبنا نحن نقل كلمات الفقهاء واستدلنا بالروايات مباشرة.

ثم نقل (دام ظله) الروايات الدالة على الحرمان في الجملة (ص٢٢-٢٨) ثم نقل المجموعة المعارضة وهما روايتا ابن أبي يعفور ومقطوعة ابن أذينة وأجاب عن إشكال القطع وعدم نسبة كلام ابن أذينة إلى المعصوم (عليه السلام) بـ ((إنه من المستبعد جداً بل لعلة غير معهود من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) خصوصاً الأجلاء منهم كابن أبي عمير وابن أذينة أن يفتوا أصحابهم ورواة الأحاديث عنهم بأرائهم وفتاواهم، كما يستبعد جداً عن مثل ابن أبي عمير ومن بعده من أجلاء وعيون رواة الأحاديث عن المعصومين (عليهم السلام) أن لا يميزوا بين فتاوى أصحاب ورواياتهم فينقلوا ما هو فتوى لأحدهم مكان الحديث عن المعصوم، ثم تناقله طبقات الرواة جيلاً بعد جيل وتسجله كتب الحديث والأصول

إلى زمان الصدوق والشيخ، فإن هذا في قبالة اطمئنان بالخلاف)) (ص ٣١).
وفيه:

١- إن هذا الاستبعاد دعوى حدسية فعهدته على مدعيها.

٢- إن الرواة كثيراً ما ينقلون ما يعرفون - أي فهمم الخاص - مستقلاً أو كتفسير في نفس الروايات ويعرف الممارس للاستنباط ذلك وكثيراً ما تجد الفقهاء يردون جزءاً من الرواية باعتباره من فهم الراوي وإضافته.

٣- إن الإشكال على رواية هذا الكلام كابن أبي عمير غير وارد لأنهم لم ينسبوا الكلام إلى الإمام (عليه السلام) وإنما كانوا أمناً في نسبته إلى قائله وألقوا العهدة على المتلقي.

ثم قال (دام ظله): ((وبعد هذا الاستعراض لكلمات الأصحاب والروايات نورد البحث في جهتين:
الجهة الأولى: في أصل حرمان الزوجة من إرث العقار.

الجهة الثانية: في التفصيلات المتعرض لها في بعض الأقوال على فرض ثبوت الحرمان)) (ص ٣١).

وقد نشر في هذا العدد في الجهة الأولى فقط وأرجئ الباقي إلى عدد آخر، وقد ناقش سماحته النتيجة التي انتهينا إليها بموجب الروايات المعتبرة وهي ((منع الزوجة من إرث الأرض عيدناً وقيمة ومنعها من إرث البناء والآلات في البناء عيدناً لا قيمة)) فقال (دام ظله): ((ولنا في قبالة ذلك عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: وحاصلها: ((إن روايات حرمان الزوجة عن العقار صادرة جميعاً عن الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام)

باستثناء رواية واحدة ينقلها محمد بن
سنان عن الإمام الرضا (عليه السلام) في
علة هذا الحكم. رغم أن مسائل الميراث قد
صدرت فيها روايات وأحكام كثيرة عن أمير
المؤمنين لشدة ابتلاء المسلمين بها وتعرض
القرآن الكريم، بل تأسيسه لنظام الإرث
على نحو خالف فيه ما كان سائداً في
الجاهلية)) (ص ٣٢)، ثم قال: ((كيف يتصور
أن يكون حكم الله الواقعي هو عدم إرث
الزوجة من الأرض شيئاً، وبالتالي صيرورة
فرضه من الربع أو الثمن محدوداً في
المنقولات من الثياب والمتاع دون القرى
والدور والعقارات، ومع ذلك لا يذكر ذلك
في كلمات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)
وعصره المديد ولا في عصر أمير المؤمنين
(عليه السلام) وقضاياه)) (ص ٣٥)، وقال
(دام ظله) أيضاً: ((كما أنه لم تكن مسألة
سياسية ونحوها ليكون فيها موجب للتقية))
(ص ٣٥).

وفيه:

١- إن أكثر الأحكام ومنها مسائل
الميراث وصلتنا عن طريق الإمامين الباقر
والصادق (سلام الله عليهما) حتى سمي المذهب
الجعفري، والأمة معذورة ما دام التكليف
غير مبدع فما الجديد في المسألة حتى
يستبعده (دام ظله).

٢- إن الشريعة هي التي تنظم الحقوق
والواجبات فما جعلته حقاً فهو حق وما
ألغته فهو ليس حقاً فلا يستشكل على الشارع
بسكوته عن حق الورثة أو الزوجة لأنه قبل
أن تقره الشريعة ليس حقاً فيكون الإشكال
على نحو القضية السالبة بانتفاء
الموضوع.

٣- إن المانع عن البيان موجود وهي
التقية وإن نفاه (دام ظله) حيث تصرفت

إحدى زوجات النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بعقاره حتى خاطبها الشاعر:

لك التسع من الثمن
وبالكل
تصرفت

وقد تقدم ذكر قولها: (لا تدخلوا بيدي من لا أحب) حينما ظننت أن الإمام الحسين (عليه السلام) يريد دفن أخيه الإمام الحسن (عليه السلام) عند جده رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ونشبت المواجهة بين المشيعين وبني أمية.

٤- إن أحكام الشريعة بُنيت على التدرج في التبليغ فيأتي العام ثم يأتي الخاص و يأتي المطلق ثم يأتي المقيد ويأتي المنسوخ ثم يأتي الناسخ، فما يقول (دام ظله) في مدة الأخذ بالأول قبل مجيء الثاني؟

ثم قال (دام ظله): ((الملاحظة الثانية: إن هذه الروايات المانعة لإرث الزوجة من العقار معارضة مع القرآن الكريم الصريح في إرث الزوجة الربع أو الثمن من تركة الزوج في قوله تعالى: (.. وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ..)) وهذه المخالفة ليست بمستوى التخفيف والتقيد ليدل على أنه لا محذور فيه، بل بمستوى المخالفة لظهور قوي كالصريح، لأن الزوجة إذا كانت لا ترث من العقار شيئاً فلا محالة سوف يقل سهمها عن الربع والثمن للتركة، وتقيد ذلك بالربع والثمن مما ترث منه من التركة لا كل التركة وإن كان يحفظ عنوان الربع والثمن إلا أن هذا عندئذ يكون خلاف مقام التحديد وتعيين السهام بالنسب والفروض، أي يوجب اختلال الميزان للفرائض (والسهام)) (ص٣٦-٣٧) ((نعم على القول بإرثها من قيمة الأرض الذي هو مختار

السيد المرتضى لا يلزم اختلال السهام
والفرائض وإنما مخالفة ظهور الخطاب في
كون السهم بذحو الإشاعة من العين، فهو
على حد التقييد، ولعله من هنا صعب على
السيد المرتضى القبول بمخالفة القرآن
الكريم بالمستوى الأول رغم إقراره بصدور
الروايات بل وإجماع الطائفة على حرمان
الزوجة من العقار إجمالاً) (ص ٣٧) .
وفيه :

١- إن الروايات المعتبرة المستفيدة
بعد أن دلت على المطلوب فيجب الأخذ به ولا
تمنع منه الاستظهارات المذكورة .

٢- إن مختاره (دام ظله) يلزم منه
لغوية التفصيل في بعض النصوص كصححة
الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما
السلام) : (إن المرأة لا ترث من تركه زوجها
من تربة دار أو أرض إلا أن يقوم الطوب
والخشب قيمة فتعطي ربعها أو ثمنها)
ومعتبرة ميسر عن أبي عبد الله (عليه
السلام) : (لهن قيمة الطوب والبناء والخشب
والقصب، فأما الأرض والعقارات فلا ميراث
لهن فيه) وصححة زرارة ومحمد بن مسلم عن
أبي عبد الله (عليه السلام) : (لا ترث النساء
من عقار الدور شيئاً ولكن يقوم البناء
والطوب وتعطي ثمنها أو ربعها) وصححتها
الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) فلو
كانت الزوجة ترث من الأرض قيمة لا عيناً فلا
معنى للتفصيل المذكور لأنهما سواء في
الحكم .

٣- النقص عليه باستثناء الدين
والوصية من دون أن يقدح ذلك في صدق
استحقاق الربيع والتمن فليكن هذا مثله .

٤- لو سلمنا عدم قبول الآيات الشريفة
لهذا الاستثناء بحسب الظهور فليكن من باب

النسخ وقد أجازوا نسخ الكتاب بخبر
الواحد بهذا المقدار.
وقد تضمن أصل البحث مناقشة صحيحة ابن
أبي يعفور ومقطوعة ابن أذينة في
نفسيهما.

المسألة الثالثة عشرة

حكم العقد المنقطع على البنت الباكر من دون اذن وليها

()

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الثالثة عشرة

حكم العقد المنقطع على البنت البكر من دون إذن وليها

اتفق الفقهاء (قدس الله أرواحهم) على عدم ثبوت ولاية لأحد على الثيب الرشيدة التي افتضت بكارتها بنكاح شرعي صحيح واستقلال البنت البالغة الرشيدة إذا لم يكن لها أب أو جد للأب أو كانت ولايتهما ساقطة لبعض العوارض كعدم الرشد، واختلفوا في ولايتهما على البالغة العاقلة الرشيدة إذا كانت بكرةً ومن بحكمها قال الشهيد الثاني (قدس سره): ((وإن كانت بكرةً كاملة لم تتزوج، أو تزوجت ولم توطأ. أو وطئت دبراً، أو ذهبت بكارتها بغير جماع قيل البلوغ، أو بعده على قول، فلا خلاف أيضاً في انتفاء الولاية عنها في مالها، وإنما الخلاف في استمرار الولاية عليها بالنسبة إلى النكاح خاصة، وجملة ما ذكره المصنف- أي المحقق الحلي في الشرائع- من الأقوال في ذلك خمسة: الأول: سقوط الولاية عنها رأساً وثبوتها لها مطلقاً.

الثاني: استمرار الولاية عليها مطلقاً.
الثالث: التشريك بينها وبين الولي.
الرابع: استمرار الولاية عليها في الدائم دون المتعة.
الخامس: عكسه وهو مجهول القائل.
وسئل المصنف - حيث نقله هنا قولاً- عن القائل فلم يُجب^(١).
(وقد عدّها الأصحاب من أمهات المسائل

(١) مسالك الأفهام: ١٢٠/٧.

ومعضلات المشاكل))^(١) وقال الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك: ((هذه المسألة من المهمات والفتوى فيها من المشكلات بسبب اختلاف الروايات، وقد اضطربت لذلك أقوال الأصحاب فيها))^(٢).

يكون الاستدلال في هذه المسألة على مستويين:

الأول: عام حيث نحقق في العمومات والاطلاقات التي موضوعها الولاية على تزويج الباكر البالغة الرشيدة - وهي محل كلامنا لا المولى عليها لعارض - مطلقاً سواء كان العقد دائماً أو منقطعاً وهل أنها مستقلة في ذلك أو أن وليها مستقل في ذلك أو غيرها من الأقوال، ويكون هذا العموم مرجعاً فوقانياً عند تعارض الدليل الخاص أو إجماله.

الثاني: خاص حيث نبحث في الأدلة على ولاية تزويج الباكر العاقلة الرشيدة في خصوص العقد المنقطع فإذا تمّ الدليل عليه نأخذ به بغض النظر عن موافقته للأول أو مخالفته لأنه مقدم عليه، وإن لم يتم فإن الأول يشمل بإطلاقه لأن المورد حصّة منه فالكلام في جهتين:

الجهة الأولى:

الولاية على تزويج الباكر العاقلة الرشيدة

تعددت أقوال الفقهاء في المسألة تبعاً للروايات والمستفاد منها عدة وجوه:

(١) الحدائق الناضرة: ٢٣/٢١٢.

(٢) مسالك الأفهام: ٧/١٢٠.

الأول: استقلال الأب بالأمر^(٢) وعدم وجود أي ولاية للبنت على نفسها وقد استدلت له بأدلة عديدة:

من القرآن الكريم قوله تعالى: (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (النور: ٣٢) وقوله تعالى: (فَأَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ) (النساء: ٢٥) حيث أن ((اطلاق الآية يشعر باستبدال الأب بذلك وإن كرهت كالمولى بالنسبة إلى العبد والجارية وبذلك قال كثير من الأصحاب وهو الأظهر))^(١) وقوله تعالى: (الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ) (البقرة: ٢٣٧) حيث أضافت عقدة النكاح إلى ولي الأمر وورد في معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الذي بيده عقدة النكاح هو ولي أمرها)^(٢) وأوضح منها معتبرة العلاء بن رزين ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) حيث عرّف الأب على أنه ممن بيده عقدة النكاح.

ومورد الآية البكر التي لم يدخل بها (وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ) ويرد على الاستدلال بهذه الآية أن موردها غير الرشيدة بدليل الإذن لوليها بالتصرف بأموالها (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ) بينما الرشيدة مستقلة في تصرفاتها المالية.

وعلى أي حال فإنه مع وجود الروايات المبينة للآيات ولتفاصيل الحكم لا داعي

(٢) ونقصد بالاستقلال في مقابل البنت وإلا فإنه ليس مستقلا بمعنى من المعاني في مقابل الجد للأب.

(١) قلائد الدرر: ٤١/٣.

(٢) الوسائل: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٨، ج ٢.

لتكلف فهمها وظهورها .

وقد دلت عليه عدة طوائف من الروايات :
منها ما هو صريح أو ظاهر في ذلك
كموثقة الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد
الله (عليه السلام) : (قال : لا تستأمر الجارية
التي بين ابويها إذا أراد أن يزوجهما
هو أنظر لها ، وأما الثيب فإنها تستأذن
وإن كانت بين ابويها إذا أراد أن
يزوجهما) (١) .

وصحیحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه
السلام) قال : (سألته عن البكر إذا بلغت
مبلغ النساء ألها مع أبيها أمر؟ فقال :
ليس لها مع أبيها أمر ما لم تثيب) (٤) .
ومعتبرة عبد الله بن الصلت قال : (سألت
أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجارية
الصغيرة يزوجهما أبوها لها أمر إذا بلغت؟
قال : لا ليس لها مع أبيها أمر ، قال :
وسألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء
ألها مع أبيها أمر؟ قال : ليس لها مع
أبيها أمر ما لم تكبر ((تثيب ل)) (١) .
وصحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما
(عليهما السلام) : (قال : لا تستأمر الجارية
إذا كانت بين ابويها ليس لها مع الأب
أمر) (وقال : يستأمرها كل أحد ما عدا
الأب) (٣) .

وصحیحة أخرى للحلبي عن أبي عبد الله
(عليه السلام) : (في الجارية يزوجهما أبوها
بغير رضا منها ، قال : ليس لها مع أبيها
أمر إذا أنكحها جاز نكاحه وإن كانت

(١) و (٤) وسائل الشيعة : كتاب النكاح ، أبواب
عقد النكاح وأولياء العقد ، باب ٣ ، ح ٦ ، ١١ .
(١) وسائل الشيعة : كتاب النكاح ، أبواب عقد
النكاح وأولياء العقد ، باب ٦ ، ح ٣ .
(٣) وسائل الشيعة : كتاب النكاح ، أبواب عقد
النكاح وأولياء العقد ، باب ٤ ، ح ٣ .

كارهة) (١).

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل هل يصلح له أن يزوج ابنته بغير إذننها؟ قال: نعم ليس يكون للولد أمر إلا أن تكون امرأة قد دخل بها قبل ذلك فتلك لا يجوز نكاحها إلا أن تستأمر) (٤).

وتوجد روايات أخرى قابلة للمناقشة في السند كرواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (لا تستأمر الجارية في ذلك إذا كانت بين أبويها فإذا كانت ثيباً فهي أولى بنفسها) (٥) ومفهوم مرسله ابن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس أن تزوج المرأة نفسها إذا كانت ثيباً بغير إذن أبيها إذا كان لا بأس بما صنعت) (٦) ورواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا كانت الجارية بين أبويها فليس لها مع أبويها أمر وإذا كانت قد تزوجت لم يزوجها إلا برضاً منها) (٧).

(وإطلاق الجارية في مثل هذه الروايات الشامل للبكر والثيب مقيد بما دل على عدم لزوم استئذان الثيب أو دعوى انصراف لفظ الجارية إلى البكر التي يزوجه أبوها لأول مرة انصرافاً بالغاً حد الظهور (الحجة)) (١).

(ومنها) الروايات التي دلت على أن الولي إذا زوج ابنته وهي صغيرة جاز وليس

(١) و (٤) الوسائل: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٩، ج ٧، ٨. (٥) و (٦) الوسائل: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ج ١٤، ١٥. (٧) الوسائل: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ٩، ج ٣. (١) ما وراء الفقه: ٢٥٥/٦.

لها نقضه إذا بلغت وكرهت النكاح فلو كان لها من الأمر شيء لجاز لها نقضه، كرواية علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) (أَتَزَوَّجُ الْجَارِيَةَ وَهِيَ بِنْتُ ثَلَاثِ سِنِينَ أَوْ يُزَوَّجُ الْغُلَامَ وَهُوَ ابْنُ ثَلَاثِ سِنِينَ وَمَا أَدْنَىٰ حَدِّ ذَلِكَ الَّذِي يَزُوجَانِ فِيهِ، فَإِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةَ فَلَمْ تَرْضَ فَمَا حَالُهَا؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا رَضِيَ أَبُوهَا أَوْ وَلِيِّهَا) ^(١) فنفي البأس عن جميع فقرات السؤال.

وصحيحة ابن بزيع ^(٣) قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الصبية يزوجه أبوها ثم يموت وهي صغيرة فتكبر قبل أن يدخل بها زوجها يجوز عليها التزويج أو الأمر إليها؟ قال يجوز عليها تزويج أبيها).

وقد يقال إن صحيحة الحلبي الثانية الدالة على جواز إنكاح الأب ابنته وإن كانت كارهة هي الرواية الصريحة الوحيدة الدالة على استقلال الأب أما الروايات الأخرى فلا يستفاد منها ذلك لاحتمال أن المراد بالنفي هو استقلالها بالولاية فلا تنافي هذه الروايات ما دل على تشريكها في الولاية مع الأب.

لكن هذا الاحتمال بعيد فإن العرف يفهم من عدم جعل شيء من الولاية لها مع أبيها النفي المطلق الشامل للاستقلال والتشريك، والوجدان قاض بذلك؛ ومن القرائن المفيدة لذلك ورود عبارة (وإن كانت كارهة) التي فهموا منها استقلال الأب في سياق جوابه (عليه السلام) بنفس النص وهو (ليس لها مع أبيها أمر)، نعم لو ورد (ليس لها في أمرها شيء) من دون ذكر (مع أبيها) لأمكن

(١) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٦، ح ٧، ١.

حملة على نفي الاستقلال فلا ينافي التشريك كقولنا: (ليس لنا مع الله تبارك وتعالى شيء) النافي للحصتين، اللهم إلا أن يفهم قوله (عليه السلام) (مع الأب) جملة اعتراضية بتقدير (مع وجود الأب) ويكون المعنى ليس لها أمر مع وجود الأب فلا تآبي الحمل المذكور إلا أن الأصل عدم التقدير وعدم كون الجملة اعتراضية.

ويوجد فهم آخر للكلام بأن يكون معناه أنه ليس للبت بعد أن قضى أبوها شيئاً في أمر تزويجها أن تنقض ذلك الشيء ويشهد له ما في معتبرة عبد الله بن الصلت قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الجارية الصغيرة يزوجه أبوها لها أمر إذا بلغت؟ قال: لا ليس لها مع أبيها أمر)^(١).

وحيثما استدل على مسأحة أضيق من المدعى وهي أنه ليس لها أن تنقض قرار أبيها إذا تدخل ولا اختيار لها مع اتخاذ قراراً لا مطلقاً.

وقد ورد هذا المعنى في الطائفة الأخرى وهي ما دل على نقض الأب لتزويجها نفسها ففي صحيح زرارة: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: لا ينقض النكاح إلا الأب) وكذا صحيحة محمد بن مسلم عنه (عليه السلام)^(٢) وهذا المعنى يدل على ما استظهرناه من استقلال الأب ولو كان لها شيء مع أبيها لجاز لها النقض فبضم مقدمتين وهما حق الأب في نقض نكاحها وعدم حقها في نقض نكاح الأب ينتج استقلال الأب في نكاحها؛ نعم، في صحيحة الحلبي معلومة جديدة وهي أن الأب مستقل في تزويج ابنته ولو كانت كارهة في حين إن الروايات

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٦، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٤، ح ١، ٥.

الأخرى ساكتة عن ذلك إلا أن يستفاد من الاطلاق.

وقد أتعب الشهيد الثاني نفسه الشريفة في مناقشة هذه الروايات متناً أو سنداً بما لا جدوى في نقلها كورود حماد في طريق الشيخ إلى صحيحة الحلبي وهو مشترك بين الثقة وغيره وجوابه: إن نفس الرواية وردت في الكافي وطريقها صحيح وفيها حماد بن عثمان الثقة.

وورود علي بن الحكم في طريق صحيحة ابن أبي يعفور^(١) الآتية (صفحة ١٣١) على نقل الكليني، وهو مشترك بين الثقة وغيره وجوابه: إنه الكوفي الثقة بقريظة الراوي عنه وإن الصدوق رواها عن العلاء عن ابن أبي يعفور وطريقه إلى العلاء صحيح وليس فيه علي بن الحكم.

وإن (من) في نفس الصحيحة يحتمل فيها التبعية لا البيانية والفريقان متفقان على أن بعض الأبكار لا تزوج إلا بإذن الآباء وهو بعيد عرفاً وخلاف الظاهر ونحوها.

نعم قد تناقش دلالة هذه الروايات بأنها أخص من المدعى الذي هو استقلال الأب بالولاية على تزويج الباكر البالغة الرشيدة وعدم صحة تزويجها نفسها من عدة جهات:

١- إنها تسلب من البنت حق نقض قرار أبيها إذ ليس لها مع أبيها أمر حتى إذا كانت كأرهة أما إذا لم يكن لأبيها أمر أو قرار في المسألة فهي حرة في تزويج نفسها، نعم له النقض على قرارها كما أفادت الرواية.

٢- إن الروايات مختصة بالبنت حديثة العهد بالبلوغ وليس كل بالغة ما دامت بكرًا وإن كانت رشيدة كما هو المدعى لعدة

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٦، ح ٥، ٦.

قرائن ومناسبات بين الحكم والموضوع:
أ- ورود لفظة (الجارية) في أكثرها
والمنصرف منها هذا العمر من البنت ولأنها
سميت بالجارية لأنها (تستجرى للخدمة)
فهي مناسبة لهذا العمر ولمقابلتها مع
الغلام ففي رواية بريد (يزيد خ ل)
الكناسي في حديث طويل قال فيه (قلت:
فالغلام يجري في ذلك مجرى الجارية، فقال:
يا أبا خالد إن الغلام إذا زوجه أبوه ولم
يدرك كان له الخيار إذا أدرك وبلغ خمسة
عشر سنة أو يشعر في وجهه أو ينبت في
عانتة قبل ذلك)^(١).

ب- ما ورد في موثقة الفضل بن عبد
الملك (هو أنظر لها) وهو مناسب لهذه
المرحلة من العمر حيث تكون قليلة الرشد.
ج- ما ورد في صحيحة عبد الله بن الصلت
(وسألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء)
ولا يضر في هذه القرينة ورود (ما) بعدها
في قوله (عليه السلام) (ما لم تثيب)
الدالة على التراخي الزماني لأن هذه
دلالتها في نفسها أما هنا فهي متعلقة
بموضوع خاص وهي حديثه البلوغ.

٣- إن عدداً منها ذكرت في صفة البنت
أنها (بين أبويها) وفيها إشارة إلى وضع
اجتماعي تكون البنت فيه في رعاية وليها
ومسؤوليته اجتماعياً فيكون من الطبيعي
استئذانه في تزويجها فإذا اعتبرنا هذا
قيداً فستكون ولاية الأب خاصة بالبنت التي
تكون تحت مسؤوليته الاجتماعية أما غيرها
فلا ولاية له عليها؛ نعم، قد يشكل في
اعتباره قيداً باعتبار أن ذكره جرى مجرى
الغالب وليس قيداً كالذي قيل في وصف
ربائبكم بأنها في حجوركم فهو ليس قيداً
لأن الربيبة مطلقاً محرمة وإن لم تكن في

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
النكاح وأولياء العقد، باب ٦، ج ٩.

حجر زوج أمها.

ومنها: الروايات التي جعلت الولاية على تزويج البنت للجد للأب أو فاضلت بين ولايتيهما من غير أن تتطرق لحق البنت في نفسها كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) قال: (إذا زوج الرجل ابنة ابنة فهو جائز على ابنه، ولابنه أيضاً أن يزوجهما) (١)، بل إن بعضها ظاهر في جريان تزويجهما حتى لو كانت كارهة كموثقة عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) : الجارية يريد أبوها أن يزوجهما من رجل ويريد جدها أن يزوجهما من رجل آخر فقال: الجد أولى بذلك ما لم يكن مضاراً إن لم يكن الأب زوجها قبله ويجوز عليها تزويج الأب والجد) (٢) ومحل الشاهد الفقرة الأخيرة فإنها ظاهرة في صحة العقد وإن كانت كارهة.

وموثقة الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن الجد إذا زوج ابنة ابنه وكان أبوها حياً وكان الجد مرضياً جازاً) (٣).

لكن الاستدلال ببعض فقرات هذه الطائفة يمكن أن يناقش بأن هذه الروايات لا يستفاد منها عدم مدخلية رضا البنت لأنها ساكتة عن هذه الجهة وهي بصدد بيان ولاية الأب والجد فلا إطلاق لها من هذه الناحية حتى يتمسك به لنفي التقييد برضاها.

واستدل بوجوه أخرى كـ (الاستصحاب لحالها قبل البلوغ وظهور الحكمة في سلبها الولاية في ذلك لقصور رأي المرأة سيما الباكرة وكونها عيلة على الولي غالباً فجعلت له الولاية لأنه أعرف بالصالح والأصلح غالباً) (٤).

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ١١، ح ١، ٢، ٤.

(٢) قلائد الدرر: ٤٢/٣.

والاستصحاب مردود لعدم وحدة الموضوع ولا مجال للتمسك بالأصل مع وجود الدليل وأما الحكمة فهي ليست مطردة في كل النساء ثم إنها ((لا تصلح للتعليل لعدم انضباطها، ونقضها باستلزام إثبات الولاية للأقارب عند عدم الأب))^(١) وبقيّة الوجوه استحسانية.

الثاني: ولاية الأب من دون تعرض لكونها مستقلة أو بالتشريك مع البنت مثل صحيحة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا تنكح ذوات الآباء من الأبقار إلا بإذن آبائهن)^(٢). ومثلها معتبرة العلاء بن رزين إلا أنه قال (لا تزوج)^(٤).

و رواية الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (إذا زوج الرجل ابنه فذاك إلى ابنه وإذا زوج الابنة جاز)^(٥).

إذا فهمنا جاز بمعنى الجواز الوضعي أما إذا فهمناها بمعنى المضي والثبات وعدم جواز نقضه من قبل المرأة فسيكون بإطلاقه الشامل لحالة كره البنت دليلاً على القول الأول ورواية أبي مريم عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال الجارية البكر التي لها أب لا تتزوج إلا بإذن أبيها)^(١).

ومما يصلح دليلاً على هذا القسم مفهوم الروايات التي دلت على أن الثيب تملك أمر نفسها ولا ولاية للأب عليها فتدل

(١) المختلف للعلامة: ١١٦/٧.

(٢) و (٤) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، باب ٦، ح ٤، ٥، ٦.

(٦) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٤، ح ٢.

بالمفهوم على أن الأب له الولاية على
 البكر ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله
 (عليه السلام) أنه قال في المرأة الثيب
 تخطب إلى نفسها قال: (هي أملك بنفسها
 تولى أمرها من شاءت إذا كان كفواً بعد أن
 تكون قد نكحت رجلاً قبله) (١) قال صاحب
 الحدائق (قدس سره) في تقريبها: ((ودلالة
 الرواية وإن كانت بالمفهوم إلا أنه في
 معنى مفهوم الشرط)) (٢) من مفهوم اللقب ولا
 نقول به، نعم مرسله ابن بكير ظاهرة في
 مفهوم الشرط حيث روى عن رجل عن أبي عبد
 الله (عليه السلام) قال: (لا بأس أن تزوج
 امرأة نفسها إن كانت ثيباً بغير إذن
 أبيها إذا كان لا بأس بما صنعت) (٣).
 ومما يستدل به أيضاً الروايات التي
 أوصت الأب باختيار الكفو لزواج كريمته
 والمنع من تزويج الفاسق فلو لم تكن له
 ولاية لما صح توجيه الخطاب إليه وسيأتي
 ذكر هذه الرواية في الوجه السادس من
 وجوه الجمع بين الروايات، وفي بعضها
 يكتب السائل إلى الإمام (عليه السلام)
 وكأنه المتصرف المستقل في شأن البنت
 ويمضيه الإمام (عليه السلام) كرواية
 الحسين بن بشار الواسطي الآتية ورواية
 علي بن مهزيار قال كتب علي بن أسباط إلى
 أبي جعفر (عليه السلام) في أمر بناته
 وأنه لا يجد أحداً مثله، فكتب إليه أبو
 جعفر (عليه السلام): (فهمت ما ذكرت من
 أمر بناتك وأنت لا تجد أحداً مثلك فلا تنظر

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
 النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ح ٤.
 (٢) الحدائق الناضرة: ٢٣/٢١٧.
 (٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
 النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ح ١٤.

في ذلك رحمك الله فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير^(١).

الثالث: استقلال البنت واستدل عليه

بـ:

١- أنه ((المشهور نقلاً وتحصيلاً بين القدماء والمتأخرين، بل عن المرتضى في الانتصار والناصرية الإجماع عليه))^(٢). لكن الشهرة ليست بحجة وإجماعات السيد المرتضى يعلم الجواب عليها في محلها، وهو على أي حال مدركي.

٢- إطلاق الآيات والنصوص الواردة في النكاح فإن العقد إنما هو الصيغة التي تقع بين الرجل والمرأة فيجب الوفاء به سواء أَرْضِيَ الأب أو الجد أم لم يَرْضِ بِذَلِكَ كما يقتضيه إطلاق قوله تعالى: (وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) (النساء: ٢٤) والآيات الدالة على إضافة النكاح إليهن من غير تفصيل كقوله تعالى: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا) (البقرة: ٢٣٠) وقوله تعالى: (فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ) (البقرة: ٢٣٢) وقوله تعالى: (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (البقرة: ٢٣٤) وهذا مفيد للعموم الشامل لغير المدخول بها^(٣).

لكن هذه الإطلاقات قابلة للنقاش من حيث أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة وإنما من جهات أخرى. وكذلك إطلاق ما دلّ على جواز نكاح

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ٢٨، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ١٧٥/٢٩.

(٣) قلائد الدرر للجزائري: ٤٣/٣.

المرأة بعد انقضاء عدتها فإن مقتضاه عدم اعتبار إذن الولي من غير فرق في ذلك بين البكر والثيب^(١) كقوله تعالى: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ) وقوله تعالى: (فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ) وقوله تعالى: (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) وهذا مفيد للعموم الشامل لغير المدخول بها^(٢).

وكذلك إطلاق الروايات الدالة على جواز التزويج من المرأة التي تدعي خلوها من البعل كمعتبرة ميسرة قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ألقى المرأة بالفلاة التي ليس فيها أحد، فأقول لها: ألك زوج؟ فتقول: لا، فأتزوجها؟ قال: نعم هي المصدقة على نفسها)^(٣).

وكذلك إطلاق الروايات التي دلت على الاكتفاء بسكوت البنت دليلاً على رضاها كصحيح البنظي عن أبي الحسن (عليه السلام): (في المرأة البكر إذنها صماتها، والثيب أمرها إليها)^(٤) بتقريب أن أمرها لو لم يكن بيدها لا يبقى معنى لهذا الاعتبار.

فهذه عدة طوائف من الآيات والروايات. قال السيد الخوئي (قدس سره): ((فهذه الإطلاقات وغيرها تقتضي استقلال البنت مطلقاً في أمرها بحيث لو كنا نحن وهذه الآيات والنصوص ولم يكن هناك نص خاص

(١) بناءً على تفسير الثيب بالمدخول بها لا المزوجة سابقاً وإن لم يدخل بها، وسيأتي تفصيله في بحث مستقل إن شاء الله تعالى.

(٢) قلائد الدرر: ٤٣/٣.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ١، ح ١.

يقتضي الخلاف لكان القول باستقلالها هو المتعين) (١) لكن من الواضح أن ما ذكره لا إطلاق له لأنها ليست في صدد البيان من هذه الجهة وإنما هي واردة لبيان أمور أخرى كجواز أصل التزويج وإن سكوتها رضاها فيما يعتبر فيه إذنها لا مطلقاً وهكذا. وإذا أردنا التنزل فإنها لا تدل على الاستقلال ولا تنفي التشريك كما أن بعضها خاص ببعض الحالات كالعضل.

٣- بعض الأصول والعمومات كعموم السلطنة على النفس و((أصالة عدم اشتراط إذن الولي في صحة العقد مؤيداً بأن البلوغ والرشد هو مناط التصرف فتخصيص بعض التصرفات (كالنكاح) دون بعض (كالتصرفات المالية) تحكّم)) (٢) وفيه: أ- إن الأصل لا يستند إليه مع وجود الأمانة.

ب- إن الخروج عن الأصل بإضافة بعض الشروط لبعض التصرفات دون غيرها إذا كان بدليل فهو ليس تحكماً وإنما التحكم هو القول بلا دليل.

٤- الروايات الخاصة بالمقام وقال عنها السيد الخوئي (٣) ((إلا أن هذه النصوص لا تخلو أجمعها من الضعف في الدلالة أو السند)) والتحقيق في دعواه يتطلب النظر فيها تفصيلاً:

فمنها: صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر (عليه السلام) (قال: المرأة التي قد ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولى عليها

(١) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي): ٢١٠/٣٣.

(٢) قلائد الدرر: ٤٣/٣.

(٣) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي): ٢١٠/٣٣.

تزويجها بغير ولي جائز^(١) والولي المنفي عنها هو الولي عن غير النكاح وإلا أصبحت قضية بشرط المحمول وهي لا معنى لها إذ سيصبح معناها أن من لا ولاية عليها في النكاح فنكاحها بلا إذن الولي جائز، أما ما فهمناه فيجعل القيد بياناً شارحاً لمعنى ملكت نفسها.

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((إلا أن المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة تكاد أن تكون واضحة فإن الموضوع فيها هي الجارية وهي أعم من البكر والثيب ومن هنا فلا تكون هذه الصحيحة صريحة في المدعى ومن النصوص الخاصة في المقام وإنما هي مطلقة فيكون حالها حال الآيات والنصوص المتقدمة لا تصلح لمعارضة ما دل على اعتبار إذن الولي - لو تمت دلالة (وسنداً))^(٢).

وفيه: إنه لا ذكر للجارية فيها بل إن الموضوع المذكور فيها المرأة فلعله من سهو القلم وهي أيضاً كما قال أعم من البكر والثيب وهذا العموم لمصلحة المستدل لا ضده كما يوحى كلامه (قدس سره) وبالعموم والشمول للبكر يستدل صاحب هذا القول فكان الأولى به (قدس سره) أن يصفها بأنها مجملة إذ قد يراد بالمرأة التي ملكت نفسها الثيب. وعلى أي حال فإنها قابلة للتخصيم بما دل على اشتراط الإذن لو تم وربما كان يشير (قدس سره) إليه بقوله إنها لا تصلح للمعارضة. لكن الظاهر من الرواية أن علة سقوط ولاية الأب كونها مالكة لأمرها بلا فرق بين

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ح ١.
(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٥٩/٢

كونها بكرةً أو ثيباً فبعموم التعليل يستدل على استقلال البنت المتصفة بهذه الصفة لا بعموم المرأة حتى تكون قابلة للتخصيص وهذه نكتة يجب الالتفات إليها. وتضاف هنا نكتة أخرى وهي أن هذه الطائفة من الروايات ورد فيها التعبير بـ (المرأة) وهي الكبيرة الناضجة الرشيدة مقابل الرجل، أما البنت الصغيرة حديثة العهد بالبلوغ فأطلقت عليها الروايات في الطائفة الأولى (الجارية) وهي مقابل الغلام فهذا التنوع يشير إلى العلة التي ذكرناها والتفريق بلحاظ رشد المرأة ونضجها.

فإن قلت: إن هذه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وهو ممنوع، بيانه: أن الموضوع هنا مركب من جزئين المرأة المالكة أمرها وأخذ عموم المرأة للبكر والثيب جزءاً للموضوع ليثبت الحكم وهو استقلالها بالولاية خصص بروايات اشتراط إذن الأب فخرجت البكر من الموضوع فلا يجوز التمسك بالعام فيها ويعود الموضوع إلى الثيب المالكة نفسها ويكون القيد توضيحياً لا احترازياً.

قلت: إن الذي أوجب التخصيص هي المعارضة بين عموم المرأة واشتراط إذن ولي الأمر وسيأتي بإذن الله تعالى أن هذه المعارضة لا واقع لها لأن موضوع الحكم الأول (هو استقلال المرأة) غير موضوع الحكم الثاني (وهو اشتراط إذن ولي الأمر) فإذا ارتفع المانع من التمسك بعموم المرأة تنقح موضوع حكم العام وهو استقلالها بالتصرف وجاز التمسك به.

وبتعبير آخر: إن الموضوع هنا واحد وهي (المرأة المالكة نفسها) وتصلح أن تخصص روايات اشتراط إذن الولي خصوصاً مع

ضميمة القرائن التي أقمناها على أن مفاد
روايات الاشتراط أخص من المدعى. مع أن
الأصل في القيود أنها احترازية.
وقد فسّر صاحب الوسائل في تعليقه على
الحديث المالكة أمرها بالثيب أو تخصيص
الولي بغير الأب لكي ينسجم الحكم مع
مبانيه وهو كما ترى لا دليل عليه.
ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر
(عليه السلام) (قال: إذا كانت المرأة
مالكة أمرها تبيع وتشتري وتعتق وتشهد
وتعطي مالها ما شاءت فإن أمرها جائز
تزوج إن شاءت بغير إذن وليها وإن لم تكن
كذلك فلا يجوز تزويجها إلا بإذن وليها)^(١)
فيتمسك بعموم المرأة وشمولها للبكر
والمناقشة فيها كما تقدم قال في المباني
((إلا أنها مطلقة كالمصححة المتقدمة
فحالتها حالها))^(٢) وقد علمت ردها بالنكته
المذكورة، مع وجود شيء فيها أزيد مما في
المصححة التي سبقتها سوى إيضاح معنى
كونها مالكة لأمرها وهو استفاد من
الرواية الأولى ولكن ليس بهذا الوضوح
وإنما بتقريب أن مالكيته لأمرها ليس من
جهة التزويج وإلا فإن القضية تصبح ضرورية
كما قلنا وإنما في سائر شؤونها
ومعاملاتها ومن أمثلتها ما ذكرته رواية
زرارة فلا مانع من الاستفادة من رواية
زرارة في فهم مالكية المرأة لأمرها.
إلا أن المناقشة تبقى في السند فإن
علي بن إسماعيل الميثمي وموسى بن بكر لم
يوثقا لكن الأصحاب تلقوها بالقبول ولم

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
النكاح، باب ٩، ج ٦.
(٢) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة
لآثار السيد الخوئي): ٢١١/٣٣.

يناقشوا في سندها .

ومنها: رواية سعدان بن مسلم قال: قال ابو عبد الله (عليه السلام): لا بأس بتزويج البكر إذا رضيت بغير إذن أبيها^(١) وهي صريحة الدلالة على المطلوب إلا أنها غير آبية الحمل على ما لا ينافي اشتراط إذن ولي الأمر في الجملة (أي استقلالاً أو اشتراكاً) كما لو حملناها بقريظة الصحيحة المتقدمة على المالكة أمرها ومع هذا الحمل فهي ليست كما وصفها السيد الخوئي (قدس سره) بأنها ((شاذة لا يمكنها معارضة الأخبار الكثيرة جداً بحيث تكاد تبلغ حد التواتر الدالة على اعتبار رضا الأب في الجملة - استقلالاً أو اشتراكاً - للجزم بصدورها ولو بعضاً، منهم (عليهم السلام))^(٢).

وقد حملها في الوسائل على المتعة أو من عضلها أبوها أو التقية لأن أبا حنيفة ممن يرى استقلال البنت^(٣) لكن هذا مما لا حاجة إليه بل إن الحمل على التقية بعيد فإن فقه أبي حنيفة لم يتبلور وتتبناه الدولة إلا بعد عصر الإمام الصادق (عليه السلام) بل على العكس فإن الظاهر أن الاتجاه العام لفقهم يومئذ من خلال ما يروون هو اشتراط إذن أبيها ويشهد له ما في رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إني لذات يوم عند زياد بن عبد الله إذ جاء رجل يستعدي علي أبيه فقال: أصلح الله الأمير إن أبي زوج

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، باب ٩، ح ٤.

(٢) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي): ٢١٢/٣٣.

(٣) هامش الوسائل: ٢١٥/١٤.

ابنتي بغير إذن فقال زياد لجلسائه الذين عنده: ما تقولون فيما يقول هذا الرجل؟ فقالوا: نكاحه باطل... (١) .
وقد نوقشت سنداً من جهتين:

أ- عدم توثيق سعدان بن مسلم ورده في المباني من أنه من رجال كامل الزيارات وتفسير علي بن إبراهيم وهذا كافٍ في توثيقه لكنه قد تراجع عن هذه الكبرى فيما بعد؛ نعم، يمكن توثيقه من جهة رواية محمد بن أبي عمير عنه (٢) وهو من اصحاب الإجماع ورواية صفوان بن يحيى عنه في طريق الشيخ إليه (٣) بناءً على كبرى أنهما لا يرويان إلا عن ثقة، وقد تقدم مختارنا في هذه الكبرى، ((وعده ابن داود في القسم الأول من رجاله وعن السيد الداماد: أن سعدان بن مسلم شيخ كبير القدر، جليل المنزلة له أصل)) (٤) .
وعلى أي حال فرواية سعدان مما لا ينبغي الإعراض عنها وإن لم يوثق لمجموع القرائن المتقدمة.

قال السيد الحكيم (قدس سره) عن سعدان أنه ((معتبر الرواية في نفسه، وإن لم ينص عليه توثيق، فإن ملاحظة أحواله المسطورة في كتب الرجال تستوجب الوثوق به واعتبار حديثه)) (٥) .

ب- ((إن الشيخ (قدس سره) روى الحديث عن سعدان بن مسلم بطريقتين أحدهما فيه (العباس بن معروف عن رجل عن سعدان)

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، باب ١١، ح ٥.

(٢) معجم رجال الحديث: ١٠٣/٨.

(٣) معجم رجال الحديث: ١٠١/٨.

(٤) معجم رجال الحديث: ١٠٢/٨.

(٥) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٧/١٤.

والآخر (العباس عن سعدان) ولما كان من المقطوع به أن النصين رواية واحدة ولم يروها سعدان للعباس مرة عن الإمام (عليه السلام) مباشرة والأخرى عن رجل عنه (عليه السلام) فتكون الرواية غير محرزة السند لعدم إحراز كونها مسندة لا مرسلة فتسقط عن الحجية (لا محالة) (١) وذكره في معجم الرجال (٢).

أقول: إن الظاهر هو التعدد إثباتاً لاختلاف الطريق فقد رواها الشيخ (قدس سره) بسنده عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن سعدان عن أبي عبد الله (عليه السلام) (الوسائل: أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٩، ح ٤)، ورواها بسنده عن محمد بن أحمد بن عيسى عن العباس بن معروف عن سعدان بن مسلم عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) (أبواب المتعة، باب ١١، ح ٨). و لاختلاف النص ففي الأولى (بغير إذن أبيها) وفي الثانية (أبويها) ولأجل هذا جعل صاحب الوسائل كلاً منها في باب حيث اعتبر الثانية واردة في المتعة. وقال السيد الحكيم (قدس سره): ((وكذا الطعن فيها بأنها عين المرسلة فلا تكون حجة، إذ فيه أنه خلاف الأصل بعد أن رواهما الشيخ في التهذيب معاً، مع اختلاف في المتن من جهة أفراد الأب في المسند وتثنيته في المرسلة)) إلا أنها ثبوتاً يحتمل أن يكون النقل من سعدان إلى العباس واحداً لكنه لم يبلغ درجة القطع كما قال (قدس سره) حتى نخالف الظاهر بموجبه.

(١) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة
لآثار السيد الخوئي): ٢١٢/٣٣
(٢) معجم رجال الحديث: ١٠٢/٨.

ومنها: رواية أبي مريم عن أبي عبد الله (عليه السلام): (قال: الجارية البكر التي لها الأب لا تتزوج إلا بإذن أبيها، وقال: إذا كانت مالكة لأمرها تزوجت متى ما شاءت)^(١).

وقد قرّب السيد الخوئي (قدس سره) دلالتها على المطلوب: ((بدعوى حمل الجملة الأولى على الصغيرة والثانية على البالغة الرشيدة)) وناقشها ((بأن الموضوع فيها ليس هو الجارية فقط ومن غير قيد وإنما هو الجارية البكر وهو مما يكشف عن وجود خصوصية للبكارة ومن هنا فلا يمكن حمل الجملة الأولى على خصوص الصغيرة وحمل الجملة الثانية على البالغة لأنه يستلزم إلغاء خصوصية البكارة باعتبار أن أمر الصبية بيد أبيها سواء كانت باكراً أم ثيباً)) ثم قال: ((وعلي هذا الأساس فلا بد من حمل الجملة الثانية أما على فرض موت الأب أو تثيب البنت بعد ذلك))^(٢)، وفي الجميع نظر:

أما الدعوى التي قرّب بها الاستدلال فهي غير صحيحة ولا نحتاج أن نحمل الفقرة الأولى على موضوع والثانية على غيره، إذ الثانية حصة خاصة من الأولى فأعطى حكم الجارية البكر عموماً بأنها غير مستقلة عن أبيها ثم أخرج حصة خاصة من الأبيكار وهي التي ملكت أمرها فإنها مستقلة بالتزويج، فكأنه قال: أكرم العلماء وإذا كان فاسقاً فلا تكرمه فموضوع الفقرة

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، باب ٣، ح ٧. وفي سندها المعلى بن محمد وقد تقدّم تقييم وثاقته في المجلد الأول.
(٢) مباني العروة الوثقى من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي: ٢١٢/٣٣.

الثانية نفس موضوع الأولى مع إضافة قيد وهو الفسق وفي الرواية فإن موضوع الثانية هي الجارية البكر بإضافة وصف أنها مالكة لأمرها وهذا واضح في عرف أهل المحاورة وهو عين ما أفادته الروايات السابقة.

وأما مناقشته ففيها: إن الموضوع هي الجارية البكر التي لها أب فيمكن أن يكون علة الحكم كون لها أب يعتني بشؤونها ويدبر أمورها وليس البكر، لذا فقد حمل الجملة الثانية بعدئذ على فرض موت أبيها أما الحمل الآخر فلا مبرر له بعد ما قلنا في تقريب الاستدلال بالرواية على أن فيه الغاء لخصوصية (مالكة لأمرها) أو جعله بمعنى موت الأب أو تثيب البنت وهو الغاء للعنوان أيضاً، كما أن رواية زرارة المتقدمة قد شرحت معني مالكيته لنفسها بغير ما ذكر (قدس سره) بالثيبوبة، كما أننا لو قبلنا تفسير مالكية الأمر بموت الأب فلا نقبله في الثاني أي أن الثيبوبة تعني مالكية الأمر إلا أن تخصص بالتزويج خاصة فيكون المعنيان (الثيبوبة، مالكية الأمر) متلازمين كما ورد في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الثيب تخطب إلى نفسها؟ قال: نعم، هي أملك بنفسها تولي أمرها ما شاءت إذا كانت قد تزوجت زوجاً قبله^(١) إلا أن القضية تصبح بشرط المحمول كما تقدم في صحيحة الفضلاء المتقدمة.

فنحن لا نريد أن نكون مع صاحب الدعوى الذي أطلق استقلال البالغة الرشيدة إذ

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، باب ٣، ح ١٢، ٨.

نقيدها بالمالكة أمرها ولا مع السيد الخوئي (قدس سره) الذي ألغى خصوصية أنها مالكة لأمرها وحمل الجملة الثانية على موت الأب أو الثيبوبة التي يعلم استقلالها فيها.

ومنها: معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: تزوج المرأة من شاءت إذا كانت مالكة لأمرها فإن شاءت جعلت ولياً) (١).

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((وفيها إنه لو سلمنا صحة حمل قوله (عليه السلام) (مالكة لأمرها) على البالغة فدلالتها على المدعى إنما هي بالإطلاق ومن هنا فيكون حالها حال الأخبار المطلقة المتقدمة)) (٢) وقد عرفت المناقشة فيه فإن المستدل تمسك بعموم التعليل بخصوصية كونها مالكة أمرها فتكون حصة خاصة من البكر ويرتفع بها التنافي مع أدلة اشتراط ولاية الأب على البكر غير المالكة لأمرها فلا وجه لتخصيص موضوع المالكة لأمرها بالثيب.

وأستدل صاحب الجواهر لهذا القول أيضاً بالروايات التي دلت على جواز التمتع بالبكر من دون إذن أبيها كصحيح الحلبي عنه (عليه السلام): (سألته عن المتعة بالبكر بلا إذن أبويها، قال: لا بأس) (٣) ((بعد إتمامها بعدم القول بالفصل إلا من المجكي عن جمع الشيخ في كتابي الأخبار اللذين لم يعدا لفتوى بسقوط الولاية

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، باب ٣، ح ١٢، ٨.

(٢) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لأثار السيد الخوئي): ٢١٢/٣٣.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ح ٩.

عنها في المنقطع دون الدائم)) (٤).
ثم قال (قدس سره): ((هذه هي الأخبار التي يمكن الاستدلال بها على المدعى وقد عرفت أنها جميعاً لا تخلو من الضعف في الدلالة أو السند أو هما معاً)) لكنك قد عرفت العكس فإن عدداً منها معتبرات سنداً وإنما ضعف دلالتها لعدم الالتفات إلى النكته التي ذكرناها والضعيفة سنداً لا نحتاجها.

ثم قال (قدس سره): ((نعم، هي موافقة للكتاب وعمومات السنة حيث قد عرفت أن مقتضاها نفوذ العقد مطلقاً وعدم ثبوت سلطنة لأحد على غيره)) وردّه سيدنا الأستاذ (قدس سره) بأنه ((لا يوجد في القرآن الكريم ما يدل على استقلال المرأة في النكاح وما دلّ على جواز نكاح المؤمنات ونحوه لا إطلاق فيه لأنه ليس بصدد البيان من هذه الناحية)) (٢) وقد تقدم في أدلة القول الثالث بعض هذه الآيات والمناقشة في إطلاقها.

أما إنكار سيدنا الأستاذ (قدس سره) لوجود ما يدل على استقلال البنت في القرآن فيمكن أن نرد عليه بما ذكرناه من الآيات في بداية الاستدلال على القول الثالث مضافاً إلى أن موافقة الكتاب قد تعني الأوسع من ذلك فتشمل الانسجام مع روح ومضامين الكتاب وقد نفى القرآن ولاية أحد على أحد إلا الله وليرسول وللمؤمنين بالمعنى الأخص (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (المائدة: ٥٥)؛ نعم، يرد على السيد الخوئي (قدس سره) بأن هذه

(٤) جواهر الكلام: ١٧٩/٢٩.

(٢) ما وراء الفقه: ٦: ١٨٨ من طبعة بيروت.

عمومات عالية وبعيدة قد خرجت منها
عمومات أخص منها وأقرب إلى المقام وهي
المرجع دلت على ولاية الأب وقد ذكرناها
ضمن أدلة القول الأول كقوله تعالى:
(فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ) (النساء: ٢٥)
وقوله تعالى: (أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ
النِّكَاحِ) (البقرة: ٢٣٧) وقوله تعالى:
(وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ
عِبَادِكُمْ) (النور: ٣٢).

على أن الترجيح بموافقة الكتاب ونحوه
فرع حصول المعارضة بين الروايات وهو ما
لم يثبت كما سيأتي إن شاء الله تعالى، كما
أنه (قدس سره) لم يستدل بطائفة أخرى من
الروايات وهي التي تضمنت اشتراط إذن ولي
الأمر إذا كانت (بين أبويها) كرواية
إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله (عليه
السلام) (قال: إذا كانت الجارية بين
أبويها فليس لها مع أبويها أمر)^(١)
وصحيفة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما
السلام) وموثقة فضل بن عبد الملك عن أبي
عبد الله (عليه السلام): (قال: لا تستأمر
الجارية التي بين أبويها إذا أراد أبوها
أن يزوجهما هو أنظر لها)^(٢) الحديث، فهذه
الروايات تدل بالمفهوم على أن التبت إذا
لم تكن بين أبويها فلا تستأذن ولي أمرها
ولجملة (بين أبويها) معنيان:

الأول: أن تكون كناية عن وجود أبيها
وحياته بغض النظر عن المعنى الثاني
ويكون مفهوم الجملة أنه إذا لم يكن
أبوها موجوداً فلا ولاية له عليها فتصبح

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
النكاح، باب ٩، ج ٣.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
النكاح، باب ٣، ج ٦.

الولاية حينئذ سالبة بانتفاء الموضوع وليس للجملة حينئذ مفهوم لأن الشرط يكون مسوقاً لبيان تحقق الموضوع.

الثاني: أن يكون بمعنى المسؤولية الاجتماعية للاب عن البنت وكونها في أحضانه وتحت رعايته ويدبر جميع شؤونها كما هو المتعارف في بنات المسلمين ويكون مفهوم الجملة أنها إذا لم تكن في مسؤوليته بل كانت هي تدبر شؤونها مستقلة عن أبيها إما لأنه قد تخلى عنها كما لو تزوج امرأة أخرى وترك الزوجة الأولى مع بناتها أو لأن نمط الحياة الاجتماعية التي يعيشونها تفترض استقلال البنت في تصرفاتها بعد البلوغ كما ينقل عن المجتمعات الغربية ومقلديهم من المسلمين فحينئذ لا يصدق عليها أنها بين أباؤها وعلى هذا المعنى يتم الاستدلال للمطلوب فإنه بمعنى كونها مالكة لأمرها وإن كان الأب موجوداً وقد دلّ مفهوم الروايات المتقدمة على عدم ولاية الأب عليها.

والمعنى الثاني أظهر من الأول، وتوجد أكثر من رواية عامية عن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) تؤيد ذلك كالمرسل عن ابن عباس (أن جارية بكرأ جاءت إلى النبي (صلى الله عليه وآله) فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخ له ليرفع خسيته، وأنا له كارهة، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): أجيزي (اخترني خ) ما صنع أبوك، فقالت: لا رغبة لي فيما صنع أبي، قال: فاذهبي فانكحي من شئت فقالت: لا رغبة لي في ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم النساء أن

ليس للآباء في أمور بناتهم شيء) (١) وخبره الآخر عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أيضاً (الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها) (٢)، قال الشهيد الثاني (قدس سره): ((والمراد بالأيم من لا زوج لها قال الجوهري: ((الأيامى: الذين لا أزواج لهم من الرجال والنساء، وامرأة أيم بكرة كانت أو ثيباً)) (الصحاح: ١٨٦٨/٥ مادة أيم) والدلالة في الرواية من صدرها وعجزها، وإعادة ذكر البكر مع دخولها في الأيم للتنبية على اختصاصها بكون سكوتها كافياً عن الجواب اللفظي)).

كما يمكن الاستدلال لهذا القول بصحاحي زرارة ومحمد بن مسلم الآيتين في القول الرابع بالتقريب الذي يذكر في حينها. الرابع: ما دل على أن لها حقاً في نفسها أعم من أن تكون مستقلة فيه أو مشتركة مع أبيها:

فمنها: معتبرة صفوان قال: (استشار عبد الرحمن موسى بن جعفر (عليه السلام) في تزويج ابنته لابن أخيه فقال: افعل ويكون ذلك برضاها فإن لها في نفسها نصيباً قال واستشار خالد بن داود موسى بن جعفر (عليه السلام) في تزويج ابنته علي بن جعفر فقال: افعل ويكون ذلك برضاها

(١) ذكره الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك (١٢٣/٧) وفي الهامش انه موجود في سنن ابن ماجة (٦٠٢/١) والبيهقي (١١٧/٧) وغيرهما.
(٢) مسالك الأفهام: ١٢٢/٧، وأشار محققو الكتاب إلى مصادره في (سنن الدارمي: ١٣٨/٢)، و(سنن أبي داود: ٢٣٢/٢)، و(صحيح مسلم: ١٠٣٧/٢).

فإن لها في نفسها حظاً^(١) .
 ومعتبرة عبد الله بن الصلت المتقدمة
 وفيها (وسألته عن البكر إذا بلغت مبلغ
 النساء ألها مع أبيها أمر؟ قال: ليس لها
 مع أبيها أمر ما لم تكبر)^(٢) فإن ذيلها
 يدل على أنها إذا كبرت كان لها مع أبيها
 أمر، ولا يراد بكبرها بلوغها سن التكليف
 لأن هذا مما افترضه السائل وإنما أريد به
 درجة من النضج والرشد ومعرفة الصالح.
 وصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله
 (عليه السلام): (قال: تستأمر البكر
 وغيرها ولا تنكح إلا بأمرها)^(٣) .
 قال السيد الخوئي (قدس سره): ((وأما
 صحيحة منصور بن حازم فلا تصلح للاستدلال
 بها على المدعى لكونها مطلقة فتتقيد
 بقوله (عليه السلام) في صحيحة محمد بن
 مسلم: (يستأمرها كل أحد عدا الأب))^(٤) .
 وفيه:

١- إن كلامه (قدس سره) - لو أمكن
 قبوله - ففي صدر الرواية أما الذيل فإنه
 يفيد الحصر بها وهو غير قابل للتقييد.
 ٢- إن حمل المطلق على المقيّد فرع
 حصول المعارضة بينهما ونحن لسنا بصدده
 وإنما نحن بصدده استعراض الأقوال ويكفيها
 إلى هنا التمسك بالإطلاق على أن المعارضة
 يمكن أن تنتفي أساساً عندما نحمل صحيحة
 منصور على البكر المالكة أمرها وصحيحة

- (١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
 النكاح وأولياء العقد، باب ٩، ج ٢.
 (٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
 النكاح، الباب ٦، ج ٣.
 (٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
 النكاح، باب ٦: ج ١.
 (٤) ميانى العروة الوثقى (من الموسوعة
 الكاملة): ٢١٦/٣٣.

ابن مسلم على البكر التي بين أبويها
بالمعنى الذي ذكرناه.

وسياتي (صفحة ١٥٦) بإذن الله تعالى
الاستدلال بمفهوم ما دل على أن البكر لا
تتزوج متعة إلا بإذن أبيها.

الخامس: التشريك بينهما لكن لا
بالمعنى الذي ذكروه وإنما بمعنى أن
للبنات الولاية المستقلة على تزويج نفسها
وليس إذن الأب شرطاً في صحته ((ولكن للأب
فسخ عقد البنت وإن كان صحيحاً بغير إذنه،
فإن فسّخه أنفسخ وإن لم يفسّخه بقي على
صحته، فإن النقص إنما يكون بعد
الإبرام)) (١).

وقد احتمل السيد الحكيم (قدس سره) أن
تكون هذه الطائفة خامسة وجعلها مستقلة
عن سابقتها.

ولكن الإنصاف أن هذه الطائفة لا إطلاق
لها لأنها بصدد بيان من له حق نقض نكاح
البنت في الجملة من دون التعرض للتفاصيل
فهي لا تشير إلى أزيد مما أشارت إليه
الطوائف السابقة.

نعم يمكن أن تكون مطلقة بضميمة ما دلّ
في رواية أخرى عن الثيب (فتلك التي ليس
للأب أن ينقض نكاحها) وهي ظاهرة في إخراج
الثيب خاصة وشمول الباقي بحق النقض للأب.
وقد دلت على هذا المعنى صحيحة زرارة
قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول:
(لا ينقض النكاح إلا الأب) (٢) ومثلها صحيحة
محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام)
أيضاً، وقد قرب في الوسائل في تعقيبه على
صحيحة زرارة الاستدلال بها على التشريك

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٧/١٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
النكاح، باب ٤، ح ١.

قائلاً: ((هذا فيه دلالة ما على اشتراك
الولاية بين الأب وال بنت و إلا لكان العقد
الواقع منها غير صحيح ولا حاجة إلى
نقضه)).

وأوضحه السيد الخوئي (قدس سره) على
غير هذا المعنى بقوله: ((فإنه وبعد
الالتفات إلى أنه - أي النقص - إنما يكون
بالنسبة إلى الأمر المبرم وإن المقصود من
العقد المبرم في المقام لا يمكن أن يكون
العقد الصحيح بالفعل لأنه غير قابل للنقض
مطلقاً إذ ليس لأحد الخيار في فسخ النكاح
الصحيح جزءاً وإجماعاً من المسلمين قاطبة
لا بد من الحمل على الإبرام الشأني والصحة
التأهيلية أي ما يكون صادراً من أهله
وواقعاً في محله بحيث له قابلية الإتمام
والصحة عند استكمال سائر الشروط
المعتبرة، واستعمال الإبرام في هذا
المعنى ثابت في غير هذا المورد أيضاً فقد
ورد في أبواب الصلاة أن من جهر في موضع
الإخفات أو أخفت في موضع الجهر فقد نقض
صلاته^(١) فإنه من الواضح أنه ليس المقصود
بذلك هو نقض الصلاة المحكومة بالصحة
بالفعل))^(٢)، وفيه:

١- إن تسمية الواقع فعلاً نكاحاً لا
يعني بالضرورة صحته لا فعلاً ولا شأناً
- بغض النظر عما يأتي- بل يعني أن هذا
الذي بصورة النكاح أو أن ما سماه

(١) ففي صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)
في رجل جهر فيما لا ينبغي الإخبار فيه وأخفى
فيما لا ينبغي الإخفاء فيه (فقال (عليه السلام):
أي ذلك فعل فقد نقض صلاته وعليه الإعادة.
(الوسائل: كتاب الصلاة، أبواب القراءة في
الصلاة، باب ٢٦، ح ١).

(٢) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة
الكاملة): ٢١٥/٣٣.

المتعاقدان نكاحاً منقوض بعد إجازة الأب فهو تسامح صححه الجري مع المتكلم وأمثاله في الروايات كثيرة فعندما يقول صلاته باطلة أو العقد فاسد أو الصوم غير صحيح فتسمية الفعل الخارجي صلاة أو صوماً أو عقداً لا يعني صحته وإلا لوقع التهافت كما هو واضح وهو كتسميتنا لهارون العباسي بالرشيد جرياً مع الكتاب والمتحدثين وإلا فهو ليس برشيد وقصدنا هذا الذي يسمونه رشيداً وبهذا رد من قال بوضع الألفاظ للأعم مستدلاً بتقسيمه إلى صحيح وفساد^(١).

٢- إن سلطنة الأب على النقص لا تعني أن إذنه شرط فهما أمران متباينان ونظيره في الفقه موجود في نذر الابن والزوجة فهو نذر صحيح فعلاً وليس شأنياً فقط ولكن للأب والزوج نقضه من دون أن يكون إذنهما شرطاً في الصحة.

٣- جزمه بعدم إمكان نقض العقد المبرم فعلاً وهو صحيح لو لم يدل دليل على التخصيص فلتكن هاتان الصحيحتان دليلاً على التخصيص وأن كل عقد نكاح مبرم لا يمكن نقضه إلا للأب بالنسبة للجارية البكر وما الضير في ذلك كما دل الدليل على جواز نقض النذر المبرم في الموارد الخاصة المذكورة.

٤- حمله قول الإمام (عليه السلام): (فقد نقض صلاته) على الصحيحة شأنياً وهو ليس كذلك بل هي تعني أنه نقض صلاته التي هي إلى حين ارتكاب هذا الخطأ كانت صحيحة فعلاً وترتبت عليها سائر أحكامها من أفعال وتروك فهو نقض للصحيح فعلاً وينقسم حال

(١) راجع كفاية الأصول: المجلد الأول، مبحث الصحيح والأعم.

صلاته بين الصحة الفعلية إلى حين تعمدته الخطأ والبطلان بعد ذلك.

ثم شرح (قدس سره) معنى العقد الشأني من وجهة نظره فقال (قدس سره): ((فإن العقد - أي عقد البكر بغير إذن أبيها - محكوم بالصحة حينئذٍ، لأنه صادر من أهله وواقع في محله، غاية الأمر أن الصحة هذه شأنية وتأهيلية متوقفة على رضا الأب، فإن رضي به صحَّ الفعل، وإلا انتقضت الصحة الشأنية أيضاً))، وفيه:

١- إن هذا كما هو واضح معنى العقد الفضولي وبهذا المقدار لا يصبح الفضولي شريكاً مع المالك أو الولي.

٢- إنه حينئذٍ لا يصدق عليه أنه صادر من أهله وواقع في محله.

٣- إن التعبير عن مثل هذه العقود يكون بالإجازة أو الرد وليس بالنقض.

٤- إن النقص مقابل الإبرام كما قال (قدس سره) ولا يصدق الإبرام على مثل هذا العقد فالصحيح في معنى النقص ما تقدم وأشار إليه السيد الحكيم (قدس سره) في المستمسك.

ثم قال ((إن ما يدلنا على أن المراد بالنقض في هاتين المعتبرتين هو ما يقابل الإبرام الشأني لا الإبرام الحقيقي إطلاقهما الشامل للولد والبنت البكر والثيب إذ لو كان المراد به الثاني لكان مقتضاه أن للأب أن ينقض كل عقد صحيح وتام صادر من ابنه أو بنته البكر والثيب وهو مقطوع البطلان ولا موجب لحملهما على خصوص البكر إذ لا قرينة تساعد عليه وهذا بخلاف ما لو كان المراد به الأول فإنهما حينئذٍ تختصان بالبكر ولا تعمّان الولد والثيب لكون

عقدهما محكوماً بالصحة والإبرام
الفعليين))^(١) وفيه:

١- إنه لو كان هناك جزم بعدم إمكان حمل الإبرام على الفعلي فلا داعي للاستدلال على الشأني لأن المقابل لغير الممكن في قضية مانعة الخلو يكون ضرورياً.

٢- إننا لو قصرنا النظر على هاتين الروايتين لكان الإطلاق المستفاد منها شاملاً للولد والبنت والبكر والثيب ولا مانع منه وإنما خرج ما خرج من هذه العناوين بأدلة خارجية كما أخرج هو (قدس سره) الولد والثيب بأدلة خارجية واعتبر عقديهما فعليين فلا ضير في التخصيص فما المشكلة في المقام؟

وملخص القول: إن النقص يحمل على المبرم فعلاً في المقام لعدم المانع منه وهو يعني أن لأب السلطنة على نقض العقد الذي تبرمه البنت ولا يعني أن إجازته شرط لصحة العقد، فإذا كان مرادهم من التشريك هذا المعنى فمعهم حق أما إذا أرادوا اشتراط إذنه منضماً إلى إذنها فلا تدل عليه هاتان الصحيحتان، ومنه تعلم المناقشة في قوله (قدس سره) بعدئذ: ((وعلى هذا الأساس تدل هاتان المعتبرتان على اشتراك الأمر في التزويج بين البنت وأبيها))، بل على هذا تكون هاتان الصحيحتان دليلاً على استقلال البنت في العقد مع وجود حق نقض نكاحها للأب.

(١) ميانى العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٢١٦/٣٣.

الجمع بين الروايات

لا يوجد تنافي حقيقي بين الثاني والرابع أي ما دل على اعتبار رضا الأب والبنت في الجملة لأن كلاً منهما مأخوذ على نحو (لا بشرط) فيمكن أن يجتمع مع غيره بنحو من الأنحاء التالية وكذا القسم الخامس لا مشكلة فيه بل يمكن أن يكون وجهاً للحل كما سيأتي بإذن الله تعالى وإنما التعارض الرئيس بين القسمين الأول (الدال على استقلال الأب وعدم اعتبار إذن البنت) والثالث الذي هو عكسه.

وقد ذكر الفقهاء (قدس الله أرواحهم) وجوهاً لرفع التعارض ابتنت عليها أقوالهم في المسألة، ومنها:

الأول: إلغاء حجية ما دلّ على استقلال البنت وتقديم ما دلّ على لزوم استئذان الأب أما الأول فللمناقشة في روايات القسم الثالث من حيث السند أو الدلالة كتفسير (المالكة أمرها) بالتي لا أب لها بقريئة المقابلة في رواية أبي مريم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الجارية البكر التي لها الأب لا تتزوج إلا بإذن أبيها، وقال: إذا كانت مالكة لأمرها تزوجت متى شاءت)^(١) والمقابلة غير واضحة لأن النصين مختلفان ولأن هذا التفسير مخالف لما ورد في رواية زرارة ولأنه يجعل القضية ضرورية في صححة الفضلاء ولا معنى للإخبار عنه أو تفسيرها بالثبوت وهو لا دليل عليه ويرد عليه بعض ما تقدم.

مضافاً إلى كل ذلك وضوح رواية سعدان

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، باب ٣، ح ٧.

بأن الباكر لها أن تزوج نفسها من دون إذن أبيها بعد أن رددنا الإشكالات من حيث السند وعلى أي حال فقد تقدمت المناقشات في هذا القسم من الروايات وهو الثالث والردود علي هذه المناقشات وإمكان التمسك بهذه الطائفة في موردها المستفاد بقريئة روايات أخرى.

وأما الثاني فلبقاء ما دلّ على لزوم استئذان الأب في الجملة (أعمّ من كونه مستقلاً أو مشتركاً) بلا معارض وقد استقرّ به سيدنا الأستاذ (قدس سره) معللاً ((لأن روايته أكثر عدداً وأصحّ سنداً طبقاً لقوله (عليه السلام) في بعض روايات الترجيح: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر، والمسلم به أن المراد من الشهرة هنا هي الشهرة الروائية))^(١) واستجوده (قدس الله سره) ((لولا أن دليله خاص بما إذا كان المعارض شاذاً أو نادراً على حين أن الشهرة الفتوائية على طبق الطائفة الثانية - أي ما دلّ على ولاية البنت- إلا أن يقال بعدم الترجيح بعمل الأصحاب أو يقال: استفاضة الطائفة الأولى بحيث يكون الاطمئنان الفعلي على طبقها وكلا الأمرين غير بعيد)) وفيه:

١- إن هذا الترجيح فرع استقرار التعارض وعدم إمكان الجمع العرفي بين الطائفتين وهو ما سنتبين أمره لاحقاً بإذن الله تعالى.

٢- لا حاجة إلى إقحام الشهرة الفتوائية فإن ما قاله أولاً كافٍ من أن دليل الترجيح بالشهرة الروائية مختص بما إذا كان المقابل شاذاً ونادراً والمقام ليس كذلك فإن الروايات الدالة على استقلال البنت عديدة ومعتبرة اللهم إلا أن يقال أن معنى

(١) ما وراء الفقه: ١٨٨/٦، من طبعة بيروت.

الشاذ والنادر هو ما لم يجر العمل عليه فتكون مدخلية الشهرة الفتوائية في الترجيح ليست مباشرة وإنما لتنقيح معنى الشاذ النادر وهو صحيح إلا أنك قد علمت شهرة العمل بهذه الروايات حتى ادعي الإجماع ثم أنه بناءً على هذا تعرف المناقشة في قوله: ((إلا أن يقال بعدم الترجيح بعمل الأصحاب)) فإن الترجيح ليس به مباشرة.

٣- إن الترجيح بالشهرة الروائية متأخر عن الترجيح بموافقة الكتاب كما حقق في محله وقد يقال هنا أن موافقة الكتاب موجودة لمصلحة اشتراط إذن ولي الأمر وقد ذكرناها في ضمن القول الثالث وقللنا من شأن التمسك بالموافقة هنا للعلم بتخصيص تلك العمومات بالروايات الشريفة والخروج عن عموماتها.

الثاني: ترجيح ما دل على استقلال البنت لأنه المشهور روائياً عند القدماء حتى ادعي عليه الإجماع ولموافقته للكتاب وللمناقشة في روايات القسم الأول الدالة على ولاية الأب حيث ناقشها الشهيد الثاني (قدس سره) واحدة واحدة من حيث السند والدلالة^(١).

وعن أوضحها دلالة وهي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الجارية يزوجه أبوها بغير رضا منها، قال: (ليس لها مع أبيها أمر، إذا أنكحها جاز نكاحه وإن كانت كارهة) قال (قدس سره) في معناها: ((إنه ينبغي لها أن لا تجعل لها مع أبيها أمراً يخالف أمره، وأن تجيز ما يختاره لها من النكاح وإن كانت كارهة)) وهو إذا كان مقبولاً في الصدر فيصعب قبوله في الذيل حيث يتطلب حمل الأخبار على

(١) مسالك الأفهام: ١٣٢/٧-١٣٧.

الإنشاء كالذي ورد في حديث ابن عباس،
وقال (قدس سره) في بيان نتيجة الجمع:
(يحمل نهي استبدادها هنا على الكراهة،
والنفي على نفي الكمال والبطلان على
المبالغة في عدم اعتدادها برأيها، بحيث
يعد ما يُرتب عليه كالباطل فلا تُنكح إلا
بإذنه)

وقال صاحب الجواهر في تقييمها:
(وأما النصوص فجميعها أو أكثرها قاصر
السند ولا جابر، مخالفة لظاهر الكتاب،
موافقة لمذهب مالك وابن أبي ليلى
والشافعي وأحمد وإسحاق والقاسم بن محمد
وسليمان بن اليسار وسالم بن عبد الله
ونحوهم من كبار العامة غير صريحة في
المخالفة باعتبار احتمالها الأبقار التي
لم يحصل لهن رشد في أمر النكاح وإن بلغن
بالعدد ورشدن في حفظ المال أو النهي
كراهة عن الاستبداد وعدم الطاعة والانقياد
خصوصاً الأب الذي هو غالباً أنظر لها،
وأعرف بالأمور منها، وأدعى لما يصلحها،
وهو المتكلف بأمورها، وبالخصومة مع
زوجها لو حصل بينهما نزاع وشقاق، فالذي
يليق بها إيكال أمرها إليه كما هو
الغالب والمعتاد في الأبقار من تبعية
رضاهن لرضا الوالد ولو بالسكوت عند
نقله، ولذا لا يستأمرها خصوصاً بعد أن كان
إذنها صماتها)^(١).

وقد ناقشنا كل هذه الوجوه والتقوية لا
يمكن التعويل عليها لعدم وجود رأي موحد
عندهم ونقلنا روايتين من مصادرهم عن ابن
عباس عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)
تجعل ولاية تزويج البكر إليها.
أما مناقشته (قدس سره) في دلالتها فقد

(١) جواهر الكلام: ١٨٠/٢٩.

نقلناه للحاجة إليه لاحقاً بإذن الله تعالى.
وقد تقدم ترجيح السيد الخوئي (قدس سره) له لولا نصوص القسم الأول، قال (قدس سره): ((فهذه الإطلاقات وغيرها تقتضي استقلال البنت مطلقاً في أمرها، بحيث لو كنا نحن وهذه الآيات والنصوص، ولم يكن هناك نص خاص يقتضي الخلاف لكان القول باستقلالها هو المتعين))^(١). وقد ناقشه سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) وناقشناهما ضمن القول الثالث.

الثالث: التفصيل بين الزواج الدائم والمنقطع فقيل باستقلال أبيها في الأول واستقلالها في الثاني ((تمسكاً بإطلاقات أدلة النكاح المنقطع^(٢)، بعد فرض أنصراف ما دل على اعتبار رضا الأب إلى العقد الدائم))^(٣) وتحصيلاً لـ ((الجمع بين الأخبار بتخصيصها في الجانبين، كل جانب بنوع من النكاح، ووجه تخصيص الدائم بأخبار الولاية عليها أنه- لكثرة حقوقه وأحكامه من النفقة والميراث واستمراره وغيرها- أهم من المتعة، والمرأة قاصرة النظر عن تحصيل المناسب، فوكل أمره إلى الولي، لتعذر استدراك فائته، بخلاف المتعة))^(٤) فهذا دعويان:
الأولى: استقلال أبيها في الزواج

(١) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي): ٢١٠/٣٣.

(٢) كرواية الحلبي قال: (سألته عن التمتع من البكر إذا كانت بين أبويها بلا إذن أبويها، قال: (لا بأس ما لم يقتض ما هناك لتعف بذلك) (الوسائل: أبواب المتعة، باب ١١، ح ٩).

(٣) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي): ٢١٣/٣٣.

(٤) مسالك الأفهام: ١٣٩/٧.

الدائم واستدلوا عليه بما تقدم في القسم الأول بعد فرض انصراف الإطلاقات فيه إلى الدائم.

والانصراف ممنوع صغرى وكبرى:
أما الصغرى: فإن لفظ النكاح ينطبق على الدائم والمنقطع سواء بسواء وتجري عليهما أحكام النكاح إلا ما خرج بدليل. وأما كبرى: فلأن الانصراف لا يصلح للتقييد.

الثانية: استقلالها في المنقطع واستدلوا عليه بعدة روايات كرواية الحلبي قال: (سألته عن التمتع من البكر إذا كانت بين أبويها بلا إذن أبويها، قال: (لا بأس ما لم يقتض ما هناك لتعف بذلك)^(١).

وستأتي البقية في الجهة الثانية إن شاء الله. وسنجد هناك بإذنه تعالى روايات معارضة لهذه كصحيح البزنطي عن الرضا (عليه السلام) قال: (البكر لا تتزوج متعة إلا بإذن أبيها)^(٢) وغيرها فالمسألة مؤجلة إلى هناك.

الرابع: عكس الثالث باستقلالها في الدائم وثبوت ولاية أبيها عليها في المنقطع واستدلوا للدعوى الأولى بروايات القسم الثالث بعد حمل النكاح فيها على الدائم ((لأن اللفظ عند التجرد إنما يحمل على الحقيقة. ووجه حقيقة الدائم مبادرته إلى الذهن عند إطلاق لفظه، واستغناؤه عن القرينة، ولأنه لولاه لزم الاشتراك، والمجاز

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ح ٥.

خير منه) (١) وقد ناقشنا مثل هذا التبادر
والانصراف ثم إن لفظ النكاح وارد في روايات
القسمين فلماذا يحمل هكذا في إحداها دون
الأخرى.

واستدلوا أيضاً بمفهوم ما دلّ على
اشتراط الإذن في المنقطع أي الدعوى
الثانية في صحيح البنظي وأبي مريم
المتقدمتين أنفاً عن الرضا (عليه السلام)
(قال: التبكر لا تتزوج متعة إلا بإذن
أبيها) (٢) وصحيح أبي مريم عن أبي عبد الله
(عليه السلام): (قال: العذراء التي لها
أب لا تتزوج متعة إلا بإذن أبيها) (٣)
فمفهومهما أن الزواج الدائم لا يشترط فيه
إذن أبيها وهو مردود:

١- لأنه من الجملة الوصفية وهي لا
مفهوم لها.

لا يقال: إنها من الجملة اللقبية.
فإنه يقال: إن منشأ توهمها من
اللقبية عدم ذكر الموصوف لكننا لم نرتض
هذا المائز بين الجملة الوصفية
واللقبية (٤) وهو علي أي حال تفريق غير
مؤثر على مختارنا لأن كلتا الجملتين ليس
لها مفهوم.

٢- إن كون الجملة لها مفهوم غير كاف
في المقام وإنما يجب أن تنضم إليها كبرى
أخرى وهي إمكان تقييد المنطوق المطلق
(وهو ما دلّ على اشتراط إذن الولي)

(١) مسالك الأفهام: ١٤٠/٧

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة،
باب ١١، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة،
باب ١١، ح ١٢.

(٤) ذكرنا ذلك في شرح الكفاية وهو مقرر عند
الطلبة الذين حضروا الدرس خلال الأعوام ١٤٢٢-
١٤٢٤.

بالمفهوم المقيّد (وهو محل الكلام) أي أن لفظ النكاح الذي اشترط فيه إذن ولي الأمر والشامل للدائم والمنقطع يقيّد بهذا المفهوم الذي أخرج النكاح الدائم من اشتراط إذن ولي الأمر للبكر فتكون مستقلة بتزويج نفسها. والمطلب من حيث الكبرى لم نعترض عليه^(١) إن كان المفهوم أظهر من المنطوق لكنه غير متحقق في المقام إذ أن قيد المتعة هنا لم يذكر للاحتراز وإنما لبيان حكم هذه الحالة من دون تعرّض لغيرها كما لو قال: بعض الماء سائل وهو ساكت عن البعض الآخر.

واستدلوا للدعوى الثانية بالروايات التي دلت على ولاية الأب عليها في المنقطع كصحيحة البنظي المتقدمة وبـ((إن استقلالها بالمتعة إضرار بالأولياء لما يشتمل على الغضاضة والعار بسبب الإباء الطبيعي، أو لإنكار الأكثر مشروعيته))^(٢) وقد قلنا آنفاً إن المسألة ليست محسومة وهي مؤجلة إلى الجهة الثانية من البحث بإذن الله تعالى، وبحمل ما دلّ على اشتراط إذن الأب في روايات القسم الأول على المنقطع بقريئة صحيح البنظي وغيرها.

وفيه:

١- ما تقدم من وجود روايات تدل على عدم اشتراط إذن ولي الأمر في المنقطع وستأتي بإذن الله تعالى.

٢- إن الحمل لا موجب له، لأن تطبيق الحكم العام (وهو اشتراط إذن الأب) على فرد (وهو المنقطع) لا يعني تقييد إطلاق الحكم به، كما لو قال (أكرم العلماء) ثم قال (أكرم زيد العالم) فإنه لا يحصر وجوب

(١) نفس الملاحظة السابقة.

(٢) مسالك الأفهام: ١٤١/٧.

الإكرام بزيد .

إلغات نظر

يوجد تشويش في تقريرات بحث السيد الخوئي (قدس سره) في هذا المطلب إذ أنه ذكر في المتن التفصيل بين الدوام والانتقطاع باستقلالها بالأول دون الثاني لكن الدليل الموجود في الشرح هو على العكس أي ولايتها على المنقطع وولايته على الدائم^(١).

الخامس: التشريك بينهما واشتراط إذنهما معاً بحمل ما دل على استقلال البنات على الاشتراك في الولاية أي استقلالها في الجملة دون الاستقلال التام، قال سيدنا الأستاذ (قدس سره): ((فإنه هو الظاهر من قوله: فإن لها في نفسها نصيباً وإن لها في نفسها حظاً إذ لو كانت لها الولاية خالصة لما جاز تنكير النصيب والحظ وبذلك تكون الرواية الثانية (وهي التي فيها قوله (عليه السلام): فإن لها في نفسها حظاً) مقيدة للأولى (وهي معتبرة منصور بن حازم) وبعد التقييد تكون هذه الطائفة مقيدة للطائفة الأولى (الدالة على اختصاص الأمر بالأب))) ثم ناقشه (قدس سره) بقوله: ((وهذا الوجه واضح لولا أن في الطائفة الأولى -كما سمعنا- ما هو صريح بنفي لزوم رضاها كقوله (عليه السلام): (وهي كارهة) وهو غير قابل للتقييد بالاشتراك))^(٢) ولو رجعت إلى ما قلناه في القول الأول لعرفت أن ما دل على نفي التشريك ليس هذه فقط وإن كانت صريحة

(١) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لأثار السيد الخوئي): ٢١٣/٣٣.
(٢) ما وراء الفقه: ١٨٩/٦.

وواضحة إلا أن الروايات الأخرى تدل على
نفيه أيضاً بمعنى إعطاء الاستقلال للأب كما
أن بعض روايات القول الثالث كصحيحة
الفضلاء تدل على نفي التشريك بمعنى
استقلال البنت.

وقد اختار القول بالتشريك عدداً من
الفقهاء كصاحب العروة الوثقى فقال في
وجه اختياره: ((والمسألة مشكلة فلا يترك
مراعاة الاحتياط بالاستئذان منها))^(١) وقال
عنه السيد الخوئي (قدس سره): ((إنه
المتعين جمعاً بين النصوص ولخصوص ظهور
قوله (عليه السلام) في معتبرة صفوان:
(إن لها في نفسها نصيباً) أو (إن لها
في نفسها حظاً) فإنهما ظاهران في عدم
استقلالها وكون بعض الأمر خاصة لها))^(٢).

وفيه: إن الجمع بين النصوص ليس
منحصراً بهذا الأسلوب وتحكيم معتبرة صفوان
في بقية الطوائف من الروايات وتقديمها
عليها تحكم، وإن هذا الجمع ياباه كلا
القسمين لدالتهما على استقلال الأب
واستقلال البنت مع نفي اعتبار إذن الآخر
كما في صحيح الحلبي (وإن كانت كارهة)
ورواية سعدان.

ثم قال (قدس سره): ((والحاصل أن
الصحيح في الاستدلال على الاشتراك هو
التمسك بهاتين الصحيحتين المتضمنتين لحق
الأب في نقض العقد وموثقة صفوان))^(٣) وقد
تقدم الرد على فهم هذا المعنى للتشريك

(١) العروة الوثقى: كتاب النكاح، فصل في
أولياء العقد، مسألة ١.

(٢) مباني العروة الوثقى من الموسوعة الكاملة
لآثار السيد الخوئي: ٢/٢١٥.

(٣) مباني العروة الوثقى من الموسوعة الكاملة
لآثار السيد الخوئي: ٣٣/٢١٦.

من الصحيحتين.
واختاره سيدنا الأستاذ (قدس سره) (١)
احتياطاً لعدم جزمه بما استقر به في الوجه
الثالث أعلاه فقال: ((وإلا كان الاحتياط
وجوبياً في الاشتراك في الولاية بين البكر
وأبيها واعتبار رضاها معاً)) والاحتياط
صحيح في الجملة إلا أنه متعذر أحياناً كما
لو أجاز الأب العقد وكرهته البنت. وعلى
أي حال فإن الذين اختاروا هذا القول لهم
مباني مختلفة كلها قابلة للنقاش.

السادس: أن تكون كل من ولايتهما
مستقلة وإجازة كل منهما علة تامة لصحة
العقد وهو الظاهر عرفاً في مثل هذه
الحالات حينما تكون كل منهما سبباً مستقلاً
للحكم ونظيره في الفقه الترخيص في القصر
والإفطار للمسافر إذا خفيت الجدران وإذا
خفي الأذان فيدور الأمر بين عطف بعضهما
على بعض بالواو بسلب العلية التامة من
كل منهما وجعله جزء السبب (وهو تصرف
الوجه الخامس المتقدم القائل بالتشريك)
أو العطف بينهما بـ(أو) وإبقاء عليتهما
التامة ولكن بسلب الانحصار وقد اختاروا
الثاني هناك ومعهم حق ولكنهم لم يتطرقوا
إلى تطبيق هذا الشكل من الجمع ضمن
محتملات المسألة لوجود ما ينافي الاستقلال
في روايات الطائفة الأولى.

قال السيد الحكيم (قدس سره):
((والجمع بين الأولى والثالثة يمكن بدواً
بالبناء على استقلال كل منهما في الولاية،
فإذا تصرف أحدهما نفذ إلا أنه تأباه
الطائفة الأولى جداً، فإن قوله (عليه
السلام): (ليس لها مع أبيها أمر) ظاهر
جداً في أنها لا استقلال لها، ولا اشتراك،

(١) ما وراء الفقه: ١٨٩/٦.

وإن كان لا تأباه الطائفة الثالثة) (١).
أقول: إن هذا لا ينافي الاستقلال فيمكن
أن يراد بقوله (عليه السلام) المذكور حق
النقض للأب وقد ورد مثله في قوله (عليه
السلام) (لا يمين للولد مع والده) (٢) بمعنى
وقوع العقد كالييمين صحيحاً ولكن للأب نقضه
فينفسخ وإن لم ينقض مضي كما وقع صحيحاً.
نعم؛ للأب نقض عقد البنت وليس لها نقض
عقد الأب للدليل الخاص، ولأمانة العلمية
أقول إن الشيخ الجزائري (قدس سره) صاحب
قلائد الدرر التفت إليه وإن لم يعرضه
بهذا الشكل ولم يطبقه على القواعد فقال:
((وها هنا وجه آخر للجمع بينها وهو أن
يقال إن الأب والجد لهما الاستبداد
بانكاحها للكفو وليس لها أمر أي سلطان
علي نقض ما فعلا وإن كرهت لكن يستحب لهما
استئمارها وأما هي فيجوز لها الاستبداد
أيضاً بنكاحها إلا أنه يشترط عدم كراهتهما
لذلك ولهما نقض ما فعلت وإبطاله)) (٣).

وهو بذلك يتجنب عدداً من الإشكالات
المتقدمة خصوصاً فهمه عدم الملازمة بين
سلطنة الأب على نقض العقد وبين اشتراط
إذنه في العقد ورجع إليه السيد الحكيم
(قدس سره) بعد أن قلب عدة محاولات للجمع
فقال (قدس سره): ((والذي يتحصّل من جميع
ما ذكرنا: نفوذ عقد الأب بدون إذن البنت،
ونفوذ عقد البنت بدون إذن الأب، وإن
الأفضل أن يكون بإذنهما معاً حملاً لما دلّ
على اعتبار إذن الأب واعتبار إذن البنت

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٥/١٤.

(٢) في صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله
(عليه السلام) قال: (قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم: لا يمين للولد مع والده، ولا
للمملوك مع مولاه، ولا للمرأة مع زوجها). وسائل
الشيعة: مج ١٦ كتاب الأيمان، باب ١٠، ح ٢.

(٣) قلائد الدرر: ٤٤/٣.

على الاستحباب، وأنه إذا عقدت البنت صح عقدها، لكن يجوز للأب نقضه، فإذا نقضه (انتقض) وقال (قدس سره) عنه: ((هذا والقول بالولاية على النهج المذكور وإن لم ينسب لأحد لا بأس به إذا دلت عليه الأدلة))^(١) وقد تقدم أن الشيخ الجزائري (قدس سره) سبقه إلى القول به.

وهذا الوجه أفضل من جميع الوجوه المتقدمة وأوفقها بالقواعد إلا أنه لا يأخذ مناسبات الحكم والموضوع في فهم الأدلة وهو ما يتكفل ببيانه الوجه الآتي:

السابع: إن المرأة وبحسب نمط التربية الذي سار عليه المسلمون تكون غالباً في البيت ولا تدخل معتك الحياة لذا فهي قليلة الخبرة بالرجال ولا تعرف دخائلهم ولا خططهم في إيقاع النساء في حبائلهم.

كما أن تكوينها النفسي يجعلها تنساق وراء الوعود المعسولة وكلمات الإطراء علي الجمال أو الحب المصطنع مما يجعلها ضحية في كثير من الأحيان، وخطؤها في هذا المجال يعدّ كبيرة اجتماعية ويوقعها في حرج شديد، والشواهد من واقعنا كثيرة حيث يرسم لها الرجل في الوهم والخيال جنة الخلد فلما يقضي منها حاجته يرميها كما يفعل مع أي حاجة يمتلكها.

ولما كان الرجال أخبر بالرجال وأعرف بصدقهم فكان اشتراط إذن الأب صيانة للبنت وحماية لها من أن تذهب ضحية المخادعين فيختار لها أبوها من يسعدها ويصونها ويحفظ لها كرامتها ويتضح الأمر بالبنت قريبة العهد بالبلوغ كما لو كانت دون الخامسة عشرة.

وقد حثّ الشرع على التعجيل بتزويجها فعن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: من

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٤٧/١٤.

سعادة المرء أن لا تطمئث ابنته في بيته (١)
وعن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه صعد
المنبر ذات يوم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال
: (أيها الناس إن جبرائيل أتاني عن اللطيف
الخبير فقال: إن الأبقار بمنزلة الثمر على
الشجر إذا أدرك ثمارها فلم تجن أفسدته
الشمس ونثرته الرياح، وكذلك الأبقار إذا
أدرك ما يدرك النساء فليس لهن دواء إلا
البعولة وإلا لم يؤمن عليهن الفساد لأنهن
بشر) (٢).

ولا يعقل أن يوكل أمر تزويجها إليها
وهي بهذه الغرارة، ولمثل هذا الغرض قال
(عليه السلام) في موثقة الفضل بن عبد
الملك: (هو أنظر لها) وحتى لو لم ترض
بمن اختاره لها أبوها فلا يعباؤها في
بعض الحالات إذا كان الزوج كفواً لأنها قد
لا تحسن الاختيار أو لا تكون قادرة أحياناً
على حساب عواقب الأمور وهو قوله (عليه
السلام) في صحيحة الحلبي: (وإن كانت
كارهة) وليس في ذلك إهانة لها وحط من
مكانتها بل هو تخطيط حكيم لمستقبلها
ولذا تجد أن الثيب - وهي التي تزوجت من
قبل وخبرت الرجال - لا تحتاج إلى استثمار
وليها لانتفاء هذه الأمور فيها.
كما أن شرف البنت التاكر شرف لأبيها
وبالتالي لقومها وأي اعتداء عليه يكون
اعتداءً عليهم وأي خدش فيه يكون منقصة
وعاراً عليهم جميعاً لذا عرف الكثير من
العرب بأسماء أمهاتهم المنحرفات كابن
النابغة وابن سمية وابن الزرقاء فهي -
أي الباكر- ليست وحدها المالكة لكرامتها
وإنما أبوها لا يقل مسؤولية عنها خصوصاً -
كما قلنا- عندما تكون الفتاة في رعاية
أبيها وفي بيته وتشهد لهذا المعنى

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب
مقدماته وأدابه، باب ٢٣، ح ١، ٢.

روايات عديدة تأتي إن شاء الله تعالى في النكاح المنقطع يعبر فيها الإمام (عليه السلام) بقوله: (فإنه عارٌ علي الأبكار) وقوله (عليه السلام): (يكره للعيب علي أهلها) وقوله (عليه السلام): (كراهية العيب علي أهلها).

وإتماماً لهذه الوظيفة الاجتماعية فإن الشرع المقدس حث الآباء علي اختيار الكفوء لبناتهم ليكون قادراً علي إسعادهن وإصلاح شأنهن في الدنيا والآخرة، فعن إبراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت إلي أبي جعفر (عليه السلام) في التزويج فأتاني كتابه بخطه: قال رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم): (إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجهوا إلا تفعلوه تكن فتنه في الأرض وفساد كبير) ^(١) وبين الإمام (عليه السلام) معنى الكفو فقال (عليه السلام): (الكفو أن يكون عفيفاً وعنده يسار) ^(٢) واليسار المطلوب بالمقدار الذي يكفي لإعالتها والإنفاق عليها، وحذروا الآباء من تزويج كرائمهم إلي الفاسق وسيئ الخلق فعن الإمام الصادق (عليه السلام): (من زوج كريمته من شارب خمر فقد قطع رحمها) ^(٣) وعن الرضا (عليه السلام) عن آبائهم (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلي الله عليه وآله وسلم): (النكاح رق فإذا أنكح أحدكم وليدة فقد أرقها فلينظر أحدكم لمن يرق كريمته) ^(٣) وعن الحسين بن بشار الواسطي قال: كتبت إلي أبي الحسن الرضا (عليه السلام): إن لي قرابة قد خطب إليّ وفي

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ٢٨، ج ٢، ٤.
(٣) الوسائل، كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ٢٩، ج ١.
(١) الوسائل، كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ٢٨، ج ٨.

خلقه سوء قال: (لا تزوجه إن كان سيئ الخلق)^(١). وهذه الأوصاف في الرجال يعرفها الرجال أنفسهم لا المرأة البعيدة عن معاشرتهم والمختلفة عنهم في الرؤية. وفي نفس الوقت فإن الشرع المقدس لم يحرمها من حق الاختيار لنفسها ومن موارد ذلك:

١- إذا كانت حاذقة وبصيرة بالأمر (مالكة لأمرها) حسب تعبير الروايات بحيث كان الأب يحترم قرارها وتمتلك الموازين الصحيحة لتقييم الرجال وتعرف الخاطب أكثر مما يعرفه أبوها وهو مورد روايات القسم الثالث.

٢- ومن موارد الأب أن الأب قد لا يختار لها الكفو لاختلال الموازين عنده فلا يبحث عن مفاد الأحاديث السابقة التي حملته مسؤولية زواج كريمته وإنما يهتم بالأمر المادية فقط كما نشهده كثيراً في واقعنا المعاصر.

٣- أو كان الأب معرضاً عن بنته وأسرته ولا يلي من أمورهم شيئاً كمن يتزوج امرأة ثانية ويترك الأولى وذريتها يخوضون حياتهم بمفردهم.

٤- هذا غير حالات عناد الأب مع ابنته لسبب أو لآخر كما لو كانت تعود عليه بدخل مالي من كسب محترم، وحالات العضل بمعنى تأخير البنت وعدم تزويجها رغم تقدم الأكلفاء لخطبتها كما يفعل بعض السادة (زادهم الله شرفاً) في عدم تزويج بناتهم العلويات من غير السادة حتى يعنسن ويفوتهن قطار الزواج كما يقال، فإن ولايته تسقط حينئذ.

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ٣، ح ١.

وفي ضوء هذا الفهم الاجتماعي لدور الأئمة (عليهم السلام) في حياة المسلمين ورعايتهم التامة لهم يتضح أن لا تعارض بين الروايات وإنما هي ناظرة إلى حالات متعددة وتخاطب مستويات اجتماعية مختلفة وهذا التفصيل في فهم الحكم الشرعي هو الفهم الصحيح للروايات ولا يمكن الالتزام بإطلاقات أقوال الفقهاء سواءً منهم من أطلق القول باستقلال الأب أو باستقلال البنت أو بتشريكهما، وما قلناه ليس استحساناً ولا استنباطاً ظنياً لعل وملاكات الأحكام وإنما هو فهم للنصوص مستفاد من تحليل الواقع الاجتماعي بقريئة مناسبة للحكم والموضوع وبعض التعليقات الواردة في النصوص.

القول المختار

فالنتيجة: أن حال البنت مع ولي أمرها في التزويج له صور ثلاث:
الأولى: إذا كانت دون البلوغ أو حديثة العهد به وهي في هذا الحال تكون غالباً (بين أبويها) وفي رعاية والدها اجتماعياً أو اقتصادياً وقليلة الخبرة بأحوال الرجال فإن الولاية في أمر تزويجها يكون لأبيها (فهو أنظر لها) و(لا تستأمر في نكاحها) ولو زوّجها أبوها الكفو (جاز نكاحه) (وإن كانت كارهة) والأحوط استحباباً استئمارها ولو تزوجت من دون إذن أبيها كان له نقض هذا النكاح فإن فسخ انفسخ وإلا مضى.
الثانية: البكر إذا ازداد نضجها وكانت أكثر رشداً وعارفة بالمعايير الصحيحة لاختيار الأزواج ولها درجة من درجات تحمل المسؤولية بأن لها القدرة

والحرية في التصرفات الاقتصادية والاجتماعية فلها الحق في تزويج نفسها من دون استئذان أبيها حتى لو كانت مع أبويها لأن هذه قرينة غالبية وليست قيدا والأحوط استئمار أبيها لأن له حق النقص إذا لم يكن نكاحها مبنياً على أساس صحيح، وله أيضاً الحق في تزويجها من الكفو إذا كانت في رعايته اجتماعياً وليس لها حق النقص عليه ولكن الأحوط له استئمارها واستشارتها لأن (لها حقاً في نفسها) ويسقط حقه إذا لم يكن مستنداً لمعايير صحيحة تراعي مصلحة البنت لأن ولايته مستندة إلى كونه (أنظر لها).

الثالثة: الثيب فإنها مستقلة في تزويج نفسها وليس لأبيها حق في نقص نكاحها والتدخل في شؤونها حتى لو كانت بين أبويها لموثقة الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله (عليه السلام): (وأما الثيب فإنها تستأذن وإن كانت بين أبويها إذا أرادا أن يزوجاها)^(١) إلا على نحو الاستشارة والتوجيه.

وهذا البناء الثلاثي الذي شكّلته الروايات الشريفة يضع كل رواية في موضعها ويزيل التعارض الظاهري بينها. فالروايات التي سلبت الحق من البنت في تزويج نفسها وأعطته للأب وإن كانت البنت كارهة (الطائفة الأولى) ناظرة إلى الحالة الأولى، ويدل عليها عدة شواهد كوصف البنت بأنها (جارية) وهي في مقابل الغلام، وأنها (بين أبويها) والتصريح في بعضها بأنها كانت صغيرة ثم بلغت مبلغ النساء وكلها إشارات لكونها في مقتبل

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ح ٦.

العمر لذا عللت ولاية الأب بأنه (أنظر لها).

و(الطائفة الثالثة) التي أعطت الحق للبتت في تزويج نفسها سمّتها (المرأة) وهي كاملة الأنوثة مقابل الرجل وهو كامل الرجولة وأن الولاية للأب (ما لم تكبر) ووصفتها بأنها (مالكة لأمرها) ولكنها لم تسلب الحق من الأب تماماً وإنما أعطته حق النقض مستدلين بعموم (لا ينقض النكاح إلا الأب) الذي ناقشنا فيه سابقاً خرجت منه الثيب لما دلّ على استقلالها التام وقوله (عليه السلام): (فتلك التي ليس للأب أن ينقض نكاحها) جمعاً بين ما دلّ على أن (تزوجها بغير ولي جائز) وما دلّ على حق الأب في نقض تزويج الباكر ولا تنافي بينهما فهي مستقلة في التزويج وللأب نقضه، ولا تخرج المرأة العاقلة الرشيدة إذا كانت بكرًا من هذا العموم لحق النقض لاحتمال أن المراد بالمالكة أمرها وصف (الثيب) وليس أن الثيب مصداق من مصاديق المالكة أمرها والفرد المشكوك دخوله تحت الخاص يبقى تحت العام.

أو لاحتمال أن يراد بالمالكة أمرها من ليس لها أب بقرينة المقابلة المحتملة في رواية أبي مريم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الجارية البكر التي لها الأب لا تتزوج إلا بإذن أبيها، وقال: إذا كانت مالكة لأمرها تزوجت متى شاءت)^(١).

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ج ٧.

الجهة الثانية:

الولاية على تزويج الباكر
بالعقد المنقطع خاصة.

تقدّم في الجهة الأولى من البحث أن القول بالتفصيل في الولاية على تزويج الباكر بين الدائم والمنقطع لم يلتزم به إلا النادر سواء قيل باستمرار الولاية للأب عليها في الدائم دون المنقطع (كما حكى عن الشيخ (قدس سره) في كتابي الأخبار) أو العكس وهذا القول نقله المحقق (قدس سره) في الشرائع ((وحكى شيخنا الشهيد في شرح نكت الإرشاد أن المحقق سئل عن قائله فلم يُجب))^(١).

أما من ذهب إلى استقلالها في تزويج نفسها أو ولاية الأب عليها فقد قال بها مطلقاً في الدائم والمنقطع لإطلاق لفظ النكاح ولأنه التزم بهذا القول مقابل القولين بالتفصيل فالإطلاق ملحوظ.

نعم تذكر في المسألة هنا خصوصيات إضافية، فالمحقق الحلي (قدس سره) بعد أن أختار استقلالها في الولاية هناك بقوله (قدس سره): ((وهل تثبت ولايتهما على البكر الرشيدة، فيه روايات، أظهرها سقوط الولاية عنها، وثبوت الولاية بنفسها في الدائم والمنقطع، ولو زوجها أحدهما لم يمض عقده إلا برضاها))^(٢) قال (قدس سره) هنا: ((ويكره أن يتمتع ب بكر ليس لها أب، فإن فعل، فلا يفتضاها، وليس بمحرم))^(٣).

وربما يريد (قدس سره) أن يقول إن حكم

(١) الحدائق الناضرة: ٢٣/٢١١.

(٢) شرائع الإسلام: ج ٢، كتاب النكاح، فصل في أولياء العقد.

(٣) شرائع الإسلام: ج ٢، كتاب النكاح، القسم الثاني في النكاح المنقطع.

كراهة التمتع بالبكر شامل حتى لمن ليس لها أب وإلا فإنه لا يوجد نصّ خاص في البكر التي ليس لها أب والنصوص الواردة في المقام إما مطلقة شاملة لمن لها أب ولمن ليس لها أب أو أشير فيها إلى وجود الأب فأحكام المسألة شاملة لهما على حد سواء .
وللفقهاء (قدست أسرارهم) كلام مقتضب في المسألة ومكرر لما قالوه في الجهة الأولى لشعورهم بعدم وجود جديد غير ما قالوه هناك إلا قضية كراهة التمتع بالباكر واشتراط عدم الدخول.
والروايات الخاصة بالمسألة على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على جواز العقد المنقطع على الباكر بدون إذن وليها في الجملة ولو باشتراط عدم الدخول.
وهي عديدة، المعتبرات منها ست:
الأولى: عن زياد بن أبي الحلال قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول (لا بأس أن يتمتع البكر ما لم يفيض إليها كراهية العيب على أهلها)^(١) وهي ظاهرة الدلالة في المطلوب بالتمسك بإطلاقها من جهة إذن الولي وعدمه بل قد يستفاد وجود الولي وعدم استئذانه من خشية العيب على أهلها ولو كان العقد بإذن الولي ومعلن عنه اجتماعياً لما وجد عيب مع الاحتفاظ بالمناقشات الآتية بإذن الله تعالى.

الثانية: عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يتزوج البكر متعة، قال: يكره للعيب على أهلها)^(٢) والاستدلال بها على الجواز واضح إذا فهم من (يكره) المعنى الاصطلاحي وقد علّلت الرواية سبب الكراهية بأنه

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ح ١، ١٠.

افتراضها بقريضة الرواية السابقة ولأن السؤال كان شاملاً لكل الآثار المترتبة علي الزواج ومنها الجماع فترتفع الكراهة بتجنبه، وإذا فهمنا من كلمة (يكره) معني المنع كما في بعض الموارد لا الكراهة المصطلحة عند الفقهاء فإن الحرمة معللة بالدخول وترتفع بتجنبه.

الثالثة: صحيحة جميل بن دراج (قال: سألت أبا عبد الله يتمتع من الجارية البكر، قال: لا بأس ما لم يستغرها)^(٣) فيتمسك بإطلاقه لنفي اشتراط إذن ولي الأمر. اللهم إلا أن يقال إن الإمام (عليه السلام) ليس بصدد بيان جميع الشروط حتى يتحقق الإطلاق لكنه يجاب بأن أوضح شرط في التمتع بالبكر هو إذن ولي الأمر - وهو المترقب من الجواب- فاغفاله والالتفات إلى شرط عدم كونها صغيرة دون سن البلوغ وهو واضح لدى السائل دليل على عدم اعتباره ولو كنا نحن والرواية لتمسكنا بالإطلاق لنفي اشتراط عدم الدخول في جواز العقد عليها.

ولكن لو فهمنا من الاستغفار: الافتراض (لأنه موجب لصغارها وذللها عند أهلها)^(٢) فإنها تدل أيضاً على جواز التمتع بالباكر من دون إذن وليها مع عدم الدخول.

الرابعة: صحيحة محمد بن أبي حمزة؛ قال: (قال بعض أصحابنا لأبي عبد الله (عليه السلام): البكر يتزوجها متعة؟ قال: لا بأس ما لم يستفها)^(٣).

الخامسة: عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت له: رجل

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١٢، ح ١.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٣٦/٢٤.

(٣) مستدرک الوسائل: أبواب المتعة، باب ١٠، ح ٤.

تزوج بجارية عاتق على أن لا يقتضها ثم
أذنت له بعد ذلك، قال: إذا أذنت له فلا
بأس^(١).

وقبل تقريب الاستدلال بها نشرح بعض
كلماتها:

وأولها: كلمة (اقتض) قال في النهاية:
وفي حديث هوازن (اقتض الأداة) أي فتح
رأسها من اقتضاض البكر ويروى الفاء.
إه، فكلمة (اقتض) بمعنى (افتض).
وثانيها كلمة (عاتق) ويمكن أن يراد
بها أحد معنيين:

الأول: المرأة التي فكها زوجها سواء
دخل بها أو لم يدخل باعتبار أن الزوجية
كالرق للمرأة تنعق منه بالطلاق وإخلاء
السبيل وهذا المعنى قاله الراغب في
المفردات وعليه لا يمكن الاستدلال بالرواية
لأنها تصبح جملة بين كونها مدخولاً بها أو
لا وكلامنا في البكر.

إن قلت: نتمسك بأصالة عدم الدخول عند
الشك في حصول الدخول بها قبل الطلاق
وعدمه فيرتفع الإجمال.

قلت:

١- إن الأصول لا تثبت لوازمها فأصالة
عدم الدخول لا تثبت موضوع مسألتنا وهي
الباكر.

٢- إن الغالب كون الزوجة مدخولاً بها
وهذه الغلبة بدرجة تخرجنا عن الأصل أو قل
تقلب الأصل عما هو عليه وله موارد في
الفقه^(٢).

هذا بناءً على أن معنى البكر هي غير

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة،
الباب ١١، ح ٣.

(٢) كالاصل في النساء البكارة إلا أنه لغلبة
الثيبوية في الإماء انقلب الأصل، لذا لا تعد
الثيبوية عيباً في الأمة المشتراة.

المفتضة، أما إذا كان معناها المتزوجة سابقاً فهذه ليست بكرةً وتخرج عن محل البحث لكن كلامنا في المعنى الأول وهو في الجملة المستظهر من الروايات بقريئة المقابلة مع الدخول واشتراط عدمه ويأتي تفصيل البحث بإذن الله تعالى.

الثاني: أن يراد بالعائق ((الشابة أول ما تدرك وقيل هي التي تبين من والديها ولم تزوج وقد أدركت وشبت))، قاله في النهاية وقال في أصلها: ((كل شيء بلغ إناه فقد عتق))^(١) وعلى هذا المعنى يتم الاستدلال بها لأن العائق بمعنى البكر.

وربما يقال أن المعنى الثاني أظهر بقريئة اشتراط عدم الدخول فيها إلا أن هذا المعنى يمكن فرضه على كلا المعنيين فقد تشترط المتزوجة سابقاً كالأرملة والمطلقة عدم الدخول خشية الفضيحة الاجتماعية فيكون الحديث مجملاً.

إن قلت: إن الرواية ظاهرة في المعنى الأول - أي العائق هي المدخول بها سابقاً - بدليل استقلالها في الإذن ولو كانت بكرةً للزم أن يكون ذلك لوليها فلا يتم المطلوب.

قلت: إن هذه الدعوى صادرة على المطلوب إذ أننا قلنا إن المرأة إذا زوجت نفسها من الكفو كان العقد صحيحاً وليس إذن الأب شرطاً وإن كان له نقضه وظاهر هذه الرواية استمرار العقد وعدم نقض الأب فيكون العقد صحيحاً ولها الإذن في الدخول.

إن قلت: على هذا تكون الرواية خاصة بالزواج الدائم لأنه هو الذي فيه هذا

(١) النهاية لابن الأثير، ج ٣، مادة ((عتق)).

الحكم أما المنقطع فيشترط إذن الأب مع الدخول مطلقاً.

قلت: إن النتيجة التي خرجنا بها هناك شاملة لمطلق الزواج بكلا قسميه، ودعوى أن هذا العموم قد خصص بما دل على استئذان الباكر ولي أمرها في المنقطع مع الدخول معارضة بخلافها فيدعى أن الروايات التي اشترط فيها إذن ولي الأمر في الدخول بالباكر المتزوجة متعة مقيدة بما دل على استقلال البنت إذا كانت مالكة لأمرها.

والخلاصة: إنه يمكن استظهار المطلوب من الرواية على بعض الوجوه وإن الشرط المذكور فيها وهو عدم الدخول يوحى أن مورد السؤال الزواج المنقطع فيكون مدلولها أن رجلاً تزوج بالنكاح المنقطع جارية بكرة على أن لا يدخل بها، وهذا الظهور وإن كان عليه إشكالات عديدة إلا أن هذه الرواية ليست الوحيدة فقد سبقها ما يدل على المطلوب.

السادسة: صحيحة محمد بن مسلم، قال: (سألته عن الجارية يتمتع بها الرجل؟ قال: نعم إلا أن تكون صبية تُخدع، قال: قلت: أصلحك الله وكم الحد الذي إذا بلغته لم تُخدع؟ قال: بنت عشر سنين)^(١).

وقد يشكل على الروايات بأنها لا تدل على عدم اشتراط إذن ولي الأمر إلا بالتمسك بالإطلاق وقد يناقش فيه فيقال:

بأن الروايات بصدد تشريع أصل الحكم وهو جواز التمتع بالأبكار من دون لحاظ تفاصيل الشروط ومنها إذن ولي الأمر خصوصاً وأنه وردت روايات تنهى عن التمتع بالأبكار كرواية أبي بكر الحضرمي قال:

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١٢، ح ٣.

(قال أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا بكر إياكم والأبكار أن تزوجوهن متعة)^(١)
ورواية عبد الملك بن عمرو قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتعة: فقال: إن أمرها شديد فاتقوا الأبكار)^(٢).
ويجاب هذا الإشكال بإمكان التمسك بالإطلاق ونفي هذا الشرط - وهو إذن ولي الأمر- بعدة وجوه:

١- إن الإمام (عليه السلام) بصدد بيان الشروط الخاصة بالتمتع بالأبكار وأهمها اثنان، عدم الدخول وإذن ولي الأمر، وقد تبرع الإمام (عليه السلام) بذكر الأول، وذكر (عليه السلام) ما هو واضح كعدم استنغارها فلماذا لم يذكر الثاني رغم أهميته وهو (عليه السلام) في مقام البيان بدليل تبرعه بذكر الشروط الأخرى خصوصاً في الزواج المنقطع الذي يعلم شدة التيار المعارض له على صعيد الدولة أو المجتمع لذا يقول الإمام (عليه السلام) في بعض الأخبار عندما سئل عن المتعة قال (عليه السلام): (إن أمرها شديد)^(٣) فعدم ذكره دليل على عدم إرادته مع عدم الدخول فيمكن التمسك بالإطلاق.

٢- ورود ذكر الأبوين وعدم استئذانهما إذا اشترط الزوجان عدم الدخول في بعض الروايات الآتية التي لم يتم سندها إلا أنها تصلح بياناً للمراد من الروايات المتقدمة.

٣- إن قوله (عليه السلام): (كراهة العيب على أهلها) تشعر بكون الزواج من

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ح ١٣.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ح ١٤.

دون علم الوالدين ولو أذنا بها فلا عيب في المسألة مع كونها علنية ومأذوناً فيها.

٤- ما سيأتي إن شاء الله تعالى عن حلّ التعارض بالمرجّح الخاص.

وتضاف إلى هذه الروايات المعتبرة روايات آخر نوقش في سندها منها:

١- ما رواه الكليني بسند صحيح عن محمد بن أبي عمير عن محمد بن أبي حمزة عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في البكر يتزوجها الرجل متعة قال (عليه السلام): لا بأس ما لم يقتضها)^(١).

٢- ما رواه الصدوق بسنده عن محمد بن عذافر عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن التمتع بالأبكار فقال: هل جعل ذلك إلا لهن فليسترن ويستعفنن)^(٢) وهما ضعيفتان بالإرسال.

٣- ما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن محمد بن سنان عن أبي سعيد قال: (سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن التمتع من الأبكار اللواتي بين الأبوين فقال: لا بأس ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقباب)^(٣) (القشب، الذي لا خير فيه).

واستشكل عليها من جهة محمد بن سنان الذي رواها عن أبي سعيد وإجمال أبي سعيد.

٤- وبنفس السند السابق عن أبي سعيد القماط عن رواه قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) جارية بكر بين أبويها تدعوني إلى نفسها سراً من أبويها فأفعل ذلك؟ قال: نعم، واتفق موضع الفرج، قال:

(١) و (٢) و (٣) و (٤) و (٥) الوسائل: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، الأحاديث ٢، ٤، ٦، ٧، ٩.

قلت: فإن رضيت بذلك، قال: وإن رضيت فإنه عار على الأبخار^(٤).
وهي ضعيفة من جهة الإرسال ولوجود محمد بن سنان في طريق الشيخ إلى أبي سعيد القمّاط.

هـ- ما رواه الشيخ الطوسي بإسناده عن أبي سعيد عن الحلبي قال: (سألته عن التمتع من البكر إذا كانت بين أبويها بلا إذن أبويها قال: لا بأس ما لم يقتض ما هناك لتعقّب ذلك)^(٥).

واستشكل فيها من جهة وقوع أبي المفضل الضعيف في طريق الشيخ إلى عنوان (أبي سعيد) وإجمال أبي سعيد هذا.

إلا أن ضمّ بعضها إلى بعض وتوفر الدواعي لإخفاء اسم الراوي عن الإمام (عليه السلام) للضرر الشديد الذي يلحق بمن يقول بزواج المتعة والعيون متربصة بالإمام (عليه السلام) وأصحابه يحصل الظنّ بصدور هذا المعنى عن الأئمة (عليهم السلام) ويكون مؤيداً وشارحاً على الأقلّ للروايات المعتبرة المتقدمة.

على أنه يمكن تصحيح بعضها كالرواية الأولى حيث وُصف فيها مَنْ روى عنه محمد بن أبي حمزة الثمالي بأنه ((بعض أصحابه)) الذي يستفاد منه عرفاً وثاقته.
ويُقَرَّب الجواب عن الإشكالات على الرواية الثالثة بالتالي:

١- إن طريق الشيخ إلى (أبي سعيد) وإن كان ضعيفاً بأبي المفضل إلا أن أبا سعيد في المقام لا ينطبق على ذلك لأكثر من قرينة:

أ- إن طريق الشيخ إليه الضعيف بأبي المفضل خاص بكتاب الطهارة له والرواية ليست منه قال الشيخ (قدس سره): ((أبو

سعيد له كتاب الطهارة أخبرنا به..))^(١) .
ب- إن الشيخ عدّ أبا سعيد في رجاله
ممن لم يرو عنهم (عليهم السلام) وأبو
سعيد قد روى في المقام عنهم في هذه
الرواية.

٢- باتباع برهان السبر والتقسيم لكل
من يكتنى بـ (أبي سعيد) من الرواة وبقرينة
الراوي والمروي عنه فإن أبا سعيد في
المقام هو القمّاط وهذا لا يحلّ الإشكال
لتردده بين خالد بن سعيد الثقة وصالح بن
سعيد ولكن عنوان (أبا سعيد) إذا أطلق
فالظاهر فيه خالد بن سعيد الثقة،
والدليل يمكن أن يكون وجدانياً لأن من غير
المعقول أن يهدر الراوي (الشيخ الطوسي
قدس سره) أو من سبقه في السند) عدداً من
الروايات ويُجمل (أبا سعيد) إذا لم يكن
هناك انصراف إلى الثقة، ((ويدل عليه ما
في الكافي: الجزء الأول باب الأخذ بالسنة
وشواهد الكتاب ٢٢ الحديث ٨ ففيه: عدة من
أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن
إسماعيل بن مهران عن أبي سعيد القمّاط
وصالح بن سعيد عن أبان بن تغلب، فإن ذكر
صالح بن سعيد مع أبي سعيد القمّاط، يدل
على أن المعروف بهذه الكنية غيره))^(٢) .

٣- إن الشيخ (قدس سره) قد رواها عن
محمد بن سنان عن أبي سعيد القمّاط، وابن
سنان وإن اختلفت الأقوال في مدحه وتضعيفه
إلا أن خلاصة القول فيه قبول روايته إذا
لم يكن منفرداً بمضمونها وكانت مؤيدة
بروايات آخر وهذا الشرط متحقق في

(١) معجم رجال الحديث (من الموسوعة الكاملة):
١٩٨/٢١.

(٢) معجم رجال الحديث: ٧٢/٩، ترجمة صالح بن
سعيد.

المقام .

٤- بقيت مشكلة واحدة وهي وقوع موسى بن عمر بن يزيد في سندها وهو مهمل ويمكن معالجتها بتعويض السند لأن الرواية وردت في كتابي التهذيب والاستبصار، وقد قال الشيخ الطوسي عن محمد بن سنان: ((أخبرنا بكتبه ورواياته جماعة عن أبي جعفر بن بابويه، عن أبيه، ومحمد بن الحسن، جميعاً، عن سعد والحميري، ومحمد بن الحسين، وأحمد بن محمد، عنه))^(١) والطريق صحيح وهو شامل بعمومه لكل ما أثبتته الشيخ من رواية عن محمد بن سنان في كتبه، وبذلك نتجاوز موسى بن عمر بن يزيد ويصح سند الرواية.

ولم يذكر السيد الخوئي (قدس سره) من هذه الروايات التي دلت على جواز التمتع بالباكر من غير إذن الأب فيما إذا اشترط عدم الدخول (المعتبرة وغير المعتبرة) إلا اثنتين من اللواتي نوقش في سندها وهما الرابعة والخامسة، وربما كان مبرره أنهما الوحيدتان اللتان صرحتا بعدم اشتراط إذن الأب، وقال: ((إنهما ضعيفتان سنداً ولا تصلحان للاعتماد عليهما))^(٢) وهما:

أولاً: رواية أبي سعيد عن الحلبي وهي الخامسة وقال في وجه ضعفها إنه ((قد ذكرها الشيخ بإسناده عن أبي سعيد، وقد ذكر (قدس سره) في (الفهرست) أن أبا سعيد له كتاب الطهارة ثم ذكر طريقه إليه غير أنه لم يذكر أنه من هو بالذات، ومن هنا فتكون الرواية ضعيفة من حيث جهالة أبي

(١) معجم رجال الحديث: ١٦/١٧٠، ترجمة محمد بن سنان.

(٢) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي): ٣٣/٢١٤.

سعيد، على أن طريقه (قدس سره) إليه ضعيف بأبي المفضل.

ثم لو فرضنا أن المراد بأبي سعيد هو أبو سعيد القماط، فلم يُعلم طريق الشيخ (قدس سره) إليه. وذلك لأن المعروف من أبي سعيد هو خالد بن سعيد القماط. وهو وإن كان من الثقات إلا أن الشيخ (قدس سره) لم يذكر طريقه إليه بعنوانه - ولعله غفلة منه (قدس سره) - وإنما ذكر طريقه إلى أبي سعيد وقد عرفت ضعفه)).

ثانياً: رواية أبي سعيد القماط عن رواه وهي الرابعة وقال عنها إنها ضعيفة (لوقوع محمد بن سنان في سندها مضافاً إلى إرسالها)).

وقال (قدس سره): ((وهاتان الروايتان لو تمتا سنداً فلا محيص عن الالتزام بمضمونهما لعدم المعارض لهما وبذلك فتكونان مخصصتين لما دل على اعتبار إذن الأب في تزويج البكر))^(١).

وفي كلامه (قدس سره) عدة موارد للنظر:
١- قد علمت اعتبار سند عدد من الروايات الواردة في المقام وقد اعتذرنا له بأن المعتمد ليس فيها ذكر صريح لعدم اشتراط إذن الأب وإنما استُفيد من الإطلاق وهو مناقش فيه وقد رددنا هذا الإشكال فيما تقدم.

٢- إننا قد صححنا سند الرواية الثالثة وقد ورد فيها ذكر الأبوين ولم يشترط الإمام (عليه السلام) في الجواب إذن الأب فيمكن التمسك بالإطلاق لنفيه ويكون الإطلاق هنا بقوة المصرح به.

٣- قال (قدس سره) إنهما لو تمتا

(١) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة لآثار السيد الخوئي): ٢١٤/٣٣.

سنداً فإنها تخصص ((ما دلّ على اعتبار إذن الأب في تزويج البكر)) وهو لا يعني فقط ما تقدّم في الجهة الأولى من البحث - كما هو ظاهر كلامه (قدس سره) - وإنما تخصص ما سيأتي في الطائفة الثانية أيضاً فلا بد من فهم ما قاله آنفاً من ((عدم المعارض لهما)) وفق هذا الجمع وإلا فالمعارض موجود في الطائفة الثانية.

٤- إن إشكاله (قدس سره) على رواية الحلبي من جهة عدم ذكر الشيخ (قدس سره) طريقه إلى أبي سعيد القمّاط صحيح لكن إشكاله على طريق الشيخ إلى عنوان (أبي سعيد) من جهة وجود ابن المفضل فيه غير صحيح لما تقدّم من اختصاص هذا الطريق بكتاب الطهارة.

٥- إن الإشكال على الرابعة من جهة الإرسال صحيح لكن الإشكال من جهة محمد بن سنان قد أجيناه.

والذي تحصّل لدينا الآن من روايات الطائفة الأولى جواز العقد المنقطع على الباكر من دون إذن ولي أمرها تمسكاً بإطلاق الروايات المعتبرة الأولى والرواية الثالثة المصححة، لكنه مقيّد بشرتين:

١- عدم الدخول الذي ذكرته الروايات المعتبرة وبه نقيّد إطلاق الرواية الثالثة المصححة.

٢- مراعاة الوضع الاجتماعي للفتاة الذي ذكرناه في نتيجة الجهة الأولى من البحث لأن تلك الأحكام شاملة لمطلق النكاح دائماً كان أو منقطعاً فيقيّد ما دلّ على جواز التمتع بالبكر في هذه الطائفة من الروايات.

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم جواز التمتع بالباكر إلا بإذن أبيها.

وهي عدة روايات تعارض الطائفة الأولى الدالة على الجواز، ومنها:
الأولى: صحيحة البزنطي في قرب الإسناد عن الرضا (عليه السلام) (قال: البكر لا تتزوج متعة إلا بإذن أبيها) (١).
الثانية: صحيحة أبي مريم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (العذراء التي لها أب لا تتزوج متعة إلا بإذن أبيها) (٢).
الثالثة: صحيحة عبد الله بن أبي يعفور، قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يتزوج الرجل بالجارية متعة؟ فقال: نعم، إلا أن يكون لها أب، والجارية يستأمرها كل أحد إلا أبوها) (٣).
الرابعة: رواية أبي بكر الحضرمي قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): يا أبا بكر إياكم والأبكار أن تتزوجوهن متعة) (٤).
الخامسة: رواية عبد الملك بن عمرو قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المتعة فقال: إن أمرها شديد فاتقوا الأبكار) (٥).
السادسة: مكاتبة المهلب الدلال وفيها (ولا يكون تزويج متعة ببكر، أستر على نفسك واكتم رحمك الله) (٦).
والأولى والثانية تجيزان الزواج المنقطع من البكر بشرط إذن وليها فيحمل عليه المنع المطلق المذكور في البقية.

الجمع بين الروايات

ويمكن حلّ التعارض بين الطائفتين
بوجوه:

- (١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ج ٥، ١٢.
(٣) مستدرک الوسائل: أبواب المتعة، باب ١٠، ج ٣.
(٤) و (٥) و (٦) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ج ١٣، ١٤، ١١.

الأول: تقديم مفاد الطائفة الأولى
والتصرف بالثانية بنحو من الأشكال
التالية:

١- أن تحمل الطائفة الثانية علي
النصيحة الاجتماعية لوجود محاذير شديدة
من السلطة ومن المجتمع في الزواج
المنقطع سراً من دون إذن أبيها وهذا واضح
من الجواب العام يومئذٍ ومن تصريح الإمام
(عليه السلام) (إن أمرها شديد) أي أمام
الناس والسلطة التي تتربص بالشيعة لتوقع
بهم ومن السهل وصمهم بالزنا وارتكاب
الفاحشة بالزواج السري.

ومثل هذا المنع للأصحاب كان يصدر من
الإمام (عليه السلام) بلحاظ الظروف
المحيطة ففي رواية عن عمار قال: (قال
أبو عبد الله (عليه السلام) لي ولسليمان بن
خالد: قد حرمت عليكما المتعة من قبلي ما
دمتما بالمدينة لأنكما تكثران الدخول علي
وأخاف أن تؤخذا فيقال: هؤلاء أصحاب
جعفر) (١).

وإن أحد الشيعة لم يعمل بنصيحة الإمام
(عليه السلام) وتمتع بفاجرة فاشتهر بها
حتى علا أمره وصار إلى السلطان وغرم
بسببها مالاً نفيساً (٢).

٢- إن المنع إنما صدر بلحاظ ترتيب
جميع آثار الزوجية ومنها الدخول وهو
مشروط بإذن ولي الأمر كما تقدم ولم يصدر
المنع بلحاظ أصل العقد فيكون معنى
الرواية ((لا يجوز التمتع بالبكر إذا
أريد ترتيب سائر آثار الزواج إلا بإذن

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة،
بابه، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة،
بابه، ح ٩.

أبيها)).
٣- إنها تحمل على التقية في الإعلان عن إباحة زواج المتعة فيريد الإمام (عليه السلام) أن يبيح المتعة من دون أن يتحمل تبعاتها بل يلقيها على أولياء الأمور وهو بيان لجواز العقد المنقطع بلباقة يتجنب بها إثارة السلطة.

٤- حمل روايات المنع على الكراهة وهو مقتضى القاعدة عند اجتماعها مع ما يدل على الجواز ويدعم هذا الاتجاه روايات عديدة كان الإمام (عليه السلام) فيها ينفر أصحابه عن الزواج المنقطع ففي صحيحة علي بن يقطين قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتعة فقال: ما أنت وذاك قد أغناك الله عنها) (١) وكانوا ينهون أصحابهم عن الإلحاح في المتعة لما يترتب على ذلك من محاذير أخلاقية واجتماعية ويطلبون منهم الاكتفاء بها ضمن الموارد التي ذكروا فيها مصالح معينة فقد كتب أبو الحسن (عليه السلام) إلى بعض مواليه: (لا تلحوا على المتعة إنما عليكم إقامة السنة فلا تشتغلوا بها عن فرشكم وحرأئركم فيكفرن ويتبرزين ويدعين على الأمر بذلك ويلعنونا) (٢) وعن المفضل قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في المتعة: (دعوها أما يستحي أحدكم أن يرى في موضع العورة فيحمل ذلك على صالح إخوانه وأصحابه) (٣).

الثاني: تقديم الطائفة الثانية الدالة على المنع من العقد المنقطع على

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ٥، ح ١، وروايات أخرى في نفس الباب.
(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ٥، ح ٤، ٣.

الباكر إلا بإذن ولي الأمر لأن الطائفة الأولى أجازت عقد المنقطع ولم تدل على عدم اشتراط إذن ولي الأمر إلا بالإطلاق والطائفة الثانية صرحت باشتراطه فيكون هذا التصريح مانعاً من انعقاد الإطلاق.

الثالث: استقرار التعارض وعدم إمكان ترجيح إحدى الطائفتين على الأخرى والتحاكم إلى مرجع لحل التعارض، ويمكن تصور مرجحين أحدهما مساوٍ والآخر أعم:

١- المرجح المساوي: وأعني به روايات في عرض الروايات المتعارضة وليست عموماً فوقانياً لها ولكنها لا تبطل بالمعارضة لأنها غير مسوقة لبيان محل النزاع بالدلالة المطابقة وإنما هي بصدد بيان أحكام أخرى ويستفاد منها حكم محل النزاع بشكل عرضي^(٣).

(٣) وما دامت غير مسوقة للبيان من هذه الجهة فلا يمكن التمسك بالإطلاق في المرجح المساوي فمثلاً في التعارض المتقدم في الجهة الأولى من البحث في كون الإولاية في تزويج البكر لنفسها أم لأبيها قد تتخذ صحيحة أبي عبدة مرجحاً لولاية الأب على البكر؛ قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل كُن له ثلاث بنات أباكار فزوّج إحداهن رجلاً ولم يسمّ التي زوّج للزوج ولا للشهود، وقد كان الزوج فرض لها صداقها، فلما بلغ إدخالها على الزوج بلغ الزوج أنها الكبرى من الثلاثة، فقال الزوج لأبيها: إنما تزوّجت منك الصغيرة من بناتك، قال: فقال أبو جعفر (عليه السلام): إن كان الزوج رآهن كلهن ولم يسمّ له واحدة منهن فالقول في ذلك قول الأب، وعلى الأب فيما بينه وبين الله أن يدفع إلى الزوج الجارية التي كان نوى أن يزوجه إياه عند عقده النكاح، وإن كان الزوج لم يرهن كلهن ولم يسمّ له واحدة منهن عند عقده النكاح فالنكاح باطل) (وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، بابها (١)).

بتقريب ظهور الرواية في عدم رجوع الأب إلى

ووجه عدم دخولها في المتعارضين خلوها
 من ملاك التعارض لعدم توجه الدليل لبيان
 الحكم محل التعارض مباشرة، فمثلاً إن من
 أسباب التعارض ما يلقيه الأئمة (عليهم
 السلام) من الخلاف بين أصحابهم صيانة لهم
 من الطواغيت وهذا معنى دقيق للتقية التي
 وردت في باب الترجيح بين الأدلة
 المتعارضة يضاف إلى ما ذكره، ففي صحيحة
 زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال:
 (سألته عن مسألة فأجابني، ثم جاءه رجل
 فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني، ثم
 جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني
 وأجاب صاحبي، فلما خرج الرجلان قلت يا
 ابن رسول الله: رجلان من أهل العراق من
 شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما
 بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: يا زرارة
 إن هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم ولو
 اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس
 علينا ولكن أقل لبقائنا وبقائكم. قال:
 ثم قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): شيعتكم
 لو حملتموه على الأسنه أو على النار
 لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين،
 قال: فأجابني بمثل جواب أبيه^(١).
 وهذه نكتة لم تذكر في باب التعارض
 والتراجيح.
 والمرجح المساوي هنا روايتان
 معتبرتان:

بناته في أمر التزويج.
 لكن هذا الاستدلال إنما يكون بالإطلاق
 والرواية بصدد البيان من هذه الناحية إذ لعل
 الأب استأمرهن جميعاً في تزويجهن فكان تصرفه
 بالإذن والوكالة عنهن.
 (١) أصول الكافي، ج ١، كتاب فضل العلم، باب
 اختلاف الحديث، ح ٥.

الأولى: صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن الإمام الرضا (عليه السلام) ومثلها رواية إسحاق بن عمار؛ (قال: قلت لأبي الحسن موسى (عليه السلام): رجل تزوج امرأة متعة ثم وثب عليها أهلها فزوجوها بغير إذنها علانية والمرأة امرأة صدق، كيف الحيلة؟ قال: لا تمكّن زوجها من نفسها حتى ينقضي شرطها وعدتها، قلت: إن شرطها سنة ولا يصبر لها زوجها ولا أهلها سنة، فقال: فليتنق الله زوجها الأول وليتصدق عليها بالأيام فإنها قد ابتليت والدار دار هدنة، والمؤمنون في تقيّة، قلت: فإنه تصدق عليها بأيامها وانقضت عدتها، كيف تصنع؟ قال: إذا خلى الرجل بها فلتقل هي يا هذا إن أهلي وثبوا علي فزوجوني منك بغير أمري ولم يستأمروني وإني الآن قد رضيت فاستأنف أنت الآن فتزوجني تزويجاً صحيحاً فيما بيني وبينك)^(١).

والثانية: صحيحة أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر في قرب الإسناد عن الرضا (عليه السلام) قال: (في الرجل يتزوج المرأة متعة ثم يتزوجها رجل من بعده ظاهراً فسألته أي الرجلين أولى بها؟ فقال: الزوج الأول)^(٢).

وتقريب الاستدلال يكون بتلخيص عدة مقدمات:

- ١- إن الزواج الأول كان سراً بدون علم وليها، بدليل وثوب أهلها عليها لتزويجها علانية.
- ٢- إن من زوجها هو ولي أمرها إذ لا يسوغ لغيره أن يزوجه من غير إذنها.
- ٣- إنها كانت بكرًا لأن الثيب مستقلة

(١) و (٢) وسائل الشيعة: مج ١٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ٤١، ح ١، ٢.

في أمر تزويجها ولا ولاية لأبيها على تزويجها.

٤- إن الزواج الأول صحيح بدليل تدبير الإمام (عليه السلام) الحيلة لتجنب زواجها بالثاني وهي في عصمة الأول.

٥- إن الزواج كان متعة كما هو مصرح به في الصحيحتين.

٦- إن الزوج الأول قد دخل بها بدليل طلب الإمام (عليه السلام) انقضاء عدتها منه.

ونتيجة هذه المقدمات: أن زواج المتعة من الباكر من دون إذن وليها صحيح حتى مع الدخول لكن هذه النتيجة تُقيد بقيدين:

١- حملها على البكر البالغة الرشيدة وليس مطلق البكر بموجب نتيجة الجهة الأولى من البحث.

٢- تقييدها بعدم الدخول لأن السائل لم يفترض الدخول وذكر الإمام (عليه السلام) للعدة يُحتمل فيه أنه بيان للحكم العام وليس للواقعة الخاصة.

تنبية: تقدم الاستدلال بهذه الرواية في عدة مسائل من البحث بتقريبات متنوعة في المحرّمات بالمصاهرة وغيرها وهذا من لطيف صنع الله تبارك وتعالى.

٢- وأما المرجح العام فنرجع إلى العمومات الفوقانية على تعبيرهم وهي النتائج التي توصلنا إليها في الشكل الأول ومنها أن المرأة المألكة لأمرها في إدارة شؤونها يمكنها إجراء العقد من دون مراجعة وليها وهو مطلق شامل للدائم والمنقطع مع تقييده هنا بعدم الدخول كما تقدم.

لكن الانصاف أن نتائج الجهة الأولى من البحث ليست عموماً فوقانياً للجهة الثانية

منه فيمكن لصحيحتي البزنطي وأبي مريم التي منعت من تزويج البكر متعة إلا بإذن أبيها أن تُخصَّص بإطلاقها ما دلَّ على أن البكر المالكة لأمرها تتزوج مستقلة من دون إذن أبيها فتكون مستقلة في غير المنقطع.

كما أن العكس ممكن فإن المالكة لأمرها في الجهة الأولى من البحث يمكن أن تخصَّص البكر في الصحيحتين وتكون النتيجة أن البكر غير المالكة أمرها لا تتزوج متعة إلا بإذن أبيها.

وليس تخصيص نتائج الجهة الأولى من البحث بالصحيحتين أولى من العكس فيبقى التعارض مستحكماً.

ولكن الصحيح أن الصحيحتين لما سقطتا بالتعارض مع الطائفة الأولى بقيت نتائج الجهة الأولى من البحث سليمة عن المعارض خصوصاً بعد دعمها بالمرجع المساوي واستظهار ما ذكرناه في الوجه الأول من الجمع بين الطائفتين هنا، أي بحمل الطائفة المانعة على التقية أو على الكراهة أو على المنع من ترتيب كل آثار الزوجية بما فيها الدخول.

فالمختار حينئذٍ جواز العقد المنقطع على الثيب مطلقاً حتى مع الدخول بشرط أن تكون رشيدة فلو لم تكن كذلك بقيت ولاية الأب عليها من هذه الجهة، وجواز العقد على الباكر من دون إذن ولي أمرها بشرطين:

١- عدم الدخول لتكرار النهي عنه في الروايات (ما لم يفيض إليها) (ما لم يقتضها) (واتق موضع الفرج) (ما لم يقتض ما هناك) (فإنه عار على الأباكار).

٢- أن تكون من الصنف الثاني من النساء التي ذكرناها في نتائج الجهة

الأولي من البحث بأن تكون عاقلة رشيدة مالكة لأمرها.

لكنه يكون مكروهاً - كما هو الغالب- لذا وردت تعبيرات (يكره للعب على أهلها) (إن أمرها شديد) (إياكم والأبكار أن تتزوجهن متعة).

وقد يكون راجحاً كما ورد (هل جعل ذلك إلا لهن فليسترن وليستعفنن) عندما يتأخر أمر زواجهما وتبدأ العنوسة تضغط عليها.

ومما يقرب هذا الجواز أيضاً ما تقدم من ترغيب الأئمة (عليهم السلام) على التمتع بالأبكار فلو كانت مشروطة بإذن ولي الأمر لبقيت هذه الروايات بلا موضوع لعلمهم بعدم سماح أولياء الأمور بها.

أقوال الفقهاء المعاصرين

لو راجعنا الرسائل العملية للفقهاء المعاصرين لوجدنا بعضهم لا يخصون العقد المنقطع بحكم غير ما يقولونه في عموم الزواج حيث احتاط السيد الخوئي (قدس سره) لزوماً في تزويج البكر الرشيدة باعتبار إذن الأب والجد وضمه إلى إذنها^(١) وكذا السيد السبزواري (قدس سره) لكنه احتاط شديداً^(٢) ومثل هذه التعابير في الاحتياط يراد منها إلزام المكلف بالحكم الاحتياطي لمصلحة ما يراها الفقيه من دون وجود دليل جازم على الحرمة.

وفصل السيد السيستاني (دام ظلّه) في مسألة ولاية الأب على تزويج ابنته بما يوافق ما ذكرناه في الجملة فقال: ((وأما إذا كانت بكرة فإن كانت مالكة لأمرها ومستقلة في شؤون حياتها لم يكن لأبيها ولا جدها لأبيها أن يزوجه من دون رضاها على الأقوى. وهل لها أن تتزوج من دون إذن أحدهما؟ فيه إشكال، فلا تترك مراعاة مقتضى الاحتياط فيه وأما إذا كانت غير مستقلة في شؤون حياتها فليس لها أن تتزوج من دون إذن أبيها أو جدها لأبيها على الأظهر. وهل لأبيها أو جدها لأبيها أن يزوجه من دون رضاها؟ فيه إشكال فلا تترك مراعاة مقتضى الاحتياط فيه))^(٣).

وفيه:

- ١- إنه (دام ظلّه) لم يتعرض لحق النقص للأب الذي ذكرناه.
- ٢- إنه فصل بلحاظ استقلال البنت في

(١) منهاج الصالحين: ج ٢ ، أولياء العقد، مسألة ١٢٣٧.

(٢) منهاج الصالحين: ج ٢، مسألة ١٣٨١.

(٣) منهاج الصالحين: ج ٣، مسألة ٦٧.

شؤونها على نحو الموضوعية والظاهر أنها مأخوذة على نحو الطريقة إذ المعيار رُشدها في تصرفاتها وخبرتها في معرفة أحوال الرجال حتى لو كانت بين أبويها والاحتياط حينئذ يكون استحبابياً ومن باب النصيحة الاجتماعية.

٣- إن احتياظه (دام ظله) لم يجعل للتفصيل ثمرة عملية إذ لم يفرق الحكم بينهما فالظاهر أن الاحتياط في الأول ذو منشأ أخلاقي واجتماعي وليس ناشئاً من الدليل الفقهي.

ثم قال في المسألة اللاحقة: ((لا فرق فيما تقدم من اشتراط إذن الولي في زواج البكر الرشيدة بين الزواج الدائم والمنقطع ولو مع اشتراط عدم الدخول في ضمن العقد)).

أما السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) فقد جعل الولاية في تزويج البكر ((لوالدها وإن كان الأحوط أكيداً أخذ رأيها أيضاً))^(١). ولكنه خص المنقطع بالحكم بجواز استقلال البكر الرشيدة به إذا اشترط عدم الدخول فقال (قدس سره): ((للمرأة الثيب الرشيدة اختيار نفسها في هذا العقد وكذا البكر الرشيدة إذا كانا قد اشترطا في العقد عدم الدخول، وأما مع إطلاق العقد، فالولاية للأب وحده))^(٢). وكانه (قدس سره) حمل صحيحتي البيزنطي وأبي مريم على أحد الاحتمالات التي ذكرناها وهو المنع من شمول الزواج للدخول تصريحاً أو بالإطلاق.

ومنعه منه شيخنا الفياض (دام ظله) فقال: ((وقد تسأل هل يجوز التمتع بالبكر بشرط عدم الدخول بها والحفاظ على كرامتها

(١) منهج الصالحين: ج ٢، مسألة ١٣٢٢.

(٢) منهج الصالحين: ج ٢، مسألة ١٤٣١.

من دون إذن وليها ويكون الهدف من وراء ذلك إما مجرد المحرمية^(١) منها أو الاستمتاع بها بدون جماع أو لا؟ والجواب إن الجواز لا يخلو عن أشكال والأحوط والأجدر به وجوب ترك ذلك^(٢).

(١) التعبير فيه تسامح فإن عقد النكاح يؤدي إلى المحللية مع الزوجة لا المحرمية فاما أن يريد بها إلغاء المحرمية علي تقدير حذف المضاف إذ بالعقد ترتفع الحرمة بين الرجل والمرأة أو يريد أن بالعقد يحقق المحرمية بالمصاهرة بينه وبين أم الزوجة ونحوها.

(٢) منهاج الصالحين: ج٣، مسألة ١٨.

ملحقان بالبحث

الملحق الأول: في معنى الثيب والبكر هنا وإنما قلت (هنا) لأنه لا خلاف بينهم في غير هذا المقام علي أن الثيب مقابل البكر وهي غير المفتضة أو ذات البكارة فلو زالت البكارة بأي سبب كان مما سيذكر فهي ثيب وقالوا ذلك في تدليس الزوجة أو وليها على الزوج فيما لو تزوجها على أنها بكر فبانت ثيباً وقالوه في خيار العيب وهل أن الثيبوبة عيب في بيع الإماء باعتبار أنها خلاف الخلقة الأصلية فتوجب الخيار أم إنها لا توجبها باعتبار أن الغالب في الإماء الثيبوبة فلا يوجد شرط ارتكازي للسلامة من هذه الجهة.

والكلمتان متقابلتان في المعنى فكل من ليست بكرة فهي ثيب، قال تعالى: (ثِيْبَاتٍ وَابْكَارًا).

قال الراغب في معنى الثيب: ((أصل الثوب رجوع الشيء إلى حالته الأولى التي كان عليها، أو إلى الحالة المقدرة المقصودة بالفكرة وهي الحالة المشار إليها بقولهم أول الفكرة آخر العمل فمن الرجوع إلى الحالة الأولى قولهم تاب فلان إلى داره، ومن الرجوع إلى الحالة المقدرة المقصودة بالفكرة، الثوب سمي بذلك لرجوع الغزل إلى الحالة التي قدرت له، وكذا ثواب العمل، والثيب التي تثوب عن الزوج قال تعالى: (ثِيْبَاتٍ وَابْكَارًا) وقال (عليه السلام): (الثيب أحق بنفسها))^(١).

لكن الروايات الشريفة أسست في المقام ظهوراً خاصاً لمعنى الثيب على نحو ما

(١) المفردات للراغب، مادة (ثوب).

قلناه في مبحث (الحقيقة الشرعية) فالتعرف على معنى الثيب هنا لتنقيح موضوع استقلالها في الولاية على التزويج يجب أن يكون من خلال النصوص وليس بالاكْتفاء بالرجوع إلى المعنى اللغوي أو العرفي.

ونفى السيد الخوئي (قدس سره) أن تكون الروايات قد أسست ظهوراً خاصاً لمعنى الثيب في المقام وربما كان وجهه أنه لا توجد روايات شرحت معنى الثيب مباشرة في رواية واحدة وإنما الموجود ورود كلمة الثيب في بعضها ووجود ما قالوه من التعريفات ككونها من تزوجت سابقاً أو دخل بها في روايات أخرى وفيه:

١- إن من قرأ الروايات لا يتردد في استظهار أن الثيب المذكورة في هذه الرواية هي المقصودة بالوصف في الرواية الأخرى، لذلك فإنه (قدس سره) لم يتردد في فهم معنى الثيب من هذه الأوصاف التي وردت في الروايات الآتية كصحيحة علي بن جعفر وغيرها.

٢- وجود رواية جامعة للعنوان وتعريفه ولكنها مذكورة في باب آخر وهي صحيحة أبي حمزة قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: إذا تزوج الرجل المرأة الثيب التي تزوجت زوجاً غيره..^(١)).

فليس الصحيح الاستدلال بالتبادر هنا، قال صاحب العروة (قدس سره): ((وأما إذا ذهبت - أي البكارة - بالزنا أو الشبهة ففيه إشكال، ولا يبعد الإلحاق - أي بالبكر - بدعوى أن المتبادر من البكر من لم

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، باب ١٥، ح ١.

تتزوج))^(١) لأن التبادر علامة الوضع ونحن هنا بصدد تأسيس ظهور شرعي في المعنى وعدم الاقتصار على معناها اللغوي. والمحتملات في معنى الثيب أقوال:

الأول: المعنى اللغوي والعرفي وهي من زالت بكارتها سواء بالإدخال أو غيره كالوثبة أو العاهة الصحية وسواء كان الإدخال بسبب صحيح كالنكاح أو غيره كالزنا وقال عنه السيد الحكيم (قدس سره): ((لم يعرف به قائل))^(٢) لكن يوجد قائل به فقد ردّ بعض الفقهاء على قول صاحب العروة (قدس سره) بأنه ((إذا ذهبت بكارتها بغير الوطاء من وثبة ونحوها فحكمها حكم البكر)) وقال بأن ((الباكرة لا تصدق عليها، ولذا لو تزوجها على أنها بكر كان له المهر، والثيب صادق عليها))^(٣) وفيه خلط بين الموارد والنقض المذكور في غير موضعه لما قلناه من تأسيس النصوص في المقام ظهوراً خاصاً.

واختاره سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) فقال: ((إذا زالت بكارتها بغير الوطاء زالت الولاية عنها)) ثم احتاط استحباباً بالاقْتِصَارَ على ما كان سبب زوال البكارة الوطاء المحلل بما فيه الشبهة ثم قال ((والأحوط منه الاقتصار في السبب على العقد))^(٤).

ومما يبعد الالتزام بهذا القول مضافاً إلى ما قلناه من ضرورة الرجوع إلى ما تؤسسه الروايات من الظهور:

(١) العروة الوثقى، فصل في أولياء العقد، المسألة الثانية.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٤٥١/١٤.

(٣) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ٣٣/٦٤.

(٤) منهج الصالحين: ج ٢، ص ٢٤٣ المسألة ١٣٢٣.

١- انصراف عنوان الثيب في المقام عن المرأة التي ذهبت بكارتها بالوثبة والمرض فلا تكون مشمولة بإطلاقه.

٢- نسبة الثيبوبة إلى فعل فاعل في بعض الروايات كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: سألته عن البكر إذا بلغت مبلغ النساء ألها مع أبيها أمر فقال: ليس لها مع أبيها أمر ما لم تثيب^(١)). بناءً على قراءة (تثيب) على البناء للمجهول كما هو الظاهر لا البناء للمعلوم مع التخفيف بقريته عدم جزمها بحذف حرف العلة فكلمة (تثيب) تعني أن سبب الثيبوبة فاعل آخر.

وربما يستدل على أن الثيب هي المفتضة بأي سبب كان أي هي التي ليست بعذراء ويشهد له استعمال الإمام (عليه السلام) عنوان العذراء في بعض الروايات بدل البكر في صحيحة أبي مريم عن أبي عبد الله (عليه السلام) (العذراء التي لها أب لا تتزوج متعة إلا بإذن أبيها)^(٢)، بتقريب أن من ليست بعذراء - وهي الثيب - تتزوج من دون إذن أبيها.

ويرد عليه بأن الجملة لا مفهوم لها فكل عذراء بكر ولكن ليست كل غير عذراء ثيباً إلا بقيود ذكرتها الروايات.

الثاني: الثيب من زالت بكارتها بالوطء خاصة وإن كان بسبب غير صحيح كالزنا واختاره صاحب الجواهر (قدس سره) حيث عرّف الثيب بأنها ((التي قد ذهبت بكارتها بالوطء ولو من زنا أو شبهة قبل

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٣. ح ١١
(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ١١، ح ١٢.

البلوغ وبعده))^(١) واختاره أيضاً السيد الخوئي (قدس سره) بقوله: ((والذي يظهر من اللغة ويساعد عليه العرف أن البكر هي التي لم يدخل بها وهو المستفاد من قوله تعالى: (إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً. فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً) (الواقعة: ٣٥-٣٦) بضميمة قوله تعالى: (فِيهِنَّ قَائِرَاتُ الظَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ) (الرحمن: ٥٦) فإن من الواضح إن الآية الثانية ناظرة للأولى وبصدد تفسير ما ورد فيها من وصف حور الجنة بالأبكار.

هذا كله مضافاً إلى صراحة صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)، قال: (سألته عن الرجل، هل يصلح له أن يزوج ابنته بغير إذنها؟ قال: نعم، ليس يكون للولد أمر إلا أن تكون امرأة قد دخل بها قبل ذلك، فتلك لا يجوز نكاحها إلا أن تستأمر)^(٢) في أن المرأة التي لا تحتاج إلى إذن أبيها في صحة النكاح إنما هي التي دخل بها)^(٣) ولا شك أنه (قدس سره) تمسك بإطلاق كلمة (دخل بها) ليتم الاستدلال، وهذا الذي استظهرناه قد صرح به (قدس سره) بقوله لاحقاً: ((مقتضى إطلاق صحيحة علي بن جعفر المتقدمة هو الأول- أي كفاية مطلق الوطاء- فإنه (عليه السلام) لم يعتبر في استثمار المرأة إلا الدخول بها من غير تعرض لاعتبار كون ذلك عن زواج صحيح)). وفيه:

١- ما قلناه من وجود ظهور خاص للثيب

(١) جواهر الكلام: ١٨٥/٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٩، ح ٨.

(٣) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٢٢١/٣٣.

بحسب ما أفادته الروايات في المقام فليس صحيحاً الاكتفاء بالاستدلال بالمعنى اللغوي والعرفي، والنظر في صحيحة علي بن جعفر لو حدها ليس كافياً كما سيأتي بإذن الله تعالى.

٢- إنه (قدس سره) وقع في تناقض فبينما قال قبل الاستدلال: ((والروايات الواردة في المقام لم تتعرض إلى معنى البكر والثيب يهذين العنوين)) عاد واستدل بالصحيحة لمعرفة معنى الثيب بعد ضمها إلى الروايات الأخرى، وتوجد روايات أخرى ستأتي بإذن الله تعالى.

٣- إن قوله (عليه السلام): (قد دخل بها) ليس له إطلاق حتى يتمسك به لإثبات تحقق الثيبوبة بمطلق الدخول بل إن ارتكاز المتشعبة قوي بدرجة يقيد إطلاقه بالدخول بسبب صحيح، ويمكن سؤال أي واحد من المتشعبة عن فهمه للكلمة ليقول إن المراد بالدخول ما كان عن زوجية.

٤- إن الجملة لا تأتي إضافة قيود أخرى ترد في الروايات كالتزويج من رجل فهي لا تدل على الانحصار وليست بلسان (بشرط لا) عن غير الدخول.

٥- إن (دخل) هنا قد تعني الخلوة بالزوجة لا الدخول المعروف كما تشهد له بعض الروايات الآتية بإذن الله تعالى.

٦- ولو تنزلنا وقلنا بأن الدخول ظاهر في الإدخال فإنه لم يتضمن الافتضاض فتكون الثيب هي من دخل بها وإن لم تفتض وهو القول الرابع الآتي.

وقد تقول إن كلام السيد الخوئي (قدس سره) مطلق ولم يشترط الافتضاض وهذا صحيح لكنه استدل بالآية (لَمْ يَطْمِئِنَّ) التي تعني لم يفتضهن.

٧- إنه لم يأخذ في الاعتبار مناسبات

الحكم والموضوع المتقدمة والآتية .
واختار هذا القول شيخنا الأستاذ
الفياض (دام ظلّه الشريف) فقال: ((وإذا
زالت بكارتها بالوطء شبهة أو زنا فلا
تترتب عليها أحكام البكر))^(١) أي كانت
ثيباً بحسب التعريف، ثم قال: ((وأما إذا
زالت بكارتها بغير الوطء فالمعروف أنها
بمنزلة البكر وهو الأظهر)).

الثالث: إن الثيب من تزوجت سابقاً
سواء دخل بها الزوج أو لا.

واختاره صاحب العروة فقال (قدس
سره): ((إن المتبادر من البكر من لم
تتزوج. وعليه فإذا تزوجت ومات عنها أو
طلقها قبل أن يدخل بها، لا يلحقها حكم
البكر)).

وهو معني خاص بالمقام استفاده (قدس
سره) من جملة من الروايات:

منها: (صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله
(عليه السلام) أنه قال في المرأة الثيب
تُخطب إلى نفسها؛ قال: (هي أملك بنفسها
تولي أمرها من شاءت إذا كان كفوّاً بعد أن
تكون قد نكحت رجلاً قبله)^(٢) .

ومنها: صحيحة أبي حمزة قال: (سمعت
أبا جعفر (عليه السلام) يقول: إذا تزوج
الرجل المرأة الثيب التي تزوجت زوجها
غيره...)^(٣) .

ومنها: رواية عبد الرحمن عن أبي عبد
الله (عليه السلام) قال: سألت أبا عبد الله
(عليه السلام) عن الثيب تخطب إلى نفسها؛

(١) منهاج الصالحين: ج٣، مسألة ١٩ .
(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد
النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ح٤ .
(٣) وسائل الشيعة، أبواب العيوب والتدليس،
باب ١٥، ح١ .

قال: (نعم هي أملك بنفسها، تولى أمرها من شاءت إذا كانت قد تزوجت زوجاً قبله) (١).

ومنها: رواية عبد الخالق قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المرأة التي تخطب إلى نفسها قال: هي أملك بنفسها تولى من شاءت إذا كان كفوّاً بعد أن تكون قد نكحت زوجاً قبل ذلك) (٢).

ومنها: رواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا كانت الجارية بين أبويها فليس لها مع أبويها أمر، وإذا كانت قد تزوجت لم يزوجه إلا برضاً منها) (٣).

ويستفاد من الروايات معنيان:
أولهما: من خلال النظر إليها خاصة فتدل على كفاية الزوج لتحقق الثيبوبة وهو المطلوب هنا.

ثانيهما: من خلال النظر إليها بلحاظ علاقتها مع صحبة علي بن جعفر المتقدمة التي استدل بها علي بتحقيق الثيبوبة بالدخول مطلقاً بعدة أنحاء:

١- إلغاء كل من القيدين والعودة إلى المعنى العرفي للثيبوبة واعتبار ذكر القيد من باب الغالب في أسباب التثيب، وهو مردود لأن المعنى العرفي من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى هذا البيان البعيد للتعبير عنه مضافاً إلى عدم ملاحظته مناسبات الحكم والموضوع.

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ح ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٣، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، باب ٩، ح ٣.

٢- اعتبار كل واحد منهما سبباً مستقلاً للثيبوبة نظير شرطية خفاء الجدران والأذان لقصر الصلاة أي العطف بينهما بـ(أو) وهو ممكن لولا ما سنقوله من الملازمة.

٣- اعتبار كل من التزوج سابقاً والدخول قيماً للآخر أي العطف بينهما بـ(و) والثاني أظهر عند العرف وتوجد ملازمة بينهما بحيث لو لم يقل له القيد الآخر فإنه يفهمه ارتكازاً فتقيد هذه الروايات الدخول الوارد في صحيحة علي بن جعفر باشتراطه عن نكاح صحيح.

فلو كنا نحن وهذه الروايات لكان المعنى الذي اختاره السيد صاحب العروة صحيحاً ولكن ضمها إلى صحيحة علي بن جعفر المتقدمة يقيد المعنى بتحقيق الدخول ويساعد عليه العرف لأن التزويج يقترب غالباً بالدخول.

نعم قد يستدل لهذا القول بصحيحة أبي حمزة قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: إذا تزوج الرجل المرأة الثيب التي تزوجت زوجاً غيره فزعمت أنه لم يقربها منذ دخل بها...) (١) بتقريب أن الثيبوبة تحققت بمجرد الزواج وعدم تحقق الدخول بدليل قوله (لم يقربها) ويكون معنى الدخول الاختلاء بها لكن الظهور مجمل فلا يمكن الاستدلال بها إذ لعل معناها أنه لم يقربها منذ دخوله بها أول مرة.

وقد استدل السيد الخوئي (قدس سره) برواية إبراهيم بن ميمون علي المعنى الأول وقال إن هذا المعنى ((مذكور في رواية واحدة خاصة هي رواية إبراهيم بن

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، باب ١٥، ح ١.

ميمون)). واستدل بصحیحة الحلبي ورواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله علی المعنى الثاني.

ولا نعلم وجهاً لهذا التفصيل فإن جميع الروایات بلسان واحد وتفید المعنيين معاً.

وقال (قدس سره) في نفي صلاحيتها للتقييد: ((إلا أن الأخبار الواردة بهذا المضمون جميعاً - باستثناء صحیحة الحلبي - ضعيفة الإسناد، فإن رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله ضعيفة بالقاسم الذي يروي عن أبان فإنه مشترك بين الثقة وغيره).

وأما صحیحة الحلبي فهي قاصرة من حيث الدلالة، فإنه (عليه السلام) ليس بصدد بيان القضية الشرطية وإن النكاح معتبر في كونها ((أملك بنفسها)) وإنما هو (عليه السلام) بصدد تكرار الموضوع المسؤول عنه - أعني الثيب - بلسان ذكر الوصف الغالب باعتبار أن الثيبوبة غالباً ما تكون بالنكاح، فيكون المعنى أن المرأة أملك بنفسها إذا كانت ثيباً. ومن هنا فلا تكون للرواية دلالة في تقييد الثيبوبة والتي زالت عذرتها بالدخول بها بالنكاح الصحيح، بل التقييد بعد الروایات المطلقة وتصريح صحیحة علي بن جعفر باعتبار الدخول خاصة بعيد جداً)) (١).

أقول:

١- لا حاجة إلى مناقشة إسناد الروایات ما دامت صحیحة الحلبي موجودة ومعها صحیحة أبي حمزة المذكورة في باب آخر وهما تتضمنان المعنى المطلوب.

(١) مباني العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٢٢٢/٣٣.

يمكن تصحيح غيرهما على مبانينا كرواية عبد الخالق فقد رواها الصدوق (رحمه الله) بسنده عن عبد الحميد بن عواض، عن عبد الخالق، وطريق الشيخ الصدوق (رحمه الله) إلى عبد الحميد صحيح وعبد الحميد ثقة قتله هارون العباسي حين استدعاه مع مرازم بن حكيم خادم الإمام الصادق (عليه السلام) وكان هو ومصادق مولى الإمام الصادق (عليه السلام) مع الإمام بالحيرة لما كان معتقلاً فيها عند المنصور واستدعي معه أخوه حديد بن حكيم فاستشهد عبد الحميد وسلماً^(١)، فحينما يذكر اسم عبد الخالق مجملاً فلا بد أنه اتكل على الانصراف إلى ثقة معلوم وليس هو إلا عبد الخالق بن عبد ربّه الذي ورد في حديث صحيح قول الإمام الصادق (عليه السلام) لابنه اسماعيل بن عبد الخالق (صلى الله على أبيك)^(٢) ثلاثاً ولا يخلطه بغيره من المجاهيل والمهملين. أما الاشتراك فنشأ لاحقاً بعد قيام أصحاب الرجال بجمع كل أسماء الرواة من دون إشارة إلى مثل هذه القرائن. فإن مثل عبد الحميد بن عواض لا يضيّع تراث أهل البيت (عليهم السلام) ويترك اسم عبد الخالق مجملاً لولا وضوح الاسم في تلك الفترة.

٢- إن حمل قيد (نكحت رجلاً قبله) على الكناية وإنه من باب ذكر الوصف الغالب باعتبار أن الثيبوبة غالباً ما تكون بالنكاح فالمعيار هو الدخول ليس أولى من

(١) راجع ترجمته في معجم رجال الحديث للسيد الخوئي (قدس سره): ٢٨٨/٩ وخاتمة وسائل الشيعة، مج ١٩، ص ٣٧٣، ٤١٨.

(٢) معجم رجال الحديث، نفس الجزء.

تقييد الدخول في صحيحة علي بن جعفر بكونه عن نكاح صحيح بضميمة هذه الروايات ولوجود ارتكاز متشعري قوي يفهم من كلمة (الدخول) و(المدخول بها) وغيرها أي عن نكاح، فالتفكيك في فهمهما لا وجه له، والثاني أولى من الأول.

وقد سبقه (قدس سره) إلى هذا التوجيه صاحب الجواهر (قدس سره) وسنقل قوله مع الرد عليه في نهاية القول الخامس إن شاء الله.

الرابع: الثيب هي التي تزوجت سابقاً ودخل بها زوجها وإن لم يفتضها.

واختاره السيد السيستاني (دام ظله الشريف) وجعله معني (حكماً) للثيب وتنزيل من لم تكن كذلك بمنزلة البكر خاصاً بالمقام لذا قال: ((المقصود بالبكر - هنا-) ثم عرّفها بالمعني التالي: ((من لم يدخل بها زوجها فمن تزوجت ومات عنها زوجها أو طلقها قبل أن يدخل بها فهي بكر وكذا من ذهبت بكارتها بغير الوطاء من وثبة أو نحوها، وأما أن ذهبت بالزنا أو بالوطء شبهة فهي بمنزلة البكر على الأظهر وأما من دخل بها زوجها فهي ثيبة وإن لم يفتض بكارتها على الأصح)) (١).

ويمكن أن نستدل له (دام ظله الشريف) بما تقدّم من الجمع بين الروايات وإذا شئنا الخروج بقاعدة كلية لهذا القول فنقول: إن البكر ما لم يستفد منها لتحقيق الغرض المقصود منها كالأرض البكر وهي التي لم تزرع ونظيره في الفقه ما اشترطوه في أحجار الرمي في مناسك منى حيث اشترطوا فيها أن تكون بكرة وعرفها الشهيد الثاني في شرح اللمعة بأنها ((غير

(١) منهاج الصالحين، ج ٣، المسألة (٧٠).

المرمي بها رمياً صحيحاً فلو رمي بها بغير نية أو لم يصب لم تخرج عن كونها بكرًا))^(١) فالمرأة التي لم يدخل بها بسبب صحيح وهو العقد تبقى على عنوان (البكر).

وهذا التأسيس الشرعي للمصطلحات كثير ولا يضر فيه حينئذ المعنى اللغوي أو الانصراف العرفي نظير إطلاق عنوان الميئة على غير المذكي وإن ذبح بفري الأوداج الأربعة رغم أن عنوان الميئة منصرف عنه. ويوجد على هذا المعنى شاهد من اللغة لأن كلمة ثيب كـ(صيب) أصلها ثيوب من (ثاب، يثوب) إذا عاد إلى ما كان عليه فيقال بئر ذات ثيب إذا استقى منها عاد مكانه ماء آخر أي من ثاب الماء بمعنى بلغ إلى حاله الأول بعد ما يستقى ونقل عن أبي الهيثم قوله: (امرأة ثيب كانت ذات زوج ثم مات عنها زوجها أو طلقت ثم رجعت إلى النكاح) لأنهم قالوا إنه لا يكون الثوب أول الشيء حتى يعود مرة أخرى ووجه الاشتقاق واضح فإن المرأة بعد أن تفارق زوجها كأنها تثوب وتعود إلى حالتها الأولى قبل الزواج أو إنها بعد أن تفارق زوجها تعود إلى زوج آخر لذا قالوا إن الثيب لا تكون إلا بعد أن ترجع إلى النكاح^(٢).

وعرفها في لسان العرب: ((التي تزوجت وفارقت زوجها بأي وجه كان بعد أن مسها)) وتقدم في كلمات الراغب ما يدل عليه بقوله (الثوب) رجوع الشيء إلى الحالة المقدرّة المقصودة بالفكرة.

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية بتعليق السيد محمد كلانتر (رحمه الله): ٢٨٤/٢.

(٢) جمعاً بين لسان العرب وتاج العروس، مادة (ثيب).

أقول: إن هذا القول حسن لولا أنه اکتفی بالدخول دون الافتراض تمسكاً بلفظ صحیحة علي بن جعفر وفيه:

١- وجود ملازمة عادية بين الدخول والافتراض الذي هو ليس أكثر من الدخول أول مرة.

٢- تسمية صحیحة أبي مريم للبكر بالعدراء وهي غير المفتضة فالثيب ما يقابلها. وهو (دام ظله) أخذ بهذه المقابلة في خيار التدليس^(١) والمقام لا يختلف عنه إلا بإضافة قيود جديدة ككون الافتراض عن نكاح صحیح اقتضتها مناسبة الحكم والموضوع.

٣- ما تقدم من تفسير الآيتين الشريفتين وهما قوله تعالى: (إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً، فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا) (الواقعة: ٣٥-٣٦) بضميمة قوله تعالى: (فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ قُلُوبَهُنَّ قَبْلَهُمْ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ) (الرحمن: ٥٦) فالأبكار في الآية الأولى مشروحة في الآية الثانية بأنهن من لم يطمئن أي لم يفتضهن.

٤- إن الروايات وإن أضافت قيوداً لمعنى البكر وهي التزوج سابقاً والدخول بها إلا أنها لا دليل على خروجها على المعنى الأصلي الذي يبتني على ارتباط الثيبوبة بزوال البكارة فأی معنى يستفاد من الروايات لا بد أن يحافظ على المعنى الأصلي ولا يحتاج ذكره إلى دليل بل المدعي لخلافه - أي عدم الحاجة لزوال البكارة - مطالب بدليل.

ويظهر عدم وجود قائل بهذا القول لما ذكرناه فقد عدَّ السيد الحكيم (قدس سره)

(١) منهاج الصالحين، ج ٣، مسألة ٢٨٤، ص ٨٨.

المحتملات في الثيب أربعة معانٍ وهي ما ذكرناه عدا هذا القول الرابع، نعم قال: ((وزوال البكارة بوطء الزوج)) أي عدم كفاية الدخول دون افتضاض وقال (قدس سره): ((إن ظاهر النصوص يقتضيه))^(١).

الخامس: إن الثيب من ذهب بكارتها بوطء من نكاح شرعي صحيح.

وهو الذي يجمع مداليل الروايات والمعنى اللغوي، ورجحه السيد الحكيم (قدس سره) بقوله: ((وإن كان التأمل فيها - أي النصوص - يقتضي كون المدار علي الثيبوبة بالتزويج، لا مطلق التزويج))^(٢) واختاره صاحب الرياض حيث عرّف الثيب بأنها ((المنكوحة بالتزويج))^(٣). وقد احتاط بمراعاته السيد صاحب العروة (قدس سره) وسيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) لكن الاحتياط استحبابي.

وهو الأليق بحكمة تشريع اشتراط ولاية الأب إذ لا يناسبها أن تسقط هذه الولاية بالزنا فتكافأ على فاحشتها بتجريها من هذه الولاية وليس هذا استحساناً أو تنقيحاً للمناط حتى يكون من الظن الباطل ولا إنكاراً لما قيل من أن الأسباب غير الصحيحة يمكن أن تترتب عليها الأحكام الوضعية فإن من زنى وجب عليه غسل الجنابة وهكذا وإنما هو مستفاد من مناسبة الحكم والموضوع الذي يدخل في باب الظواهر.

وقد ردّ صاحب الجواهر (قدس سره) على الاستدلال باشتراط كون الدخول بنكاح صحيح

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٤٥١/١٤.

(٢) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(٣) رياض المسائل: ٨٣/١١.

بقوله: ((وما في بعض النصوص من ظهور اعتبار الثيب محمول على الغالب ونحوه بعد قصوره عن تقييد غيره من المطلق))^(١) وهو مردود بما تقدم وبالنقض عليه بحمل النصوص الدالة على كون زوال البكارة بالدخول على الغالب أيضاً والرجوع إلى القول الأول أي المعنى اللغوي ولو كانت بوثية فلماذا اختار القول الثاني بقوله: ((بخلاف من ذهبت بكارتها بغير الوطء من عثرة أو غيرها، فإن الأصل وغيره يقتضي ببقاء البكارة لها))؟ فهذا التفكيك في فهم الطائفتين من النصوص مما لا يساعد عليه العرف.

وقد عرض سيدنا الأستاذ (قدس سره) المحتملات في المسألة فقال: ((ولكن هل المراد من البكر هنا معناها الحقيقي أو من لم يسبق لها الزواج لأن بين المفهومين عموماً وخصوصاً من وجه باصطلاح المنطق من حيث أن المرأة قد تكون بكرًا غير متزوجة وقد تكون بكرًا متزوجة وقد تكون ثيباً لم يسبق لها الزواج وقد انتفت بكارتها بسبب آخر محلل أو محرم فأی هذين المفهومين هو الذي يقع محلاً للخلاف السابق))^(٢) ويعني بمحل الخلاف ولاية الأب على البكر البالغة الرشيدة، ولا بد أنه يريد بالمعنى الحقيقي للباكر أي التي لم تفتض ونحن حيث نبحت عن المراد من الكلمة إنما نريد أن نبين حدود ما اتخذ الشارع المقدس موضوعاً للحكم الشرعي إذ من حق الشارع أن يضيف شروطاً أو يحذف بعض خصائص الشيء حين يجعله موضوعاً للحكم الشرعي ولا يعني هذا أن الشارع قد وضع معنى جديداً للفظ حتى

(١) جواهر الكلام: ١٨٦/٢٩.

(٢) ما وراء الفقه: ١٨٣/٦.

يرد عليها بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له مع القرينة على التغيير أي من باب تعدد الدال والمدلول كاستعمال المطلق في المقيد.

وقال (قدس سره) في موضع آخر: ((وحمل البكر على من لم يسبق لها الزواج والثيب على من سبق لها ذلك سواء كانت صفتها الواقعية موافقة لذلك أم مخالفة له على خلاف الظاهر))^(١) وهو يقصد بصفتها الواقعية من حيث الافتراض وعدمه أو قل المعنى اللغوي. لكن سيدنا الأستاذ (قدس سره) أصرَّ على اختيار المعنى العرفي واللغوي وعلّق على الروايات التي ورد فيها وصف (من تزوجت سابقاً أو من دُخِلَ بها) بقوله: ((وما أخذ فيه ذاك - أي أخذ عنوان البكر بمعنى من لم تتزوج - منها - أي الروايات - محمول على الغالب من كون المتزوجة ثيباً)) أي مدخولاً بها وهي دعوى لم تأخذ بالأعتبار مناسبة الحكم والموضوع التي هي ولاية الأب على تزويج البكر والتي ذكرناها في نهاية الجهة الأولى من البحث. ولا أعتقد أنه (قدس سره) يلتزم باستقلال البنت بتزويج نفسها إذا بلغت العاشرة وقد ذهبت بكارتها بوثبة ونحوها باعتبارها ثيباً.

ثم إن المعنى العرفي واللغوي واضح في ذهن السائل وغيره فلا حاجة إلى هذا البعد في البيان فلا بد أن يكون ذكر الإمام (عليه السلام) لقيده تزويجها سابقاً أو الدخول بها لإعطاء معنى شرعي للبكاره مناسب للقضية المسؤول عنها وعدم إيكال السائل للمركز في ذهنه من المعنى. وقد

(١) ما وراء الفقه: ١٨٩/٦.

عرّفها الإمام (عليه السلام) بهذا المعنى في صحيحة أبي حمزة قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: إذا تزوّج الرجل المرأة الثيب التي تزوجت زوجاً غيره..)^(١).
قول آخر:

وفي الحقيقة فإننا يمكن أن ننقل البحث إلى جهة أخرى بعيدة عن هذه فإن الاستفادة من الروايات (خبر زرارة وغيره) أن الضابط في ثبوت الولاية وعدمها ليست البكارة والثيبوبة بعنوانهما وإنما استقلال المرأة في إدارة شؤونها وعدمه والثيب إنما لم يشترط في زواجها إذن أبيها لأنها تصبح مستقلة غالباً أو دائماً في شؤونها فلو كانت ثيباً غير رشيدة كما لو كانت في العاشرة من عمرها ونحوها بقيت ولاية الأب عليها، أما البكر فيمكن أن يتصور فيها الاحتمالان المذكوران في نهاية الجهة الأولى من البحث والأب لم يؤخذ في اشتراط إذنه لعنوان الأبوة بل بعنوان (ولي الأمر) وحينئذ يمكن أن نفهم أدلة جواز العقد المنقطع على الباكر من دون إذن ولي أمرها على أنه تخصيص لحكم البكر غير المالكة أمرها.

الملحق الثاني: بحث اجتماعي في العقد المنقطع.

إن ما تقدم كان على مستوى الاستدلال الفقهي لكن الفقيه عندما يطلق الحكم للأمة فإنه يراعي إضافة إلى ما تقدم ظروف تطبيق الفتوى، وهكذا كان يفعل الأئمة المعصومون (عليهم السلام) مع أصحابهم وقد

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، باب ١٥، ح ١.

مرّت بنا رواية منع الإمام الصادق (عليه السلام) لاثنين من أصحابه من التمتع في المدينة مع إلفات نظرهم إلى أن هذا المنع ليس بلحاظ الحكم الشرعي وإنما هو منه (عليه السلام) وحينما أطلق سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) فتواه بجواز العقد المنقطع على الباكر من دون إذن ولي أمرها بشرط عدم الدخول فلأجل حل المشكلة الجنسية لدى الشباب والشابات وحمائتهم من الوقوع في الحرام خصوصاً في الأوساط المختلطة كالجامعات ودوائر العمل والوظيفة .

لكن الذي حصل:

١- إن العقد ما دام من دون علم الأب ويصعب على الشاب الاجتماع بالبنت إلا في بيتها فيدخل البيوت من غير أبوابها وهو محرم لأنه تصرف في مال الأب من غير إذنه ويتوسل الشاب بالحيل المختلفة - وهي محرمة - لتحصيل مراده، أو يصطحبها إلى أماكن يفتضح فيه أمرها كالفنادق أو شقق الأصدقاء .

٢- إن الشاب لا يتعامل مع هذه المرأة كزوجة ولا يشعر بأنها عرضه وشرفه فيتحدث لأصدقائه بتفاصيل ما يدور بينه وبينها وربما يصور لها بعض اللقطات غير المحتشمة مما يؤدي إلى التشهير بها والتنكيل وسقوط سمعتها في المجتمع .

٣- إن المجتمع ينظر إلى البنت المتمتعة بازدراء وتحقير مما يجرمها من حقها في الزواج الدائم وبناء الأسرة الكريمة حتى الشاب الممارس للمتعة حينما يخطب امرأة ليتزوجها فإنه لا يقدم على بنت يسمع أنها قد تمتعت ولو بمجرد العقد .

٤- إن هذا الزواج ما دام سرّياً غير

معلن فإن من يرى هذه البنت مع رجل فسيتهاهما، ويعرضها ذلك للعار الاجتماعي ويسبب لها العقوبات القاسية التي يلتزم بها المجتمع للخائبات من دون التحقيق في أمرهن.

٥- إن شرط عدم الدخول يصعب الالتزام به فإن الرجل والمرأة الأجبيين إذا اختلبا يكون من الصعب الاحتراز من الوقوع في الزنا وهو من أعظم الكبائر والمحرمات لذا حرم الشرع الخلوة بالأجنبية ومجد الله تعالى نبيه الكريم يوسف (عليه السلام) لأنه عصم نفسه في مثل هذا الموقف فكيف سيضبط نفسه من يعتقد أن هذه المرأة محللة له؟! فيقعان في المخالفة.

٦- كثيراً ما يحصل حمل عند البنت بسبب اللقاء وأحياناً من دون إدخال، وخشية الفضيحة الاجتماعية يتوجهان إلى إسقاطه وهو قتل للنفس المحترمة.

٧- وعلى المستوى الأخلاقي فإن الرجل إذا فرغ عقله وقلبه وذهنه للبحث عن يتمتع بها وكيفية الوصول إليها ومفاتحتها وسبل اللقاء بها وغيرها من التفاصيل فكم سيبقى في قلبه لله تبارك وتعالى، وهل تستحق الشهوة الجنسية تكريس الإنسان كل جوارحه لها.

فعلى العلماء والخطباء والمفكرين أن يوجهوا الناس نحو الكمال وأن يحصنهم من أساليب الخداع والمكر وإيقاع الفتيات في الفخوخ.

فإما أن يعي المجتمع هذه القضية علي وجهها الصحيح ويقدر عظمة هذه النعمة والرحمة التي من الله تبارك وتعالى بها على الأمة ليهدب غرائزهم ويوظف نشاطهم فيما يسعدهم كما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام): (لولا ما سبقني به ابن الخطاب ما

زنى إلا شقي) (١) وعن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل (مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا) قال (عليه السلام): (والمتعة من ذلك) (٢).

وأن يحترم المجتمع هذه العلاقة وينظمها قانونياً ويستسيغها اجتماعياً، روى الصدوق في الفقيه عن الإمام الرضا (عليه السلام) قوله: (المتعة لا تحل إلا لمن عرفها، وهي حرام على من جهلها) (٣).

أو أن يهذب الشباب نفوسهم بالتقوى والعمل الصالح ويتجنبوا مثل هذه الانتهاكات حتى يُيسر لهم الله تبارك وتعالى الزواج الدائم من فتيات صالحات لا يغالين في المهور فينعم بحياة زوجية فيها سكينه وطمأنينة واستقرار لا تتوفر في مثل هذه الزوجات السرية.

ولناخذ شاهداً من سيرة أمير المؤمنين (عليه السلام) فإنه لما ولي الخلافة حاول أن يصلح مخالفات من سبقه لكن بعض تلك المخالفات اكتسبت من الرسوخ بحيث لم يستطع (عليه السلام) إصلاحها فترك الأمة وشأنها.

عن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الصلاة في رمضان في المساجد، فقال: (لما قدم أمير المؤمنين (عليه السلام) الكوفة أمر الحسن بن علي أن ينادي في الناس: لا صلاة في شهر رمضان في المساجد جماعة فنادى في الناس الحسن بن علي بما أمره به أمير المؤمنين (عليه السلام)، فلما سمع الناس مقالة الحسن بن علي (عليه السلام) صاحوا: واعمراه واعمراه، فلما رجع الحسن إلى أمير

(١) و (٢) و (٣) الوسائل: أبواب المتعة، الباب ١، ج ٢، ١٨، ١١.

المؤمنين (عليه السلام) قال له: ما هذا الصوت، قال: يا أمير المؤمنين إن الناس يصيحون: واعمراه واعمراه، فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): قل لهم صلّوا^(١).
وعن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالاً: (لما كان أمير المؤمنين (عليه السلام) بالكوفة أتاه الناس فقالوا له: اجعل لنا إماماً يؤمنا في رمضان، فقال لهم: لا، ونهاهم أن يجتمعوا فيه، فلما أمسوا جعلوا يقولون: ابكوا رمضان وارمضاناه، فأتى الحارث الأعور في أناس فقال: يا أمير المؤمنين ضجّ الناس وكرهوا قولك، قال: فقال عند ذلك: دعوهم وما يريدون ليصلّ بهم من شاؤوا، ثم قال: ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً)^(٢).

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب نافلة شهر رمضان، باب ١٠، ح ٢، ٥.

المسألة الرابعة عشرة

معادلة المَدَّ
بثلاثة ارباع الكيلو غرام تقريباً او تحقيقاً

()

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الرابعة عشرة

معادلة المُد بثلاثة أرباع الكيلو غرام تقريباً أو تحقيماً

الصاع والمد والرطل مقادير تذكر في موارد شرعية عديدة؛ فزكاة الفطرة صاع، ونصاب زكاة الغلات ثلاثمائة صاع، والكَرّ الذي لا ينفعل بالنجاسة ألف ومائتا رطل، وإطعام المسكين في الفدية والكفارة مُدّ. وعُرِف الصاع بأنه يساوي أربعة أمداد ويساوي تسعة أرطال بالعراقي فالمد يساوي رطلين وربع.

وقد اتفق الفقهاء المعاصرون على الاجتزاء بدفع ثلاثة أرباع الكيلو عن المد^(١)، إما لأنه يساوي هذا المقدار من الوزن تقريباً (كما عند السيد الخوئي والسيد الشهيد الصدر الأول (قدس سرهما)) أو تحقيماً (حيث حذف السيد الشهيد الصدر الثاني كلمة تقريباً وأبقاها سماحة الشيخ الفياض (دام ظله الشريف) مع أن مقتضى مبانيه حذفها كما سيأتي إن شاء الله تعالى).

وهذا الاتفاق منهم في مسألة المد يستبطن - لدى مراجعة أقوالهم في الموارد الأخرى المرتبطة بهذه المسألة - الاختلاف

(١) السيد الخوئي (قدس سره) في منهاج الصالحين، ج ١، ص ٢٧٠، المسألة (١٠٠٧) من الطبعة ٢٩، وفي مستند العروة الوثقى: ٤١٢/٢١، والشيخ الفياض (دام ظله) في منهاج الصالحين: ج ١/٤٠٦، والسيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) في الفتاوى الواضحة/٤٩٧، والسيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) في منهج الصالحين: ج ١، مسألة (١٣٨٠) ص ٢٤٩.

بينهم في تحديد وزن المد بالدقة، ففي مسألة الكرّ اختار السيد الخوئي والسيد الشهيد الصدر الأول (قدس سرهما) أنه (٣٧٦ - ٣٧٧) كغم بينما اختار السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) أنه (٤٠٠) كغم، والشيخ الفياض (دام ظله) أنه (٣٩٩) كغم، وهذا يعني أن المد عند الأولين هو (٧٠٧) غرام وعند الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) والشيخ الفياض (دام ظله الشريف) (٧٥٠-٧٥١) غرام، لأن الكر ألف ومائتا رطل بالعراقي والصاع تسعة أرطال منه فالكر مئة وثلاثة وثلاثون صاعاً وثلاث، فإذا كان الكر = ٤٠٠ كغم؛ فالصاع = $\frac{400}{133.33}$ كغم عند السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) والشيخ الفياض (دام ظله)، والصاع أربعة أمداد فيكون ناتج المد ما ذكرناه عندهم. توضيح ذلك:

الكر=١٢٠٠ رطل بالعراقي
الكر=٤٠٠ كغم (بحسب مختار السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) والشيخ الفياض (دام ظله)).

$$\text{الرطل} \approx \frac{400}{1200} \approx \frac{1}{3} \text{ كغم}$$

الصاع=٩ أرطال بالعراقي= $\frac{1}{3} \times 9 = 3$ كغم، وهو مقدار زكاة الفطرة.
المد= $\frac{1}{4}$ صاع $\approx 3 \cdot \frac{1}{4} \approx \frac{3}{4}$ كغم.
وبحسب مختار السيد الخوئي (قدس سره) فإن الكرّ يساوي ٣٧٧ كغم.
والكر=١٢٠٠ رطل
فالرطل= $\frac{377}{1200} = ٠,٣١٤$ غرام.

الصاع = ٩ أرطال = ٩ × ٣١٤ = ٢,٨٢٧ كغم،
وهو مقدار زكاة الفطرة.

$$\text{المد} = \frac{1}{4} \text{ صاع} = \frac{1}{4} \times ٢,٨٢٧ = ٧٠٧$$

غرام .
وفي ضوء هذا تحسب المقادير الشرعية
الأخرى فنصاب الزكاة في الغلات يساوي ٣٠٠
صاع .

فمن اختار الصاع = ٣ كغم .

فالنصاب = ٣ × ٣٠٠ = ٩٠٠ كغم .

ومن اختار الصاع = ٢,٨٢٧ كغم .

فالنصاب = ٣٠٠ × ٢,٨٢٧ = ٨٤٧ كغم .

لكن شيخنا الأستاذ الفياض (دام
ظله) اختار في الصاع الأول (أي ثلاثة
كيلوات كما تقدم أعلاه في توضيح الحساب)
وفي نصاب الزكاة الثاني حيث ذكر أنه
(٨٤٧) كغم^(١)؛ وهو لا ينسجم مع سابقه، لأن
التناسب بين هذه المقادير طردي فما دام
الكر أربعمئة كيلو غرام فإن المد (٧٥٠)
غرام والصاع الذي هو أربعة أمداد ثلاثة
كيلوات فنصاب الزكاة الذي هو ثلاثمئة
صاع (٩٠٠) كغم وهو ما اختاره السيد
الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) .

أما كون النصاب (٨٤٧) كغم فهو مناسب
لما اختاره السيد الخوئي (قدس سره) وقد
ذكره فعلاً .

وعلى أية حال فكلما الآن في المد
وهو عند مشهور المعاصرين ثلاثة أرباع
الكيلو تقريباً أو تحقيقاً .
وتوقف السيد السيستاني (دام ظله) في
هذا التحديد ولذا قال: ((تحديد المد
بالوزن لا يخلو عن إشكال، ولكن يكفي في
المقام احتساب المد ثلاثة أرباع

(١) منهاج الصالحين: ج ٢، ص ١٩، المسألة (٣٠) .

الكيلو))^(١) فهو (دام ظله) لم يعادل المد بثلاثة أرباع الكيلو وإنما جعل دفع هذا المقدار مجزياً عن المد؛ ولذا قال ((في المقام)) ولو كان معادلاً له لبني عليه الموارد الأخرى كحساب الكر بالوزن فقال في مقدار الكر: ((وأما تقديره بحسب الوزن فلا يخلو عن إشكال))^(٢) وقال في زكاة الفطرة: ((المقدار الواجب صاع وهو أربعة أمداد وقد تقدم أن تحديد المد بالوزن لا يخلو عن إشكال ولكن يكفي في المقام احتساب المد ثلاثة أرباع الكيلو فيكون مقدار الصاع بحسب الكيلو ثلاث كيلوات))^(٣).

وقال في نصاب الزكاة: ((وهو ثلاثمائة صاع، وهذا يقارب- فيما قيل- ثمانمائة وسبعة وأربعين كيلو غراماً))^(٤).
وإذا كان له مندوحة عن تحديد الكر بالوزن باعتبار إمكان حسابه بالمساحة- كما عبّروا- أو الحجم على تعبيرنا، فإن بناء نصاب الزكاة على القيل غير مثمر لأن التحديد مطلوب بدقة حيث تجب الزكاة فيه ولا تجب فيما دونه.

أما الاجتزاء بثلاثة أرباع الكيلو في المد؛ فقال في وجهه في بحثه الشريف: ((ما قاله القاموس أن المد ما يملأ الكفين فيقال إن المد وإن لم يكن موجوداً إلا أن هذا الذي ذكره جمع- أي دفع ثلاثة

(١) منهاج الصالحين: ج ١، ص ٣٢٩، المسألة (١٠٢١).

(٢) منهاج الصالحين: ج ١، ص ٢٧، المسألة (٤٩).

(٣) منهاج الصالحين: ج ١، ص ٣٨١، المسألة (١١٧٨).

(٤) منهاج الصالحين: ج ١، ص ٣٦٢، المسألة (١١١٥).

أرباع الكيلو- يناسب المعنى اللغوي للمد فلا يكون هذا أكثر من ثلاثة أرباع الكيلو ولو كان من القسم الثقيل فيطمئن الإنسان إذا أعطي مداً في المقام يجتزئ به لا أنه يتعين لذا كتبنا في الرسالة العملية: ويجزي في الصاع ثلاثة كيلوات تقريباً، وقد أنكرنا في باب المياه حساب الكر بالوزن لأنه مبني على مثل هذه المقدمات الفاسدة^(١)) ويعني بالمقدمات الفاسدة أن الأصل في المد والصاع أنهما من المكاييل فتحديدهما بالوزن محل إشكال وما قيل من الوجوه لحصول هذا التحويل غير تامة وهو ما سنعرضه لاحقاً بإذن الله تعالى.

وقد تبع (دام ظلّه) بهذا الإشكال أستاذه الفقيه المرحوم الشيخ حسين الحلّي (قدس سره) حيث ورد ذكره في تقاريره بحثه في مسألة تحديد الكر بالأرطال؛ فقال (قدس سره): ((ولكن الإشكال في كون الرطل (وزناً))^(٢) وخلص إلى نتيجة مفادها ((إن التحديد بالأرطال لم يُعلم المراد منه على التحقيق فلا يصلح للتعين))^(٣)، ونقل السيد السيستاني (دام ظلّه) في بحثه عن أستاذه الشيخ الحلّي قوله أنه استفاد هذا الإشكال من ((فاضل خراساني من تلامذة النائيني كتب رسالة في ذلك))^(٤).

ولا توجد في التقارير المطبوعة للشيخ الحلّي (قدس سره) إشارة إلى ذلك

(١) من تقاريرتي لبحث الأستاذ السيد السيستاني (دام ظلّه) في الفقه، تاريخ المحاضرة ٢١/ذو الحجة/١٤١٥.

(٢) دليل العروة الوثقى، تقاريره بحث الفقيه المرحوم الشيخ حسين الحلّي (قدس سره) بقلم الشيخ حسن سعيد، ج ١، ص ٧٧.

(٣) دليل العروة الوثقى: ج ١، ص ٨١.

(٤) محاضرة بتاريخ ٢٠/ذ.ج./١٤١٥.

فلعله (دام ظله) استفاد هذا المعنى من الأستاذ مباشرة.
وسننظر أولاً بإذن الله تعالى في دليل المشهور ثم نحقق في هذا الإشكال إن شاء الله تعالى.

دليل المشهور

إن معادلة المد لثلاثة أرباع الكيلو حصلت بضم عدة مقدمات:
الأولى: الصاع يساوي أربعة أمداد.
الثانية: الصاع يساوي تسعة أرطال بالعراقي.

$$\text{فالمد} = \frac{1}{4} \text{ صاع} = 2\frac{1}{4} \text{ رطل عراقي.}$$

الثالثة: الرطل العراقي يساوي ١٣٠ درهماً.

الرابعة: الدرهم يساوي $\frac{7}{10}$ من الدينار

الشرعي.

الخامسة: الدينار الشرعي يساوي مثقالاً

شرعياً.

السادسة: المثقال الشرعي يساوي $\frac{3}{4}$

المثقال الصيرفي.

السابعة: المثقال الصيرفي يساوي ٤,٦

غراماً (عند السيد الخوئي (قدس سره)

وأخرين) خلافاً لسيدنا الأستاذ الشهيد

الصدر الثاني (قدس سره) وشيخنا الأستاذ

الفياض حيث اختاراً أنه ٤,٨٨ غراماً على

ما يأتي إن شاء الله تعالى.

$$\text{فالدينار الشرعي} = \frac{3}{4} \times ٤,٦ = ٣,٤٥$$

غراماً.

والدرهم = $\frac{7}{10}$ × الدينار الشرعي
 الذي يساوي ٣,٤٥ غراماً = ٢,٤١٥ غراماً
 والرطل = ١٣٠ × الدرهم الذي يساوي
 ٢,٤١٥ = ٣١٣,٩٥ غراماً.

المد = $\frac{1}{4}$ × ٢ الرطل الذي يساوي
 ٣١٣,٩٥ غراماً = ٧٠٦,٣٩ غراماً.

والمقدمات الست الأولى كلها مذكورة
 في كتب الفقهاء (قدست أسرارهم) لكنهم
 اختلفوا في ترتيبها للوصول إلى النتيجة.
 قال صاحب العروة (قدس سره): ((المد
 ربع صاع، وهو ستمائة مثقال وأربعة عشر
 مثقالاً وربع مثقال^(١)، وعلى هذا فالمد
 مائة وخمسون مثقالاً وثلاثة مثاقيل ونصف
 مثقال وربع ربع المثقال^(٢)، وإذا أعطي
 ثلاثة أرباع الأوقية من حقة النجف فقد زاد
 أزيد من واحد وعشرين مثقالاً، إذ ثلاثة
 أرباع الأوقية مائة وخمسة وسبعون
 مثقالاً)).

وعلق عليه السيد الخوئي (قدس سره)
 بأنه ((بلا خلاف فيه ولا إشكال)) وشرح وجهه
 بأن ((كل رطل منه - أي العراقي - مائة
 وثلاثون درهماً، وكل عشرة دراهم خمسة

(١) لأن الصاع يساوي تسعة أرطال، والرطل يساوي
 (١٣٠) درهماً والدرهم يساوي (١٠/٧) من الدينار
 الشرعي الذي يساوي (٤/٣) المثقال الصيرفي
 فالنتيجة تكون:

$$\text{الصاع} = ١٣٠ \times ٩ \times \frac{7}{10} \times \frac{3}{7} = \frac{1}{4} \times ٦١٤ \text{ مثقال}$$

صيرفي، وستأتي التفاصيل بإذن الله تعالى.
 (٢) نصف المثقال وربع ربع مثقال يعني

$$\frac{9}{16} \div \frac{1}{16} \square \frac{1}{2} \div \frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4} \square \frac{1}{2}$$

وهو ما أثبتناه.

مئاقيل وربع بالمثقال الصيرفي^(١)، فالرطل ثمانية وستون مثقالاً وربع المثقال، فإذا ضرب هذا في تسعة - لكون الصاع تسعة أرطال عراقية - يكون المجموع ستمائة وأربعة عشر مثقالاً وربع المثقال وزن الصاع بالمثقال الصيرفي، والمد ربعه وهو مائة وخمسون مثقالاً وثلاثة مئاقيل ونصف مثقال وربع ربع المثقال، كما أثبتته في المتن، المساوي لثلاثة أرباع الكيلو (تقريباً)^(٢).

وتصويره كالتالي:

الرطل = ١٣٠ درهماً

والدرهم $\frac{7}{10}$ من الدينار الشرعي

والدينار الشرعي = $\frac{3}{4}$ المثقال الصيرفي

فالدرهم $\frac{7}{10} \cdot \frac{3}{4} = \frac{21}{40}$ من المثقال الصيرفي

الرطل = ١٣٠ درهماً $\frac{21}{40} \cdot \frac{21}{40}$ من

المثقال الصيرفي

الصاع = ٩ أرطال $\frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4} \cdot 68 = \frac{1}{4}$ مثقال

صيرفي

المد = $\frac{1}{4}$ صاع $\frac{1}{4} \cdot \frac{1}{4} \cdot 614 = \frac{9}{16}$ من المثقال

الصيرفي

ولما كان المثقال الصيرفي = ٤,٦

غرام

(١) لأن كل عشرة دراهم تساوي سبعة دنانير أي مئاقيل شرعية والمثقال الشرعي يساوي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي فالعشرة دراهم =

$$.5 \frac{1}{4} \cdot \frac{3}{4} \cdot 7$$

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٤١١/٢١.

إذن فالمد = $١٥٣ \frac{9}{16}$ ×

$٧٠٦,٣٩ = ٤,٦$ غرام
ولدفع الالتباس فإن الأوقية المذكورة
في كلام صاحب العروة ليست الكيلو المذكور
في كلام السيد الخوئي (قدس سره).

فإن الأوقية = $\frac{1}{4}$ حقة النجف

وحقة النجف = $3 \frac{1}{3}$ حقة إسلامبول

وحقة إسلامبول = ٢٨٠ مثقالاً صيرفياً

فحقة النجف $280 \cdot 3 \frac{1}{3} = 933 \frac{1}{3}$ مثقال صيرفي

الأوقية = $\frac{1}{4}$ حقة $933 \frac{1}{3} \cdot \frac{1}{4} = 233 \frac{1}{3}$ مثقالاً

فثلاثة أرباع الأوقية المذكورة في كلام
السيد صاحب العروة

$175 \cdot 3 \frac{1}{3} = 233 \frac{1}{3} \cdot \frac{3}{4}$ مثقالاً صيرفياً

فهو أكثر من المد الذي يساوي

$153 \frac{9}{16}$ مثقال صيرفي وهو ما قاله (قدس
سره).

وتساوي الأوقية بالغرام: $٤,٦ \times ١٧٥ =$

٨٠٥ غرامات؛ ففيها زيادة عن المد كما
قال (قدس سره).

بينما المد = $\frac{9}{16}$ ١٥٣ مثقال صيرفي

= $٧٠٦,٣٩$ غرام كما تقدّم.

وقد أرسل جملة من الفقهاء (قدس الله
أرواحهم) بعض أو كل هذه المقدمات
كالمسلّمات من دون تحقيق، وهو لا يناسب
البحث العلمي المعمق.

وللتحقيق في هذه المقدمات نعقد
الكلام في عدة مطالب:

المطلب الأول: إن الصاع أربعة أمداد

لا شك أن الصاع كيل وقد عُرف قبل الإسلام، فقد ورد ذكره في القرآن الكريم في قصة يوسف (سلام الله عليه)، قال تعالى: (قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ) (يوسف: ٧٢) أي صاعه ((وكان إناءً يُشربُ به ويُكالُ به))^(١) ويدل عليه قوله تعالى: (جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ) (يوسف: ٧٠) وفُسِّرَت بأنها ((مشربة من ذهب أو فضة جعلت صاعاً للكيل))^(٢) وقد ورد الكيل في القصة في عدة مواضع (أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أَوْفِي الْكَيْلِ) (يوسف: ٥٩) (مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلَ) (يوسف: ٦٣) (ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ) (يوسف: ٦٥) وغيرها.

ولكن الصيعان ليست بمقدار واحد وإنما اختلفت باختلاف الأزمنة والأمكنة لكن المعنى واحد وهو كونه آلة للكيل وقد دلت عليه صحيحة جميل بن دراج حيث جاء فيها: (فدخل رجل من الناس بمكتل من تمر فيه عشرون صاعاً يكون عشرة أصوع بصاعنا)^(٣) وستأتي التفاصيل بإذن الله تعالى. وهذه حالة مألوفة، كالدينار الذي هو عملة لكن الدينار العراقي يختلف بالقيمة عن الدينار الكويتي والبحريني مثلاً وكذا الدولار الأمريكي يختلف بالقيمة عن الدولار الكندي أو الاسترالي مع الاتفاق على أنه عملة نقدية.

وعلى أي حال فالصاع كيل وله جزء يسمى المد يساوي ربعه، وكون الصاع أربعة

(١) المفردات للراغب، مادة (صاع).

(٢) التفسير الصغير للسيد عبد الله شبر (قدس سره).

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٨، ح ٢.

أمداد هو ((قول العلماء كافة، كما عن المنتهي بل إجماعاً، كما عن الخلاف والغنية وظاهر التذكرة وغيرها))^(١)، وفي الحدائق ((لا خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في أن الصاع أربعة أمداد))^(٢).

وقد دلت عليه جملة من الأخبار: منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة أرطال)^(٣) فالمد ربع الصاع.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) فيها (والصاع أربعة أمداد)^(٤).

ومثلها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام)^(٥).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (سألته عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً؟ قال: عليه خمسة عشر صاعاً لكل مسكين مد، بمد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أفضل)^(٦) بضميمة أن كفارة الإفطار المتعمد إطعام ستين مسكيناً وهي تدل على اختلاف الأمداد بدليل أفضلية مد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣١١/٢.

(٢) الحدائق الناضرة: ١١٢/١٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ٥٠، ح ١.

(٤) و(٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، باب ٦، ح ١٢.

(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٨، ح ١٠.

ومنها: صحيحة أبي بصير عن أحدهما (عليهما السلام) في كفارة الظهار؛ قال: (تصدق على ستين مسكيناً ثلاثين صاعاً لكل مسكين مدين مدين)^(٢).

ومنها: رواية الصدوق بسنده عن الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) وفيها عن زكاة الفطرة أنها (أربعة أمداد من الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهو صاع تام)^(٣).

وفي مقابل ذلك يوجد نظرياً قولان يمكن استخلاصهما من الروايات كأطروحة:

الأول: إن الصاع خمسة أمداد وقد ورد هذا في أكثر من رواية:

منها: موثقة سماعة؛ قال: (سألته عن الذي يجزي من الماء للغسل، فقال: اغتسل رسول الله (صلى الله عليه وآله) بصاع، وتوضأ بمد، وكان الصاع على عهده خمسة أمداد وكان المد قدر رطل وثلاث أواق)^(٤).

ومنها: رواية سليمان بن حفص المروزي؛ قال: (قال أبو الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام): الغسل بصاع من ماء والوضوء بمد من ماء، وصاع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) خمسة أمداد)^(٤).

والثانية ضعيفة سنداً، أما الموثقة فقد قال عنها شيخنا الأستاذ الفياض أنها ((معارضة للروايات المتقدمة التي تحدد الصاع بأربعة أمداد وتنفي الزائد،

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، باب ١٤، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، باب ٦، ح ٢٠.

(٤) و(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ٥٠، ح ٤، ٢.

والموثقة تدل على أن الصاع خمسة أمداد فتثبت الزائد فتكون المعارضة بينهما في الزائد فتسقطان من جهة المعارضة، فلا يثبت الزائد^(٢).

وهو جمع لا يساعد عليه العرف لأن الخمسة مأخوذة على نحو الحد فلا يقبل العرف تجزئتها فليس المقام من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين حتى يجري فيها ما ذكر (دام ظله) وإنما هي من مسألة المتباينين؛ كما لو ورد دليلان أحدهما مفاده أن الصلاة الكذائية ثلاث ركعات والآخر مفاده أنها أربع ركعات.

وما يمكن أن يقال في ردّ هذه المعارضة وجوه:

١- حملها على اختلاف الأمداد بأن يُقال إن مد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان أكبر من المد في عهد الإمام الصادق (عليه السلام) بدليل تفضيله في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة فصاع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي يكون أربعة أمداد من ذلك المد الكبير يكون خمسة أمداد من المد المعاصر للإمام (عليه السلام)^(٣) بقريضة جعل الإمام (عليه السلام)

(٢) تعاليق مبسوطه: ١٣٦/٥.

(٣) ولأزم هذا أن يكون الصاع في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أكبر من الصاع في زمان الإمام الصادق (عليه السلام) لأن صاع كل زمان يساوي أربعة أمداد من مد ذلك الزمان، وهذا ينافي صحيحة جميل المتقدمة التي أفادت أن عشرين صاعاً من زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأله وسلم) تعادل عشرة أصوع من زمان الإمام (عليه السلام)، وعلى أي حال فلسنا الآن بصدد رفع هذا التعارض، وإنما نحن بصدد الإجابة عن اختلاف الأمداد في الصاع الواحد ثم إنه توجد

قيد (على عهده) للصاع دون المد أي أن الصاع الذي على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يساوي خمسة أمداد من المعروف في زمن الإمام (عليه السلام)، وهذا الوجه مبني على فهم وجه أفضلية مد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لكونه أكبر كما دلت عليه صحيحة أبي القاسم الكوفي الآتية (صفحة ٢٢٢).

٢- أن يحمل الخبر على اشتباه الراوي بعد الإجماع المتقدم وتأثره بالعمامة وهذا واضح في الذيل فإن الصاع عند أبي حنيفة ثمانية أرطال، وعند الشافعي أنه خمسة أرطال وثلاث فالمد على الأول رطلان وعلى الثاني رطل وثلاث، وهذا ليس اختلافاً في تحديد الصاع وإنما هو تنوع في اختيار الرطل فالرطل عند الأول بالعراقي وعند الثاني بالمدني والأول ثلثا الثاني فيكون الصاع $5\frac{1}{3} \times 8\frac{2}{3}$ رطل بالمدني، فكون المد قدر رطل وثلاث أواق يمكن فهمه بلحاظ الرطل المدني والمد يساوي رطل وثلاث منه ولما كان ((الرطل اثنتي عشرة أوقية

أجوبة أخرى غير هذا، على أن هذا الإشكال مبنائي إذ قد لا تفهم الأفضلية بمعنى زيادة المد وإنما التعبد بمد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولو كان غيره مجزياً أو تحمل الأفضلية على نقصانه عن المد في زمان الإمام الصادق (عليه السلام) فتكون بمعنى مراعاة التخفيف عن الناس، ثم إن هذا التفاوت في النسبة بين الأمداد يسقط بعضه بعضاً ففي صحيحة جميل أن النسبة هي النصف وفي صحيحة الكوفي الآتية أن مد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يعادل أكثر من أربعة أمداد من زمان الإمام (عليه السلام).

بأواقي العرب)) (١) فثلث الرطل أربع أواق وهذا تقريب للتأثير في الذهنية. ويدعم هذا الاحتمال أن الراوي لم ينسبه إلى الإمام (عليه السلام) وإنما قال (سألته).

٣- نفي المعارضة أصلاً لأن ما ورد في موثقة سماعة هو مجرد إخبار من الإمام (عليه السلام) عن قصة كانت في زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وحكاية لتقديرات كانت في وقته (صلى الله عليه وآله وسلم) بأن الصاع كان يساوي خمسة أمداد وليس في صدد التشريع حتى تعارض الروايات الدالة على كون الصاع أربعة أمداد.

ونقل صاحب الحقائق وجوهاً أخرى لتفسير الخبر، بعضها لا وجه له كحمل الخمسة أمداد على ما إذا شارك (صلى الله عليه وآله وسلم) بعض أزواجه في الغسل مستدلاً بالأخبار الدالة على أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) اغتسل مع زوجته بخمسة أمداد في إناء واحد.

ثم قال (قدس سره): ((والأظهر في الجواب وإن لم يهتد إليه سوى شيخنا الصدوق من الأصحاب هو ما يظهر منه (قدس سره) في كتاب معاني الأخبار من الفرق بين صاع الغسل وصاع الفطرة، حيث قال: ((باب معنى الصاع والمد والفرق بين صاع الماء ومدّه وبين صاع الطعام ومدّه)) ثم ذكر رواية المروزي ورواية الهمداني (٢) الدالة على أن الصاع ستة أرطال بالمدني وتسعة بالعراقي المشعرة من حيث ذلك بكون الصاع أربعة أمداد لأن المد رطل ونصف بالمدني ورطلان وربع بالعراقي، وظاهره حمل رواية

(١) قاله ابن الإعرابي ونقله في تاج العروس، وورد في دليل العروة الوثقى، ج ١، ص ٧٨.
(٢) تأتي في (صفحة ٢٢٣) بإذن الله تعالى.

المروزي على صاع الماء ورواية الهمداني على صاع الطعام وبذلك يندفع عنه ما أورد عليه في كتاب من لا يحضره الفقيه من إيزاده رواية المروزي في باب الغسل الدالة على أن الصاع خمسة أمداد وإيراده في زكاة الفطرة من الكتاب رواية الهمداني الدالة على أن الصاع أربعة أمداد مع ما يظهر من كلامه في أول كتابه من الإفتاء بما يرويه فيه^(١).

ثم نقل (قدس سره) عن بعض مشايخه (رضوان الله عليهم) توضيح الفرق المذكور بأن ((المد والرطل والصاع كانت يومئذ مكاييل معينة فقدرت بوزن الدراهم ونحوها صوناً عن تطرق التغير الذي كثيراً ما يتطرق إلى المكاييل، ومن الظاهر أن الأجسام المختلفة يختلف قدرها بالنسبة إلى مكيال معين فلا يمكن أن يكون الصاع من الماء موافقاً للصاع من الحنطة والشعير وشبههما، فلذا كان الصاع المعتبر في وزن الماء لأجل الوضوء والغسل وأمثالهما أثقل مما ورد في الفطرة ونصاب الزكاة ونحوهما لكون الماء أثقل من الجبوب مع تساوي الحجم كما هو معلوم. فظهر أن هذا الوجه أوجه الوجوه في الجمع بين الأخبار)) ونسب صاحب الحقائق إلى المجلسي في البحار الالتفات إلى الإيضاح المذكور، وفيه:

١- إن صحيحة زرارة المتقدمة وردت في الغسل والوضوء وحددت الصاع بأربعة أمداد.

(١) الحقائق الناضرة: ١١٥/١٢.

٢- إن المد من سنخ الصاع وكلاهما من المكاييل وإن الوزن غير ملحوظ.

٣- لو لوحظ الوزن بالشكل الذي أوضحه لحصل الاختلاف فيما تؤدي به الزكاة نفسها لاختلاف الأشياء كالتمر والحنطة والشعير ودقيقهما في الثقل. فهذا الوجه من الفرق غير تام.

الثاني: إن الصاع ثلاثة أمداد ولم نجد قائلاً به بل لم يذكره أحد لكن يمكن استنتاجه بعد ضم الروايات التي ذكرت أن كفارة إفطار يوم من شهر رمضان عشرون صاعاً والروايات التي ذكرت أن إطعام المسكين الواحد مداً وإن عدد المساكين ستون.

ومن المجموعة الأولى صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل الذي أتى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وقد وقع على أهله في نهار شهر رمضان وهو صائم فدخل رجل من الناس بمكتل من تمر فيه عشرون صاعاً فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): (خذ هذا التمر فتصدق به) (١).

والموثقة عن غير واحد عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام): قال: (سألت عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً؟ قال: يتصدق بعشرين صاعاً ويُقضى مكانه) (٢).
وخبير إدريس بن هلال عن أبي عبد الله (عليه السلام): (أنه سئل عن رجل أتى أهله

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٨، ح ٢.

(٢) (٣) و (٤) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٨، الأحاديث ٤، ٦، ٨.

في شهر رمضان؟ قال: عليه عشرون صاعاً من تمر فبذلك أمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الرجل الذي أتاه فسأله عن ذلك^(٣).
وخبّر محمد بن النعمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) (أنه سئل عن رجل أفطر يوماً من شهر رمضان؟ فقال: كفارته جريبان من طعام وهو عشرون صاعاً)^(٤).
ومن المجموعة الثانية موثقة سماعة؛ قال: (سألته عن رجل لرق بأهله فأنزل، قال: عليه إطعام ستين مسكيناً مد لكل مسكين)^(٥).

وتناقش كيفية الجمع من جهتين:
أولاهما: الإبقاء على ظاهر الرواية بأن عدد الأصوع عشرين فيكون مؤداها أن الصاع ثلاثة أمداد وهذا ما لم يذكره أحد.
ثانيهما: الإبقاء على أن الصاع أربعة أمداد ومناقشة كون الكفارة عشرين صاعاً وهو ما عرضه الفقهاء (قدس الله أرواحهم) وناقشوه وهو يكفي في الجمع.
والخروج من عهدة المخالفة يتحقق بمناقشة إحدى الجهتين.
ومن ناحية الجهة الأولى فيمكن الإجابة عليها ببعض الوجوه المتقدمة: يكون المد في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أكبر فيكون الصاع المعاصر للإمام (عليه السلام) مساوياً لثلاثة أمداد من مد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).
أما الجهة الثانية من الإشكال وهي كون الكفارة عشرين صاعاً فيمكن الإجابة عنها بعدة وجوه:

١- المناقشة في إسناد الروايات جميعاً عدا صحيحة جميل التي يمكن حملها على

(٥) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٨، ح ١٢.

اشتبهه الراوي فقد نقلت الحادثة التي رواها جميل في صحيحة أخرى عن عبد المؤمن الأنصاري عن أبي جعفر (عليه السلام) وفيها إن المكتل كان فيه خمسة عشر صاعاً، ولا أقل من الترديد والإجمال المسقط للاستدلال، ومن الطريف أن نفس الترديد موجود في مصادر العامة فقد وردت القضية عن طريقهم بنفس النص الوارد في أصولنا وفيه ((فأتى النبي بعرق فيه تمر)) (رواه جماعة عن أبي هريرة/ نيل الأوطار: ٢١٤/٤) وشرح العرق بأنه زنبيل وهو المكتل يسع خمسة عشر صاعاً، ووقع عند الطبراني في الأوسط: أنه أتى بمكتل فيه عشرون صاعاً^(١).

٢- ويمكن حملها على الاستحباب وكرم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حيث لم يشأ أن يبقى في المكتل شيئاً قليلاً فتصدق بالكل لأن أخلاقه الكريمة مبنية على التفضل وليس على المداقة في الحساب.

٣- وتحمل على اختلاف الأصوع باختلاف الأزمان والبلدان بدليل ما ورد في صحيح جميل: (فدخل رجل من الناس بمكتل من تمر فيه عشرون صاعاً يكون عشرة أصوع بصاعنا) وفي صحيحة أبي القاسم الكوفي: (وهو حميد بن زياد) أنه (جاء بمد وذكر أن ابن أبي عمير أعطاه ذلك المد وقال: أعطانيه فلان رجل من أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) وقال: أعطانيه أبو عبد الله (عليه السلام) وقال: هذا مد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)

(١) الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة الزحيلي، المجلد الثالث، ص١٧٣٩، الطبعة الثالثة في طهران.

وسلم) فعيرناه فوجدناه أربعة أمداد
وقفيز وربع بقفيزنا هذا^(١).
٤- ويمكن رد روايات العشرين باجمال
كلمة الصاع فيه حيث لم تنسبه إلى الأمداد
وحصة المسكين الواحد وليست هي كالروايات
المفصلة التي حددت الصاع بأربعة أمداد
ولكل مسكين مد.
٥- إضافة إلى ما قلناه من أن الرواية
ليست بصدد التشريع وإنما هي تحكي حالة
سابقة بينما رواية الأربعة أمداد بصدد
التشريع.

المطلب الثاني: إن الصاع تسعة أرطال بالعراقي

وقد حكى السيد الحكيم (قدس سره) عن
جماعة دعوى الإجماع -صريحاً وظاهراً- على
ذلك^(٢)، وقال صاحب الجواهر (قدس سره):
(بلا خلاف معتد به أجده)^(٣). ووردت فيه
عدة روايات:

الأولى: رواية الكليني عن محمد بن
يحيى عن محمد بن أحمد بن يحيى عن جعفر
بن إبراهيم بن محمد الهمداني وكان معنا
حاجاً؛ قال: (كتبت إلى أبي الحسن (عليه
السلام) علي يدي أبي: جعلت فداك إن
أصحابنا اختلفوا في الصاع: بعضهم يقول:
الفطرة بصاع المدني، وبعضهم يقول: بصاع
العراقي، قال: فكتب إلي: الصاع بستة
أرطال بالمدني، وتسعة أرطال بالعراقي،
قال: وأخبرني أنه يكون بالوزن ألفاً

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة
الفطرة، باب ٧، ج ٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٣٦/٩.

(٣) جواهر الكلام: ٢٠٨/١٥.

ومائة وسبعين ووزنة^(١) . وفي عيون الأخبار بدل وزنة (درهما) .

الثانية: مكاتبة علي بن بلال؛ قال: كتبت إلى الرجل (عليه السلام) أسأله عن الفطرة وكم تدفع؟ قال: فكتب (عليه السلام): ستة أرطال من تمر بالمدني، وذلك تسعة أرطال بالبغدادي^(٢) .

الثالثة: المكاتبة التي رواها الشيخ (قدس سره) في التهذيب بسنده عن علي بن حاتم، عن محمد بن عمرو، عن الحسين بن الحسن الحسيني عن إبراهيم بن محمد الهمداني؛ أن أبا الحسن صاحب العسكر (عليه السلام) كتب إليه (في حديث): (الفطرة عليك وعلى الناس كلها ومن تعول ذكراً كان أو أنثى صغيراً أو كبيراً حراً أو عبداً فطيماً أو رضيعاً، تدفعه وزناً ستة أرطال برطل المدينة، والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً، يكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً)^(٣) .

الرابعة: صحيحة أيوب بن نوح؛ قال: كتبت إلى أبي الحسن (عليه السلام): إن قوماً سألوني (يسألوني) عن الفطرة ويسألوني أن يحملوا قيمتها إليك، وقد بعثت إليه هذا الرجل عام أول وسألني أن أسألك فأنسيت ذلك، وقد بعثت إليك العام عن كل رأس من عياله (لي) بدرهم علي (عن) قيمة تسعة أرطال بدرهم فأرأيتك - جعلني الله فداك - في ذلك، فكتب (عليه السلام): الفطرة قد كثر السؤال عنها وأنا أكره كل ما أدى إلى الشهرة فاقطعوا ذكر ذلك

(١) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، باب ٧، ح ١.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، باب ٧، ح ٢، ٤.

واقبض ممن دفع لها وأمسك عمن لم يدفع^(٣)، وذكرنا الحديث كله لما فيه من فوائد ومحل الشاهد أن السؤال كان عن القيمة التي يدفعها بدلاً من الصاع الذي هو المقدار الواجب عن كل فرد وعبر عن الصاع بتسعة أرطال.

الخامسة: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)؛ قال: (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة أرطال)^(٢). فالصاع ستة أرطال بالمديني ويساوي تسعة أرطال بالعراقي وإذا شككنا بصدور تفسير المد والصاع من المعصوم فإنها من مثل زرارة تصلح للاستدلال أو للتأييد على الأقل.

قال صاحب الجواهر (قدس سره): (قيل: الظاهر من جماعة أن التفسير من تامة الرواية ويشهد له قوله في التذكرة وقول الباقر (عليه السلام): (والمد رطل ونصف، والصاع ستة أرطال بالمدينة يكون تسعة أرطال بالعراقي) وعن المصنف - وهو المحقق الحلي- (رحمه الله) أنه نقل الخبر من كتاب الحسين بن سعيد هكذا: (والصاع ستة أرطال بأرطال المدينة يكون تسعة أرطال بالعراقي).)^(٣).

وقال السيد الخوئي (قدس سره): (قد ذكر غير واحد من الأصحاب: أن الصاع تسعة أرطال عراقية، كما أنها ستة مدنية،

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، باب ٩، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ٥٠، ح ١.

(٣) جواهر الكلام: ٢٠٩/١٥، والجواب نفسه موجود في رياض المسائل: ٨٢/٥.

واثني عشر مكية، حسبما مرّ التعرض لذلك مستقصى في مباحث الكر^(١) وذكرنا: أن الأصحاب تلقوا الوزن هكذا يداً بيد وخلفاً عن سلف، فلا بد من تصديقه للعناية بشأنه بعد أن كانت الزكاة واجبة في جميع الأعصار والأدوار، مضافاً إلى التصريح بذلك في بعض النصوص أيضاً وإن كنا في غنى عن الاستدلال بها كما عرفت^(٢).

وفيه:

١- إنه (قدس سره) لم يذكر أصلاً في مبحث الكر معادلة الصاع لتسعة أرطال فضلاً عن استقصاء الكلام فيه وإنما أشار إلى ما يساوي الكر من الأبطال على أنواعها.

٢- قوله (قدس سره): ((واثني عشر مكية)) والصحيح أن الصاع يساوي أربعة أرطال ونصف الرطل بالمكي لأن الرطل بالمكي يساوي ضعف العراقي كما ذكر (قدس سره) في غير موضع في الكتاب ومنه مبحث الكر.

٣- إن تلقي الأصحاب لهذا الوزن مدركي مستند إلى الروايات فلا غنى عنها.

المطلب الثالث: إن الرطل العراقي يساوي مئة وثلاثين درهماً والرطل المدني الذي هو مرة ونصف بقدر العراقي يساوي مئة وخمسة وتسعين درهماً

فالصاع الذي يعادل تسعة أرطال بالعراقي يساوي $9 \times 130 = 1170$ درهماً والمد الذي هو ربع الصاع يساوي (٢٩٢,٥) درهم.

وهذا القول التزم به المشهور الذي كاد يكون إجماعاً، قال صاحب الجواهر (قدس

(١) مباني العروة الوثقى: ١٥١/٢-١٥٧.

(٢) مباني العروة الوثقى: ٣١٥/٢٣.

سرهِ): (بلا خلاف أجده إلا من الفاضل في التحرير وموضع من المنتهى))^(١) ولذا وصف المخالف بالغفلة، قال صاحب الجواهر (قدس سرهِ): (فما في التحرير في زكاة الغلات أنها مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباعه غفلة، ومثله ما عن المنتهى، مع أنه فيه في المقام - أي حساب الكر - مائة وثلاثون درهماً كما في زكاة الفطرة في التحرير أيضاً))^(٢).

وقال عنه صاحب الحقائق: (إنه تبع فيه بعض العامة كما احتمله بعض أصحابنا))^(٣).

وقد استدلوا - ومنهم الشهيد السيد الصدر الأول^(٤) (قدس سرهِ) - بروايتين غير تامتي السند وهما مكاتبة جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني وإبراهيم بن محمد الهمداني المتقدمتان ومشكلة الأولى أن جعفر بن إبراهيم لم يُعرّف في كتب الرجال، وأبوه ثقة وكيل الناحية المقدسة، أما مشكلة الثانية ففي طريق الطوسي إلى علي بن حاتم القزويني لوجود الحسين بن علي بن شيبان القزويني ولم يعرف وكذا الحسين بن الحسن الحسيني المذكور في السند.

وتمسك السيد الخوئي (قدس سرهِ) للاستدلال على المطلب بنفس النكته السابقة فقال (قدس سرهِ): (ويستفاد ذلك من

(١) جواهر الكلام: ٢١٠/١٥.

(٢) جواهر الكلام: ١٦٨/١.

(٣) الحقائق الناضرة: ١١٣/١٢. وفي كتاب (الفقه الإسلامي وأدلته) للدكتور وهبة الزحيلي، مج ١، ص ٢٧٢ من الطبعة الثالثة في طهران أن الرطل البغدادي يساوي ١٢٨ و ٧/٤ درهماً.

(٤) بحوث في شرح العروة الوثقى: ٥١٤/١.

روايتين وإن كانتا ضعيفتين، ولا حاجة إلى التمسك بهما بعد أن كان المتلقي عن الأصحاب يداً بيد وجيلاً بعد جيل هو التحديد بالمائة والثلاثين كما عرفت^(١). وفيه: إن هذا التلقي قد يناقش فيه بأنه مستند إلى الروايتين ولذا فإن الأصحاب استدلووا بهما في المقام وحينئذ:
١- لا غنى عنهما للاستدلال بهما على المطلوب.

٢- إن المستند غير تام ولذا شكك الفقيه المرحوم الشيخ حسين الحلبي (قدس سره) في تحويل الرطل إلى وزن وتبعه تلميذه السيد السيستاني (دام ظلّه) الذي وصف التحويل بأنه مستند إلى مقدمات فاسدة وقد نقلنا قوله.

فلا بد إذن من تقنين الدليل لتصحيح التمسك به بوجوه يحصل الاطمئنان بالنتيجة بضم بعضها إلى بعض:

١- أن يقال: إن هذه الشهرة التي تكاد تكون إجماعاً لا يمكن أن يكون منشؤها روايتين ضعيفتين فإن مثلهما لا يؤسس لمثل هذه الحالة فلا بد أن يكون لهذه الشهرة مستند آخر وهو تلقي الأجيال لها يداً بيد حتى زمان المعصوم (عليه السلام) وإذا حصل تغيير في وزن الرطل أو الدرهم فإنه ينقله بأمانة إلى ما يعادله كما نقل المعاصرون الوزن بأمانة إلى الكيلو غرام.

وقد ذكرنا سابقاً كبرى أن الإجماع لكي يصح كونه مدركاً لا بد أن يكون المدرك بقوته^(٢) والمقام ليس منه لأن المدرك

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣١٥/٢٣.

(٢) هذه الكبرى كان يميل إليها سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) وفهمت منه أنه

روايتان ضعيفتان والمجمع عليه قوي ومشهور وعليه العمل في مسائل ابتلائية وفي موارد عديدة (الكر، الزكاة، زكاة الفطرة، الفدية، الكفارة) ولا يحتمل غفلة أي جيل عنها.

٢- أن يقال: إن شهرة العمل بالرواية جابرة لضعفها في المقام وليس مطلقاً إذ لا نقول بها بتقريب أن يقال إن الإشكال في الرواية ليس من جهة العلم بكذب الراوي أو القطع بعدم الصدور من المعصوم (عليه السلام) وإنما من جهة جهالته وعدم معرفة حاله ونحن بعيدو العهد عن زمان الصدور فربما اطلع القدماء على ما لا نعلمه من حال الراوي أو الرواية فاطمأنوا بصدورها فتكون من تقديم بيّنة من يعلم على بيّنة من لا يعلم ونحن لا نعلم كذب الراوي أما القدماء فقد حصل عندهم الاطمئنان بالاستناد إلى الرواية.

٣- إن المجتهد له بل عليه أن يرجع إلى مجتهد آخر إذا انسد عليه باب العلم بالحكم بشرط عدم العلم بخطئه أو خطأ مستنده وقد حققنا في النقطة السابقة عدم العلم بخطأ المستند، وهنا نقول بتحقيق الشرط الآخر وهو عدم العلم بخطئهم إذ لا يعرف الفقهاء المعاصرون الوزن الحقيقي للرتل والمد المذكور في النصوص لكن الفقهاء السابقين يعلمون وأفتوا بما أوصلهم اجتهادهم فيجوز بل يجب الرجوع إليهم ولا يُعلم خطؤهم في ذلك. وهذا لا من جهة القول بتمامية دليل الانسداد الذي نتيجه حجية مطلق الظن وإنما من باب تطبيق الملاك الذي ذكره في

تلقاها من أستاذه الشهيد الصدر الأول (قدس سره).

باب التقليد من جريان السيرة العقلانية التي تقتضي رجوع الجاهل إلى العالم وهي شاملة للمجتهد إذا استعصى عليه الاستنباط في مسألة معينة وهم يلتزمون به بالإرجاع إلى الغير في موارد الاحتياط الوجوبي للتوقف في الفتوى.

٤- إن الروايتين ظاهرتان في الإخبار عن حالة مؤسسة وقائمة وليس إنهما أسستا لحالة جديدة فليستا هما الدليل في المقام حتى يضر الاعتراض عليهما ويشهد لهذا الظهور عدة قرائن:

أ- إن وضع المكاييل والموازين وصبتها ومعادلتها كسك العملة من شؤون الدولة فإنها هي التي تقوم بها وتلزم الناس جميعاً باستعمالها ويكون دور الإمام (عليه السلام) هو بيان الموقف الشرعي من الإمضاء أو تحديد نسبة الموجود من المقدار الحقيقي وغيره، ولا يمكن لأتباع أهل البيت (عليهم السلام) أن يؤسسوا لأوزان ومكاييل تختلف عن الناس.

وسياتي ذكر الشواهد التاريخية على أن معادلة المد بمائة وثلاثين درهماً هي إما من وضع تلامذة أبي حنيفة كالقاضي أبي يوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ وهو أول من لقب قاضي القضاة وكانت له حظوة عند المهدي والهادي والرشيد (مع التحفظ على الألقاب) أو من وضع أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١هـ وكلاهما سبقا الإمام الهادي (عليه السلام) الذي تروى عنه هذه المكاتبه وقد استشهد عام ٢٥٤هـ.

ب- إن ذيل رواية جعفر بن إبراهيم (وأخبرني) ظاهر في الخطاب المباشر فيكون المخبر هو إبراهيم لولده جعفر ولم يقل (وكتب لي) مثلاً حتى يكون من الإمام (عليه السلام) فيكون إخبار إبراهيم عن حالة موجودة في المجتمع، وكذا في رواية

إبراهيم فإنه من غير المعلوم أن يكون
الذيل (والرطل مائة وخمسة وتسعون...
إلخ) من كلام الإمام فلعله من كلام إبراهيم
لتفسير كلام الإمام (عليه السلام) ويكون
إخباراً عن حالة قائمة وليس تشريعاً
وتأسيساً من قبل الإمام (عليه السلام) لها.
ج- إن اعتبار الرطل مئة وثلاثين
درهماً موجود في فقه الحنفية^(١) وقد أسسه
تلامذة أبي حنيفة قبل زمان الإمام الهادي
(عليه السلام) وكانت لهم حظوة عند خلفاء
ما بعد المنصور كما تقدم.

٥- إن رواية جعفر بن إبراهيم
الهمداني يمكن تقريب الاعتماد عليها بأن
من رواها عن جعفر هو محمد بن أحمد بن
يحيى صاحب كتاب نوادر الحكمة ولم يستثن
روايته محمد بن الحسن بن الوليد وقد قال
بعضهم باعتبار ((كل من يروي عنه محمد بن
أحمد بن يحيى ولم يكن ممن استثناه ابن
الوليد)) قال أبو العباس بن نوح: ((وقد
أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن
الوليد في ذلك كله، وتبعه أبو جعفر بن
بابويه على ذلك))^(٢).

أقول: إننا لا نعتمد هذه الكبرى في
التوثيقات ولا في قبول الرواية لأنها
اجتهاد من ابن الوليد وليس شهادة حسنة
فلا يكون حجة وإنما ذكرناه كمقرب للاعتماد
على الرواية بضمه إلى غيره.

إفادات:

قد وقع القلم الشريف للسيد الخوئي
(قدس سره) في سهو إذ قال: ((كذلك الرطل

(١) الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة
الزحيلي: ١٨٨٩/٣، الطبعة الثالثة في طهران.
(٢) معجم رجال الحديث: ٥١/١٥.

في زمانهم (عليهم السلام) كان يطلق على العراقي مرة وهو ألف وثلاثمائة درهم، وأخرى على المدني وهو ألف وتسعمائة وخمسون درهماً، وثالثة على المكي وهو ضعف العراقي أعني ألفين وستمائة درهم))^(١)، والصحيح الذي التزم به (قدس سره) في الموارد الأخرى من الكتاب تقسيم هذه الأرقام على عشرة.

المطلب الرابع: إن الدرهم يساوي سبعة أعشار الدينار

وقد استدل السيد الخوئي (قدس سره) على النسبة المذكورة بين الدرهم والدينار بنفس النكته المتقدمة، قال (قدس سره): ((وقد ذكروا أيضاً: أن كل عشرة دراهم تساوي خمسة مثاقيل صيرفية وربع المثقال، وهذا أيضاً مورد للاتفاق الذي لا بد من تصديقه بالبيان المتقدم))^(٢).

وقد مزج (قدس سره) بين نسبتين وهما كون العشرة دراهم تساوي سبعة مثاقيل شرعية وأن المثقال الشرعي يساوي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي فالعشرة دراهم تساوي $7 \frac{3}{4} \div 5 \frac{1}{4}$ مثقال صيرفي.

وللتعرف على هذا التلقي عبر الأجيال ننقل قول صاحب الحقائق (قدس سره): ((لا خلاف بين الأصحاب وغيرهم أيضاً أن الدينانير لم يتغير وزنها عما هي عليه الآن في جاهلية ولا إسلام صرح بذلك جملة من علماء الطرفين قال شيخنا العلامة (أجل الله إكرامه) في النهاية: والدينانير لم يختلف

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٥٣/٢.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ٣١٥/٢٣.

المثقال منها في جاهلية ولا إسلام. وكذا نقل عن الرافعي في شرح الوجيز أنه قال: المثقال: لم يختلف في جاهلية ولا إسلام. والدينار مثقال شرعي فهما متحدان وزناً فلذا يعبر في أخبار الزكاة تارة بالدينار وتارة بالمثقال.

وأما الدراهم فقد ذكر علماء الفريقين أيضاً أنها كانت في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) سابقاً كما كان قبل زمانه بغلجية وكان وزن الدرهم منها ثمانية دوانيق، وطبرية وزن الدرهم منها أربعة دوانيق، وهكذا بعده (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى زمن بني أمية فجمعوا الدرهمين وقسموها نصفين كل درهم ستة دوانيق واستقر أمر الإسلام على ذلك.

قال شيخنا الشهيد في كتاب الذكرى نقلاً عن ابن دريد أن الدرهم الوافي هو البغلي بإسكان الغين منسوب إلى رأس البغل ضربه الثاني في خلافته بسكة كسروية ووزنه ثمانية دوانيق، قال: والبغلية كانت تسمى قبل الإسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الإسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي أربعة دوانيق، فلما كان زمن عبد الملك جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر أمر الإسلام على ستة دوانيق. انتهى.

وقد ذكروا في نسبة كل من الدينار والدرهم إلى الآخر أن الدينار درهم وثلاثة أسباع درهم، والدرهم نصف دينار وخمسه، فعلى هذا يكون مقدار عشرة دراهم سبعة (دنانير) (١).

(١) الحقائق الناضرة: ٩٠/١٢.

فالدراهم (ستة دوانيق والدانق ثمان حبات من أواسط حب الشعير) (١)، قال صاحب الجواهر: ((بلا خلاف أجده في شيء من ذلك، بل عن ظاهر المنتهى في الفطرة الإجماع على الأول، بل عن ظاهر الخلاف إجماع الأمة عليه، نحو ما في المدارك من أنه نقله الخاصة والعامة، ونص عليه جماعة من أهل اللغة، وفي المفاتيح: ((إنه كذلك باتفاق الخاصة والعامة ونص أهل اللغة)) وفي الرياض لم أجد فيه خلافاً بين الأصحاب، وعزاه جماعة إلى الخاصة والعامة مؤذنين بكونه مجمعاً عليه عندهم، بل في المفاتيح نفي الخلاف أيضاً عما بعد الأول، وفي محكي المنتهى نسبته إلى علمائنا، وفي المدارك قطع به الأصحاب، بل عن رسالة المجلسي في تحقيق الأوزان أنه متفق عليه بينهم، وأنه صرح به علماء الفريقين، إلى غير ذلك من كلماتهم المعلوم كفايتها في هذا الموضوع)) (٢).

وفي وجه تحديد هذه النسبة نقل صاحب الجواهر (قدس سره): ((قال المسعودي: (إنما جعل كل عشرة دراهم بوزن سبعة مثاقيل من الذهب لأن الذهب أوزن من الفضة وكانهم ضربوا مقداراً من الفضة ومثله من الذهب فوزنوهما فكان وزن الذهب زائداً على وزن الفضة بمثل ثلاثة أسباعها، واستقرت الدراهم في الإسلام على أن كل درهم نصف مثقال وخمسه، وبها قدرت نصب الزكاة ومقدار الجزية والديات ونصاب القطع في السرقة وغير ذلك) وفيه - أي في نفس المصدر -: إن ذلك كان بإشارة من زين العابدين (عليه السلام)، وعن أبي عبيد في

(١) شرائع الإسلام للمحقق الحلي.

(٢) جواهر الكلام: ١٧٤/١٥.

كتاب الأموال التصريح بأن ذلك كان في زمان بني أمية أيضاً^(١).

أقول: ينبغي الإشارة إلى عدة ملاحظات:

١- إن عملية توحيد الدراهم المشار إليها في زمن بني أمية هي الحادثة المعروفة في زمن الإمام السجاد (عليه السلام) وأرسل ولده الإمام الباقر (عليه السلام) إلى الشام لمعالجة الأزمة التي تعرضت لها الدولة الأموية مع الدولة الرومية وذكرناها كاملة في كتاب (دور الأئمة في الحياة الإسلامية).

٢- إننا نقلنا كلمات عديدة لجملة من الفقهاء يمثلون أجيالاً متعددة متصلة ليكون واضحاً أن هذه المقادير والنسب قد تلقاها الفقهاء يداً بيد جيلاً بعد جيل حتى وصلت إلينا وأن كل تحويل في العملة كانوا يراقبونه بدقة ويحددون ما يعادله من العملة الحديثة.

٣- إن الدراهم المتداولة بين المسلمين متنوعة ومتفاوتة بالوزن لكن الدرهم الذي ضبطت به المقادير الشرعية هو هذا الذي حدد وزنه ونسبته من الدينار الشرعي.

٤- ما قاله المسعودي من وجه اتخاذ هذه النسبة بين الدرهم والدينار غير تام لأمرين:

أ- إن الدراهم الموجودة في المتاحف أكبر من الدينار وليست بنفس الحجم.

ب- لازم كلامه أن وزن حجم معين من الفضة يساوي سبعة أعشار وزن نفس الحجم من الذهب وهو غير صحيح لأن كثافة الفضة (١٠) غم لكل سنتمتر مكعب وكثافة الذهب (١٩,٣) غم لكل سنتمتر مكعب.

٥- لما كانت الدراهم متفاوتة في

(١) جواهر الكلام: ١٥/١٧٧.

الوزن والمتداول منها والمشهور مختلف من زمان إلى زمان لذا وردت أرقام متعددة لتحديد نصاب الزكاة ومقدارها ولكن النصاب ثابت في الجميع فإذا ازداد وزن الدرهم قل عدد دراهم النصاب والعكس بالعكس، فقد كانت سبعة دراهم في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تعادل ستة دراهم فيما بعده، بعد أن زيد في وزن الدرهم ثم أصبحت تعادل خمسة بعد أن زيد وزنه مرة أخرى لذا فإن نصاب زكاة النقدين كان (٢٨٠) درهماً على الأول و(٢٤٠) درهماً على الثاني و(٢٠٠) درهماً على الثالث وهو المعمول به.

وهو تفسير خبر حبيب الخثعمي في الكافي قال: (كتب أبو جعفر المنصور إلى محمد بن خالد وكان عامله علي المدينة أن يسأل أهل المدينة عن الخمسة في الزكاة من المائتين كيف صارت وزن سبعة ولم يكن هذا على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمره أن يسأل فيمن يسأل عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد (عليه السلام) قال: فسأل أهل المدينة فقالوا: أدركنا من كان قبلنا على هذا فبعث إلى عبد الله بن الحسن وجعفر بن محمد (عليه السلام) فسأل عبد الله بن الحسن فقال: كما قال المستفتون من أهل المدينة، قال: فقال: ما تقول يا أبا عبد الله؟ فقال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) جعل في كل أربعين أوقية أوقية فإذا حسبت ذلك كان على وزن سبعة وقد كانت وزن ستة وكان الدرهم خمسة دوانيق، قال حبيب فحسيناه فوجدناه كما قال، فأقبل عليه عبد الله بن الحسن فقال: من أين أخذت هذا؟ قال: قرأت في كتاب أمك فاطمة (عليها السلام)، قال: ثم انصرفت فبعث إليه محمد بن خالد: ابعت إلي بكتاب فاطمة (عليها السلام) فأرسل إليه أبو عبد الله (عليه السلام) إنني إنما أخبرتك إنني

قرأته ولم أخبرك أنه عندي، قال حبيب: فجعل محمد بن خالد يقول لي: ما رأيت مثل هذا قط^(١).

المطلب الخامس: إن الدينار هو المتقال الشرعي

ورد في أكثر من رواية التعبير عن الدينار بالمتقال الشرعي:
منها: الموثقة عن علي بن عقبة وعدة من أصحابنا عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالوا: (ليس فيما دون العشرين مثقالاً من الذهب شيء، فإذا كملت عشرين مثقالاً ففيها نصف مثقال إلى أربعة وعشرين، فإذا أكملت أربعة وعشرين ففيها ثلاثة أخماس دينار إلى ثمانية وعشرين فعلى هذا الحساب كلما زاد أربعة)^(٢).
ومنها: صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالوا: (في الذهب في كل أربعين مثقالاً مثقال)^(٢).
ومنها: خبر زرارة عن أحدهما (عليهما السلام): ((في حديث)) قال: (ليس في الذهب زكاة حتى يبلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال، ثم على حساب ذلك إذا زاد المال في كل أربعين ديناراً ديناراً)^(٣).

المطلب السادس: إن الدينار الشرعي يساوي ثلاثة أرباع المتقال الصيرفي

هذه المقدمة كالرابعة ليست شرعية حتى ننظر في الأدلة، وإنما هي مقدمة خارجية تؤخذ من العارفين بأوزان العملات وما طرأ عليها من تغيّرات وتحولات،

(١) الكافي: كتاب الزكاة، باب العلة في وضع الزكاة، ح ٢.

(٢) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الذهب والفضة، باب ١، ح ٥، ١٣، ١٠.

والرجوع إلى الدراهم والدنانير الموجودة في المتاحف يزيد الأمر حيرة وإشكالا، فقد نقل خبراء الآثار أوزانا مختلفة لها وتواريخ سكتها^(٤).

لذا قال السيد الحكيم (قدس سره): ((وأما أن المئقال الشرعي ثلاثة أرباع المئقال الصيرفي، فقد نسبته في المستند إلى جماعة، منهم صاحب الوافي، والمحدث المجلسي في رسالته في الأوزان، نافياً عنه الشك، ووالده في حلية المتقين، وابن الأثير في نهايته، حيث قال: ((المئقال يطلق في العرف على الدينار خاصة، وهو الذهب الصنمي عن ثلاثة أرباع المئقال الصيرفي...)). لكن تقدم في كتاب الطهارة: وزن الدينار الذي عثرنا عليه. ولأجل ذلك يشكل ما ذكروه، ولا يتسع المقام لتحقيق ذلك في هذه العجالة))^(١).

أقول: ما كان له (قدس سره) أن يعود إلى الدراهم والدنانير الموجودة في المتاحف لأن تنوعها واختلافها معروف منذ صدر الإسلام وشهدت تغيرات وتبدلات، ولكن المقادير الشرعية بقيت محفوظة لدى أصحاب الأئمة (عليهم السلام) بتوجيه من أئمتهم (سلام الله عليهم) وكانت النسب بين المقدار الشرعي والعملية الموجودة المعلومة تتغير وفق تغير العملة فنصاب الزكاة كذا درهم بلحاظ الدرهم ذي الوزن الكذائي ثم أصبح يساوي كذا درهم لما تغير وزن الدرهم وهو في جميع الأحوال محدد لدى الأصحاب الذين

(٤) تجد صورها وأوصافها في مستمسك العروة الوثقى للسيد الحكيم (قدس سره): ج ١/٥٧٠-٥٧١.
(١) مستمسك العروة الوثقى: ١١٧/٩، الطبعة الثالثة.

تلقوها من دون أن تختلط عليهم الدراهم والدنانير الملحوظة.

كما لو قلنا اليوم أن الدولار يساوي كذا دينار فلا يختلط على أحد أن النسبة هي بلحاظ الدولار الأمريكي وليس الكندي أو الأسترالي ولا يلتفت إلى إشكال من يأتي لاحقاً ويقول وجدت في المتاحف عدة أنواع مختلفة من الدولارات وهذه المعروفة تناقلتها الأجيال، قال صاحب الرياض: ((والدرهم الذي قُدِّر به المقادير الشرعية هنا-في زكاة الذهب والفضة- وفي القطع والدييات والجزية ستة دوانيق علي ما صرَّح به الأصحاب، من غير خلاف بينهم أجده، بل عزاه جماعة منهم إلى الخاصة والعمامة وعلماهم، مؤذنين بكونه مجمعاً عليه بينهم، وصرَّح به أيضاً جماعة من أهل اللغة، والدانق بمقدار ثمان حبات من أوساط الشعير فيما قطع به الأصحاب على الظاهر، المصرَّح به في المدارك، بل متفق عليه بينهم وصرَّح به علماء الفريقين كما في رسالة الخال العلامة المجلسي (رحمه الله) في تحقيق الأوزان وغيرهما، ونقلهم كافٍ في الحجة، وإن لم نقف لهم على حجة، وبه اعترف جماعة)).

ثم قال (قدس سره): ((قال الخال العلامة: وهذه النسب مما لا شك فيها واتفقت عليها العمامة والخاصة، كما ظهر مما أسلفناه في المقدمة الأولى. انتهى. ومن جملة ما ذكره من النسب التي نفي الشك فيها نسبة المئثال الشرعي إلى الصيرفي، فقال: هي ثلاثة أرباع الصيرفي، فالصيرفي هو مئثال وثلث من الشرعي))^(١).

(١) رياض المسائل: ٧٠/٥-٧٢.

فلا سبيل إذن إلى إثبات هذه المقدمة إلا من خلال نقل كلمات الفقهاء (قدس الله أرواحهم) الذين شهدوا عملية التحويل هذه ونقلوها بأمانة.

وقد ذكرت في كتاب الرياضيات للفقيه^(١) قبل حوالي عشر سنوات كلاماً لخصته من كتاب (قواعد الحديث/ الجزء الثاني) للمرحوم آية الله السيد محيي الدين الغريفي وهو مخطوط في الفصل الثاني عشر بعنوان (ألفاظ المقادير الشرعية) لما فيه من فوائد جمة في هذا المجال وأشار إلى أنني لم أنقل أسماء المصادر التي أعتمد عليها رعاية للاختصار وعدم الخروج عن خطة البحث، وإلا فإن الكتاب موثق بالمصادر في كل فقرة ذكرها.

قال (قدس سره): ((كان التعامل في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وما قبله بالدرهم والدنانير المسكوكة في المملكتين القيصرية والكسروية، وأول من أمر بضرب السكة الإسلامية هو الخليفة علي بن أبي طالب (عليه السلام) بالبصرة سنة ٤٠هـ ثم أكمل الأمر عبد الملك بن مروان سنة ٧٦هـ، وقد وجد في فرنسا بعض الدراهم المضروبة في عهد الإمام عليه السلام)).

والدينار هو المثلث الشرعي من الذهب المسكوك نص عليه أهل اللغة والفقهاء ولذا ورد في الأخبار الواردة في باب الزكاة بالدينار مرة وبالمثلث أخرى، وأقرّوا كذلك أن الدينار لم يتغير في جاهلية ولا في إسلام وأقره خبراء الآثار الجدد.

وإن وزن الدينار الشرعي ثلاثة أرباع المثلث الصيرفي وصرح بالاتفاق على ذلك بين الخاصة والعامة جمع، منهم المجلسي

(١) صفحة ١٥٤-١٥٩، طبعة بيروت.

وقال: ((سمعت من الوالد العلامة (المجلسي الأول) أنه قال: (رأيت كثيراً من الدنانير العتيقة كالرضوية وغيرها بهذا الوزن)) وقال الشيخ كاشف الغطاء الكبير: ((وأما المئقال فهو شرعي وصيرفي، فالشرعي هو الذهب العتيق الصنمي الذي يسمى اليوم أبو لعيبة، والصيرفي المعروف بين العجم والعرب مئقال شرعي وثلثه، والمئقال الشرعي ثلاثة أرباعه)) وقال النراقي في المستند بعد أن نقل عن جماعة من الفقهاء أن وزن الدينار الشرعي ثلاثة أرباع المئقال الصيرفي، قال ويثبته إطلاق الدينار عرفاً على الدينارين المعمولين في بلاد الإفرنج المسميين بـ(دوبتي) و(باج أغلو) وكل منهما ثلاثة أرباع المئقال الصيرفي وهما المرادان بالذهب الصنمي حيث أن فيهما شكل صنم، فالأول يكون الشكل في طرفيه والثاني في أحدهما.

وقال: ثم إن المئقال الصيرفي علي ما اعتبرناه مراراً ووزناه وأمرنا جمعاً من المدققين باعتباره يساوي تقريباً ثلاث وتسعين حبة من حبات الشعير المتوسطة فيكون الدينار علي ذلك سبعين حبة تقريباً وهو يطابق حبات الذهب الصنمي المذكور فإننا وزناه مراراً فكان سبعين حبة لكن المجلسي قال: إن الشعيرات مختلفة في البلدان بحد لا ينضبط التقدير بالنسبة إليه فقد وزنا بعض الشعيرات بالمئقال الصيرفي فكان مئة واثنين شعيرة، وبعضها كان مئة وإحدى عشر شعيرة وبعضها تسعين ومع هذا الاختلاف الفاحش كيف يمكن بناء الحكم عليها.

وذكر السيد عدنان السيد شبر الغريفي في رسالته المسماة (الدليل القطعي علي انتظام القدر المرعي): ((إن هذا المئقال

المسمى بالشرعي لم يزل مستعملاً في صدر الإسلام وقبله، وضرب عليه الدينار حتى اخترعت الدولة الفارسية مثقالاً جديداً زنته مثقال وثلاث مثقال شرعي واشتهر بالصيرفي وبني تحديده الشرعي سابقاً على حبات الشعير أما الصيرفي فقد بنوا تحديده أخيراً على حبات الحمص فاعتبروه (٢٤) حمصة متوسطات، وعليه المدار في الأعصار المتأخرة إلى زماننا)).

وكل حبة سموها قيراطاً وحددوا القيراط بأربع قمحات وعليه يساوي المثقال الصيرفي (٩٦) حبة قمح، ويكون الشرعي (٧٢) حبة، وهذا هو القيراط الصيرفي الملحوظ لكن يستعمل القيراط في الشرع أيضاً في نصف عشر المثقال الشرعي فيكون (٢٠) قيراطاً لكنه غير مراد في البحث.

وعلى قسمة المثقال إلى (٢٤) حبة بأن الحُساب يقسمون الأشياء إلى أربعة وعشرين قيراطاً لأنه أول عدد له ثمن وربع ونصف وثلاث صحيجات من غير كسر.

وهذا المثقال الصيرفي هو المتعارف في عصرنا الحاضر في إيران والعراق ويعرف لدى الصاغة بالصيرفي الفارسي وإليه نظر الفقهاء في بحوثهم على المثقال الشرعي وحدوه بثلاثة أرباعه.

ولكن بعد اشتهاار الوزن بالكيلو غرام ولوجود الكسر في المثقال الصيرفي المذكور عدل وزنه إلى (٥) غرام لكنه لا صلة له ببحثنا لأن الفقهاء لم ينظروا في تقديراتهم إلا إلى الفارسي الأول الذي قاسوا المثقال الشرعي عليه.

والذهب الخالص لين في نفسه فلا يستعمل في السكة ولا في الحلبي بل يضاف إليه مادة أخرى كالصفر وهو الغالب لكي يتصلب، والإضافة تختلف زيادة ونقيصة فقد يضاف

إلى المئقال الصيرفي الذي هو (٢٤) حبة
حبتان من الصفر ويبقى (٢٢) حبة من الذهب
فيسمى ذهب عيار (٢٢) وقد يضاف (٣) حبات
من الصفر فيكون ذهب عيار (٢٦) وهكذا.

وحيث اعتبر في الدينار الشرعي أن
يكون من الذهب المسكوك فلا بد من الاقتصار
في المضاف إليه على أقل ما تعارف إضافته
مما يحصل به تصلبه وسكه وهو حبتان في كل
(٢٤) حبة وهو المسمى بعيار (٢٢) وهو
المتعارف في الليرة العثمانية والباون
ونحوهما من المسكوكات ذات الاعتبار.

والمئقال الصيرفي على ما أخبر به
جماعة من ثقات الصاغة في النجف الأشرف
يساوي (٤,٦) غم فالمئقال الشرعي =
(٣,٤٥) غم.

أما خبراء الآثار فقد شهدوا باختلاف
أوزان الدينار الإسلامية^(١) الواصلة إليهم
ف قيل إنه (٤,٢٥) غم وقيل (٤,٢٦٥) غم
وصرح بعضهم بأنه وجد ديناراً يحمل شعائر
إسلامية يزن (٤,٥) غم وقيل أقل من ذلك
بكثير.

والصنجات (أي القوالب) المصنوعة لوزن
الدينار عند سكه والتي عثر عليها خبراء
الآثار مختلفة المقدار فقال بعضهم:
(وتتمشى صنج الزجاج البيزنطية مع مقدار
وزن الدينار البيزنطي تماماً وهو (٦٨)
حبة أي (٤,٤٠٦) غم وهو يعتبر أصل
الدينار الإسلامي الذي يزن (٦٦) حبة أي
(٤,٢٧٦) غم وقال إن الصنج الخاصة
بالدينار بالمتحف البريطاني تزن من
(٤,٢١) إلى (٤,٢٨) غم).

(١) في كتاب مستمسك العروة الوثقى للسيد
الحكيم (قدس سره) (ج١/٥٧٠-٥٧١) صور وأوصاف
دنانير ودرهم إسلامية متنوعة ومختلفة في
وزنها.

وعلى أية حال فإن ثبت بنحو الجزم واليقين صحة بعض التحديدات للدينار الشرعي المنافية لما هو المعروف لدى الفقهاء فهو. ولكنه أنى يحصل مع ذلك الاضطراب في التحديد زيادة ونقيصة ودلالة بعضه على عدم الزيادة عما جزم به الفقهاء فلا مناص إذن من الأخذ بتحديدهم فإنه مبني على مشاهدتهم للدينانير الإسلامية القديمة والرضوية وغيرها، ومشاهدتهم للدينارين الإفرنجيين الصنميين وشهادتهم بأن الجميع تزن ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي المعروف في عصرنا فإنه اخترع في عصر الدولة الفارسية ليحل محل المثقال الشرعي الذي كان معروفاً ومستعملاً إلى حين اختراعه وعليه طبقه الفقهاء كما سبق.

والدرهم الشرعي يساوي $(\frac{7}{10})$ من المثقال الشرعي الذي هو (٣,٤٥) غم فيكون الدرهم (٢,٤١٥) غرام وقد أقرّ خبراء الآثار تلك النسبة بين الدينار والدرهم إلا أنهم لما ضبطوا وزن الدينار بـ (٤,٢٥) زاد عندهم وزن الدرهم لا محالة). انتهى ما لخصناه من كتاب قواعد الحديث.

المطلب السابع: إن وزن المثقال الصيرفي هو (٤,٦) غرام

ضمّ الكلام الذي نقلناه عن المرحوم السيد الغريفي (قدس سره) شهادات الفقهاء الحسية لعملية التحول في سك الدينار وما يعادله من المثقال حتى وصل إلينا وأدركناه وكان السوق في النجف يتعامل به ووزنه (٤,٦) غرام.

وأدركنا أيضاً أن المثقال كان في بغداد يساوي (٤,٨٨) غرام لكن الفقهاء (قدس سره) إنما بنوا معادلة المقادير

الشرعية بما يساويها من الأوزان المستحدثة بما كانوا يتعاملون به من المثقال في النجف الأشرف، وذكروا جيلاً بعد جيل هذه المعادلات.

فذكر السيد اليزدي (قدس سره) في تحديد نصاب الزكاة ((وبحقة النجف الأشرف في زماننا سنة ١٣٢٦- وهي تسعمائة وثلاثة وثلاثون مثقالاً صيرفياً وثلاث مثقال- ثمان ووزنات وخمس حقق ونصف إلا ثمانية وخمسين مثقالاً وثلاث مثقال، وبعبارة الإسلامبول- وهو مائتان وثمانون مثقالاً- سبع وعشرون وزنة وعشر حقق وخمسة وثلاثون مثقالاً))^(١).

ثم نرجع بالتاريخ حوالي مئة عام أخرى لننقل شهادة صاحب الجواهر (قدس سره) قال: ((وكيف كان فقد اعتبرناه- أي نصاب الزكاة- في يوم الثلاثاء عشرين في شعبان سنة ألف ومائتين وتسعة وثلاثين من الهجرة النبوية بعبارة البقال في النجف الأشرف فكان اثنتي عشرة وزنة إلا ربع الوقية وخمس مثاقيل صيرفية، لأن الحقة كانت فيه ستمائة مثقال صيرفي وأربعين مثقالاً كذلك، والصاع ستمائة مثقال وأربعة عشر مثقالاً صيرفياً وربع مثقال ينقص عن الحقة ستة وعشرون مثقالاً إلا ربعاً))^(٢).

والذي انفتح لي من لطف الله تبارك وتعالى والله العالم وأذكره على نحو الأطروحة أن جعل المثقال الصيرفي مرة وثلاث بقدر الشرعي لوحظ فيه توحيد حجم القطعة من الدرهم والدينار:

(١) المستند في شرح العروة الوثقى (من الموسوعة الكاملة): ٣١٤/٢٣.
(٢) جواهر الكلام: ٢١٠/١٥.

لأن الدرهم = $\frac{7}{10}$ من الدينار الشرعي
وهو يساوي $\frac{3}{4}$ من المئقال الصيرفي

فالدراهم $\frac{21}{40} \cdot \frac{3}{4} \cdot \frac{7}{10}$ من المئقال الصيرفي.
والنسبة بين وزن حجم معين من الفضة
إلى وزن نفس الحجم من الذهب هو هذا لأن
كثافة الفضة (١٠) غرام لكل سنتيمتر مكعب
وكثافة الذهب (١٩,٣) غرام لكل سنتيمتر مكعب
وإن $(\frac{10}{19.3})$ تساوي $\frac{20.73}{19.3}$ وهو يقارب $\frac{21}{4}$ بفرقٍ
دقيقٍ ضئيل.

أما مختار سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر
الثاني (قدس سره) لوزن المئقال على أنه
(٤,٨٨٤) غرام وهو الذي استعمله في
حساباته^(١) ويظهر من تقديره للكر بأنه
(٤٠٠) كغم فيمكن أن يستند إلى أحد
وجهين:

١- ما ورد في بعض المصادر الحديثة أن
المئقال بهذا المقدار.

٢- إنه رجع بالحسابات من النتيجة
(أعني اعتبار المد ثلاثة أرباع الكيلو)
إلى المقدمة (وهو مقدار المئقال
بالغرامات) فلاحظ أن المد هو ثلاثة أرباع
الكيلو تحقيماً، والمد رطلان وربع رطل
والرطل مئة وثلاثون درهماً والدرهم سبعة
أعشار الدينار والدينار الذي هو مئقال
شرعي يساوي ثلاثة أرباع المئقال الصيرفي
فيكون:

المد $\frac{21}{40} \cdot 130 \cdot \frac{7}{10} \cdot \frac{3}{4}$ المئقال الصيرفي
= ٧٥٠ غرام.

(١) ما وراء الفقه: ٥٣/٢.

فالمثقال الصيرفي = ٧٥٠ ÷ ١٥٣,٥٦ = ٤,٨٨٤ .

ولذلك فإنه (قدس سره) حذف كلمة (تقريباً) من جوار كلمة المد^(١) .
وكلاً الوجهين لا يتمان:

أما الأول: فلأن هذا الوزن للمثقال غير ملحوظ للفقهاء الذين شهدوا عملية تحويل الأوزان، والمثاقيل متنوعة واليوم قد صححت الكسور واعتبر المثقال الصيرفي خمسة غرامات وهذا لا يؤثر على وزن المثقال الذي روعي لدى الفقهاء ووزن فكان (٤,٦) غرام.

وأما الثاني: فلأن هذه المعادلات مترابطة لا يمكن التفكيك بينها فالرطل مئة وثلاثون درهماً والدرهم سبعة أعشار المثقال الشرعي وهو ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي ليس من كل ما يسمى مثقالاً في السوق وإنما هذا المثقال المعين الذي تلقوه جيلاً بعد جيل يبدأ بيد فلا يجوز أخذ المعادلات السابقة وترك الأخيرة.

ويظهر من شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) ذلك أيضاً فيرد عليه ما ذكرنا حيث أنه اعتبر الكرم (٣٩٩) كغم وكان عليه أن يعتبره (٤٠٠) كسيدنا الأستاذ الشهيد (قدس سره) وربما اعتبر المثقال (٤,٨٨) غم فأهمل ما بعد الثمانية من الكسور فيكون الناتج (٣٩٩,٦٧٢) ثم أهمل ما بعد الفارزة وهو غير محق في كليهما خصوصاً الثاني لأن ما بعد الفارزة إذا كان أكثر من النصف فيقرب إلى الواحد صحيح ويكون الناتج (٤٠٠) كغم.

وإضافة إلى كل ذلك فإنه (دام ظله) لم يحذف كلمة (تقريباً) من قوله (لكل مسكين مد وهو يساوي ثلاثة أرباع الكيلو تقريباً)^(٢) مع أن المد يساوي ثلاثة أرباع الكيلو تحقيقاً على هذا الاختيار.

(١) منهج الصالحين: ج ١، ص ٢٤٩، المسألة (١٣٨٠) .

(٢) منهج الصالحين: ج ١، ص ٤٠٦، المسألة (١٠٢٨) .

كما أن هذا الاختيار لوزن المثقال ينتج نصاباً لزكاة التّغلات يساوي (٩٠٠) كغم.
لأن نصاب الزكاة = ٣٠٠ صاعاً × ٤ أمداد × ثلاثة أرباع الكيلو = ٩٠٠ كغم
لكنه (دام ظلّه) ذكر أن نصاب الزكاة يساوي (٨٤٧) كغم^(١) وهو يناسب وزن المثقال (٤,٦) غرام لا ما اختاره (دام ظلّه) والله العالم.

النتيجة:

تمت عندنا بفضل الله تعالى المقدمات السبع التي توصل إلى نتيجة أن المد يساوي ثلاثة أرباع الكيلو غرام تقريباً والتي هي أساس حساب الصاع الذي يساوي أربعة أمداد وهي مقدار زكاة الفطرة وحساب الكر الذي يساوي $(133\frac{3}{4})$ صاعاً، وعرفنا من خلالها وزن الدينار والدرهم الذين يردان في اللقطة والديات ونصاب القطع في السرقة ونصاب الزكاة ومقدار حنوط الميت.

إشكال الفقيه المرحوم الشيخ حسين الحلّي (قدس سره) وتلميذه السيد السيستاني (دام ظلّه)

استشكل المرحوم الفقيه الشيخ حسين الحلّي (قدس سره) أثناء بحثه في مسألة الكر على بعض المقدمات المتقدمة، فقال (قدس سره): ((ولكن الإشكال في كون الرطل وزناً، ففي كثير من كتب اللغة إنه كيل، كما أن الكر كيل بلا إشكال، وفي بعض كتب

(١) منهاج الصالحين: ج ٢، ص ١٩، المسألة (٣٠).

اللغة أنه وزن. وفي بعض آخر جمع بينهما^(١).

ثم نقل (قدس سره) بعض كلام كتب اللغة كالجمهرة لابن دريد والمخصص لابن سيده وتاج العروس والصحاح والمصباح وبرهان اللغة وقال (قدس سره): ((وقد عرفت اختلافهم في الرطل من حيث كونه كيلاً أو وزناً)).

وخلص إلى نتيجة بقوله: ((وليس ببعيد أن يكون أصل الرطل كيلاً، ولكن في مرحلة ضبط هذا الكيل قُدر بالوزن. فعن المجلسي (قدس سره) في رسالته (الأوزان) إن المد والرطل والصاع كانت في الأصل مكابيل معينة، كما صرح به في الأخبار، وكلام الأصحاب واللغويين أيضاً، فقدروها بالوزن لئلا يلحق التغيير بها بمرور الزمان))^(٢).

ثم استشهد (قدس سره) بعدة روايات على أن الرطل كيل، فقال (قدس سره): ((وأما الأخبار فقد ذكر في صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألته عن الرجل يدفع إلى الطحان الطعام فيقاطعه على أن يعطي صاحبه لكل عشرة أرطال اثني عشر رطلاً دقيقاً؟ فقال (عليه السلام): لا، قلت: الرجل يدفع السمسم إلى العصار، ويضمن لكل صاع أرطالاً مسماة؟ قال (عليه السلام): لا))^(٣).

وظاهر الرواية إن الرطل فيها كيل لا وزن، ولأجل ذلك يقدم الطحان على دفع اثني عشر رطلاً دقيقاً في قبال عشرة أرطال حنطة، من جهة أن عشرة أرطال من الحنطة يكون

(١) دليل العروة الوثقى، تقريرات بحث الشيخ حسين الحلبي، بقلم الشيخ حسن سعيد: ج١، ص٧٧.

(٢) دليل العروة الوثقى: ج١، ص٧٩.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب الربا، باب ٩، ح ٣.

الحاصل من دقيقتها ما يزيد على الإثني عشر، لأن الكيل من الدقيق أقل وزناً من كيل الحنطة. ولو كان الرطل في الرواية وزناً، لم يتم للرواية معناها، إذ لا داعي للطحان أن يدفع من الدقيق ما هو أكثر وزناً من الحنطة.

وقد ذكر في الوافي عن التهذيب بسنده عن الحسن بن محبوب عن عمر بن يزيد (في حديث) قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام): تعطي الفطرة دقيقاً مكان الحنطة؟ قال: لا بأس يكون أجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والدقيق...) (١)، لأن صاع الدقيق أقل من صاع الحنطة، فيكون ذلك عوض الطحن. قال في الوافي: لعل مراد السائل إعطاء الدقيق أعني الذي يحصل من صاع من الحنطة بعد وضع أجرة الطحن فيها كما يستفاد من الجواب. انتهى.

ومثل هذه الرواية في كون الرطل فيها كيلاً ما تضمنته رواية الكلبي النسابة عن الصادق (عليه السلام) إلى أن قال: (فقلت: بأي الأرتال؟ فقال (عليه السلام): أرتال مكيال العراق) (٢) أو العراقي على نسخة، فهذه كلها تفيد أن الرطل كيل.

وهناك رواية أخرى ربما أوهم أن مفادها كون الرطل وزناً، كرواية جعفر بن إبراهيم بن محمد الهمداني في الفطرة أنها ستة أرتال برطل المدينة، والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً. وليس فيها دلالة على ذلك، بل يمكن القول بدلالاتها

(١) الوسائل: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، باب ٩، ح ٥، والحديث بكامله في التهذيب، كتاب الصوم، باب الزيادات، ح ١٠٩.

(٢) الوسائل: كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، باب ٢، ح ٢.

على كونه كيلاً، إذ لا إشكال في أن الصاع كيل وهما - أي الصاع والرطل - تحديد له - أي الكيل-، بل يمكن القول بأن الرواية الأولى كذلك، غاية أنه - عليه السلام - أراد ضبط ذلك الكيل بالوزن فقال: والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً)).

ثم قال (قدس سره): ((إن وزن ما تسعه الكيلة الواحدة من الماء هو أكثر مما تسعه تلك الكيلة من الطعام ومنه يظهر لك أن في الرواية إشكالاً آخر وهو إنما يمكن الركون إليها في باب زكاة الفطرة لو كان الرطل فيها من مقولة الأوزان، أما لو كان من مقولة الكيل وكان المراد بها هو أن الرطل كيلة تسع من الطعام ما وزنه مائة وخمسة وتسعون درهماً كانت الرواية مجملة من ناحية اختلاف جنس الفطرة في أنه لبن أو طعام أو تمر، والكيل الواحد من كل هذه الأجناس يختلف وزنه مع الآخر، فلا بد أن نقول: إن الرطل فيها من مقولة الوزن دفعاً للمحذور المذكور. وحينئذٍ ينعدم فيها ما رمناه من استنتاج وزن الكر أو كيله)).

ثم قال (قدس سره) في النهاية: ((فالحق إن التحديد بالأرطال لم يعلم المراد منه على التحقيق فلا يصلح للتعين))^(١).
أقول:

١- لقد أتعب نفسه الشريفة في البحث عن كون الرطل كيلاً أو وزناً وهو غير مثمر لأن الرطل إن لم يكن وزناً فقد عودل بالوزن في رواية الهمداني كما اعترف (قدس سره) بغض النظر عن اختلاف المواد في كثافتها بعد أن أمضى الشارع المقدس هذه

(١) دليل العروة الوثقى: ج١/٧٩-٨٣.

المعادلة وقد وصف (قدس سره) هذا القول بأنه غير بعيد في أول كلامه، فإذا كان له (قدس سره) كلام ففي الدليل على هذه المعادلة لا في كون الرطل كيلاً أو وزناً.

٢- قوله (قدس سره): ((إن الرطل كيل لأن الصاع حُدِّدَ به في رواية الهمداني والصاع كيل قطعاً)) مردود لأن الرطل حُدِّدَ بالدرهم في نفس الرواية وهي وزن قطعاً فقد حصل تحويل إذن من الكيل إلى الوزن في إحدى المعادلتين، إما من الصاع إلى الرطل أو من الرطل إلى الدرهم.

٣- إن الأخبار التي استدل بها قابلة للمناقشة كلها.

فرواية النسابة - الذي لم يوثق - غير تامة سنداً.

وصحيحة عمر بن يزيد ليس فيها ذكر للأرطال فهي أجنبية عن المقام وغاية ما تدل عليه التفاوت بين الحنطة ودقيقها وإن صاع الحنطة يكون أقل عند طحنه، وحينئذ هي تدلّ على عكس مطلوبه لأنها تدل على أن الدقيق أقل من الحنطة ولذا سأل الراوي عن الاجتزاء بها والشيخ الحلبي (قدس سره) افترض أن كيل الدقيق أزيد من كيل الحنطة فلا بد أنها تشير إلى الوزن لأن وزن أي كيل من الدقيق هو أقل من نفس وزن الكيل من الحنطة بعد نخله وغربلته.

وأما صحيحة محمد بن مسلم فإن صاحب الوسائل رواها عن الصدوق (رض) في الفقيه وقال: (إلا أنه قال لكل عشرة أمان عشرة أمان) فتكون جملة من هذه الناحية ولا يمكن الاستدلال بها، ويزيدها هذا الإجمال أن الرواية ذكرها الشيخ الطوسي (قدس سره) في التهذيب مكتفياً بالعدد دون ذكر

التمييز حيث ورد فيه (لكل عشرة اثنى عشر دقيقاً) (١).

٤- أما الإشكال الآخر الذي قاله (قدس سره) من أن المكيال الواحد له أوزان متعددة بتنوع المواد التي تكال فيحصل اختلاف بينها؛ فيرد عليه:

أ- إنه إذا تمت الحجة الشرعية على الاكتفاء بهذا الوزن أو الكيل اجتزأنا به بغض النظر عن هذه الإشكالات.

ب- إن الإشكال قد يرد عليه (قدس سره) بالعكس؛ فيقال إن الوزن الواحد له مكاييل متعددة بحسب تنوع المواد. وليس مراعاة هذا أولى من مراعاة ذلك بعد قيام الدليل على كل منهما، والمقدار الشرعي للصاع والمد وإن كان مقدراً بالأصل بالكيل إلا أنه بعد معادلته بالوزن فقد يكون هذا هو الأصل.

إشكال السيد السيستاني (دام ظله الشريف) في حساب المد بالوزن:

استثمر السيد السيستاني (دام ظله الشريف) نفس الإشكال عندما باحث مسألة مقدار المد في كتاب الصوم (٢) فاستشكل على تقدير صاحب العروة (قدس سره) المد بالوزن وصّب إشكاله على الدليل على تحويل المد- الذي هو كيل قطعاً- إلى وزن.

وابتدأ كلامه (دام ظله) بقوله: ((أصل تعريف المد أن يمدّ الرجل يديه فيملأها طعاماً، قال صاحب القاموس فجربته فكان صحيحاً، ويشهد على ذلك معتبرة عمر بن

(١) التهذيب: ج٧، كتاب التجارات، باب ٨: بيع الواحد بالاثنتين، ح١٧.

(٢) استغرق البحث في المسألة أربع محاضرات تأريخها أيام ١٦، ١٧، ٢٠، ٢١ من شهر ذي الحجة من سنة ١٤١٥ هجرية.

يزيد وفيها يظهر^(١) أن المدّ كان مقيداً في الأصل بالكيل لذلك أجاب الإمام (عليه السلام): لا بأس أن يعطي الفرق فالفرق نشأ من كون الكيل الواحد لكليهما يختلف وزناً (وإن تشابه حجماً)^(٢).

وثبت (دام ظله) عدة مبادئ:

(١- إن المد مكيال لا ميزان.

٢- إن مورد المكيال غير مورد الميزان فالمتساوية في أحدهما مختلفة في الآخر فلا يوزن ما يكال ولا يكال ما يوزن فالمد عند الجميع مما يكال والحبوب وأدقتها تقاس بالكيل والوزن، ويظهر أنه في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كانت تقاس كيلاً، والاعتماد على الكيل أسهل لعدم احتياجه إلى مؤونة زائدة لكن الوزن أدق))

وحيئنذ تساءل (دام ظله): ((فكيف يعقل تبديل الكيل كالصاع والمد إلى وزن كما هو المشهور؟ فهنا يقع كلام هل يمكن حل هذه المسألة وتعيين المد بالوزن أم لا؟)).

ثم نقل أقوال فقهاء العامة في تحديد الصاع: ((وقد اختلف فقهاء العراق والحجاز بحسب اختلاف الرطل عندهم إذ المدني يساوي مرة ونصف بقدر العراقي فكان الصاع عند أبي حنيفة ثمانية أرطال وعند مالك المدني والشافعي المكي خمسة أرطال وثلاث الرطل

$(8 \frac{1}{2} \cdot 5 \frac{1}{3})$.

(١) تقدّم في مناقشة كلام الشيخ الحلي (قدس سره) عدم وجود ما يدل على ذلك.

(٢) من محاضرة يوم ١٦/ذو الحجة/١٤١٥هـ.

ولما كان الرطل العراقي من الأوزان (بعد اتفاق أبي يوسف مع أهل المدينة عند زيارته لهم علي رجوع الرطل إلى العراقي والشاهد علي أن أبا يوسف أراد بالرطل البغدادي أنه ذكر في كتاب الخراج في العراق الرطل وقد ألفه في بغداد بأمر هارون العباسي فلا يعقل أنه أراد غير العراقي) فكيف يعقل تعيين الكيل بالوزن؟
فيجاب: إنهم لاحظوا في ذلك خصوص ما هو الأثقل في التعيير، فإن المد كان يكال به الحنطة والعدس وهما ثقلان كذلك الشعير وهو خفيف أو لاحظوا فيه ما هو أثبت وأقل حركة كالعدس ونتيجة ذلك أن المقدار المعطى من الزكاة مساو للكيل المطلوب في الثقيل وأكثر منه في الخفيف، وإنما فعل ذلك لعدم إمكان إحالة الناس إلى الكيل استمراراً لسيرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأصحابه أما الوزن فإنه مقتضى التطور والحضارة.

نعم، في مرحلة تحديد النصاب فإن النصاب محدد بخمسة أوسق وهو مكيال فيختلف الأمر ولا بد أن يكون المعيار على الأخف وحينئذ ينحل الإشكال لا أقل في المقام.

هذا هو المستفاد من كلمات بعضهم كابن قدامة في المغني)).
ثم ناقش (دام ظله) في كلام ابن قدامة إذ لم يثبت رجوع أبي يوسف إلى أقوال المدنيين: ((إذ نقلوا عن بعض الأحناف عدم رجوعه فإن محمد بن الحسن تلميذ أبي يوسف لم ينقل عن أستاذه رجوعه، فالنزاع باق في تحديد الرطل بالبغدادي وكون الأبطال التي حُدِّد بها صاع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) من الأوزان لا المكاييل.

وأما إن قلنا إن الرطل إما ظاهر في كونه من المكاييل أو مردد بين المكاييل والموازين، فلا يثبت اتفاق الفريقين المنقول في القرن الثاني في سنن البيهقي في زيارة أبي يوسف وسؤاله أهل المدينة عن الرطل فاتاه خمسون من أبناء المهاجرين والأنصار.

ويظهر أن ما ذكر لتقريب إرجاع أحد القولين (الحجاز والعراق) إلى الآخر محل خدشة، بل الظاهر أن المدنيين حددوا بالرطل الموجود عندهم والعراقيين بما عندهم.

نعم نقلوا عن أحمد أنه عيّنهُ بالوزن وهو في أواسط القرن الثالث^(١) فالروايات الواردة عن الإمام الصادق (عليه السلام) في النصف الأول من القرن الثاني لا يمكن حملها على إمضاء هذا التحديد^(٢).

وإن ما قيل من أن أحمد هو الذي حول المكيال إلى ميزان على ما نقل أحد أتباعه (ابن قدامة) محل إشكال فإن الرطل على ما نقله أهل اللغة مستعمل تارة كيلاً وأخرى وزناً، ونقل شيخنا الحلبي في مسألة الكر عن كبار أهل اللغة أن منهم من عيّن الرطل من المكاييل وبعضهم أنه من الموازين وبعضهم ذكر كلا الأمرين،

(١) توفي أحمد بن حنبل عام ٢٤١هـ عن (٧٧) عاماً وكانت له حظوة عند خلفاء بني العباس بعد إفراج المعتصم عنه حين حُيس بفتنة خلق القرآن وكان المتوكل لا يولي أحداً إلا بمشورته. (كتاب الأعلام للزركلي).

(٢) روايات تحديد الرطل وزناً بالدراهم وردت عن الإمام الهادي (عليه السلام) كما تقدّم فلا يبقى هذا الإشكال.

ورواياتنا تشهد أن الرطل من
المكاييل) (١).

(وَأما ما نقل عن الأئمة (سلام الله عليهم) من تحديد الصاع بستة أرطال بالمدني وتسعة بالعراقي فليس فيه مخالفة لكل منهما، فهذا القول إذا تفهمناه غير ذاك، فصاع النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي ذكره غير مختص بالنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بل هو صاع أهل المدينة، فقد ذكروا أن المعيار معيار أهل المدينة والميزان ميزان أهل مكة، فمد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) مد أهل المدينة وصاعه صاعهم، لكن الدقة المعاصرة لم تكن يومئذٍ حيث كانت المكاييل مختلفة بين المدن.

وهذا معروف والشاهد على ما ذكرناه اعترافهم بأن المكاييل كانت مختلفة حتى في المدينة نفسها، ففي كتاب (الخراج في العراق) (٢) لأحد المعاصرين، ونقل فيه إن مروان بن الحكم جمع الصيعان المختلفة وأخذ معدلاً لها فسمي بالصاع المرواني يقول: ((تعرف الصاع إلى تبدلات... فأخذ الصيعان وغيرها فأخذ أعدلها فقام الكيل عليه فسمي صاع مروان وليس هو صاع مروان بل هو صاع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فلا يبعد أن يكون ما ذكره الأئمة (عليهم السلام) هو الواقع بالرغم من

(١) هنا انتهى تقرير محاضرة ١٧/ذ.ح. ١٤١٥ مع شرحها وإيضاحها الذي ورد في المحاضرة التالية يوم ٢٠/ذ.ح. ١٤١٥.

(٢) لعلّه (دام ظله) يشير إلى كتاب (الخراج في الدولة الإسلامية) للدكتور ضياء الدين الرئيس.

مخالفته من ذكره عن أهل المدينة والعراق وليس بالغريب حتى الآن فإن المثقال يختلف بين النجف وبغداد)).

وخلص إلى نتيجة أن ما قيل من الاتفاق بين المدنيين والحجازيين غير صحيح ((والصحيح ما ذكره من أن منشأ اختلاف الأبطال بينهم، وهذا ليس بمهم، والمهم هو تحديد المد بالأبطال مع كون الرطل هو من الموازين.

ويستفاد من تسالم الفقهاء في بحث الكر تحديده بالوزن في كون الرطل من الموازين، فلا إشكال في كون الرطل من الموازين؛ نعم، خالف شيخنا الحلبي في شرحه على العروة، وهذا كما قال مستفاد من فاضل خراساني من تلامذة النائيني كتب رسالة في ذلك)).

ثم ذكر (دام ظلّه) الوجوه التي يمكن أن تكون دليلاً على تحويل الصاع - وهو كيل- إلى وزن فقال:

((الوجه الأول: وهو مكّون من مقدمتين:

الأولى: إن الرطل وزن.

الثانية: إن تحديد المكيال بالميزان ليس مستحيلاً بل لوحظ أثقل الحبوب وزناً وهو القمح والعدس وبدلوا المكيال بالميزان^(١).

(١) تقدّم في صفحة ٢٥٠ أن هذا الوجه ورد في مصادر العامة ويلاحظ أن صياغة السيد الأستاذ (دام ظلّه) للدليل غير وجيهة لعدم انسجام المقدمتين لأن المشكلة ليست في تحويل الصاع - وهو كيل- إلى الرطل - سواء كان وزناً أو كيلاً- فإن هذا ما دلّت عليه الروايات المعتمدة وإنما

لكن يجب البحث عن كل من المقدمتين.
أما المقدمة الأولى فلا دليل على أن
الرطل الذي حدد به الصاع والمد هو من
الموازين فهو مردد بين الكيل والوزن بل
توجد شواهد على المراد بالرطل هنا الكيل
وهي:

- ١- ما ورد في كلمات أهل اللغة من
التردد بين من قال إنه وزن أو إنه كيل
ومن جمع ونقل بعض كلمات قدماء أهل اللغة
شيخنا الحلبي (قدس سره).
- ٢- قد ورد في روايات من طرف الفريقين
تحديد الماء بالرطل ومن الواضح على ما
شرحناه في مباحث المياه أن أحداً لا يحدد
الماء بالوزن فالمراد بالأرطال المكاييل.
- ٣- روايات اجتهد بها شيخنا الحلبي
(قدس سره) تبين أنه كيل كصحيحة محمد بن
مسلم ولكننا ناقشنا في ذلك أن الرواية
مذكورة في الفقيه من دون ذكر الأرطال بل
ذكرت الأمان^(١) والشيخ نقلها في موردين
من التهذيب أحدهما في ج ٧ من طبعة النجف
وفيه (لكل عشرة اثنا عشر) ولم يذكر
التمييز فالأمر مشكوك فيه من جهة مغايرة
الصدوق فيمكن الأشكال على شيخنا الحلبي في
الاستدلال بالرواية^(٢).

المشكلة في تحويل الرطل إلى دراهم التي هي
وزن قطعاً.

(١) ظاهر كلامه (دام ظله) أن اختلاف نقل الصدوق
عن الكافي في التمييز فقط أي الأمان بدل
الأرطال ولكن تقدم عن الوسائل أن الاختلاف في
العدد أيضاً حيث ذكر الصدوق: (لكل عشرة أمان
عشرة أمان).

(٢) إلى هنا انتهت محاضرة يوم ٢٠ ذ. ح ١٤١٥.

والرواية الثانية رواية الكلبى النسابة وفيها (قال (عليه السلام) : بأرطال مكيال أهل العراق).

٤- إذا حدد المد بالرطل فيجب أن يكون من جنس ما فسر به فإذا كان المد مكيالاً فالرطل كيل كذلك.

أما المقدمة الثانية ففيها:

١- إن الحنطة التي لوحظت عند المعادلة باعتبارها الأثقل وزناً والعدس في المغني عن أحمد تختلف أوزانها بحسب البلاد وتختلف أيضاً بحسب الزمان ففي موسم الحصاد تكون رطبة فليس فيها حد ثابت يرجع إليه.

٢- إن لحاظ الأثقل في الاعتبار إذا كان مجزياً في جانب الفدية باعتباره يعطي أكثر أو مساوياً للمطلوب إلا أنه في مسألة الزكاة التي حددت بالكيل يكون خلاف الاحتياط والذي يظهر من فقهاءنا تبديل المكيال إلى ميزان في مطلق الموارد.

الوجه الثاني: أن يقال إنه قد وردت روايات تدل على أن الإمام هو الذي حدد المد أو الصاع بالوزن فيكون حكماً إلزامياً باعتباره من شؤون ولايتهم المطلقة وبسبب اختلاف الزمان والحضارة^(١) فبقاء المكيال معياراً يكون صعباً وغير مضبوط فهو الذي أمضى هذا التبديل).

(١) هذا المعنى تكرر منه (دام ظله) وقلنا أن الكيل لا ينافي الحضارة ما دامت المادة مما يمكن ضبطها بالكيل فإن مبيعات النفط الخام اليوم تباع بالبرميل والماء بالتر والغالون وغيرها.

وبعد أن أشار (دام ظلّه) إلى رواية إبراهيم بن محمد الهمداني^(١) ناقشها من عدة جهات:

١- إن الشيخ رواها بسنده عن علي بن حاتم القزويني وليس له سند إليه في المشيخة وطريقه في الفهرست إليه ضعيف فالرواية ضعيفة سنداً.

٢- إن قوله (عليه السلام) (تدفعه وزناً ستة أرطال برطل المدينة) مجمل إذ كما يمكن أن يراد بالموازنة معناها الأخص مقابل الكيل فإنه يمكن أن يراد بها معناها الأعم أي المعادلة وإن هذا يعادل هذا.

٣- إن ذيل الرواية (والرطل مائة وخمسة وتسعون درهماً، يكون الفطرة ألفاً ومائة وسبعين درهماً) يمكن أن يكون من كلام الراوي.

ثم ذكر (دام ظلّه) الرواية الثانية التي رواها الكليني في الكافي الصدوق في الفقيه ومعاني الأخبار وعيون الأخبار بطرق تنتهي إلى محمد بن أحمد بن يحيى صاحب نوادر الحكمة عن جعفر بن إبراهيم الهمداني^(٢) وناقشها:

١- لم تثبت وثيقة جعفر بن إبراهيم وكونه من رجال نوادر الحكمة ولم يرد ذمه غير كاف في توثيقه.

٢- إن ذيلها (وأخبرني) ظاهر في المشابهة فيكون إخباراً من إبراهيم لولده جعفر فهو ليس من كلام الإمام (عليه السلام) وإنما من كلام والده اجتهاداً منه أو لعله

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب الزكاة، أبواب زكاة الفطرة، باب ٧، ح ٥، ١.

متأثر بكلام العامة ويحتمل أنه أخذه من الإمام (عليه السلام) لكنه غير متعين. وعلى أي نحو كان فالاعتماد على مثل هذه الروايات والقول إن أبا الحسن الهادي (عليه السلام) تكفل بالتحول التشريعي عما كان في زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فهذا أمر في غاية البعد ولا يمكن الالتزام به.

الوجه الثالث: أن يقال إن تحويل الكيل إلى وزن مما لا دليل عليه، ومع ذلك فإنه يمكن التقدير التقريبي في بعض الأبواب.

فالمد الذي كان لأهل المدينة على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وإن لم يكن بأيدينا لكن ما قاله في القاموس: ((إن المد ما يملأ الكفين)) وقد ذكره بعض الشافعية في شرح المهذب/ج ٧ وهذا المقدار حتى لو فرض في أثقل الأشياء فإنه لا يزيد على ثلاثة أرباع الكيلو فيطمئن الإنسان إذا أعطى مداً في المقام بالاجتزاء لأنه يتعين عليه ذلك، ولذا كتبنا في الرسالة العملية ويجزي في الصاع ثلاثة كيلوات تقريباً. أما في كتاب الزكاة فقلنا إن النصاب كذا وقيل إنه كذا أي أننا لا نعتمده، وقد أنكرنا في باب المياه حساب الكر بالوزن لأنه مبني على مثل هذه المقدمات الفاسدة^(١).

إلى هنا انتهى أستاذنا السيد السيستاني (دام ظله) من بحث المسألة وقد دونت تقريره كاملاً لتسجيل أثر من عطاء السيد الأستاذ وفاءً لحقه لعدم وجود تقارير مطبوعة لبحثه الفقهي، وسوف نعلق على محل الحاجة من كلامه (دام ظله

(١) انتهت إلى هنا محاضرة يوم ٢١/ذ.ح. ١٤١٥.

الشريف) فنقول ومن الله نستمد العون والتسديد:

١- إن إثارة الإشكالات وتفنيدهم الأقوال غير مجدٍ إذا لم يقترن بتأسيس الرأي الصحيح وإلا فإنه سيكون هدماً بلا بناء أو إيصال إلى منتصف الطريق وهو غير مقبول خصوصاً في هذه المسألة التي تتدخل في صميم حياتنا لارتباطها في تحديد الكر الذي لا يتنجس بمجرد الملاقاة وبزكاة الفطرة التي تجب على كل مسلم صباح عيد الفطر كل عام وينصب الزكاة وبمقدار المد الذي هو فدية الإفطار لمن رخص لهم وبالكفارة التي فرضت لمعالجة كثير من المشاكل كالإفطار المتعمد لشهر رمضان والظهار والقتل وحنث اليمين والعهد والنذر، فليس فخراً أن ينسب التحديد في نصاب الزكاة إلى القيل والقال ويقول إننا لا نعتمده.

٢- وأما ما ذكره (دام ظله) من المعالجات في بعض الموارد بعد العجز عن تحديد الصاع بالوزن فإنها غير دقيقة كتحديد الكر بالمساحة لأن الروايات الواردة فيه لا تحدد الكر وإنما تبين مساحة الحوض الذي يطمئن بحصول الكر فيها باعتبار أن الوزن غير متاح للأكثر كما لو كان الماء في بئر أو في بركة في الصحراء فلا يمكن عدُّ أرطاله- التي هي الأصل في حساب كمية الكر- فيعطي الإمام (عليه السلام) طرقة سهلة لإحراز كزية الماء لا لتحديد مقداره الذي يراد معرفته بالدقة واستقراء روايات الكر تشهد بذلك فقد تضمنت الروايات (الماء في الركي) أي البئر كما في رواية صالح الثوري عن أبي عبد الله (عليه السلام) أو (في عمقه في الأرض كما في رواية أبي بصير عن الإمام الصادق

(عليه السلام) (١) فيسأل الإمام (عليه السلام) عن أبعاد الحوض الذي يضمن تحقق الكرية كما لو أردنا اليوم صناعة حوض كذلك ولذا تعددت الإجابة في ذلك وأقلها وهو ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار كافٍ لتحقيق الكرية أما لو أخذنا المساحة التي اعتمدها الأكثر وهي $(\frac{7}{8} \times 42)$ شبر مكعب فإنها تنتج وزناً أكبر بكثير من الكر المحدد بالوزن حيث يتجاوز ناتجها (٥٢٠) كغم (٢).

والحاصل إن روايات المساحة تعطي مؤشراً عن تحقق الكرية لا أنها تحدد الكر وإلا فإن السوائل تحسب بالكيل إلى الآن فيقاس الماء باللتر والبانزين باللتر والنفط الخام بالبرميل ونحوها. ولو كان الإمام (عليه السلام) يصدد بيان مقدار الكر بالأشبار لأعطى النتيجة ولو في واحدة من الروايات لأن العبرة بها لا بشكل الحوض وأبعاده.

فإن قلت: إن مثل هذه الزيادة لا بأس بها لأنها موافقة للاحتياط. قلت: قد تكون مخالفة للاحتياط كما لو افترض وجود ماء وزنه بين الحدين (٣٧٧-٤٠٠) كغم ووقعت فيه نجاسة ولا يوجد غيره فالبناء على نجاسته والاكتفاء بالتيتم مخالفة للاحتياط لاحتمال اعتصامه على القول الآخر وصحة الوضوء به.

٣- إن اعتماد الطريقة التي قالها (دام ظلّه) لحساب المد غير مفيدة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، باب ١٠، ح ٦.
(٢) راجع التفاصيل في كتاب الرياضيات للفقهاء، ص ١٧٨-١٨٠.

للاطمئنان ولا يمكن الركون إليها لعدم الاتفاق على أن المد هو ما ملأ كفي الإنسان إذا مدهما وإن ورد هذا المعنى في كلمات البعض فقد نسبته ابن الأثير إلى القيل بـ ((إن أصل المد مقدر بأن يمد الرجل يديه فيملاً كفيه طعاماً))^(١) فلعله استنباط منهم ناشئ من تشابه اللفظ وتقارب المقدار وإلا فهو كيل لوحظ فيه أن يكون ربع الصاع الذي هو كيل آخر تواضعوا عليه، يعني أن المد اسم لوعاء لوحظ فيه أنه ربع الصاع والشاهد على ذلك ما تقدم (صفحة ٢٢٢) في صحيحة أبي القاسم الكوفي، وفي خبر الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا يحل للرجل أن يبيع بصاع سوى صاع المصر، فإن الرجل يستاجر الحمال فيكيل له بمد بيته لعله يكون أصغر من مد السوق، ولو قال: هذا أصغر من مد السوق لم يأخذ به، ولكنه يحمله ذلك ويجعله في أمانته، وقال: لا يصلح إلا مداً واحداً والأمان بهذه المنزلة)^(٢). مضافاً إلى ما مر من اختلاف الأمداد، فهو إناء صغير تواضعوا على جعله كيلاً لهم ويرجع إلى اعتبار المتواضعين ولم يؤخذ في اعتباره أنه ما يملأ الكفين ولكنه سمي مداً لأن ما فيه مقارب لما يملأ الكفين.

ولذا اكتفى الراغب الأصفهاني بقوله: ((والمد من المكايل معروف))^(٣)، أما ابن فارس فجعل للمعنى منشأ آخر فقال: ((الميم والبدال يدل على جر شيء في طول، ومن الباب المد من المكايل، لأنه يمد

(١) النهاية لابن الأثير: ٣٠٨/٤، مادة (مدد).
(٢) التهذيب، ج ٧، كتاب التجارات، الباب ٣: بيع المضمون، ح ٥٨.
(٣) المفردات للراغب، ٤٦٥، مادة (مد).

المكيل بالمكيل (مثله) (١) وهما معروفان بإرجاع الكلمات إلى أصولها. ونقله في القاموس قولاً آخر غير معناه الاعتباري الوضعي وهو ربع صاع (٢).

٤- أما ما ذكره (دام ظله) من قول صاحب القاموس شاهداً على كلامه وهو قوله: ((المد ملء كفي الإنسان المعتدل إذا ملأها ومد يده بهما، وبه سمي مداً، هكذا قدروه وأشار له في اللسان: وقد جرّبت ذلك فوجدته صحيحاً)) (٣) يصلح للرد عليه بعد التحفظ على إمكانية الوثوق بكلام صاحب اللسان والاعتماد عليه فقهيّاً لأننا نسأله (دام ظله) ما معنى ((وقد جرّبت ذلك فوجدته صحيحاً))؟ يحتمل فيه معنيان:

أ- إنه عثر على الكيلة التي تسمى مداً وملأها بالطعام فوجده يملأ كفيه ممدودتين فالمد إذن كيلة معروفة اعتبارية لوحظ فيها أنها ما يملأ الكفين، وهذا المعنى بعيد لاستبعاد أن يوجد هذا الوعاء في زمن صاحب اللسان، إضافة إلى ما تقدّم من اختلاف الأمداد باختلاف الأزمنة والأمكنة.

ب- إنه وزن ما قيل من وزن المد - أي رطلين وربع من الطعام - فوجده يملأ الكفين وهذا دليل صحة ما نقل من الوزن الذي يعادل المد حيث جرّبه وكان صحيحاً وهذا المعنى هو الظاهر وهو شاهد على صحة ما اخترناه من وزن المد الذي أنكره هو (قدس سره).

٥- من البعيد أن يكون الرطل مكيالاً لأن المد وصف بأنه كان أقل ما يتصدقون

(١) معجم مقاييس اللغة: ٢٦٩/٥، مادة (مد).

(٢) تاج العروس في جواهر القاموس: ١٥٩/٩، مادة (مد).

(٣) نفس المصدر، وفي ٣٧٨/٢١، مادة (صوع)

به^(١) وهو مقدار قليل لا يستحق أن يكون له جزء يقل عن نصفه هو الرطل باعتبار أن المد رطلان وربع والمكاييل لا تحتل هذه التجزئة البسيطة أما الأوزان فدقيقة ويمكن أن تتقبل التجزئة إلى ما دون ذلك حيث نزلوا فيه إلى الحمصة والشعيرة.

والجوه التي ذكرها السيد السيستاني (دام ظله) لكون الرطل كيلاً قابلة للرد فكلمات اللغويين مختلفة بين كون الرطل وزناً أو كيلاً والماء يمكن أن يقاس بالوزن كما يقاس بالكيل، والوزن أقرب إلى قياس الماء من المساحة التي ارتضاها، والروايات التي استدل بها الشيخ الحلي تمت مناقشتها، أما كبرى فإن المفسر يكون من جنس ما فسر به فليست مطلقة فإنها خاصة فيما بين الكل وأجزائه لا بين الشيء ومعادله فقد عرف الرطل بالدراهم وهي وزن أكيداً.

٦- ما قاله (قدس سره) أن لحاظ الأثقل في الاعتبار مجز في جانب الفدية لكنه خلاف ذلك في الزكاة يرد عليه:

أ- كان عليه أن يفرق بين نفس الزكاة ونصاب وجوبها فإن لحاظ الأثقل مجز في الزكاة وموافق للاحتياط، لكنه على خلاف

(١) هكذا جاء في قواميس اللغة، ولكن ورد في كفارات الإحرام عن الأئمة (سلام الله عليهم) أن كفارة من ألقى القمل عن جسده وهو محرم إطعام كفي من طعام وكذا فيمن عبث بلحيته فسقطت منها شعرة فليصدق بكفي من طعام (وسائل الشيعة: كتاب الحج، مج ٩، أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ١٥ وباب ١٦).

وحيث يمكن تصوّر أن الرطل هو كفي من الطعام فيكون المد الذي يملأ كفين من الطعام مساوياً لرطلين؛ ولكن الكفين مجتمعين تحتويان على أكثر من مجموع كفين منفردين ولذا صار المد رطلين وربع رطل لأجل هذه الزيادة.

ذلك في تحديد نصاب الزكاة إذ أن تحقيق النصاب بالوزن يستلزم عدداً من الصيعان أكثر من (٣٠٠) صاع الذي هو نصاب الزكاة بالنسبة للأخف وزناً لأن الوزن المقدر للنصاب إذا لوحظ فيه أثقل الحبوب فإن بلوغه من الأخف يتطلب كيلاً أكبر.

ب- إنه إذا ثبت إمضاء الأئمة (عليهم السلام) لعملية التحويل بأحد الوجوه الآتية فلا يلتفت إلى هذه الإشكالات لأن من صلاحياتهم (سلام الله عليهم) التشريع كما أنهم (عليهم السلام) اكتفوا بإعطاء المد في زمانهم وهو أصغر من المد في زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

النتيجة

إنه لا سبيل لنا إلا الاعتماد على ما نقله لنا السلف الصالح (قدس الله أرواحهم) بالالتفات إلى عدة معطيات:

١- إن تحويل الكيل إلى وزن وتغيير المقاييس من شؤون الدولة وقد قامت الدولتان الأموية والعباسية في عصر الأئمة بعدة تغييرات وتحويلات في العملة والأوزان وكان بعضها بإشارة الأئمة (عليهم السلام) كحادثة الإمام السجاد (عليه السلام) مع عبد الملك بن مروان سنة ٧٦ في توحيد الدراهم.

ويبدو أن معادلة الكيل بالوزن قد حصل في زمان قبل الإمام الهادي (عليه السلام) ولم تؤسس له هاتان الروايتان عنه (عليه السلام) وإنما هما حكتا الواقع، وقد تقدم احتمال تحققه على يد تلامذة أبي حنيفة كالقاضي أبي يوسف في زمن هارون وما بعده، أو على يد أحمد بن حنبل كما نقل ابن قدامة في المغني وكلاهما سابقان على

الإمام الهادي (عليه السلام)، وقد يكون صحيحاً ما قاله المغني أنهم لاحظوا أثقل الخبواب أو غيره.

٢- إن تلقي سلفنا الصالح جيلاً بعد جيل شهادة حسية بصحتها وليست حدسية مبنية على الاجتهاد حتى يناقش في هذه الشهرة وقد نقلنا شهادات جملة منهم وإن المسألة كثيرة البلوى لا يحتمل فيها الغفلة أو التضييع. وهذا التلقي وإن لم نكن نعرف كيفية حصوله إلا أن ذلك لا يضر كالتغيير الذي حصل في الزكاة بسبب التغيير في وزن الدراهم ما بين زمان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والإمام الصادق (عليه السلام) من دون أن يعرف أولاد المهاجرين والأنصار كيفيته لكن الإمام (عليه السلام) أمضاه وبين منشأه في خبر حبيب الخثعمي المتقدم.

وما أطف تعبير صاحب الرياض (قدس سره) عن هذا المعنى بقوله: ((ونقلهم كاف في الحجة، وإن لم نقف لهم على حجة))^(١)، وصدقناهم في نقل أمور كثيرة لم نعايشها كوزن الدرهم والدينار ونسبتهما ونسبة المثقال الشرعي إلى الصيرفي، والمقام منها.

وأوضح مثال على حجية هذا التلقي والتزام الجميع به: هو التسالم على قبول تسلسل السنين حيث نسلّم جميعاً أن هذه السنة هي (١٤٢٨) للهجرة النبوية الشريفة؛ وهكذا سلّمت الأجيال السابقة بتواريخ السنين التي هم فيها مع أن أحداً منهم لم يعيش منذ هجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى يومه هذا ليحسب السنين

(١) رياض المسائل: ٧٠/٥-٧٢.

بدقة وإنما تلقاها من الأجيال التي سبقتة
ولعدم توقع غفلة أحد الأجيال عنها.
٣- وبالذقة فإننا لا نحتاج إلى دليل
على إمضاء الأئمة (عليهم السلام) للتغيير
الذي حكته روايتنا الهمدانيين وإنما يكفي
عدم وجود دليل على منعه والمسألة كما
أسلفنا كثيرة الإبتلاء.
٤- لا أقل من أن المتأخرين من الفقهاء
قد انسد عليهم باب الاستنباط في هذه
المسألة فيكون المورد صغرى لكبرى رجوع
الجاهل إلى العالم وهم أسلافنا الصالحون
مع عدم العلم بالخطأ أو خطأ المستند ومع
شدة تورعهم وعمق بحثهم عن الحقيقة فنرجع
إليهم فيما قالوا.

ابتدأ التحقيق في المسألة يوم
١٣/٢/١٤٢٨ هـ المصادف ٢٨/٦/٢٠٠٧ م
وانتهى بلطف الله تبارك وتعالى يوم
٣٠/٢/١٤٢٨ المصادف ١٥/٧/٢٠٠٧.

المسألة الخامسة عشرة

مفترية رمس الرأس في الماء

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الخامسة عشرة

مفطرية رمس الرأس في الماء

القول بالمفطرية هو ((المشهور شهرة عظيمة، بل ادعي الإجماع))^(١) وقد أحصى صاحب الحقائق عدة أقوال في المسألة فقال (قدس سره): ((وللأصحاب رضوان الله عليهم في هذه المسألة اختلاف زائد فذهب جملة منهم -الشيخان والسيد المرتضى في الانتصار والشيخ في النهاية والجمل والاقتصاد وابن البراج إلى أنه موجب للقضاء والكفارة، قال العلامة في المختلف ورواه ابن بابويه في كتابه، ونسبه في المبسوط إلى أظهر الروايات، ثم قال: وفي أصحابنا من قال أنه لا يفطر. وقال في الاستبصار: ولست أعرف حديثاً في إيجاب القضاء والكفارة أو إيجاب أحدهما على من ارتمس في الماء، ونقل عن أبي الصلاح أنه يوجب القضاء خاصة، وذهب الشيخ في الاستبصار إلى أنه محرم لا يوجب قضاءً ولا كفارة، واختاره المحقق في المعتمد والعلامة في المنتهى والمختلف والسيد السند في المدارك، ونقل في المختلف عن علي بن بابويه أنه عدّه في المفطرات، وذهب ابن إدريس إلى أنه ينقص الصوم ولا يبطله ونقله عن السيد المرتضى، ونقله في المختلف عن ابن أبي عقيل أيضاً. وقد تلخص من ذلك أن الأقوال في المسألة أربعة:

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٦٢/٨. ونسب الإجماع إلى السنيين المرتضى وابن زهرة في الانتصار والغنية (رياض المسائل: ٣٤٠/٥).

أولها: القول بإبطال الصوم ووجوب القضاء والكفارة.
ثانيها: القول بالتحريم خاصة مع صحة الصوم.
ثالثها: القول بالجواز على كراهة.
رابعها: القول بوجوب القضاء خاصة^(١).

ووافق المشهور وهو القول الأول على نحو الجزم أو الاحتياط من المعاصرين السيد الخوئي والسيدان الشهيدان الصدران (قدس الله أسرارهم) وشيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) في رسائلهم العملية واختار السيد الحكيم (قدس سره) القول بالكراهة وهو الثالث وتبعه السيد السيستاني (دام ظله) حيث قال بالكراهية الشديدة من دون أن يضر بصحة الصوم^(٢).

دليل المشهور
واستدل المشهور بعدة روايات:
منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (الصائم يستنقع في الماء ويصب على رأسه الماء ويتبرد بالثوب وينضح بالمروحة وينضح البوريا تحته ولا يغمس رأسه في الماء)^(٣).
ومنها: صحيحة محمد بن مسلم قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء)^(٤).

(١) الحدائق الناضرة: ١٣٣/١٣.
(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٢١.
(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ٣، ج ٢.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، الباب ١، ج ١. ورد لفظ (ثلاث) في موضعين من التهذيب (ج ٤ الباب ٤، ج ١، والباب ٤٤، ج ١) وورد

ومنها: صحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا يرمس الصائم ولا المحرم رأسه في الماء) (١).

ومنها: موثقة حنان بن سدير قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصائم يستنقع في الماء؟ قال: لا بأس ولكن لا يغمس) (٢).

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الصائم يستنقع في الماء ولا يرمس رأسه) (٣).

ومنها: صحيح يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم) (٤).

ومنها: صحيحة إسماعيل بن عبد الخالق قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام): هل يدخل الصائم رأسه في الماء؟ قال: لا ولا المحرم) (٥).

ومنها: رواية مثنى الحنّاط والحسن الصيقل قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصائم يرتمس في الماء؟ قال: لا ولا المحرم) (٥).

ومنها: ما رواه الصدوق في كتاب الخصال قال: حدثنا محمد بن الحسن (رضي الله عنه) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبيه

لفظ (أربع) في موضع آخر منه (ج٤، الباب ٧٢ في الزيادات، ح ٣٩) وفي الأخير (ما يضر) بدل (لا يضر).
(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنه الصائم، الباب ٣، ح ٨.
(٢) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنه الصائم، باب ٣، ح ٦، ٧، ١.
(٤) وسائل الشيعة، كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٥٨، ح ٦.
(٥) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنه الصائم، باب ٣، ح ٤.

محمد بن خالد البرقي بإسناد رفعه إلي
أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (خمسة
أشياء تفسد الصائم: الأكل والشرب والجماع
والارتماس في الماء والكذب على الله ورسوله
وعلى الأئمة عليهم السلام)^(٦).

وتقريب الاستدلال بها يكون بعدة وجوه:
١- إن العرف يفهم من الأمر بشيء مرتبط
بعبادة أو معاملة شرطيته في الصحة ومن
النهي تأثيره في الفساد ((بقرينة كون
المقصد الأهم للشارع بيان الصحة والفساد،
حتى صار ذلك من تفاهم أهل العرف في خطاب
المتعلق بعبادة أو معاملة مما يوصف
بالصحة والفساد، وعليه بنوا كثيراً من
الشرائط والموانع كما لا يخفى على
المتتبع))^(٢).

٢- أخذ عنوان الصائم في الروايات مما
يعني أن النهي عن الارتماس مرتبط بالصوم
وليس راجعاً إلى نفس الفعل فلا يصح ما
قيل: ((إن غاية النهي تحريم الفعل
المذكور ولا يوجب فساد الصوم لأن النهي
هنا عن أمر خارج عن العبادة))^(٣).

٣- صحيحة محمد بن مسلم الثانية
الظاهرة في أن الإضرار إنما هو من جهة
المفطرية خصوصاً إذا جعلنا ضمه إلى
الخصال الأخرى في هذا المورد قرينة على
وحدة الحكم فيها جميعاً.

وإلى هذه القرينة أشار السيد صاحب
المدارك (قدس سره) بقوله: ((نعم في
رواية ابن مسلم إشعار بمساواته للأكل
والشرب والنساء ولكنها غير صريحة)).

(٦) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنه

الصائم، باب ٢، ح ٦.

(٢) جواهر الكلام: ٢٢٨/١٦.

(٣) الحدائق الناضرة: ١٣٥/١٣.

(وقال شيخنا الشهيد في كتاب شرح نُكت الإرشاد- بعد أن نقل القول بالكفارة وأنهم لم ينقلوا عليه دليلاً معتمداً- ما صورته: ويمكن الاحتجاج بعطفه على ما يوجب الكفارة في صحيح محمد بن مسلم المتقدم) (١).

ووصف السيد الخوئي (قدس سره) ظهورها بأنه قريب من الصراحة وقال ((إذ من الواضح أن المراد بالإضرار بالصوم من حيث هو صوم لا بذات الصائم، ولا معنى له إلا الإخلال والإفساد.

وإن شئت قلت: ظاهر الصحيحة دخل الاجتناب عن تلك الأمور في طبيعي الصوم وإن كان تطوعاً، إذ لا مقتضى للتقييد بالفريضة، وحيث لا يحتمل حرمة الارتماس في الصوم المندوب تكليفاً بعد فرض جواز إبطاله اختياراً، فلا مناص من أن يراد بالإضرار: الإبطال، دون الحرمة التكليفية، إذن فل هذه الروايات قوة ظهور في (المفطرية)) (٢).

وفي الفقرة الثانية من كلامه (قدس سره) أكثر من تعليق:

أ- إن المشرّع لاحظ الفرد الواجب حينما أطلق كلامه فيكون الارتماس محرماً بلحاظه.
ب- يمكن تصور حرمة فعل أو وجوب آخر في الفعل المستحب حينما يلحظ ظرف استمرار الشخص بإتيانه والتزامه بإتمام العمل وإن كان قادراً على ترك العمل من أساسه وأمثله في الشريعة كثيرة كالمحرمات على المعتكف في اليومين الأولين وهو فعل مستحب، قال (قدس سره):

(١) الحدائق الناضرة: ١٣/١٣٧.

(٢) المستند في شرح العروة الوثقى (المجموعة الكاملة لآثار السيد الخوئي): ٢١/١٦١.

((الظاهر أن المحرمات المذكورة مفسدة للاعتكاف من دون فرق بين وقوعها في الليل والنهار، وفي حرمتها تكليفاً إذا لم يكن واجباً معيناً ولو لأجل انقضاء يومين منه إشكال، وإن كان أحوط وجوباً))^(١).
أما مرفوعة الخصال فهي صريحة في المفترية.

ومع عده من المفطرات فإن وجوب القضاء والكفارة بارتكابه عمداً لا يحتاج إلى دليل خاص كما صور الشهيد الأول (قدس سره) في كلامه المتقدم لعموم الملازمة التي وردت في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في رجل أفطر في شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً من غير عذر؟ قال: يعتق نسمة أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً، فإن لم يقدر على ذلك تصدق بما يطيق)^(٢).

ولا اعتقد أن الشيخ الطوسي (رضوان الله تعالى عليه) لا يرى هذه الملازمة حينما قال: ((ولست أعرف حديثاً في إيجاب القضاء والكفارة أو إيجاب أحدهما على من ارتمس في الماء))^(٣)، فقد قال (قدس سره) بوجوبهما في الكذب على الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) مع أن أدلته خالية من ذكرهما^(٤).

ومنه يُعلم أيضاً المناقشة في قول صاحب الحدائق (قدس سره): ((إنه لم ينقل الأصحاب دليلاً لمن قال بوجوب القضاء

(١) منهاج الصالحين: ط ٢٩٦، ج ١، ص ٢٩٢، المسألة ١٠٨٠.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنه

الصائم، باب ٨، ج ١

(٣) الاستبصار: كتاب الصيام، باب ٤٢، ج ٢.

(٤) كتاب الاقتصاد، ٢٨٧.

والكفارة وإنما نقلوا القول بذلك عن من
قدّمنا ذكره مجرداً))^(١).

روايات معارضة

توجد عدة روايات أوجبت صرف ظهور
الروايات المتقدمة عن القول الأول لدى
جمع من الفقهاء (قدس الله أرواحهم) وتشكّلت
لديهم بعد الجمع بين الطائفتين أقوال
أخرى في المسألة؛ وهي:

الأولى: موثقة إسحاق بن عمار: (رجل
صائم ارتمس في الماء متعمداً، عليه قضاء
ذلك اليوم؟ قال (عليه السلام): ليس عليه
قضاؤه ولا يعودن)^(٢).

الثانية: رواية الشيخ (قدس سره) في
التهذيب والاستبصار بسنده عن علي بن
الحسن بن فضال، عن محمد بن عبد الله، عن
عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه
السلام) قال (يكره للصائم أن يرتمس في
الماء)^(٣).

الثالثة: رواية الحنات والصيقل
المتقدمة، بضميمة وحدة السياق مع ذيلها:
(قال: وسألته عن الصائم أيلبس الثوب
المبلول؟ قال: لا)^(٤).
وهنا قولان:

الأول: إن الارتماس محرم تكليفاً ولا
يقدر في صحة الصوم، ودليله الجمع بين
الطائفتين فإنه معني مناسب للنهي الوارد
في روايات الطائفة الأولى خصوصاً مع

(١) الحقائق الناضرة: ١٣٠/١٣.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب ما يمك منه
الصائم، باب ٦، ح ١.

(٣) و (٦) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمك
عنه الصائم، باب ٣، ح ٩، ٤.

اقترانہ بنہی المحرم ویتحقق بہ الإضرار
الذی ورد فی صحیحہ محمد بن مسلم أما
القضاء فتنبیہ موثقہ سماعہ المتقدمة وقد
(اختاره جماعة كثيرة بل فی مصباح
الفقیہ نسب إلى أكثر
المتأخرین))^(١)، ومنهم المحقق الحلی (قدس
سره) فی الشرائع؛ قال: ((ویجب الإمساك عن
الارتماس، وقیل: لا یحرم بل یکره، والأول
أشبه، وهل یفسد بفعله؟ الأشبه لا))
والشہید الثانی (قدس سره) فی المسالك؛
قال (قدس سره): ((وأصح الأقوال تحريمه من
دون أن یفسد الصوم))^(٢).

الثانی: کراهیة الارتماس، قال السید
الحکیم (قدس سره) فی وجهه: ((والجمع
العرفی بینهما- أي بین الطائفة الأولى من
الروایات وموثقة إسحاق- یوجب حمل ما سبق
على الكراهة، كما عن المرتضى فی أحد قولیه
وابن إدريس وغيرهما.

ومن ذلك يظهر ضعف ما عن الشيخ في
الاستبصار، والعلامة، وولده والشهيد
الثاني وغيرهم من حمل النهي على الحرمة
التكليفية، واختاره في الشرائع
والمدارك، فإنه خلاف المعهود بينهم في
الجمع بين النهي والرخصة الواردين في
مقام بيان الماهيات، فإن بناءهم على حمل
النهي على الكراهة الوضعية، ولا ينافيه
في المقام: قوله (عليه السلام) في الموثق
(ولا يعودن) لقرب حمله على ذلك، كما يظهر
بأقل ملاحظة لنظائر المقام))^(٣).

(١) الفقه للسید محمد الشیرازی: ٢٢٩/٣٤.

(٢) مسالك الأفهام: ١٦/٢.

أقول:
إن كلا القولين قابلان للمناقشة.
أما (القول الأول): فلأن موثقة إسحاق بن عمار إن كانت قادرة علي صرف روايات القول المشهور - عدا الثانية - عن ظهورها في المانعية عن صحة الصوم إلى النهي التكليفي بمقتضى الجمع باعتبار أن نفي القضاء فيها يعني عدم بطلان الصوم إلا أنها لا تقوى على معارضة صحيحة محمد بن مسلم الظاهرة في إضرار الارتماس بصحة الصوم لوجوه:

١- إنها غير صريحة في رمس الرأس فلعل الرجل الصائم ارتمس بجسمه دون الرأس أو أنه رمس رأسه على التعاقب والأصل عدمه والمشروط (وهو بطلان الصوم) عدم عن عدم شرطه (وهو رمس الرأس) فظهورها ليس أقوى من ظهور الطائفة الأولى حتى تتصرف فيها خصوصاً مع تصريح الروايات الناهية عن الرمس بذكر الرأس.

٢- إنها موافقة للعامّة ((فالذي يظهر منهم - كما في الفقه على المذاهب الأربعة ١/٥١٣ - ٥١٦- أن أحداً منهم لم يقل بالبطلان. نعم الحنابلة منهم ذهبوا إلى الكراهة إذا لم يكن الارتماس للتبريد أو الغسل))^(٢)؛ فتحمل على التقية وتطرح، لأن الرشد في خلافهم كما عبّر الإمام (عليه السلام).

قال شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) في الرد على هذا الترجيح: ((ودعوى أن الموثقة موافقة للعامّة، والصحيحة مخالفة لهم فلا بد من تقديم الصحيحة عليها تطبيقاً للترجيح بمخالفة العامّة.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٢٦٣/٨.
(٢) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٦٤/٢١.

مدفوعة: بأن تطبيق هذا الترجيح منوط
بكون الموثقة موافقة لكل مذاهب العامة
على نحو لا تكون مندوحة للتخلص عن الحمل
عليها، وأما إذا كانت موافقة لبعضها
ومخالفة لبعضها الآخر فلا مقتضى لحملها
على التقية تطبيقاً للترجيح بمخالفة
العامة لتوفر الطريق للتخلص عنها
والمقام من هذا القبيل فجواز الارتماس
وعدم بطلان الصوم به ليس أمراً اتفاقياً
لدى العامة كلاً، فإذن لا موجب لحملها على
التقية لإمكان التخلص عنها^(١).

وقد رددنا على مثل هذا الدفع فيما
تقدم بأن الحمل على التقية لا يشترط فيه
ذلك، لأن التقية قد تقتضي إلقاء الخلاف
بين الشيعة لدفع كيد الظالم فيجيب الإمام
(عليه السلام) بأجوبة مختلفة يكون الحق
منها أحدها والأخرى تشابه أقوالاً عند
غيرهم وإن لم يكن متفقاً عليها.

٣- إن روايتها وإن كانوا ثقات إلا أن
بعضهم كعبد الله بن جبلة من غير الإمامية
فتكون الطائفة الأولى هي الأرجح لشمولها
بقوله (عليه السلام) (خذ ما اشتهر بين
أصحابك) الذين هم الإمامية الإثنا عشرية
وليس مطلق الشيعة.

٤- وفرة الروايات المعتبرة على القول
المشهور مما يوجب الاطمئنان بصدور هذا
المعنى عن المعصوم (عليه السلام) بحيث
يلحق معارضها بالشاذ النادر ويكون مشمولاً
بقوله (عليه السلام): (ودع الشاذ
النادر).

أما اقتران نهي الصائم عن الارتماس في
بعض الروايات بنهي المحرم عنه فإنه غير
كافٍ لصرفه إلى النهي التكليفي كالمحرم

(١) تعاليق مبسوطة: ٦٤/٥.

لأن هذا حصل بدليل خارجي وهو غير محرز في
المقام فيبقى النهي علي ظاهره وهو
الإرشاد إلى المانعية من صحة الصوم.
وقد أجمل صاحب الجواهر (قدس سره)
الرد على ما سماه بـ (خبر) إسحاق بن عمار
بقوله: ((وخبر إسحاق بن عمار قاصر عن
المعارضة سناً ودلالة من وجوه))^(١) ولم
يذكر شيئاً منها، على أن الإشكال في السند
لا نعلم له وجهاً على مبانيه (قدس سره) إلا
ما سيأتي في إلفات النظر بإذن الله تعالى.

إلفات نظر:

ضعف بعضهم -كصاحب الجواهر (قدس سره)
حين سمى الموثقة خبراً على غير عادته
ووصف الرواية بقصور السند عن المعارضة-
سند موثقة إسحاق بن عمار بدعوى أن عمران
بن موسى الواقع في طريقها مردد بين أن
يكون الخشاب المجهول الحال، أو الزيتوني
الأشعري القمي الثقة، وقيل في رده: ((إن
عمران بن موسى الخشاب لا وجود له أصلاً،
والمسمى بهذا الاسم شخص واحد وهو
الزيتوني الثقة، فإن جامع الرواة وإن
ذكر في ترجمة عمران بن موسى الخشاب ما
يقرب من خمسين رواية إلا أنه ليس في شيء
منها تصريح بالخشاب، ولا الزيتوني، وكلها
بعنوان عمران بن موسى، ما عدا رواية
واحدة ذكرها الشيخ في التهذيب بعنوان
عمران بن موسى الخشاب (التهذيب: ٣٧/٦)،
فتخيّل أن جميع تلك الروايات عنه، وهو
وهم نشأ من سقط كلمة (عن) في نسخة
التهذيب، والصحيح عمران بن موسى، عن
الخشاب الذي هو حسن بن موسى الخشاب

(١) جواهر الكلام: ٢٢٩/١٦.

ويروي عمران بن موسى عنه كثيراً، فالخشاب شخص آخر يروي عمران عنه، لا أنه لقب لعمران نفسه كما توهم.

والذي يكشف عنه بوضوح أن الشيخ يروي هذه الرواية عن ابن قولويه في كامل الزيارات، وهي مذكورة بعين السند والمتن في الكامل (كامل الزيارات: ١٠/٢٩) لكن بإضافة كلمة (عن) فالسقط من الشيخ جزءاً، فإن جميع نسخ التهذيب على ما قيل خالية عن كلمة (عن) فالاشتباه من قلمه الشريف، والمعصوم من عصمه الله تعالى.

وكيفما كان؛ فليس لدينا شخص مسمى بعمران بن موسى الخشاب لتوجب جهالته وهنا في السند، وإنما هو شخص واحد مسمى بعمران بن موسى الزيتوني الأشعري القمي المشهور الذي هو ثقة^(١).

أقول:

ذكرنا هذا لعدة أمور:

١- الرد على الإشكال في السند كما تقدم من صاحب الجواهر (قدس سره).

٢- لإلفات النظر إلى مثل هذه الاشتباهات التي تفقدنا خيراً كثيراً وقد سجلت مثل هذه الموارد وربما سنحت الفرصة لعرضها خلال البحوث القادمة.

٣- لكي نعطي الحق للميرزا النائيني (قدس سره) الذي قال في مجلس بحثه وسمعه تلميذه السيد الخوئي (قدس سره) فروى كلمته: ((إن المناقشة في إسناد روايات الكافي حرفة العاجز))^(٢)، والرواية وإن وردت في كتابي التهذيب والاستبصار إلا أنه من الصحيح أن الاكتفاء بمثل هذه الإشكالات السندية وطرح الرواية حرفة العاجز.

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٦٢/٢١.

(٢) معجم رجال الحديث: المدخل/٩٩.

٤- ولتأكيد ما تقدم منا أن الرواية حينما يطلقون اسماً فهو ينصرف إلى الشخص المشهور المعروف في زمانهم، أما الإجمال والترديد فقد نشأ لدى أرباب المعاجم المتأخرين لحشرهم الأسماء على نسق واحد أو لمثل هذه الاشتباهات.

وأما (القول الثاني) فلأن موثقة إسحاق بن عمار لا تتضمن ترخيصاً حتى يجمع بينه وبين روايات النهي بحمل الأخير على الكراهة، بل تضمن ذيلها النهي أيضاً، وغاية ما فيها أنها لم توجب القضاء. ويمكن أن نتصور السيد الحكيم (قدس سره) فكر هكذا: بأن صحيحة محمد بن مسلم صرحت بإضرار الارتماس بالصوم، والإضرار يمكن أن يكون على مستويين: أولهما: الظاهر ويعني إفساد الصوم وعدم صحته.

ثانيهما: الباطن ويعني التقليل من درجة القبول ونيل الكمال. ولما كان الأول غير ممكن لنفي موثقة إسحاق القضاء الذي يعني عدم البطلان فيتعين الثاني. وفيه:

١- إنه لا ينتج القول بالكراهة خاصة وإنما يجري على القول بالتحريم أيضاً فكلاهما مضرّ بهذا المعنى.

٢- إن صياغة الرواية آبية عن الحمل على هذا المعنى لوجود أمور كثيرة تضرّ بالصوم على هذا المعنى؛ نعم، لو كان النص على نحو (الارتماس مضرّ بالصوم) لأمكن حمله عليه، أما النص المذكور فلا.

نعم، يمكن ترتيب وجه من كلام السيد الحكيم (قدس سره) للقول بالكراهة مكون من مقدمتين:

أولاهما: إن الأمر والنهي حينما يتعلقان بعبادة أو معاملة توصف بالصحة والفساد يحمل على الشرطية والمانعية أي الحكم الوضعي ولا مجال لحمله على الحكم التكليفي.

ثانيتها: إن النهي هنا لا يمكن حمله على المانعية من الصحة أي البطلان لنفي موثقة إسحاق القضاء فيحمل على الكراهة الوضعية.

وفيه:

١- إن الأصل في الأوامر والنواهي في مقام بيان الماهيات ما ذكر إلا أنها يمكن حملها على الأحكام التكليفية كالحرمة والوجوب إذا تعذر حملها على الوضعية كما استدل أصحاب هذا القول، وأمثله في الفقه كثيرة كجملة من تروك الإحرام ومنها النظر في المرأة.

٢- ما ذكرنا من الوجوه في عدم قوة موثقة إسحاق على معارضة روايات القول المشهور.

٣- إنه (قدس سره) وقع في ما هرب منه بحسب هذا التقريب إذ أنه انتهى إلى حكم تكليفي وهي الكراهة إذ لا معنى للكراهة الوضعية ولا وجود للكراهة في الأحكام الوضعية وإنما هي قسم من الأحكام التكليفية.

ويمكن أن أذكر هنا معنى للكراهة الوضعية لكنه لم يدُر في خلد السيد الحكيم (قدس سره) قطعاً ولا هو مناسب للانطباق على محل البحث ولكنه معني للعنوان فأقول فيه: إن الكراهة الوضعية هي حكم المورد الذي تتحقق فيه مفسدة وضعية لم تبلغ حداً ينطبق عليه حكم إلزامي ولم يرد فيه دليل شرعي على الكراهة حتى يدخل ضمن الأحكام الإلزامية:

كالتدخين الذي ثبتت فيه عدة مفاسد صحية واقتصادية واجتماعية ولكنها لم ترق إلى مستوى الإفتاء بحرمة، وكموارد التقبيح العقلي التي لا تصل إلى مستوى ملزم. قال السيد الخوئي (قدس سره): ((إذ الكراهة الوضعية لا نتعلل لها معنى صحيحاً، وهل بإمكان العرف أن يجمع بين قوله: صحيح، وقوله: باطل، أو بين قوله: يعيد، وقوله: لا يعيد؟! فإن معنى إضرار الارتماس بالصوم أن صومه باطل كما لو أكل أو شرب، ومعنى (ليس عليه قضاؤه) كما في موثقة إسحاق: أن صومه صحيح، ومعنى كيف يمكن الجمع بينهما، وعلى الجملة فكراهة البطلان كاستحباب البطلان لا يرجع إلى محصل يساعده الفهم العرفي))^(١).

أقول: المعنى الذي ذكره (قدس سره) للارتماس وإن كان هو الظاهر إلا أنه لا مانع من حمل الإضرار على مستويات الكمال ودرجة القبول إذا دلّ الدليل على كونه ليس مفطراً وليس حراماً ولو ثبت الأول فقط حُكِمَ بالثاني ولا داعي للتنزل إلى الكراهة، فصيغة السيد الخوئي (قدس سره) فيها مقدار من عدم الموضوعية إذ لا يقصد السيد الحكيم (قدس سره) استحباب البطلان أو كراهة البطلان.

نعم، كان للسيد الحكيم (قدس سره) أن يتمسك بخبر عبد الله بن سنان للحمل على الكراهة لورود كلمة (يكره) فيه وهو ((دليل السيد المرتضى ومن معه ممن ذهب إلى الجواز على كراهة))^(٢)، لكن هذا لا ينفعه أيضاً لأكثر من وجه:

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٦٣/٢١.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٣٥/١٣.

١- ضعف سند الرواية، لأن الشيخ (قدس سره) رواها بسنده عن علي بن الحسن بن فضال وطريقه إليه ضعيف يعلي بن محمد بن الزبير الذي لم تثبت وثاقته.

٢- إن الكراهة وردت في كثير من الروايات بمعناها الأعم الشامل للحرمة فحملها في خبر ابن سنان على الحرمة أولى من حمل جميع ما ورد في روايات الطائفة الأولى من النهي على الكراهة، قال السيد صاحب المدارك (قدس سره): ((فإن كثيراً ما تستعمل بمعنى التحريم بل ربما ظهر من بعض الروايات كونها حقيقية فيه))^(١). وربما استدل أيضاً برواية الحناط والصيقل المتقدمة، بضميمة وحدة السياق مع ذيلها (قال: وسألته عن الصائم أيلبس الثوب المبلول؟ قال: لا)^(٢). وفيه:

١- إن الرواية ضعيفة.
٢- إن وحدة السياق ليست حجة فكثيراً ما جُمع الواجب والمستحب في سياق واحد.

نعم، قد يوجد ظهور في ذلك فيكون هو الحجة لكنه غير متوفر في المقام خصوصاً مع الفصل بين السؤالين. واتضح مما تقدم الرد على خبر الدعائم عن الصادق (عليه السلام): ((إنه كره للصائم شمّ الطيب والريحان والارتماس في الماء))^(٣).

(١) الحدائق الناضرة: ١٣/١٣٦.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٣، ج ٤.
(٣) نقلها عن (دعائم الإسلام: ج ١/ص ٢٧٥، الفقرة ٥) السيد محمد الشيرازي (قدس سره) في كتاب الفقه: ج ٣٤/ص ٢٢٦.

فالسند ضعيف ووحدة السياق ليست حجة
والكراهية يمكن حملها على الحرمة، ولو
قلنا بها فلا دليل على شمول الارتماس
للرأس.

نتيجة البحث

إن القول بالكراهة أضعف الأقوال،
وأحوطها قول المشهور بمفطرية الارتماس
وأنه يوجب القضاء والكفارة، وهو قول
قوي.

ولا يبعد القول بحرمة الارتماس على
الصائم تكليفاً بمعنى أن مرتكبه يأثم من
دون أن يوجب قضاءً ولا كفارة.

ودليله الجمع بين روايات الطائفة
الأولى الناهية عن الارتماس وموثقة إسحاق
التي نفت وجوب القضاء.

أما صحيحة محمد بن مسلم فيضعف دلالتها
الإجمال والترديد لوجود الرواية في موضع
آخر من التهذيب بلفظ (ما يضر) التي يفهم
منها العتب لعدم تحمّل التكليف بالصوم مع
يسره، وحينئذ يكون وروده مع المحرم في
رواية واحدة منسجماً.

(३३६)

المسألة السادسة عشرة

هل ان قراءة القرآن في نهار شهر رمضان
لمن لا يحسنها من المفطرات ؟

(

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة السادسة عشرة

هل إنَّ قراءة القرآن في نهار شهر رمضان لمن لا يحسنها من المفطرات ؟

المعروف عن سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) أنه كان يستشكل في قراءة الصائم للقرآن في نهار شهر رمضان وهو لا يحسنها ويرأها من المفطرات، وهذه الفتوى سببت عزوفاً لدى مقلديه عن تلاوة القرآن.

وإثبات هذا الحكم متوقف على تمامية مقدمتين: كبرى وصغرى:

الأولى: وهي الكبرى بأن الكذب على الله تبارك وتعالى من المفطرات.

الثانية: وهي الصغرى بأن قراءة القرآن ممن لا يحسنها من الكذب على الله تبارك وتعالى.

لأن من قال بفساد الصوم بمثل هذه القراءة إنما أدخلها تحت هذا العنوان.

الأدلة على مفطرية الكذب

على الله تبارك وتعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)

الأول: الإجماع: ونسبه في الجواهر^(١) إلى السيدين المرتضى وابن زهرة في الانتصار والغنية ونقل عن الخلاف نسبه إلى الأكثر.

ويردّ عليه بوجوه:

١- إنه مدركي، فمن الواضح استناد المجمعين إلى النصوص التالية (صفحة ٢٨٥) فيعود الاستدلال إلى النصوص.

(١) جواهر الكلام: ٢٢٤/١٦.

٢- إنه لا وجود للإجماع، قال في
المعتبر: ((إن دعواه مكابرة))^(١) وفي
الجواهر: ((المنع من عدم الخلاف فيه بل
يمكن نفي الخلاف في عدمه)) وحتى الشهرة
المحكّية في الدروس قال عنها صاحب
الجواهر: ((لم نتحققها))^(٢).

٣- إن من حكي الإجماع وهو السيد
المرتضى قد خالفه في الجمل مما يقدر في
حجّيته، فقد نقل عنه العلامة (قدس سره)
قوله: ((الأشبه: أنه يُنقِص الصوم وإن لم
يبطله))^(٣).

٤- مخالفة أكثر المتأخرين له
كـ((الحلي والمحقق في المعتبر والشرائع
والعلامة في التذكرة والمختلف ونسب إلى
أكثر المتأخرين))^(٤): مما يوهن الإجماع.

الثاني: قاعدة الاشتغال قال السيد
المرتضى (قدس سره): ((والحجة في ما
ذهبوا إليه إجماع الطائفة، وطريقة
الاحتياط واليقين ببراءة الذمة من
الصوم))^(٥) وذكرها السيد الحكيم (قدس
سرّه) ولم يبين وجهها، ويمكن تقريبها
بشكلين:

أ- إن اشتغال الذمة اليقيني يستدعي
فراغاً يقينياً ولا يتحقق الفراغ اليقيني
من اشتغال الذمة بوجوب الصوم إلا باجتناّب
هذا المفطر المحتمل.

ب- إنه من الشك في المحصل وتجري فيه
قاعدة الاشتغال.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٢/٨، جواهر
الكلام: ٢٢٤/١٦.

(٢) جواهر الكلام: ٢٢٥/١٦.

(٣) المختلف للعلامة: ٢٦٧/٣.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٢/٨.

(٥) الانتصار: ٦٣.

ويرد عليها: بأن القاعدة لا تجري لأن الشك في أصل التكليف أي في أصل كون الكذب على الله ورسوله من المفطرات وليس في المكلف به، أو قل إن الشك في المحصل لامثال المكلف به مسببي عن الشك السببي المتعلق بمفطرية الكذب التي لم تثبت إلى الآن بحسب الفرض.

الثالث: النصوص وهي عديدة وجملة منها معتبرة فهي العمدة في المقام:

منها: موثقة سماعة التي رواها الشيخ الطوسي بسنده عن علي بن مهزيار عن عثمان بن عيسى عن سماعة (قال: سألته عن رجل كذب في رمضان؟ فقال: قد أفطر وعليه قضاؤه. فقلت: فما كذبتة؟ قال: يكذب على الله وعلى رسوله (صلى الله عليه وآله وسلم)) (١).

ومنها: موثقة الأخرى التي رواها الشيخ الطوسي بسنده عن الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى عن سماعة: (سألته عن رجل كذب في شهر رمضان؟ فقال: قد أفطر وعليه قضاؤه وهو صائم يقضي صومه ووضوءه إذا تعمد) (٢).

ومنها: معتبرة أبي بصير التي رواها الشيخ الطوسي بسنده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن منصور بن يونس عن أبي بصير (قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم. قال: قلت له: هل كنا. قال: ليس حيث تذهب إنما ذلك الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة (عليهم السلام)) (٣).

ومنها: معتبرة أخرى عن أبي بصير التي رواها الشيخ الطوسي بطريقه إلى ابن بزيع

(١) و (٢) و (٣) و (٤) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمك منه الصائم، باب ٢، ح ١، ٣، ٢، ٤، ٦.

عن منصور بن يونس عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) : (إن الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة (عليهم السلام) يفطر الصائم) (٤).

ومنها: مرفوعة الخصال إلى أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (خمسة أشياء تفطر الصائم: الأكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الأئمة (عليهم السلام)) (٥).

ومنها: مرفوعة أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام)؛ قال: (من كذب على الله وعلى رسوله وهو صائم نقض صومه ووضوءه إذا تعمّد) (١).

وقد نوقشت من عدة جهات:

١- ضعف السند، ذكره العلامة (قدس سره) حيث أن بعض رواتها ليسوا من الإمامية الاثني عشرية فسماعة ومنصور بن يونس - الذي روى موثقتي أبي بصير- وعثمان بن عيسى من الواقفة، ((وإن الكشي روى حديثاً عن منصور بن يونس أنه جحد النص على الرضا (عليه السلام) لأموال كانت في يده)) (٢).

وفيه: إن المعيار في قبول قول الراوي وثاقته ولا يضرّ فيها عدم معرفته بالإمامة الحقة وهؤلاء الرواة ثقات فتكون رواياتهم معتبرة وتدخل في القسم الموثق الذي هو حجة.

٢- ((إن بعض تلك النصوص -كموثقة أبي بصير- مشتمل على ما لا يقول به أحد من علماء الفريقين، وهو نقض الوضوء بالكذب

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنه الصائم، باب ٢، ح ٧.
(٢) مختلف الشيعة: ٢٦٩/٣.

علي الله أو الرسول، فلا بد من الحمل على النقص بالعناية بإرادة نقض مرتبة الكمال حيث أن الشخص المتطهر لا ينبغي له أن يكذب على الله ورسوله، لأنه لا يلائم روحانيته الحاصلة من الوضوء.

فبقريئة اتحاد السياق تحمل ناقضيته للصوم على ذلك أيضاً أي على إرادة مرتبة الكمال لا الحقيقة كي يفسد الصوم به^(١)، خصوصاً لو قرأت معتبرة أبي بصير بالصاد وليس بالصاد كما احتمله صاحب الجواهر (قدس سره)^(٢).

ويؤيد هذه النتيجة نصوص أخرى شبيهة بها لا إشكال في حملها على هذا المعنى كرواية عقاب الأعمال في حديث عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: (ومن اغتاب أخاه المسلم بطل صومه ونقض وضوءه)^(٣) وفي كتاب الإقبال للسيد ابن طاووس قال: (رأيت في أصل من كتب أصحابنا قال: سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: إن الكذبة لتفطر الصائم والنظرة بعد النظرة والظلم كله قليله وكثيره)^(٤)، ورواية تحف العقول عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في وصيته لأمير المؤمنين (عليه السلام) قال: (يا علي احذر الغيبة والنميمة، فإن الغيبة تفطر والنميمة توجب عذاب القبر)^(٥).

وتردّ هذه المناقشة بوجوه:

أ- إن بعض الروايات المعتبرة المتقدمة كموثقة سماعة الأولى ومعتبرة أبي بصير الثانية لم تتضمن ناقضية الكذب

(١) المستند في شرح العروة الوثقى: ١٣٤/٢١.

(٢) جواهر الكلام: ٢٢٥/١٦.

(٣) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمك منه الصائم، باب ٢، ح ٥، ٩، ١٠.

للوضوء فيمكن الاعتماد عليها.
وهذه المناقشة مردودة لأن المظنون أن روايتي سماعه هما رواية واحدة رواها عنه عثمان بن عيسى لعلي بن مهزيار تارة (ح ١ في الباب) وللحسين بن سعيد تارة أخرى (ح ٣ في الباب) وكذا روايتا أبي بصير فهما رواية واحدة رواها عنه منصور بن يونس لابن أبي عمير تارة (ح ٢ في الباب) ولابن بزيع (الذي يقع في طريق الصدوق إلي منصور) تارة أخرى (ح ٤ في الباب) ومنشأ الظن وحدة السؤال والراوي فيكون من البعيد تكراره علي الإمام (عليه السلام) ورواية روايتين متعددتين للراوي عنهما، وإنما حصل تقطيع ونقل بالمعنى.
وقد كرر السيد الخوئي (قدس سره) أكثر من مرة^(٤) أن هذا التعدد يوجب الإجمال، وقال أيضاً إن خلوّ إحدى الروايتين من تلك الزيادة يوجب عدم الوثوق بتحققها ومعه فلا يناقش في قدحها في الظهور كما لا يخفى^(٥).

وهو غير صحيح، فما دامت الروايتان معتبرتين فيؤخذ بمجموع مضمونيهما سواء وجد جزء في الأخرى أو لم يوجد حتى وإن ظنّ أنهما رواية واحدة صدرت من المعصوم (عليه السلام)، إذ من الممكن أن يُقطع الراوي الرواية ويذكر محل الحاجة لواحد ويذكرها كاملة لآخر مع عدم وجود التنافي بينهما كما لو أن شخصاً نقل لآخر أن زيداً اشترى داراً ونقل لثالث أنه اشترى الدار بكذا مبلغ ونقل للرابع أن فيها كذا غرفة فيؤخذ بالتفاصيل جميعاً.

(٤) المستند في شرح العروة الوثقى (المجموعة الكاملة): ١٣٥/٢١، ١٣٦.

(٥) المستند في شرح العروة الوثقى: نفس الصفحة.

نعم يحصل الإجمال فيما لو كانت الرواية واحدة بالأصل ولكنها ذُكرت بصور مختلفة في نسخ الكتب فتكون جملة لعدم معرفة الصياغة الصحيحة منها، وهذا تفريق دقيق.

ب- إن انتظام أشياء متعددة في سياق واحد لا يعني اشتراكها في الحكم كورود غسل الجمعة والجنابة في خطاب واحد، فإذا دل دليل خارجي على عدم وجوب غسل الجمعة فلا يسري ذلك إلى شريكه وهو غسل الجنابة خصوصاً مع تنوع مادتيهما في المقام (تنقض، تفطر).

فحمل ناقضية الكذب للوضوء على نقص الكمال لا يلزم منه حمل مفترية الكذب على مثله.

ج- إن الإفطار إذا حملناه على نقص الكمال فما معنى وجوب القضاء في موثقة سماعة؟ ومن البعيد حمل اللفظ على معنى كماله.

أدلة القائلين بعدم المفترية

لم يكتف القائلون بعدم المفترية برد أدلة المفترية وإنما أضافوا وجوهاً أخرى للقول بالعدم منها:

١- الأصل؛ لأن الشك في أصل التكليف فتجري فيه أصالة البراءة، ولأن ((الأصل صحة الصوم))^(١).

ورُدَّ بأن الأصل لا معنى له للعمل به مع وجود النصوص المعتبرة الدالة على المفترية.

٢- ما دلّ على حصر المفطرات في النصوص الصحيحة بما لا يشمل هذا المفطر (قاله في الجواهر) وتبعه السيد الحكيم في

(١) مختلف الشيعة: ٢٦٨/٣.

المستمسك^(١) فقال: ((واعتضاده - أي القول بحمل المفطرية على نقص الكمال- بما دل على حصر المفطر في غيره)) وهو يشير -كما صرح به العلامة (قدس سره) في المختلف- إلى صحيحة محمد بن مسلم قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول: لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء)^(٢).

أما رواية الخصال المذكورة سابقاً فهي مرفوعة فلا تعارض الصحيح.

ونوقش هذا الوجه بأمور:
أ- إن الحصر وإن كان ظاهراً من النص المذكور إلا أنه مستفاد من الإطلاق فلا مانع من رفع اليد عنه إذا دل دليل على مفطرية أشياء أخرى ومن المقطوع به وجود مفطرات أخرى غيرها كتعمد البقاء على الجنابة حتى الفجر.

اللهم إلا أن يقال إن تعمد البقاء ليس من المفطرات حقيقة وإنما هو يجعل المكلف محلاً غير قابل للصوم كالسفر والحيض إلا أن هذين من شرائط الوجوب فلا يضر الإتيان بهما ولو اختيارياً بينما الاغتسال من الجنابة قبل الفجر من شرائط الواجب فلا يعذر المكلف في تركه.
ويُرد هذا بوجود مفطرات أخرى ثبتت بالدليل كتعمد القيء ولا يرد فيها هذا الاحتمال.

ب- مضافاً إلى ما ورد في موضع من التهذيب^(٣) من لفظ (ما يضر) وهي تدل على

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٣/٢.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب ما يمسه عنه الصائم، باب ١، ح ١.
(٣) التهذيب: ج ٤، الباب ٧٢ في الزيادات، ح ٣٩.

الحث والترغيب الممزوج باللوم والعتب ولا تدل على الحصر بشيء.

ج. إن الحصر في مثل هذه الروايات وبقرينة ما دل على وجود مفطرات أخرى يكون إضافياً أي بلحاظ أمر ما وليس مطلقاً ويُعرّف هذا الأمر بملاحظة القرائن وظروف المسألة كما لو أبدى أحدُ ضجره من الصوم وأنه يحرمه من اللذات كذاك الشاعر الذي نظم في ذمّ شهر رمضان أبياتاً مطلعها:

عفا الله عن شهر الصيام فإنه يُجنّبنا
اللذات في الروح والجسم

فعندما يجيب الإمام (عليه السلام) باستصغار حجم تأثير المفطرات فلا يكون جوابه مطلقاً وإنما بلحاظ ما ذكره السائل. كما لو سأل أحد طلبة العلم زميلاً خارجاً من المسجد: هل يوجد أحد؟ فيجيبه زميله: لا؛ أي بلحاظ الطلبة الذين يحضرون معه لا مطلقاً.

٣- اشتمال موثقة سماعة الثانية على قوله (عليه السلام): (وهو صائم) وهذا يعني أن الإفطار المذكور فيها لا يعني فساد الصوم بل يبقى صائماً وإن أثم وإنما يحمل الإفطار على المنقصة الأخلاقية وفي درجات الكمال. ((فيتعين حمله على الصوم الحقيقي، وحمل ظاهر (أفطر) على نقص الكمال، فيتعين حمل النصوص على ذلك، ولا سيما مع تأييده بنقض الوضوء، واعتضاده بما دل على حصر المفطر في غيره))^(١).

ونوقش بأن هذا المعنى غير متعين إذ يمكن إبقاء معنى (أفطر) على ظاهره وحمل الصيام على المعنى الحكمي أي أنه وإن بطل صومه بالكذب لكنه باقٍ بحكم الصائم

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٣/٨.

فلا يجوز له تناول المفطرات بحجة بطلان صومه ولو فعل فإنه مفطر متعمد، كمن أخل بالنية ونوى تناول المفطر فإن صومه بطل وعليه القضاء، ويصدق عليه ما ورد في النص من أنه صائم باعتبار عدم جواز تناوله المفطر وبنفس الوقت هو يقضي صومه ولكنه لا يجوز له تناول المفطر وإلا وجبت عليه الكفارة.

وليس المعنى الأول الذي ذكره السيد الحكيم (قدس سره) - أي حمل الصوم على المعنى الشرعي الصحيح والإفطار على المعنى الأخلاقي - أولى من المعنى الثاني الذي قرّبناه - بحمل الإفطار على معناه الحقيقي والصوم على معناه الحكمي - فالنص يكون مجملًا ولا يُستدل به على المفطرية أو عدمها وهذا كافٍ في ردّ هذا الإشكال.

نتيجة البحث

ولو تحقق بسبب هذه المناقشات المؤدية إلى إجمال أدلة كلا الطرفين تعارض فكيف يُحل؟

قد يقال بترجيح القول بالمفطرية لأن القول الآخر موافق للعامة والتزم به في الوسائل في ذيل أحاديث الباب (٢) من أبواب ما يمسك عنه الصائم لكن في مقابل ذلك يمكن أن يقال: ((إن المراد بنصوص المقام التعريض بها في قضاة العامة - أي السلطة - ورواتهم وأتباعهم بقرينة اشتمالها على نقض الوضوء بالكذب فيكون المطلوب حينئذٍ بيان حال صومهم وصلاتهم أي أنهم لا صوم ولا صلاة بسبب ذلك))^(١).

وهو معنى لطيف فإن هؤلاء لم يأتوا مدينة العلم من أبوابها فيكون إخبارهم

(١) جواهر الكلام: ٢٢٥/١٦.

كذباً على الله ورسوله وأخذاً للعلم من غير أهله فيحبط أعمالهم فعبر الإمام (عليه السلام) بهذا التعبير البليغ وقد روي عن الإمام الصادق (عليه السلام): (حديث تدرية خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا وإن الكلمة لتنصرف على سبعين وجهاً لنا منها جميعها المخرج) (١).

وعندئذ فالمرجع هو الأصل والأصل الجاري في المقام هي البراءة لأن الشك في أصل التكليف؛ وقواه صاحب الجواهر (قدس سره) وإن احتاط بالقول بالمفطرية وكذا السيد الحكيم (قدس سره) (٢).

لكن الإنصاف إن الروايات الدالة على المفطرية معتبرة سنداً وألفاظها ظاهرة في المطلوب ولا يضرب دلالتها وجود مدلول غيرها معها في السياق ولا مجال لجريان الأصل فالحق بعدم المفطرية مجازفة لكن الاطمئنان بالقول بالمفطرية غير متحقق لما ذكرناه من القرائن على الإطار العام للنصوص والإشكالات التي ذكرناها على الدلالة فيحسن حينئذ القول بالاحتياط الوجوبي بالاجتناب.

وجزم بالمفطرية أو احتاط وجوباً بها السيد الخوئي والشهيدان الصدران (قدست أسرارهم) والسيد السيستاني والشيخ الفياض (دام ظلهما الشريف).

هل إن قراءة القرآن ممن لا يحسنها كذب على الله وعلى رسوله؟

والسؤال الثاني هو: هل إن قراءة القرآن لمن لا يحسنها تدخل ضمن هذا

(١) معاني الأخبار للشيخ الصدوق: ص ٢، ح ٣.
(٢) جواهر الكلام: ٢٢٥/١٦، مستمسك العروة الوثقى: ٢٥٣/٨.

العنوان أم لا وإذا انطبق عليها العنوان
فهل هي مفطرة كما هو أم أنها خارجة عنه
تخصيصاً؟

الصحيح عدم شمول الحكم للحالة لجملة
من الوجوه والاستبعادات تدرج ضمن ثلاثة
عناوين:

الأول: عدم صدق الكذب على هذه الحالة .
الثاني: لو كانت من الكذب فإنها ليست
مقصودة بالمفطرية .
الثالث: ورود الرخصة في قراءة
العامة .

وتفصيلها كالتالي:

١- أنصراف أدلة الكذب على الله وعلى
رسوله عن هذا المورد فلا تكون مشمولة
بإطلاقه والوجدان قاضٍ بذلك حتى مع
الالتفات إليه بحيث يقطع أن مثل قوله
(صلى الله عليه وآله وسلم): (قد كثرت علي
الكذابة فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ
مقعده من النار)^(١) لا يشمل المورد وإنما
يراد به أمثال من يفتري الأحاديث ويقلب
معانيها كمن يروي عن رسول الله (صلى الله عليه
وآله وسلم) أن آية (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي
نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ)
نزلت في عبد الرحمن بن ملجم المروية عن
سمرة بن جندب^(٢)، ومثل المغيرة بن سعيد،
فقد روى الكشي في رجاله أن هشام بن
الحكم سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول:
(كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على
أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه

(١) الكافي: ج ١، باب اختلاف الحديث، ح ١. في كلام
لأمير المؤمنين (عليه السلام) نقله عن رسول الله
(صلى الله عليه وآله وسلم) وقال بعده: (ثم كذب
عليه من بعده).

(٢) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد: ج ٤، ص ٧٣.

المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي ثم يدفعها إلى أصحابه، فيأمرهم أن يبتئوها في الشيعة^(١).

٢- لازم هذا القول تعطيل القرآن فإن أكثر الناس لا يحسنون القراءة وهذا مخالف للحث الأكيد على تلاوة القرآن خصوصاً في شهر رمضان كخبر جابر عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام): (لكل شيء ربيع وربيع القرآن شهر رمضان)^(٢) وخبر علي بن أبي حمزة؛ قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) فقال له أبو بصير: جعلت فداك أقرأ القرآن في شهر رمضان في ليلة؟ فقال: لا، قال: ففي ليلتين؟ قال: لا، فقال: في ثلاث ليالي؟ فقال: ها وأشار بيده ثم قال: يا أبا محمد إن لرمضان حقاً وحرمة لا يشبهه شيء من الشهور، وكان أصحاب محمد (صلى الله عليه وآله) يقرأ أحدهم القرآن في شهر أو أقل، إن القرآن لا يقرأ هزيمة ولكن يرتل ترتيلاً وإذا مرتت بآية فيها ذكر الجنة فقف عندها وسل الله الجنة وإذا مرتت بآية فيها ذكر النار فقف عندها وتعوذ بالله من النار^(٣).

لا يقال: إن هذا يفهم منه ضرورة تعلم الناس للقراءة الصحيحة وليس ما فهمتم. فإنه يقال: هذا صحيح لكن أغلب الناس قاصرون عن إدراك القراءة الصحيحة؛ نعم، قد يقال إن هذا الاستحباب لا يتعين أن

(١) معجم رجال الحديث: ٣١٧/١٨.
(٢) وسائل الشيعة: ج٤، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، باب ١٨، ح٢.
(٣) وسائل الشيعة: ج٤، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، باب ٢٧، ح٤.

يكون في النهار ليذكره الأئمة (عليهم السلام) ضمن المفطرات فلتكن القراءة في الليل كما هو صريح الرواية المتقدمة. ويجب عنه بأن القائل بالمفطرية يراه كذباً على الله تعالى وحرمة واحدة سواء في الليل أو في النهار، كما أن الليلة في الرواية الأنفة يراد بها مجموع الليل والنهار بالدلالة المطابقية والالتزامية كما يقال كل جمعة أي كل أسبوع.

٣- إن اللحن في الكلام ومخالفة أصول القراءة الصحيحة كان موجوداً من أول صدر الإسلام بعد أن دخلت أقوام غير عربية في الإسلام وهذا واضح من قضية أمير المؤمنين (عليه السلام) حينما أمر أبا الأسود الدؤلي أن يكتب قواعد اللغة العربية وهو (عليه السلام) يملئ عليه ويعطيه أصولها بعد أن وجد في مصرهم لحناً على تعبيره (عليه السلام) ^(١) فلو كان ذلك مخللاً في الصوم وسبباً لفساده لورد حديث واحد يلفت نظر المكلفين إلى هذا الأمر.

إن قلت: تكفي هذه النصوص العامة. قلت: لا تكفي لعدم التفات حتى المتشعبة إلى شمولها للمورد فلا بد من عناية خاصة بالمورد.

إن قلت: مع عدم الالتفات لا يكون مفطراً لأن المفطر تعمد الكذب وهو غير متحقق فلا داعي إلى إلفاتهم ويكون صغرى لـ (دعوا الناس على غفلاتهم).

قلت: إذن لماذا نلفتهم ولا نفعل كما فعل المعصومون (عليهم السلام)؟

٤- يوجد في المأثور عن المعصومين (سلام الله عليهم) - وهذه المرحلة متقدمة عن

(١) الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي، ج ١، ص ٦٨٠.

النقطة السابقة - خلاف ذلك من التسهيل والتسامح وإمضاء ما هو موجود، والروايات على شكلين:

أ- التي عالجت الحالات الخاصة كالذي نُقِلَ عن بلال الحبشي مؤذّن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه كان يلفظ الشين سيناً فيقول في أذانه: (أسهد أن لا إله إلا الله)، قال ابن قدامة ((فأما إن كان اللثغ لثغة لا تتفاحش جاز أذانه، فقد روي أن بلالاً كان يقول (أسهد) بجعل الشين سيناً))^(١) وقال السيد محسن الأمين العاملي (قدس سره): ((قد أشتهر أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: سين بلال عند الله شين))^(٢).

وقد استبعد ذلك عدد من الأعلام منهم ابن كثير وقال: ((ليس له أصل وهو المعتمد فقد ترجمه غير واحد بأنه كان أندى الصوت حسنه، فصيح الكلام. ولو كانت فيه لثغة لتوفرت الدواعي على نقلها ولعابها أهل النفاق عليه المبالغون في التنقيص لأهل الإسلام))^(٣).

لكن هذا الاستبعاد مردود فإن مثل هذا القلب متعارف لدى غير العرب فالفارسي يلفظ الحاء هاءً ويقول (هسين) والضاد زايماً ويقل (زالين) والثاء سيناً فيقول (سِمَار) وإن طال مكثه في بلاد العرب وبلغ أسنى المراتب العلمية ولا يستنكر ذلك أحد.

بل إن بعض القبائل العربية تقلب الحروف في لهجاتها فتلفظ الجيم ياءً ونُقل

(١) المغني لابن قدامة: ٤٤٥/١.

(٢) هامش الطبعة الجديدة لكتاب تحرير الأحكام للعلامة الحلي: ج ٢٢٨/١ نقلاً عن أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين: ج ٦٠٣/٣.

(٣) كشف الخفاء للعجلوني: ٤٦٤/١.

أن عبد الله بن مسعود كان يقرأ القرآن بلغة هذيل فيقول (عتى حين) وقد روي أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يحب أن يسمع القرآن من ابن مسعود. ولم يُنقل لنا استنكار للحالة. نعم روى المتقي الهندي عن كعب بن مالك (قال: سمع عمر رجلاً يقرأ هذا الحرف (ليسجننه عتى حين) فقال له عمر: من أقرأك هذا؟ قال: ابن مسعود، فقال عمر: (ليسجننه حتى حين) ثم كتب إلي عبد الله يأمره أن يُقرئ الناس بلغة قريش^(١).

ونقل القرطبي في تفسيره ((وقال آخرون: أما إبدال الهمزة عيناً وإبدال حروف الحلق بعضها من بعض فمشهور عن الفصحاء، وقد قرأ به الجلة، واحتجوا بقراءة ابن مسعود: ليسجننه عتى حين، ذكرها أبو داوود، ويقول ذي الرمة: فعيناك عيناها وجيدك جيدها ولوئك إلا عنها غير طائل

يريد إلا أنها^(٢))، وهي موجودة اليوم حيث يقرأ البعض (السؤال) سعلاً و(القرآن) قرعاً و(أنا) عناناً.

ومن المطمأن به وجود مثل هذه الحالات في المجتمع الإسلامي في عصر الأئمة المعصومين (عليهم السلام) ولم يرد عنهم (عليهم السلام) نهى للصائمين عن مثلها ولم يجد أحد ممن حملوا علوم الأئمة (سلام الله عليهم) في الحالة مشكلة حتى يسأل عنها الإمام (عليه السلام).

ب- التي عالجت الحالات العامة: فإن الاستفادة من الروايات أن القرآن نزل بحرف واحد وإنما جاء تعدد القراءات من

(١) كنز العمال: ٥٩٣/٢.

(٢) تفسير القرطبي: ج ١، ص ٤٥٥.

قبل الرواية وساعد على ذلك تأخر تنقيط الكلمات وضبط حركاتها الإعرابية، حيث كانت الحروف في المصاحف مهملة ثم أعجمت وكذا الحركات الإعرابية واختلفت اجتهادات القراء والرواة في وضعها. ففي صحيحة الفضيل بن يسار قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن الناس يقولون: إن القرآن نزل علي سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله لكنه نزل علي حرف واحد من عند الواحد) (١)، وفي خبر زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إن القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة) (٢) وغيرها.

وكانت هذه القراءة عند الأئمة (سلام الله عليهم) ففي خبر عبد الله بن فرقد والمعلى بن خنيس قالوا: (كُنَّا عند أبي عبد الله ومعنا ربعة الرأي فذكرنا فضل القرآن فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إن كان ابن مسعود لا يقرأ علي قراءتنا فهو ضالٌّ، فقال ربعة: ضالٌّ؟ فقال: نعم ضالٌّ، ثم قال أبو عبد الله (عليه السلام): أما نحن فنقرأ علي قراءة أبي) (٣) وسواء قرأناها (أبي) أي الباقر (سلام الله عليه) أو (أبي) بن كعب المعروف بسيد القراء فالنتيجة واحدة لأن أبي كان ملازماً لأهل بيت العصمة ويأخذ منهم.

هذا ولكن ورد الترخيص من أهل البيت (سلام الله عليهم) للناس بأن يقرأوا كما هو موجود بين أيديهم وبالطريقة التي يقرأ بها الناس، ففي صحيحة سالم أبي سلمة بن مكرم قال: (قرأ رجل علي أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس

(١) و (٢) و (٣) و (٤) أصول الكافي: ج ٢، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، الأحاديث ١٣، ١٢، ٢٧، ٢٣.

على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله: كُفَّ عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم (عليه السلام) فإذا قام القائم قرأ كتاب الله عز وجل على حده^(٤).

إن قلت: إن المراد بالناس أهل البيت (سلام الله عليهم) كما ورد في تفسير قوله تعالى: (أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ) (النساء: ٥٤) فتكون دالة على عكس المدعى لأنها تلزم بقراءة أهل البيت (سلام الله عليهم).

قلت: إن هذا المعنى وإن تقدّم منا في مناسبة سابقة^(١) لكنه غير محتمل في هذه الرواية كما هو واضح من السياق بل هي ناهية عن الجهر بهذه القراءة.

وروى الشيخ الصدوق (رضوان الله عليه) في الخصال بسنده عنهم (سلام الله عليهم): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): أتاني آتٍ من الله فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرفٍ واحد، فقلت: يا ربِّ وسّع على أمّتي فقال: إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف^(٢) ويمكن أن نفهم السبعة لا على نحو الحد وإنما للإشارة إلى الكثرة كما هو معروف في لغة العرب والقرآن الكريم.

وفي رسالة الكافي عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (قلت له: جعلت فداك إنا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها، ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم، فهل نأثم؟ فقال: لا، اقرأوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم)^(٣). وفي

(١) بحوث استدلالية في مسائل خلافية: ١/١٢٦.
(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب القراءة، باب ٧٤، ح ٦، ٢.

رواية مسعدة بن صدقة قال: (سمعت جعفر بن محمد (عليه السلام) يقول: إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح) (٤).

وروى الكليني بسنده عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): إن الرجل الأعجمي من أمتي ليقرا القرآن بعجمية فترفعه الملائكة على عربيته) (٣).

ولا خصوصية للأعجمي والأخرس وإنما تشمل كل من يتعذر عليه أداء الكلمات بمخارجها الفصيحة وحركاتها الإعرابية.

ومشكلة عدم التفريق بين (الضاد) و(الظاء) لا يكاد ينجو منها أحد لاختلاف العلماء أصلاً في مخرج الحرف، ومقتضى القاعدة عدم جواز القراءة بكل الاحتمالات لما سنقوله إن شاء الله في النقطة التاسعة.

وقد حمل سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) أخبار (أقرأوا كما يقرأ الناس) على التقية فلا تصلح أن تكون دليلاً على إمضاء القراءات المعروفة بين الناس (٤).

وهو بعيد لأكثر من وجه:

أ- إن القراءات عديدة وصلت إلى سبع بل عشر وأكثر من ذلك حتى وصلت إلى

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب القراءة، باب ٦٧، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب القراءة، باب ٣٠، ح ٤.

(٤) ما وراء الفقه: ٢٨٩/١.

السبعين^(١) فهي ليست محصورة حتى يُتقى من المخالفة وإن بعضها بلغ حد السماجة^(٢) وهي عبارة عن اجتهادات لأصحابها فلا تقية في إحداث قراءة جديدة.

ب- ظاهر النصوص يفيد بأن قبول التنوع إنما هو للتخفيف والتسهيل.

ج- لو قبلنا التقية في الأحاديث فليست التقية في جهة الصدور حتى تسقط عن الحجية وإنما أخذت التقية كعنوان ثانوي يغيّر الحكم الأولي بلحاظ العسر والجرح والضرر بمعنى أن تكليف الأمة الأولي هو القراءة بالحرف الذي أنزل به القرآن ثم خفف الحكم بسبب التقية إلى جواز القراءة بكل الحروف المعروفة فالجواز حكم واقعي ثانوي.

وخلاصة هذه النقطة: قيام الدليل على جواز قراءة الناس بالمقدار الذي يحسنونه.

هـ- إن نقل كلام الآخرين ما دام محافظاً على المضمون وليس مخللاً بالمعنى ليس كذباً ويصح أن نقول عنه قال، وقد تبانى أهل المجاورة على ذلك وعليه جرى ديدن أصحاب الأئمة (عليهم السلام) ورواة أحاديثهم فإنهم كانوا ينقلون بالمعنى وقد اختلفت عباراتهم فيما بينهم وكلهم يقولون قال الإمام (عليه السلام): وكان ذلك - أي نقل المضمون - برضا الإمام (عليه السلام).

بل الأمر أكثر من ذلك فإن الله تبارك وتعالى نقل كلاماً عن كثير من المخلوقات (إنسان وحيوان) نجزم بأنهم لم يقولوا ذلك وإنما كان مضمون كلامهم وإن بعضهم لم يكونوا يتكلمون اللغة العربية وبعضهم

(١) ما وراء الفقه: ٢٨٦/١.

(٢) ما وراء الفقه: ٣٠٠/١.

ليس لغتهم من سنخ لغة البشر (كنملة سليمان) وحتى من يتكلم العربية فإنه لم يكن كلامه بالنسبة للقرآن المعجز ومع كل ذلك فقد نسب القرآن الكريم إليهم جميعاً هذه الأقوال فهل هذا كله من الكذب؟ سبحان الله.

ومحل الشاهد إن الكلام المنقول وإن لم يكن مطابقاً للصادر فتصح نسيته إليه ما دام محافظاً على المعنى ولا يُعَدُّ كذباً.

٦- إن الكذب كالصدق من شؤون الإخبار وقارئ القرآن غالباً لا يقصده وإنما هو يقرأ القرآن لما علمه من ثواب قراءة القرآن من دون أي لحاظ آخر؛ نعم، لو أخبر عن الله تعالى بأنه قال كذا حينئذٍ تدرج المسألة في البحث.

٧- إن الكذب إنما يكون بلحاظ المعنى المقصود للمتكلم فإن كان مخالفاً للواقع كان كذباً وإلا فلا، وليس بلحاظ انطباق اللفظ على الواقع، ولذا لم يفرقوا بين كون الكلام على نحو الحقيقة أو المجاز أو الكناية فلو قال: (زيد كثير الرماد) ولم يكن كذلك واقعاً بحسب اللفظ ولكنه كان كريماً وأراد باللفظ الكناية عن كرمه عد صادقاً.

ولذا لم يعتبر الفقهاء من الكذب ما إذا نقل المتكلم كلاماً غير واقعي عن كتاب ونسبه إلى الكتاب لا إلى من نسب إليه الكلام كما لو قال الصائم روي في كتاب الكافي أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال كذا أو روي الخطيب الفلاني أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال كذا؛ فإنه صادق حتى لو لم يكن الحديث صادراً عنه (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولم يستشكلوا على الشعراء الذين يصورون بلسان الحال أموراً غير واقعية لأجل

التفجّع أو المدح ونحوه من دون نكير لأنه ليس في مقام الإخبار.

فحينما يُنشد دُعبِل الخزاعي بين يدي الإمام الرضا (عليه السلام):
مدارسُ آياتٍ خلت من تلاوةٍ ومَنْزلٌ وحيٍ
مقفرُ العرصاتِ

أرى فيأهم في غيرهم متقسّماً
وأيديهم من فيئهم صفرات
فإن اللفظ غير مطابق للواقع لأن منازل
أهل البيت كانت تعجّ بالتلاوة والصلوات
لكنها بحسب المعنى كانت مطابقة للواقع.

٨- إن المفطرات إنما يترتب عليها
الأثر لو كان المكلف ملتفتاً إلى مفطريتها
وأغلب الناس غير ملتفتين إلى مفطرية
القراءة غير الصحيحة للقرآن الكريم
اللهم إلا أن يقال إن ذلك في المفطرات
المحللة في نفسها لا المحرمة والقراءة
غير الصحيحة كذب محرّم، وهذه دعوى تحتاج
إلى إثبات.

٩- إنه توجد قراءات عديدة للقرآن وقد
أفتى الفقهاء بجواز القراءة بجميعها إذا
كانت متداولة في زمان المعصومين (عليهم
السلام) ولم يعترضوا عليها فتجد للكلمة
الواحدة عدة قراءات وهي معروفة لمن اطلع
على علوم القرآن ومثبتة في مصاحف كثيرة
والمفروض أنها إنما نزلت بقراءة واحدة
وهذا الاختلاف إنما نشأ من القراء وحينئذ
يكون ذلك مفطراً!! بل لا يجوز لأحد أن يقرأ
القرآن نهاراً شهر رمضان للعلم الإجمالي
بأن بعض هذه القراءات ليست من التنزيل
فيتولد من أي قراءة شك في المحصل فعليه
الاحتياط بالترك.

١٠- إن سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر
الثاني (قدس سره) وغيره استشكلوا على
مفطرية الكذب فيما ((إذا تكلم به غير

موجه خطابه إلى أحد ولم يكن هناك من يسمعه، أو كان موجّهاً إلى من لا يفهمه كالحيوان أو الميت، والأظهر الصحة^(١) فلو فرض صحة المسألة محل البحث فكان ينبغي نصيحة الصائم أن يقرأ القرآن منفرداً من دون أن يستمع إليه أحد.

١١- إننا انتهينا في الجهة الأولى من البحث أن القول بمفطرية الكذب على الله تعالى ورسوله مبني على الاحتياط وهو أصل لا يثبت لوأزمه فلو ارتكب الصائم الكذب فإنه مخالف لمقتضى الاحتياط لكنه لا يثبت بها القضاء أو الكفارة.

والنتيجة أنه إذا كانت القراءة غير مخلة بالمعنى فلا تكون مفطرة خصوصاً مع عدم الالتفات إلى أنها غير صحيحة أو أن القراءة غير الصحيحة من الكذب على الله وعلى رسوله -كما قيل- وكذا لا تكون مفطرة مع عدم قصد الإخبار.

وأستغرب من تشدد سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) في هذه المسألة بينما هو (قدس سره) لا يرى داعياً للالتزام بقواعد واضحة أو معروفة لتلاوة القرآن حتى على مستوى الاحتياط الاستحبابي مع أن هذا الأمر القراءة متعلق بالصلاة التي تستوجب القراءة الصحيحة أما في مسألتنا فلا نحتاج إلى مزيد من إثبات أن الخطأ في القراءة ليس من الكذب المفطر، قال (قدس سره): ((بل الأمر عند فقهاءنا أكثر من ذلك كما سنرى حيث يعتبر من واضحات وأوليات علم التجويد: المنع من الوقف مع الحركة ومن الدرج بالسكون. فإن سكن الفرد الحرف الأخير وجب عليه الوقف. وإن حرّكه وجب عليه الدرج.

(١) منهج الصالحين: ج ١، ص ٢٤٤، المسألة ١٣٤٩.

ولا أعهد أحداً من الفقهاء من أفتى
بوجوب ذلك بصراحة لوضوح عدم الدليل من
الكتاب والسنة عليه، فهم بين محتاط
وجوباً ومحتاط استحباباً كما عليه - أعني
الاستحباب - بعض أساتذتنا والسيد الأستاذ.
ولا يخفى أن الدليل معهم، فإن السرعة
في قراءة القرآن الكريم مفروضة ومنتشرة،
كما أن سائر الطبقات ومختلف الثقافات،
بل حتى مختلف اللغات من يقرأ القرآن
الكريم. وهذا أمر يشكل سيرة قطعية قائمة
منذ زمان المعصومين (عليهم السلام) إلى
العصر الحاضر، الأمر الذي يبرهن على أن
كل التسامحات التي تحدث مع سرعة القراءة
أو عدم إتقانها النسبي، مما لا يخل
بالمعنى أو بأقل درجات الفصاحة أو لم
يكن عمدياً، فهو مسموح به شرعاً.
وبدلاً من أن نتوقع النهي عن هذه
السيرة فإننا نرى العشرات من الروايات
الدالة على الإكثار من قراءة القرآن
وتكراره الأمر الذي يشكل إمضاء لتلك
السيرة لا نهياً عنها.
ومن الواضح أن أكثر قواعد التجويد
عدداً بل أكثرها وضوحاً مما لا يلتزم به
الناس في القراءة البطيئة فضلاً عن
السريعة، الأمر الذي يجعل الاحتياط
الوجوبي بالنسبة إليها أمراً متعذراً، فضلاً
عن الفتوى بالوجوب.
وأما الوجه في الاحتياط الاستحبابي؛
فليس إلا توخي عدم مضادة قول من يرى
الاحتياط الوجوبي^(١).

وليته (قدس سره) قال مثل هذا الكلام
في مسألتنا حتى لا يسيء مقلدوه فهم

(١) ما وراء الفقه: ٢٩٩/١.

الفتوى فيعرضوا عن قراءة القرآن في شهر رمضان.

إن قلت: إن ما قاله السيد الشهيد الصدر (قدس سره) إنما يخص قواعد تلاوة القرآن ومسألتنا في قراءته وبينهما فرق فلا يقاس عليه إذ أن التلاوة غير الملتزمة بقواعدها لا تغير المعنى كالقراءة المضبوطة.
قلت:

١- إن قواعد تلاوة القرآن تتضمن قواعد القراءة فلا تلاوة صحيحة بدون قراءة صحيحة.

٢- إننا تمسكنا بعموم التعليل الوارد في كلامه (قدس سره) الشامل لما نحن فيه لوحدة المناط فيهما.

٣- إن من التلاوة غير المضبوطة ما يغير المعنى كما لو قال (لا إله) وسكت ولم يقل (إلا الله) فقد ورد في مثل هذه الكلمة أن أولها كفر وآخرها إيمان.

المسألة في المصادر

وفي حدود المصادر التي راجعتها لم أجد من تعرّض للمسألة إلا المرحوم السيد محمد الشيرازي (قدس سره) حيث نقل هذا الإشكال من دون ذكر صاحبه فقال (قدس سره): ((ثم إنه ربما أشكل بعض في قراءة القرآن لحناً، وكذلك الأدعية والأخبار الواردة عنهم (عليهم السلام)، لأنه إسناد والحال إن الآية مثلاً لم ينزلها الله سبحانه، كما يقرأ هذا اللاحن، ولذا أشكل في ذلك في غير شهر رمضان واحتمل البطلان في شهر رمضان، قال: بل ربما قرأ القارئ اللاحن

كفراً كما لو قرأ بصيغة الخطاب في دعاء
كميل (وتجرات بجهلك) ^(٣) وهكذا.
أقول: والظاهر انصراف الكذب والكفر
والافتراء عن مثل ذلك، خصوصاً واللغة
الفصحى إنما هي نادرة المثال منذ أول
الإسلام والذي لا يلحن أندر من النادر،
ولذا ورد أن الرجل الأعجمي في الأمة إذا
قرأ القرآن رفعت الملائكة عربياً كما سبق
في بحث القراءة، بل تكليف العامة بالصحة
من أصعب التكاليف، ولذا ذهب جمع كبير من
الفقهاء إلى عدم الإشكال في القراءات
الملحونة لحناً لا يخرجها عن الصورة
العرفية) ^(٢).

المسألة السابعة عشرة

رمي الجمرات للمعدورين ليلاً

(١) هكذا ورد في المصدر، والأصل (وتجرات بجهلي)
ونحن لا نقصد مثل هذا التغيير.
(٢) الفقه: ٢٠٦/٣٤.

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة السابعة عشرة

رمي الجمرات للمعذورين ليلاً

من أحكام الحج وجوب الوقوف في
المزدلفة ليلة العاشر من ذي الحجة وعدم
جواز الإفاضة منها قبل الفجر، وقد ورد في
نصوص عديدة معتبرة الترخيص للنساء
والشيوخ والصبيان في الإفاضة من المشعر
الحرام قبل الفجر والذهاب إلى منى لرمي
جمرة العقبة ليلاً أيضاً استثناءً من وجوب
رمي هذه الجمرة نهار اليوم العاشر.

أما رمي الجمرات في يومي الحادي عشر
والثاني عشر الواجبة نهاراً فقد رُخصَ
للعبد والخائف والراعي والمدين الذين لا
يتمكنون من التواجد نهاراً في منى بأن
يرموا في الليل، ولم يرد استثناء للشيوخ
والصبيان والنساء الذين يخافون من شدة
الازدحام؛ نعم، ورد في المريض الذي لا
يتمكن من الرمي فإنه يستناب من يرمي عنه
بمحضر منه.

فهنا - أي في رمي الجمار يومي الحادي
عشر والثاني عشر - حالتان:

الأولى: من لم يتمكن من التواجد في
منى نهاراً فهذا حكمه تقديم الرمي في
الليل.

الثانية: من لم يتمكن من الرمي لعذر
كالمريض أو العاجز من شدة الازدحام فإنه
يستناب بمحضر منه.

وقد وجدت أكثر الفقهاء (قدس الله
أرواحهم) لم يُظهروا الفرق بين الحالتين
حيث يُرخصون للنساء والصبيان والشيوخ
الذين يعيقهم شدة الزحام عن الرمي نهار

الحادي عشر والثاني عشر في الرمي ليلاً مع أنه من المحتمل أن حكمهم الحضور قرب الجمرة والاستنابة للرمي بمحضر منهم وهذا ما سنحقق فيه بإذن الله تعالى.

قال السيد صاحب العروة (قدس سره):
(يجب أن يكون رمي الجمرات - الثلاث الأولى والوسطى وجمرة العقبة - يومي الحادي عشر والثاني عشر في النهار، ويستثنى من ذلك العبد والراعي والمديون الذي يخاف أن يُقبض عليه، وكل من يخاف على نفسه أو عرضه أو ماله، ويشمل ذلك الشيخ والنساء والضعفاء الذين يخافون على أنفسهم من كثرة الزحام فيجوز لهؤلاء الرمي ليلة ذلك النهار)^(١).

وقال مثله السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) ومما قال (قدس سره):
(ويستثنى من ذلك - أي الرمي نهاراً - من يخاف على نفسه أو عرضه أو ماله فإنه يجوز له الرمي في الليلة السابقة على النهار فيرمي مثلاً في ليلة الحادي عشر ما يجب في نهار الحادي عشر من الرمي، وهذه الرخصة تشمل الشيوخ والنساء والضعفاء الذين يخافون على أنفسهم من كثرة الزحام فيجوز لهؤلاء الرمي ليلة ذلك النهار)^(٢).
وقال مثله شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله)^(٣) وكذا السيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره)^(٤).

(١) معتمد العروة الوثقى في شرح المناسك (من الموسوعة الكاملة لأثار السيد الخوئي (قدس سره)): ٤٠٦/٢٩.

(٢) موجز أحكام الحج للسيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره) بتعليق السيد كاظم الحائري (دام ظله)، ص ١٨٠.

(٣) مناسك الحج: المسألة ٢٨١، ص ٢٥٩.

(٤) مناسك الحج: المسألة ٣٩٧، ص ١٧٤.

لكنهم جميعاً قالوا - والنص للسيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) - : ((وكل من يتمكن من مباشرة الرمي من دون مشقة وحرص يجب عليه ذلك ولا يجوز له أن يستنيب، وإذا كان غير متمكن للمرض ونحوه من الموانع التي لا يُرجى زوالها الى المغرب استناب غيره)) (١).

وكان المفروض أن يلحق النساء والصبيان والشيوخ بهذا الحكم - أي الاستنابة - لأن في الرمي مشقة عليهم ولا يتعذر عليهم التواجد في منى نهاراً.

وقد وجدت تعبير السيد السيستاني (دام ظله الشريف) خالياً من هذا الإلحاق، فقال: ((يجب أن يكون رمي الجمرات في النهار ويستثنى من ذلك الرعاية وكل معذور عن المكث في منى نهاراً لخوف أو مرض أو علة أخرى، فيجوز له رمي كل نهار في ليلته)) (٢).

ثم قال: ((المعذور الذي لا يستطيع الرمي بنفسه - كالمريض - يستنيب غيره، والأولى أن يحضر عند الجمار مع الإمكان ويرمي النائب بمشهد منه، وإذا رمى عنه مع عدم اليأس من زوال عذره قبل انقضاء الوقت فاتفق زواله فالأحوط أن يرمي بنفسه أيضاً)) (٣).

وعلى أي حال فهنا عدة مطالب:
المطلب الأول: في جواز الإفاضة من المشعر الحرام قبل الفجر للمعدورين ورمي جمرة العقبة ليلاً.

وقد دلت عليه روايات معتبرة عديدة:
منها: صحيحة سعيد الأعرج قال (قلت لأبي

(١) موجز أحكام الحج: ص ١٨٢.
(٢) مناسك الحج: ط ٣، المسألة ٤٣٣، ص ٢١٦.
(٣) مناسك الحج: ط ٣، المسألة ٤٣٦، ص ٢١٨.

عبد الله (عليه السلام) : جُعِلْتُ فداك معنا نساء فأفيضُ بهنَّ بليل؟ فقال: نعم، تريد أن تصنع كما صنع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)؟ قلت: نعم، قال: أفيضُ بهنَّ بليل، ولا تُفيضُ بهنَّ حتى تقف بهن بجمع، ثم أفيضُ بهنَّ حتى تأتي الجمرة العظمى فترمي الجمرة^(١).

ومنها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (رخص رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) للنساء والصبيان أن يفيضوا بليل، وأن يرموا الجمار بليل، وأن يصلوا الغداة في منازلهم)^(٢).

ومنها: صحيحة أبي بصير قال: سمعتُ أبا عبد الله يقول: (لا بأس بأن يقدم النساء إذا زال الليل فيفيضن عند المشعر الحرام في ساعة، ثم يتطلق بهنَّ إلى منى فيرمين الجمرة)^(٣).

ومنها: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (في الخائف لا بأس بأن يرمي الجمار بالليل ويضحّي بالليل ويفيض بالليل)^(٤).

ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بأن يرمي الخائف بالليل ويضحّي ويفيض بالليل)^(٥).

ومنها: خبر علي بن عطية قال (أفضنا من المزدلفة بليل أنا وهشام بن عبد الملك الكوفي فكان هشام خائفاً فانتهينا إلى جمرة العقبة طلوع الفجر، فقال لي هشام: أي شيء أحدثنا في حننا، فنحن كذلك

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة، كتاب الحج، أبواب الوقوف بالمشعر، باب ١٧، ح ٢، ٣، ٧.
(٤) و (٥) و (٦) وسائل الشيعة:، كتاب الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ١٤، ح ٤، ١، ٣.

إذ لقينا أبو الحسن موسى^(١) قد رمى
الجمار وانصرف فطابت نفس هشام).
فالروايات ناظرة الى رمي جمرة العقبة
يوم العاشر، وقد رخصت للنساء والصبيان
والخائف بالإفاضة من المزدلفة ليلاً ورمي
جمرة العقبة ليلاً أيضاً.
والظاهر من النصوص أن التخفيف بلحاظ
ضعفهم الذاتي النوعي وإن كانوا كأفراد
قادرين على المكث كالترخيص للشيخ
والشيخة في الإفطار.

المطلب الثاني: في من رخص لهم برمي الجمار
الثلاث ليلاً بدل نهار الحادي عشر والثاني
عشر

وردت عدة روايات بهذا الصدد:
منها: موثقة سماعة بن مهران عن أبي
عبد الله (عليه السلام) قال: (رخص للعبد
والخائف والراعي في الرمي ليلاً)^(١).
ومنها: موثقة سماعة أيضاً عن أبي عبد
الله (عليه السلام): (إنه كره رمي الجمار
بالليل ورخص للعبد والراعي في رمي
الجمار ليلاً)^(٢).

ومنها: صحيحة أبي بصير قال: (قال أبو
عبد الله (عليه السلام): رخص رسول الله (صلى الله
عليه وآله) لرعاة الإبل إذا جاؤوا بالليل
أن يرموا)^(٣).

ومنها: خبر أبي بصير قال: (سألت أبا
عبد الله (عليه السلام) عن الذي ينبغي له أن
يرمي بليل من هو؟ قال: الحاطبة،
والمملوك الذي لا يملك من أمره شيئاً،
والخائف والمدين، والمريض الذي لا يستطيع

(١) و (٢) و (٣) و (٤) وسائل الشيعة، كتاب
الحج، أبواب رمي جمرة العقبة، باب ٤٤، الأحاديث
٢، ٥، ٦، ٧.

أن يرمي يُحمَل إلى الجمار، فإن قدير على أن يرمي وإلا فارم عنه وهو حاضر^(٤).
والروايات تعرّضت لعناوين يمكن أن يكون جامعها عدم التمكن من التواجد في منى نهاراً للرمي أما للخوف على نفسه أو ماله.

ويُتمسك بإطلاقها للترخيص في كل أيام الرمي وعدم الاختصاص باليوم العاشر.

المطلب الثالث: هل يُرخّص للنساء والشيوخ برمي الجمار الثلاث ليلاً في غير اليوم العاشر

لم تتعرض الروايات المتقدمة لذكر النساء والشيوخ والصبيان والضعفاء الذين يخافون من شدة الزحام عند الرمي، ويمكن أن نذكر أكثر من وجه:

الأول: ما قاله السيد الخوئي (قدس سره): ((وقد وردت روايات صحيحة في جواز الرمي بالليل لطوائف كالخائف والراعي والعيد وجامعها المعذور ومن كان عليه المشقة ولو من كثرة الزحام؛ فإن الاستفادة من مجموع هذه الروايات سقوط هذا الحكم عند المشقة والخوف، فالحكم بالترخيص ثابت لمطلق المعذور))^(١).

وفيه: إن هذا الجامع غير مانع لأن المناظ في الترخيص هو عدم التمكن من التواجد في منى ولا يشمل ما إذا تمكن من ذلك لكنه لم يتمكن من الرمي لشدة الزحام وهو المفروض في النساء والشيوخ.

وعلى التعميم بمثله شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله الشريف) فقال: ((إن مورد هذه الروايات الخائف على نفسه أو عرضه أو ماله، وهل يمكن التعدي عن مورد هذه الروايات إلى الشيوخ والنساء

(١) المعتمد في شرح المناسك: ٤٠٦/٢٩.

والضعفاء الذين يخافون على أنفسهم من كثرة الزحام؟ والجواب: نعم، يمكن التعدي، لأن ملاك الترخيص الخوف، وهو موجود في هؤلاء أيضاً^(١).

وفيه: إنه لا يخلو من مغالطة فالخوف المسوّغ في الروايات والجرج والمشقة على الراعي متعلق بالتواجد في منى نهاراً، بينما الخوف الذي عمم به هو من شدة الزحام لا من التواجد فيمكن أن يتواجد ويستنيب كما هو صريح خبر أبي بصير وعموم التعليل في صحيحة حريز التالية: (إذا كان لا يستطيع).

الثاني: تعميم الروايات الدالة على الترخيص للنساء والصبيان للرمي في الليل التي ذكرناها في المطلب الأول.

قال شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله): ((إن الروايات التي تنص على ترخيص هؤلاء - أي الشيوخ والنساء والضعفاء - بالإفاضة ليلاً، ورمي جمرة العقبة ليلاً تدل على جواز رمي الجمار ليلاً أيضاً بعين الملاك، إذ لا يفهم العرف خصوصية لرمي جمرة العقبة ليلاً إلا خوف هؤلاء من الزحام في النهار))^(٢).

وفيه: إنها صريحة أو ظاهرة بمعونة القرائن في جواز رمي جمرة العقبة ليلة العاشر بدل يومه وتعميمها إلى اليومين الآخرين قياس مع الفارق إذ أن الترخيص في هذه الروايات ورد بلحاظ الإفاضة من المشعر الحرام وتبعه الترخيص بالرمي ولا يوجد مثله في اليومين الآخرين.

وقد ورد صريحاً في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في صفة حج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن التعجيل في الليل هو لتخفيف مؤونة

(١) تعاليق مبسوطة: ٦٤٠/١٠.

(٢) تعاليق مبسوطة: ٦٤٠/١٠.

الوقوف في المشعر الحرام؛ قال (عليه السلام): (ثم أقام حتى صلى فيها الفجر، وعجل ضعفاء بني هاشم بالليل، وأمرهم أن لا يرموا الجمرة جمرة العقبة حتى تطلع الشمس)^(١).

فالصحيح ما ذكرناه من التفصيل بأن من خاف من شدة الزحام فليس له الرمي ليلاً إذ لم يرد فيه ترخيص وإنما عليه الاستنابة لأداء الفعل كما هو - أي الرمي نهاراً - تمسكاً بعموم الروايات الدالة على الإنابة في الحج لغير المتمكن في أصل الحج أو تفاصيله كصحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن علياً (عليه السلام) رأى شيخاً لم يحج قط، ولم يطق الحج من كبره، فأمره أن يجهز رجلاً فيحج عنه)^(٢)، وصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (وإن كان موسراً وحال بينه وبين الحج مريض أو حصر أو أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عنه من ماله ضرورة لا مال له)^(٣)، وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أمر شيخاً كبيراً لم يحج قط ولم يطق الحج لكبره أن يجهز رجلاً يحج عنه)^(٤).

والأخبار الخاصة بالمقام كصحيحة معاوية بن عمار وعبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الكسير والمبطلون يرمى عنهما، قال: والصبيان يرمى عنهم)^(٥)، وموثقة إسحاق بن عمار أنه

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢، ح ٤.

(٢) و (٤) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، ج ٨، أبواب وجوب الحج، باب ٢٤، الأحاديث ١، ٢، ٦.

(٣) و (٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، كتاب الحج، باب الرمي عن العليل والصبيان. وطريق الصدوق

سأل أبا الحسن موسى (عليه السلام) (عن المريض يُرمى عنه الجمار؟ قال: نعم يحمل إلى الجمرة ويرمي عنه، قلت: لا يطيق ذلك، فقال: يترك في منزله ويرمي عنه) (٢).

وصحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يُطاف به ويرمي عنه؟ قال: فقال: نعم إذا كان لا يستطيع) (٣).

وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (المريض المغلوب والمغمى عليه يرمي عنه ويطاف به) (٤).

وصحيحة رفاعه بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألته عن رجل أغمى عليه فقال: يرمى عنه الجمار) (٥).

ويستدل أيضاً على هذا التفصيل - أي أن المريض والعاجز عن الرمي يستناب وليس يرمي في الليل كالراعي والخائف - بخبر أبي بصير الأخير في المطلب الثاني الذي رواه الشيخ الصدوق (رضوان الله عليه) في الفقيه بسنده عن وهيب بن حفص عن أبي بصير الذي نقلناه بناءً على فهم الواو

إلى إسحاق فيه علي بن إسماعيل المشترك وإن كان الراجح من القرائن أنه علي بن إسماعيل بن عيسى الذي وثقه السيد الخوئي (قدس سره) في معجم رجال الحديث (٢٩٤/١١) باعتباره من رجال كامل الزيارات وهو غير تام كبروياً، ورجح آخرون أنه علي بن السندي الذي هو لقب إسماعيل ولم يثبت فالموقف منه التوقف، لكن الذي يهون الأمر أن نفس الرواية وردت بطريق صحيح عن إسحاق في التهذيب، ج ٥، باب الرجوع إلى منى ورمي الجمار، ح ٢٨، ورواها أيضاً في طريق مصحح في نفس الباب، ح ٣٢.

(٢) و (٤) التهذيب: ج ٥، كتاب الحج، باب الطواف، ح ٧٤، ٧٢.

(٥) التهذيب: ج ٥، كتاب الحج، باب الرجوع إلى منى ورمي الجمار، ح ٢٩.

التي تسبق (المريض) أنها استثنائية وليست عاطفة كما هو ظاهر السياق ولأن السائل لم يسأل عن هذه الحالة وإنما سأل عمّن يرمي في الليل فتبرع الإمام (عليه السلام) بذكر حالة أخرى.

وسند الخبر ضعيف لضعف طريق الشيخ الصدوق إلى وهيب بن حفص إلا أنه يصلح للتأييد.

وتلخص من الروايات المتقدمة أن العاجز عن الرمي يُرمي عنه وخصوصاً صحيحة حريز الصريحة في ذلك لقوله (عليه السلام): (نعم إذا كان لا يستطيع).

إن قلت: إن عدم الاستطاعة هي بلحاظ المكلف في نفسه كالمريض الذي يستمر عجزه حتى في الليل وليست بلحاظ عامل خارجي كشدة الزحام فلا تنفع المستدل في التعميم للعاجز عن الرمي بسبب الزحام. قلت:

١- إن هذا ليس ظاهراً من الرواية بل الظاهر مطلق العجز تمسكاً بالإطلاق.

٢- إنه منقوض بالمغمى عليه في صحيحة حريز الأخرى فإن عذره ليس دائماً وكان يمكن أن يكون تكليفه الرمي ليلاً إذا أفاق من إغمائه.

٣- إنه تقدم من كلامهم أن الاستنابة مشروعة ما دام المرض متوقع الاستمرار حتى المغرب فليس هو مستمر العذر فكان يجب التفصيل بأنه إذا برئ بعد المغرب يرمي ليلاً.

٤- لو تصورنا عدم انتفاع المستدل على التعميم به لكل عاجز عن الرمي فإن القائل بالترخيص للنساء والشيخوخ بالرمي ليلاً لا دليل عليه.

إن قلت: إننا الآن بعد فرض عجز النساء والشيخوخ عن مباشرة الرمي بين خيارين:

أحدهما: أن يرمي بنفسه ليلاً.
وثانيهما: أن يثيب غيره نهاراً ونعتقد
أن المحافظة على شرطية المباشرة أولى من
المحافظة على شرطية الوقت فنحكم بوجوب
مباشرتهم الرمي ليلاً.
قلت:

١- إن هذه الأولوية استحسانية لا دليل
عليها، بل الدليل على خلافها وهو ما
استظهرناه من الروايات.

٢- قد يقال العكس بأن المحافظة على
شرطية الوقت أهم لما فيه من الحرص على
اجتماع الناس في رمي الجمرات بينما
الترخيص بالرمي في الليل يؤدي إلى
توزعهم على وقتين بحيث أن موثقة إسحاق
اشترطت حمل المريض العاجز إلى موضع
الجمار.

٣- إن استقراء أحكام الحج يقضي بأن
الحكم بالاستنابة عن العاجز مقدم على
تأخير الفعل إلى حين التمكن.

إن قلت: إن التفصيل في عدم التمكن
بين التواجد في منى والرمي مما لا معنى
له لأن الأول غير مطلوب في نفسه وإنما هو
مقدمة للثاني فإذا تعذر الرمي فلا حاجة
لافتراضه.
قلت:

١- إن هذا التفصيل استظهرناه من
الروايات فمن أجز له الرمي ليلاً هو من لا
يتمكن من التواجد في منى نهاراً كالخائف
على نفسه أو ماله، أما من أمر بالاستنابة
فهو العاجز عن الرمي.

٢- إن الثمرة متصورة وهي ما ذكرته
موثقة إسحاق بأن يتواجد ليشهد رمي
النائب.

٣- إن هذا الإشكال لو سُمِّم فإنه لا يدل
على لزوم الرمي ليلاً وإنما يسقط عنه وجوب

الحضور في منى.

المطلب الرابع: إن رمي النائب يكون بمشهد المنوب عنه.

ورد في موثقة إسحاق (يحمل إلى الجمرة ويرمي عنه، قال: لا يطيق، قال: يترك في منزله ويرمي عنه) ذيل خبر أبي بصير (وإن قدر على أن يرمي وإلا فارم عنه وهو حاضر) أي أنه ما دامت له القدرة على الرمي فليحضر وليرم وإن لم تكن له القدرة لمرضه أو لخوفه من شدة الزحام فليحضر وليستنيب غيره للرمي بمحضر منه.

ويُقَرَّب هذا الحكم بأن الواجب على المكلف الحضور إلى الجمار ورميها فلما لم يتيسر له الرمي خاصة سقط عنه واستتاب وعليه أداء بقية الفعل من باب تعدد المطلوب.

لكنه قابل للمناقشة لأن المطلوب هو الرمي وأما الحضور فهو مقدمة له فإذا سقط ذو المقدمة سقطت المقدمة أيضاً.

وعلى أي حال فالنصان المتقدمان ظاهران في كون الحضور وجوبياً ولا يسقط إلا عند العجز، ولا أعلم لماذا جعله السيد السيستاني (دام ظله) استحبابياً وحمله على الأولي ولعله لضعف خبر أبي بصير والإشكال المتقدم على التقريب وعدم وقوع نظره على موثقة إسحاق لعدم وجودها في هذا الباب من وسائل الشيعة وضعف طريقها في الفقيه وقد نقلتها وغيرها غيرها عن التهذيب.

وكذا صاحب الحدائق إذ قال: ((ويظهر من موثقة إسحاق استحباب حمل المريض إلى الجمرة والرمي بحضوره))^(١) وهو خلاف

(١) الحدائق الناضرة: ٣٠٩/١٧.

الظاهر الدال على الوجوب.

المطلب الخامس: هل المراد بالليل هو خصوص الليل السابق على يومه أم مطلق الليل الأعم من سابقه ولاحقه؟ قال كاشف اللثام وصاحب الرياض: ((ولا فرق في الليل بين المتقدم والمتأخر، لعموم النصوص والفتاوى))^(١) واختاره صاحب الجواهر لكنه نقل عن صاحب المدارك قوله: ((والظاهر أن المراد بالرمي ليلاً رمي جمرات كل يوم في ليلته، ولو لم يتمكن من ذلك لم يعد جواز رمي الجميع في ليلة واحدة))^(٢)، وعلق السيد الخوئي (قدس سره) بقوله: ((وهذا - أي قول صاحب المدارك - هو الصحيح)) وقال (قدس سره) في وجهه: ((لأن الروايات المجوزة للرمي في الليل ناظرة إلى أن تقديم الرمي على وقته إنما هو ممنوع في حق المختار، وأما المعذور فالمنع مرتفع عنه ويجوز له التقديم ولا نظر في الروايات إلى مطلق الليل.

ويؤكد ذلك ما ورد في جواز إفاضة النساء ليلة المشعر إلى منى ورميهن جمرة العقبة بليل، أي ليلة العيد فليس لكلمة الليل إطلاق يشمل الليل اللاحق، بل النصوص كما قلنا ناظرة إلى رفع المنع عن الرمي بالليل السابق وجواز التقديم على النهار. ويشهد لما ذكرنا أيضاً ما في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم: (أنه قال في الخائف: لا بأس بأن يرمي الجمار بالليل ويضحى بالليل ويفيض بالليل) فإن الإفاضة بليل والخروج من منى وأنه يذهب إلى حيث يشاء شاهد على أن المراد بالليل هو

(١) كشف اللثام: ٢٥٢/٦، رياض المسائل: ١٥٨/٧.

(٢) جواهر الكلام: ٢٠/٢٠.

الليل السابق، فليس للمريض والمعذور التأخير إلى الليل اللاحق^(١). وما ذكره (قدس سره) مما لا يمكن المساعدة عليه:

١- لأن الأمر بالرمي نهائياً للمختار له لازم وهو المنع من الرمي في أي وقت غيره سواء في الليل السابق أو اللاحق ولا يختص بالليل السابق خاصة حتى يقول (قدس سره) أنه كان ممنوعاً ثم ارتفع بمقتضى الروايات.

٢- إن الترخيص بالرمي للمضطر ليلاً ليس لارتفاع المنع وإنما لورود الروايات فيه.
٣- إن تعيين رمي جمرة العقبة بتيلة العاشر قد ثبت بمقتضى القرينة وهي الإفاضة من المشعر الحرام ليلاً إلى منى، لذا فقد استظهرنا هذا التعيين في روايات المطلب الأول، أما رمي اليومين الحادي عشر والثاني عشر فإن ليله مطلق في نصوص المطلب الثاني.

٤- توجد روايات مطلقة ذكرناها في المطلب الثاني يمكن التمسك بها كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

وعرض شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) وجهاً آخر لاختصاص الليل بالسابق فقال: ((ولا يبعد ظهوره - أي موثقة سماعة الثانية في المطلب الثاني - في الليل السابق، باعتبار أن رمي الجمار في الليل اللاحق قضاء لا أداء، وظاهر الموثقة أنها في مقام بيان وظيفتها الأولية لا الثانوية كالقضاء))^(٢).

وفيه: إنه مصادرة على المطلوب إذ أن اعتبار الرمي في الليل اللاحق من القضاء أول الكلام بعد الذي قلناه من التمسك

(١) المعتمد في شرح المناسك: ٤٠٧/٢٩.

(٢) تعاليق مبسوطة: ٦٤٠/١٠.

بالإطلاق. ثم عقب (دام ظلّه) بكلام موهّم فقال: ((ويؤكد ذلك أن التقديم مكروه لغيرهما، مع أنه لا معنى لكراهة القضاء، سواء أكان في الليل أم في النهار)) وتقدم الرمي إلى الليل ليس مكروهاً بل هو محرم وغير صحيح بدون عذر، فالظاهر أنه أراد بالكراهة ما ورد من لفظ (كره) في موثقة سماعة المشار إليها والمحمولة هنا على الحرمة.

وحاصل كلامه أنه يتعين حمل الليل في الموثقة على السابق لحرمة الرمي فيه على غير العبد والراعي ولو أريد شموله لليل اللاحق فلا معنى للحرمة لأنه من القضاء ولا حرمة للقضاء في الليل أو النهار.

وهو منه غريب لأن قضاء الرمي للناسي مثلاً يكون نهاراً أيضاً ويقدم على الأداء في اليوم التالي ودلت عليه عدة روايات معتبرة والتزم^(١) هو (دام ظلّه) وغيره بذلك.

فلا ينفعه هذا الاستدلال لأننا حتى لو قلنا بأن الرمي اللاحق يكون قضاءً فلا بد أن يكون في النهار.

والصحيح في الجواب عن هذا المطلب أن يقال بالتفصيل فإن الترخيص للنساء والصبيان والشيوخ والخائف برمي جمرة العقبة ليلاً مختص بالليل السابق على يوم العاشر لاقترانته بالإفاضة ليلاً من المشعر الحرام.

أما رمي اليوم الحادي عشر والثاني عشر لغير المتمكن من التواجد في منى فيمكن أن يقع في الليل السابق أو اللاحق لإطلاق الروايات التي سردناها في المطلب الثاني.

(١) تعاليق مبسوطة: ٦٤١/١٠.

لكن الأحوط استجاباً اختصاص رمي كل
نهار بليلته لأنه أخذ فردي التخيير وهو
المعین لو لم يتم إطلاق أو شككتا فيه
فيدور الأمر بين التعيين والتخيير.

وإنما ذكرنا الأصل لأن في النفس شيئاً
من الإطلاق وإن كان ظاهراً فإن المظنون أن
الليل الذي جاء به رعاة الأبل في صحبة
أبي بصير هو الليل السابق حيث وردوا منى
ليلاً ويتعذر عليهم البقاء إلى النهار
خوفاً على أموالهم ولا يتصور تأخرهم عن
الواجب ومجيئهم في الليل اللاحق.

وقد اختار القول بتعيين الليل
بالسابق الفقهاء الذين نقلنا أقوالهم في
بداية البحث.

أما من لم يتمكن من الرمي لشدة
الزحام فهو غير مرخص له أصلاً بالرمي ليلاً
وإنما يستنيب للرمي بمشهد منه.

لذا قلنا في كتاب المناسك عن رمي
الجمرات يومي الحادي عشر والثاني عشر
(يجب إيقاع رمي الجمرات في النهار ولا
يجزي في الليل اختياراً إلا لمن يمنعه الخوف
من المكث في منى تهارة كالراعي أو من به
مرض أو علة تمنعه من ذلك فيرمي حصة كل
نهار في ليلته، ولو لم يتمكن من ذلك جاز
الجمع في ليلة واحدة.

أما من استطاع المكث في منى نهاراً
لكن منعه شدة الزحام من الرمي كالنساء
والأطفال والشيوخ فإنهم يرمون ليلاً - إذا
تيسر - ويستنيبون غيرهم بالرمي، وعليهم
أن يحضروا عند الجمرات مع الإمكان
ويشاهدوا رمي النائب).

ولكن الاحتياط حسن بأن يرموا الجمار
ليلاً مضافاً إلى الاستنابة في النهار،
كالعاجز عن الطواف بنفسه حول البيت الحرام
فيتردد تكليفه بين الإنابة بالطواف حول
البيت أو الإطافة بالعاجز محمولاً في الطابق
العلوي، وحكمه الاحتياط بالجمع.

المسألة الثامنة عشرة

حكم نقل الميت بعد دفنه الى العتبات المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الثامنة عشرة

حكم نقل الميت بعد دفنه إلى العتبات المقدسة

اتفق الفقهاء على حرمة نبش قبر المؤمن- ويراد به المسلم هنا- على نحو يظهر جسده، إلا مع العلم باندراسه وصرورته تراباً، واستثنوا من الحكم موارد (منها) النقل إلى المشاهد المشرفة وأطلق هذا الجواز جملة منهم^(١).
وقوى السيد صاحب العروة (قدس سره) مطلق الجواز حتى لو لم يوص الميت بذلك ولكنه احتاط بالترك مع عدم الوصية^(٢)، ومنع منه الأستاذ السيد السيستاني (دام ظله) حتى مع الوصية، فقال: ((وفي جواز النيش للنقل إلى المشاهد المشرفة حتى مع وصية الميت به أو إذن الولي فيه وعدم استلزامه هتك حرمة أشكال))^(٣).
لكنه (دام ظله) استثنى في المسألة اللاحقة من حرمة نبش قبر المؤمن موارد إلى أن قال في آخرها: ((أو في مكان أوصى بالدفن في غيره فيجوز نبشه إذا لم يلزم هتك لحرمة)) وإطلاق الثاني منافي لصريح الأول كما هو واضح.

-
- (١) منهاج الصالحين للسيد الخوئي (قدس سره)، ج ١، ص ٩٠. الفتاوى الواضحة للشهيد الصدر الأول (قدس سره)، ص ١٨٧. منهاج الصالحين للسيد الشهيد الصدر الثاني (قدس سره)، ج ١، ص ٨١، مسألة (٣٧٥). منهاج الصالحين للشيخ الفيض (دام ظله)، ج ١، ص ١٤٤، مسألة (٣٢١).
(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٦٣/٩.
(٣) منهاج الصالحين للسيد السيستاني (دام ظله)، ج ١، ص ١٤٤، مسألة (٣٢٤).

ويمكن أن نوجه كلامه (دام ظله) بوجوه نذكرها للتشيد العلمي:

١- بأن نقول إن الممنوع أولاً هو الوصية بالنبش والنقل وهي باطلة لأنها متعلقة بأمر محرم والوصية الثانية غير الممنوعة متعلقة بالدفن في المكان المعين وخالف الورثة فدفنوه في مكان آخر.

لكنه احتمال بعيد، بل إن التفسير الأول غير محتمل لأنه حينما أوصى كان حياً لم يدفن بعد، وإنما قلناه لتوجيه كلامه (دام ظله).

٢- إن النبش الممنوع أولاً هو ما استلزم ظهور جسد الميت والنبش الثاني الجائز هو ما ليس فيه ذلك كما لو دفن الميت بتابوته ونقل كذلك أو نقل بالتراب المحيط به.

وهذا وجه لطيف إلا أن الثاني لا يصدق عليه النبش عرفاً بدليل عدم وجوب الحد والتعزير عليه إلا إذا نقب عن الجسد.

٣- إن النبش الممنوع أولاً هو للجسد المدفون بشكل شرعي والنبش الجائز ثانياً هو للميت الذي لم يدفنه أولياؤه على الكيفية الشرعية رجاء نقله إلى المكان الذي أوصى به عند التمكن.

أما نحن فقد اخترنا الجواز في حالة الوصية فقلنا في الرسالة العملية ((لا يجوز نبش القبر وإخراج الميت لنقله ودفنه في المشاهد المشرفة فضلاً عن غيرها حتى إذا كان بإذن الولي ولم يلزم هتك حرمة الميت، إلا إذا أوصى بذلك. أو أن الميت قد انكشف جسده بسبب ما كانفجار قنبلة أو جرفته السيول، وحينئذ لا يجب إعادته إلى نفس القبر فيجوز نقله إلى مكان آخر بشرط عدم حصول حالة الهتك

لكرامته.) (١).
والتحقيق في المسألة يقتضي الكلام في
عدة مطالب:
الأول: وجوب دفن الميت.
الثاني: حكم نقل الميت من مكان إلى
آخر قبل دفنه.
الثالث: استحباب النقل للدفن في
المشاهد المشرفة.
الرابع: حرمة نبش قبر الميت.
الخامس: حكم نبش القبر لنقل الميت
إلى المشاهد المشرفة.
السادس: استثناء الوصيّة.
المطلب الأول: وجوب دفن الميت:
وقد قام الإجماع عليه لدى المسلمين بل
هو من الضروريات وجرت عليه سيرة النبي
والأئمة الطاهرين (صلوات الله عليهم
أجمعين).
والدفن ((لغة وعرفاً وشرعاً مواراته في
الأرض بأن يحفر له حفيرة فيدفن فيها)) (٢)
ويراعى فيها أمران بأن ((تستر عن الناس
ريحه وعن السباع بدنه بحيث يعسر نبشها
غالباً)) (٣) وروى الصدوق (رضوان الله عليه)
في علة الدفن عن الفضل بن شاذان عن
الرضا (عليه السلام) أنه قال: (إنما أمر
بدفن الميت لئلا يظهر الناس على فساد
جسده، وقبح منظره، وتغير رائحته، ولا
يتأذى الأحياء بريحه، وما يدخل عليه من
آلآفة والفساد، ويكون مستوراً عن الأولياء
والأعداء، فلا يشمت عدوه ولا يحزن

(١) سبل السلام: ج ١، مسألة (٣٧٢)، الطبعة
الثانية، بيروت.

(٢) جواهر الكلام: ٢٩٠/٤.

(٣) نفس المصدر عن المدارك.

صديقه) (١). ولو قَدَّر وجود أحدهما وجب مراعاة الآخر ولا يكفي تحققهما من دون تحقق عنوان الدفن، لذا قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((لا يُجتزأ بما لا يصدق معه مسمى الدفن وإن حصل الفرضان السابقان، فلا يجزي البناء عليه ولا وضعه في تابوت من صخر أو غيره مغطى أو مكشوف ولا غير ذلك)) (٢). قال شيخنا الأستاذ القياض (دام ظله): ((وأما إذا وضع في الصندوق والتابوت ودفن في الأرض فلا يصدق عليه عنوان الموارد فيها التي هي الواجبة شرعاً، فإن تلك الموارد موارد في الصندوق لا في الأرض)) (٣). وفيه:

١- إن الوضع في صندوق ودفنه يصدق عليه عرفاً الدفن في الأرض كما يصدق على الكنز أنه مدفون وهو موضوع في الصندوق.
٢- النقض عليهم بأنهم يجيزون وضع الميت في اللحد المبنية في السرداب مع أن صدق الدفن في الأرض عليه أبعد عرفاً من المثل المذكور.

ولعله لهذا كان في نفس سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) شيء مما يفعله الكثيرون من اتخاذ مقابر على شكل سرايب وبناء لحدود على جانبيها ووضع الميت فيها وغلق اللحد وكان (قدس سره) يريد أن يُدفن في قبر يحفر في الأرض ويتخذ في جانبه لحداً على ما هو المذكور في سنن الدفن وقد حققنا رغبته (قدس سره) حيث أشرفنا على دفن جسده الشريف.

(١) وسائل الشيعة: أبواب الدفن، باب ١، ح ١.

(٢) جواهر الكلام: ٢٩١/٤.

(٣) تعاليق مبسوطة: ٢٨٤/٢.

والسيد صاحب العروة (قدس سره) بعد أن قال مثل كلام صاحب الجواهر المتقدم: ((ولا يجوز وضعه في بناء أو في تابوت ولو من حجر بحيث يؤمن من الأمرين مع القدرة على الدفن)) في أول الفصل المخصص للدفن، ذكر في فصل آخر في مكروهات الدفن في المسألة (٧) فيما يستثنى من حرمة النيش قوله (قدس سره): ((السابع - من المستثنيات:- إذا كان موضوعاً في تابوت ودفن كذلك، فإنه لا يصدق عليه النيش حيث لا يظهر جسده، والأولى مع إرادة النقل إلى المشاهد اختيار هذه الكيفية، فإنه خالٍ عن الإشكال، أو أقل إشكالاً)).

وتصور شيخنا الأستاذ الفياض وجود تناقض بين القولين فقال (دام ظله الشريف): ((الظاهر أن فيه إشكالاً، لأن المتفاهم العرفي من الروايات الأمرة بدفن الميت في الأرض مواراته في بطنها وأما إذا وضع في الصندوق والتابوت ودفن في الأرض فلا يصدق عليه عنوان المواراة فيها التي هي الواجبة شرعاً، فإن تلك المواراة في الصندوق لا في الأرض، فإذا لا تجوز العملية المذكورة وإن كانت مؤقتة فإن فيها تأجيلاً للدفن الواجب شرعاً))^(١).

وفيه:

١- ما تقدم من الرد عليه (دام ظله) بأن الدفن يصدق على وضع الميت في صندوق ومواراته في الأرض.

٢- عدم وجود تناقض في كلام السيد صاحب العروة (قدس سره) لأن ما منع منه أولاً هو الوضع في تابوت والبناء عليه بالمقدار الذي يؤمن عليه الأمران من دون دفن أي على سطح الأرض أو قريباً منها أما ما أراد

(١) تعاليق مبسطة: ٢٨٤/٢.

ثانياً فهو وضع الميت بالكيفية الشرعية داخل تابوت ودفن التابوت في الأرض وبذلك يكون قد أدى الوظيفة الشرعية ويحق له إخراجهُ لعدم تحقق النيش ولكنه (قدس سره) أعترف بوجود الإشكال الذي يأتي وجهه بإذن الله تعالى.

٣- إن السيد صاحب الرياض (قدس سره) حكى الإجماع علي جواز الوضع في تابوت والدفن داخل الأرض وإن كان مكروهاً قال (قدس سره): ((ويكره دفنه بالتابوت في الأرض إجماعاً حكاه في الخلاف))^(١) ووجه الكراهة واضح من مخالفته لسيرة المعصومين (عليه السلام) (وسيعرف وجهه من النقطتين ٥، ٦ الآيتين صفحة ٣٢٩) والاحتجاج ليس بالإجماع المحكي بذاته وإنما لأنه يكون متفاهماً عرفياً على خلاف ما قاله شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله).

٤- إن المنع ولو لفترة مؤقتة من الوضع في التابوت يكون في حالة ما إذا قصد منه الدفن ولذا منعوا من الإيداع في الأرض على غير الوجه الشرعي ريثما ينقل إلى المشاهد المشرفة، أما إذا قصد منه معنى آخر كما جرى العرف الدبلوماسي للزعماء اليوم من وضع الجسد في صندوق زجاجي لمدة ثلاثة أيام لإلقاء النظرة الأخيرة فلا بأس به، لأن تأخير الدفن لغرض عقلائي غير ممنوع ما لم يؤدّ إلى إهانة الميت بتفسيخه وظهور رائحته أو يكون مقدار التأخير بمقدار يعد مخالفة لوجوب الدفن، كما أن من المحتمل عدم البأس في وضع الميت في حافظة أو كبسولة ضخمة كما ذكرت بعض المصادر رجاء تقدّم الطب

(١) رياض المسائل: ٤١٩/١ وفي الهامش إن النص المذكور في المبسوط: ١٨٧/١ وليس الخلاف.

واكتشافه لطريقة تعيد الحياة إليه في حالة كون سبب الوفاة مما يرجى معالجته، والأمر لله تبارك وتعالى أولاً وأخراً، لأن هذا المورد نظير التربص بالميت إذا احتتمل أن موته مؤقت وعدم التعجيل بدفنه.

وقد دافع شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه) عن كلام صاحب العروة (قدس سره) بقوله: ((إلا أن يقال إن عدم جواز تأجيل الدفن إنما هو بملاك احترامه والحفاظ على كرامته لا لدليل لفظي تعبدي، وبما أن القيام بتلك العملية لا يستلزم هتكاً لحرمة وهدراً لكرامته وإن استلزم تأخير الدفن فلا مانع منه))^(١).

ويرد عليه:

١- إن منعهم من الوضع في تابوت من دون دفن بالكيفية الشرعية مطلق والنص صريح في المنع حتى مع الأمن من الأمرين فلا معنى لهذا الاستثناء.

٢- إنه (دام ظلّه) منع من الإيداع فقال: ((لا يجوز التوديع المتعارف عند بعض الشيعة (أيدهم الله تعالى) بوضع الميت في موضع والبناء عليه، ثم نقله إلى المشاهد الشريفة، بل اللازم أن يدفن بمواراته في الأرض مستقبلاً بوجهه القبلة على الوجه الشرعي))^(٢) وهذا اللزوم ينفي ما استثناه.

٣- إن الأمر بالدفن وإن لم يستلزم الفورية الدقيّة إلا أن التأجيل يجب أن لا يصدق عليه عرفاً الإهمال وتضييع الامتثال وهو يصدق على ما قاله.

٤- الملاك المدعى استنباط منه (دام ظلّه) وتنقيح للمناط وهو لا دليل عليه،

(١) تعاليق مبسوطة: ٢٨٤/٢.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ١٤٥، المسألة (٣٢٢).

فلو حُطِّب الميت بشكل لا يُخشى فسادَه
كفراعنة مصر فهل يجيز عدم دفنهم للملاك
المذكور؟ نعم إن حرمة الميت كحرمة
حيّاً^(١) إلا أن هذا لا يعني أن ملك وجوب
الدفن ذلك بل هو من الحكم بل دلت رواية
العلل على غير ذلك.

٥- دلت سيرة المعصومين (سلام الله عليهم)
من لدن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)
على مباشرة الميت للأرض حين دفنه حتى مع
حاجة الجسد أحياناً إلى الوضع في تابوت
ونحوه لتقطع لحمه كشهداء أحد والطف ولم
يفعل المعصوم (عليه السلام) ذلك.

٦- ولما دل على استحباب وضع الخد على
الأرض كصحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن
موسى (عليه السلام) من حديث: (وإن قدر أن
يحسر عن خده ويلصقه بالأرض فليفعل)^(٢)
وخبير محمد بن عجلان في حديث: (وليحسر عن
خده ويلصق خده بالأرض)^(٣).

فرع: قال بعض الفقهاء (قدست
أسرارهم): ((وهل يجب ستره عن الأبصار،
وإن حُطِّب بما يؤمن عدم تغييره، كما إذا
وضع على باب القبر زجاج يرى من داخله؟
احتمالان: من العلة- بحسب رواية العلل-
ومن عدم صدق الدفن))^(٤).

وفيه:

إن الصحيح هو المنع بلا تردد لعدم صدق
المواراة عليه ولذا لا يجوز لأحد أن ينظر
إلى ما في داخل القبر بواسطة الأجهزة

(١) التهذيب، ج ١، الباب ٢٣ في تلقين
المحتضرين، ج ١٦٧.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب
الدفن، باب ٢٠، ج ١، ٨.

(٤) الفقه للمرحوم السيد محمد الشيرازي:
٣١/١٥.

التي لا تمنع رؤيتها الجدران لأن الموارد تستلزم ذلك.

إلفات نظر: الذي يظهر من حكاية القرآن لقصة ابني آدم أن الإنسان الأول عجز عن الاهتداء إلى دفن الميت (فَبَعَثَ اللَّهُ غَرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغَرَابِ فَاوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ) (المائدة: ٣١) وهذا شاهد على أن الإنسان عاجز عن الوصول إلى أبسط الفعاليات الحياتية فضلاً عن الأكتشافات البشرية إلا بإيحاء وإلهام من الله تبارك وتعالى وقد يجريها على يد من لا يعرفونه رحمة بالعباد.

المطلب الثاني: حكم نقل الميت إلى بلد آخر لدفنه:

ادعى جماعة الإجماع على جواز نقل الميت من بلد موته إلى بلد آخر على كراهة بغض النظر عن بعض الخصوصيات كالنقل إلى المشاهد المشرفة، قال صاحب الجواهر (قدس سره): ((بلا خلاف أجده فيه، بل في المعتمد والتذكرة والذكرى وجامع المقاصد وعن نهاية الأحكام وغيرها الإجماع عليه))^(١).

استدل السيد الخوئي (قدس سره) -ببيان منه وأصل الاستدلال موجود في كلام صاحب الجواهر (قدس سره) - بذكر عدة وجوه فقال (قدس سره): ((وهذا الإجماع إن تم فهو وإلا فمقتضى القاعدة جواز النقل من دون كراهة، وذلك للإطلاقات حيث أن ما دل على وجوب الدفن لم يقيد ببلد الموت ومكانه. وقد استدل على الكراهة بعد الإجماع المتقدم برواية الدعائم عن علي (عليه السلام): (إنه رُفِعَ إِلَيْهِ أَنْ رَجُلًا مَاتَ

(١) جواهر الكلام: ٣٤٣/٤.

بالرستاق فحملوه إلى الكوفة فأنهكهم عقوبة وقال: ادفنوا الأجساد في مصارعها ولا تفعلوا فعل اليهود فنقل موتاهم إلى بيت المقدس... الخ^(١).

وقال (عليه السلام): (لما كان يوم أخذ أقبلت الأنصار لتحمل قتلاهم إلى دورهم فأمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) منادياً فنادى: ادفنوا الأجساد في مصارعها)^(٢).

وفيه: إن روايات دعائم الإسلام ضعيفة لإرسالها فلا يمكن الاعتماد عليها في الكراهة إلا بناءً على التسامح في أدلة السنن والمكروهات.

واستدل بالأخبار الآمرة بالتعجيل في تجهيز الميت ودفنه وأنه لو مات أول النهار استحَب أن يدفن قبل الزوال لتكون قبولته في قبره، وقد عقد في الوسائل لذلك باباً نقل فيه عدة روايات^(٣).

والوجه في الاستدلال بها أن استحباب التعجيل في الدفن يستلزم كراهة النقل لأن فيه تأخيراً في الدفن، ولكن الروايات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند فلا يثبت بها استحباب التعجيل فضلاً عن كراهة النقل والتأخير.

نعم، يمكن الاستدلال على استحباب التعجيل بقوله تعالى: (فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ) (البقرة: ١٤٨) وقوله تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) (آل عمران: ١٣٣) حيث دللتا على استحباب التعجيل والمسارعة إلى كل ما هو مأمور به شرعاً. إلا أن استحباب التعجيل في الدفن لا

(١) و (٣) مستدرک الوسائل: ج ٢، ص ٣١٣، أبواب الدفن باب ١٣، ح ١٥٥. دعائم الإسلام: ٢٣٨/١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب الاحتضار، باب ٤٧.

يقتضي كراهة النقل، فإن التأخير موجب لعدم العمل بالاستحباب، لا أنه ارتكاب المكروه، على أن النقل لا يلزم التأخير، بل قد يكون الدفن موجباً لتترك المسارعة والتعجيل في الدفن بخلاف النقل، كما إذا كان الهواء بارداً غايته، أو حاراً غايته بحيث لا يمكن الحفر إلا في مدة طويلة، أو لم يكن هناك آلة الحفر موجودة ولكن يمكن النقل إلى بلد ثانٍ بالوسائل المستحدثة السريعة ودفنه في زمان قريب.

فالمتحصل: أنه لم تثبت كراهة النقل بوجه فهو أمر سائغ من دون كراهة. وهذا الحكم لا يفرق فيه بين النقل إلى الأماكن البعيدة والقريبة كما هو الظاهر^(١). ويمكن التعليق على كلامه (قدس سره) والكلام الذي نقله بعدة أمور:

١- إن الإجماع مدركي فمن ذكر الحكم أشار إلى وجهه بأنه الرواية أو منافاته لاستحباب التعجيل ونحوها مما تقدم فليس الإجماع دليلاً مستقلاً في المقام، حتى يقول (قدس سره): ((إن تم الإجماع فهو)).

٢- الروايات الدالة على الكراهة ضعيفة كما ذكر (قدس سره) ويمكن حمل النهي على أسباب خارجية كاستلزام النقل هتك حرمة الميت في رواية الرستاق، أما قضية النهي عن نقل شهداء أحد فيمكن أن تكون الرواية - مضافاً إلى ضعف سندها - يمكن أن تكون حكماً في قضية خاصة لأن نقل (٧٠) شهيداً إلى المدينة سيؤدي إلى انكسار في معنوياتهم وهم قد خرجوا بجراحهم فوراً إلى حمراء الأسد وأمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أن لا يخرج إلا من شارك في أحد، كما أن قرب المسافة بين

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣١/٩-٣٣٣.

أرض المعركة والمدينة يمنع من الاستدلال على المنع من النقل، وغيرها من المعاني؛ فيكون النهي حكماً في واقعة، ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال.

٣- أما الاستدلال بما دلّ على استحباب التعجيل فإنه أضيّق من المدعى لأن المدعى كراهة النقل مطلقاً وهذه الروايات تستفاد منها الكراهة إذا استلزم التأخير، وقد لا يستلزم النقل التأخير كما تقدم، على أن التأخير قد يكون راجحاً في بعض الموارد كتحرّي اجتماع المؤمنين أو الاطمئنان على تحقق الوفاة ونحوها.

٤- إن النقل قد يحقق أموراً مستحبة كنقله إلى مكان تسهل زيارته وهي من المستحبات، فيكون مستحباً.

٥- أما الاستدلال بما دلّ على استحباب المسارعة إلى الخيرات فهو أضيّق من المدعى أيضاً إذ قد يكون الخير في التأخير أو في النقل كما تقدم.

٦- تفكيكه (قدس سره) بين ترك المستحب وفعل المكروه يمكن أن يجاب حلاً ونقضاً، أما النقض فسنفرد له النقطة التالية، وأما الحل؛ فلأن الملازمة موجودة ولو على نحو الموجبة الجزئية كما في المقام عندما يصدق على الضد العام أنه فعل، فالتعجيل بتجهيز الميت مستحب، وتركه الذي هو التأخير في تجهيز الميت فعل مكروه. على أن الملازمة ثابتة على مستوى الآثار والنتائج فترك المستحب - كصلاة الليل- مكروه وترك المكروه -ككثرة الطعام- مستحب إذ المستحب زيادة في الفضل والمكروه نقصان فيه والعلاقة بينهما كالعلاقة بين الواجب والمحرم فترك الواجب حرام وترك الحرام واجب. والاختلاف بينهما إنما هو باللحاظ

فتارةً يلحظ المولى المصلحة في الفعل
فيأمر بها وتارةً يلحظ المفسدة في الترك
فينهى عن الترك وقد يصدر منه اللحاظان
كما وردت الأحاديث الشريفة في الأمر
بالصلاة والنهي عن تركها.

لكن الأصوليين لما حصروا الوجوب
بالمصلحة في الفعل والنهي بالمفسدة في
الفعل فككوا بينهما.

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((فلا
اشترك بينهما - أي الأمر بالشيء والنهي
عن ضده العام - أما من ناحية المبدأ، فلأن
الأمر تابع للمصلحة الإلزامية في متعلقه،
والنهي تابع للمفسدة الإلزامية فيه))^(١).

وينقض عليهم مثلاً بوجوب ما يسمونه
بـ(المقدمات المفوتة) فإنه لا مصلحة في
فعلها وإنما المفسدة في تركها لأن في
الترك تفويتاً للواجب فوجبت بملاك المفسدة
في الترك لا بملاك المصلحة في الفعل، وقد
يكون النهي - الأعم من الحرمة والكراهة -
لمصلحة في الترك ككراهة صوم يوم عرفة
لمن يضعفه عن الدعاء فإن النهي لمصلحة
في ترك الصوم حتى يقوى على الدعاء.

وقد اعترف السيد الخوئي (قدس
سرّه) بوجود الملازمة في محل البحث وإن
نفاها بمعنى آخر في مبحث اقتضاء الأمر
بالشيء النهي عن ضده العام فقال (قدس
سرّه): ((فإن أريد من العينية في مقام
الإثبات والدلالة - أعني أن الأمر بالشيء
والنهي عن تركه يدلان على معنى واحد،
وإنما الاختلاف في التعبير فقط - فهذا مما

(١) محاضرات في أصول الفقه (من الموسوعة
الكاملة للسيد الخوئي): ج ٤٤٤/٣٣٣.

لا إشكال فيه) (١).

وتفصيل الكلام في علم الأصول.

٧- قوله (قدس سره): إلا بناءً على التسامح في أدلة السنن والمكروهات وفيه إن القاعدة وردت في المستحبات إلا أن يبني على الملازمة التي نفاها بين ترك المكروه والمستحب وهذا نقض عليه (قدس سره) أو يجرد أخبار (من بلغ) الآتية عن خصوصيتها ويعمها إلى المكروهات وهو قياس مع الفارق ما لم تتوسطه الملازمة الأنفة. ولحاجة المسألة إلى مزيد من البيان سنتحدث عنها في ملحق خاص في نهاية البحث.

والنتيجة: إن كراهة النقل من بلد لآخر لم تثبت بشكل مطلق، فقد يكون النقل راجحاً كدفنه في مكان يسهل زيارته لذويه أو ليُعرف قدره أو لأي أمر آخر كما نُقل عن الصحابي الجليل أبي أيوب الأنصاري إنه لما دنت منه الوفاة وكان مشاركاً في حروب الروم أوصى أن تنقل جنازته إلى أبعد نقطة مما يلي الروم ليكون حافظاً للمسلمين أن يتقدموا. والمورد ذكرناه مثلاً على الرجحان لا للاحتجاج بفعل أبي أيوب (رضوان الله تعالى عليه).

وقد يكون مرجوحاً بل حراماً كما لو استلزم تفسخ الجسد وهتك حرمة الميت على تفصيل يأتي بإذن الله تعالى.

أما النقل بحسب الأصل فلا كراهة فيه وقد يُذكر من الشواهد على ذلك نقل جسد أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى ظاهر النجف وجسد الحرّ الرياحي إلى مرقدّه المعروف إذا افترضنا أن ذلك كان بإقرار من الإمام زين

(١) موسوعة الإمام الخوئي (قدس سره)، محاضرات في أصول الفقه: ج٤٤/٣٣١.

العابدين (عليه السلام).
المطلب الثالث: استحباب النقل للدفن في
المشاهد المشرفة:

استثنى المشهور من كراهة نقل الميت
من بلد موته إلى بلد آخر النقل إلى
المشاهد المشرفة للدفن فيها، قال صاحب
الجواهر (قدس سره): ((لا يُكره بل يستحب
بلا خلاف فيه أيضاً، بل في المعتبر إنه
مذهب علمائنا خاصة. وفيه أيضاً والتذكرة
والذكرى وجامع المقاصد وعن غيرها إن
عليه عمل الإمامية من زمن الأئمة (عليه
السلام) إلى الآن من غير تناكر، قال في
الذكرى: فكان إجماعاً.

قلت: بل أقوى منه بمراتب، وهو كافٍ في
ثبوت الحكم المذكور^(١).

قال السيد الخوئي (قدس سره): ((ولا
كراهة فيه بوجه، لأن المدرك في الكراهة
إن كان هو الإجماع المدعى فلا إجماع في
النقل إلى الأماكن المتبركة، وإن كان
المدرك هو استحباب المسارعة إلى الخيرات
فالنقل إلى المشاهد المشرفة وما بحكمها
هي عين المسارعة إلى الخيرات لأنه توصل
وأستشفاع بهم (عليهم السلام)، نعم لو تمت
رواية الدعائم من حيث السند لدلت على
مبغوضية النقل ولو إلى الأماكن المتبركة،
لدلالاتها على ذم نقل الموتى إلى بيت
المقدس كما عرفت، إلا أنها مرسلة لا يمكن
الاعتماد عليها.

ويؤيد ما ذكرناه رواية علي بن سليمان
قال: (كتبت إليه أسأله عن الميت يموت
بعرفات يدفن بعرفات أو ينقل إلى الحرم
فأيهما أفضل؟ فكتب: يُحمل إلى الحرم

(١) جواهر الكلام: ٣٤٣/٤.

ويدفن فهو أفضل^(١) .
 والمروي عن إرشاد الديلمي وفرحة
 الغري من قضية اليماني الحامل لجنازة
 أبيه فقال له علي (عليه السلام): لم لا
 دفنته في أرضكم؟ قال: أوصى بذلك، فقال
 له: ادفن فقام فدفنه في الغري^(٢) ((^(٣) .
 فنقل الميت لدفنه في المشاهد المشرفة
 مستحب عندهم (قدس سرهم) وذكروا شواهد
 عليه كحمل النبي الكريم يوسف (عليه
 السلام) أباه في تابوت إلى أرض الشام
 ودفنه في بيت المقدس، واستخراج كليم الله
 موسى (عليه السلام) عظام يوسف (عليه
 السلام) وحملها إلى الشام واستخراج نوح
 (عليه السلام) تابوتاً فيه عظام آدم
 وحملها حتى دفنها في أرض الغري^(٤) ويراد
 بالعظام الجسد لنحافته بالموت كما هو
 متداول عرفاً أو إطلاق الجزء على الكل
 كالرقبة .

أقول: إن ما ذكره من الأدلة عبارة عن
 روايات ضعيفة فرواية علي بن سليمان قد لا
 يظهر منها هذا الاستحباب وربما كان ذلك
 لتمكين أهله من زيارته لتخفيف الوحشة لأن
 أرض عرفات خارج مكة وموحشة إلا ساعات من
 النهار في يوم واحد من السنة كما يظهر
 من الروايات.

وأما رواية نقل جنازة اليماني
 ونظيرتها ضعيفة السند وقد لا يفهم العرف
 منها تقريراً من الإمام (عليه السلام) علي
 فعله لأن النهي أصبح سالباً بانتفاء
 الموضوع كما أنها أضيقت من المدعى

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب مقدمات
 الطواف، باب ٤٤٤، ح ٢.

(٢) مستدرک الوسائل، أبواب الدفن، باب ١٣، ح ٧.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣٣/٩.

(٤) جواهر الكلام: ٣٤٤/٤.

لاختصاصها بالوصية .
وأما أخبار الأنبياء السابقين فهي
مضافاً إلى ضعف سندها من شرع من قبلنا
والإمام (عليه السلام) لم ينقل هذه
الحوادث للتأسي بها وإرادة العمل
بمضمونها كما قال صاحب الجواهر حتى يمكن
الاستدلال بها .

وعلى أي حال فإن ما قدموه من أدلة
ليست أقوى مما استدلووا به على كراهة
النقل من بلد إلى آخر فلا تصلح لاستثناء
المورد من الكراهة ونحن في غنى عن
الاستدلال على عدم الكراهة لأننا لم نقل
بها أصلاً إلا لظرواً بعض العناوين الثانوية
المتقدمة .

أما ما يمكن الاستدلال به على استحباب
نقل الميت ودفنه في العتبات المقدسة
فأمور منها :

(ويؤيد - أي الاستحباب - أيضاً بما فيه
من التمسك بمن له أهلية الشفاعة، وهو حسن
بين الأحياء توصلاً إلى فوائد الدنيا،
فالتوصل إلى فوائد الآخرة أولى) (١) .

وفيه : إن الشفاعة غير مختصة
بالمجاورين ولا ينفع في الرد قول صاحب
الجواهر (قدس سره) : ((لأن حرمتهم أمواتاً
كحرمتهم أحياء)) لأنها أجنبية عن محل
الاستدلال .

نعم، يمكن تقريب هذا الدليل بما ذكره
بعضهم : ((بأن مقابرهم محل الفيوضات
الإلهية فيترشح إلى مجاوريتها .
وبقول الرضا والهادي (عليهما السلام) :
(وأمن من لجأ إليكم، وقاز من تمسك بكم،
ومن اعتصم بهم فقد اعتصم بالله ومن أتاكم
فقد نجى) وقوله (عليه السلام) : (وأشهد أن
المتوسل بكم غير خائب وأن من وصل حبله

(١) جواهر الكلام : ٣٤٥/٤ .

بجبلكم وصل بالعروة الوثقى) كما استدل بذلك في المستند وغيره.

إذ من المعلوم صدق هذه العناوين على الميت المستجير بهم، وبما ورد من أن الرسول (صلى الله عليه وآله) لما دفن عثمان بن مضعون دعى بحجر فوضعه عند رأس القبر، وقال: (يكون علماً لأدفن إليه قرابتي) ((^(١)

وهذا المعنى صحيح ونعتمد به. فلا يبقى من الدليل إلا ما ورد من الأخبار في فضل بعض الأراضي المقدسة فقد ((حكى صاحب البحار^(٢)) في كتاب المزار منه عن إرشاد القلوب للديلمي أنه قال: ((من خواص تربة الغري إسقاط عذاب القبر وترك محاسبة منكر ونكير للدفن هناك، كما وردت به الأخبار الصحيحة عن أهل البيت (عليهم السلام)).

قلت: وفي بالي أني سمعتُ من بعض مشايخي ناقلاً له عن المقداد أنه قال: ((قد تواترت الأخبار أن الدفن في سائر مشاهد الأئمة (عليهم السلام) مسقط لسؤال منكر ونكير)) هذا كله مع قطع النظر عما فيه من ملاحظة نفس الأرض وما ورد فيها من الفضل والبركة^(٣) فإن ذلك مدخلة أيضاً في مسألة الدفن^(٤).

والروايات كلها ضعيفة لا يتم الاستدلال بها إلا على فهمهم لقاعدة التسامح في أدلة السنن. ولكن يجب الالتفات إلى أن كل الأدلة

(١) الفقه للسيد الشيرازي (قدس سره): ٢٣٣/١٥.

(٢) بحار الأنوار: ج ٢٢ من طبعة الكمباني- ص ٣٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٦، ٦٨، ٨٤ من كتاب المزار.

(٤) جواهر الكلام: ٣٤٦/٤.

التي تقدمت حتى لو تمّ بعضها فإنما يثبت استحباب الدفن عند المعصومين (عليهم السلام)، ولا يلزم منه استحباب النقل، ولكن لما لم يتمّ عندنا دليل على كراهة أصل النقل فلا بأس بالقول باستحباب النقل للدفن إلى جوار المراقد المقدسة وبشرط أن لا يؤدي إلى تفسخ الجسد وإهانة كرامة الميت فيما لو كان النقل من أمكنة بعيدة ولذا ((صرّح الشهيد في الذكرى بتقييد استحباب النقل إلى المشاهد بالقرب وعدم خوف الهتك، كما أنه صرّح بتقييده أيضاً بما لم يخش فساده كابن إدريس والمحقق الثاني وعن الشهيد الثاني واستجوده في الحقائق))^(١).

إن قلت: إن أدلة الدفن مطلقة من حيث الزمن فيجوز التأخير وإن أخبار التعجيل محمولة على الاستحباب.

قلت: بل هي مقيّدة بما لا يؤدي إلى إهانة الميت وانتهاك حرمة كما تقدم من أن حرمة ميتاً كحرمة حيّاً ويمكن تحصيل هذا المقيد باستقراء الموارد كإلقاء من مات في السفينة في الماء بعد إثقاله بالحديد وعدم انتظار الوصول إلى اليابسة، وكدفنه بلا بعض اللوازم إن لم تتوفر وعدم الانتظار إلى حين توفرها وهكذا.

وعلى أي حال فقد استثنى الشهيد من الاستحباب المذكور فإنه يدفن في مصرعه، قال السيد الخوئي (قدس سره): ((وعن الشهيد (قدس سره) التفصيل بين الشهيد فلا بد أن يدفن في مصرعه وبين غيره فلا مانع من نقله إلى غير بلد الموت وهذا التفصيل لم يظهر له مستند في الأخبار وهو (قدس

(١) جواهر الكلام: ٣٥٠/٤.

سره) اعتمد على رواية الدعائم المتقدمة، وقد عرفت ضعفها لإرسالها، فلا فرق بين الشهيد وغيره، فإن نقل الميت إلى المشاهد المشرفة للتوسل بهم (عليهم السلام) والاستشفاع والتبرك (راجع) (١) والظاهر أن المستند فيه رواية الجعفریات عن جابر بن عبد الله الأنصاري؛ أن النبي (صلى الله عليه وآله) أمر بقتلي أحد بعدما نُقلوا أن يردّوا إلى مصارعهم (٢) ورواية الدعائم عن علي (عليه السلام): (لَمَّا كَانَ يَوْمَ أَحَدٍ أَقْبَلَتِ الْأَنْصَارُ لِتَحْمِلِ قَتْلَاهُمْ إِلَى دَوْرِهِمْ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) مُنَادِيًا فَنَادَى: اادفنوا الأجساد في مصارعها).

أما إشكال السيد الخوئي (قدس سره) بضعف المستند فهو جارٍ في المطلب كله وإنما تتموه بقاعدة التسامح في أدلة السنن.

قال صاحب العروة (قدس سره): ((والظاهر عدم الفرق في جواز النقل بين كونه قبل الدفن أو بعده، فلو فرض خروج الميت عن قبره بعد دفنه بسبب من سبع، أو ظالم، أو صبي، أو نحو ذلك لا مانع من جواز نقله إلى المشاهد المشرفة)).

وقد جوز السيد صاحب العروة النقل ((وإن استلزم فساد الميت إذا لم يوجب أذية المسلمين)) (٣).

وذهب الشيخ الأكبر كاشف الغطاء بعيداً حيث قال: ((إنه لو توقف نقله على تقطيعه

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣٤/٩.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي (قدس سره): ٢٢٥/١٥. نقلها عن الجعفریات: ٢٠٦. باب النهي عن نقل الموتى.

(٣) العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٤٧.

إرباً إرباً جاز، ولا هتك فيه للحرمة إذا كان بعنوان النفع له ودفع الضرر عنه كما يصنع مثله في الحي) (١).

وفيه: إنه مخالفة للثابت وهو وجوب إكرام المسلم وإن حرّمته ميتاً كحرّمته حياً بما لم يثبت وهي أخبار الاستحباب المذكورة.

وقد استدل لهم بخبر اليماني بتقريب أن نقله تلك المسافة الطويلة كان يستلزم ذلك، وبإطلاق الروايات المتقدمة وبسيرة المسلمين في النقل وإن استلزم ذلك ((وبأنه كما يجوز التمثيل لحفظ الجسد عن الهلاك الدنيوي كذلك يجوز التمثيل لحفظ الروح عن الهلاك الأخروي- الذي هو أشد من الهلاك الدنيوي- لأن في النقل إلى مشاهدهم اعتصاماً بهم)) (٢).

وكلها مردودة لأن خبر اليماني ضعيف وليس فيه ما يدل على تقرير الإمام (عليه السلام) وربما أجرى ذوو الميت عليه ما يحميه من التفسخ وأما الإطلاق فمقيد بما دلّ على وجوب إكرام المسلم حياً وميتاً وأن حرّمته ميتاً كحرّمته حياً؛ مع ضعف تلك الروايات، وأما سيرة المسلمين فليست بحجة في مثل هذه الموارد لالتزامهم بأعراف وتقاليد لا يخرجون عنها حتى مع النهي ولا يُعلم اتصالها بزمان المعصوم (عليه السلام)، والتمثيل المذكور استحسان وقياس لا دليل عليه بل الدليل على عدمه وقد تقدمت الإشارة إليه.

وقال السيد الخوئي (قدس سره) بالتفصيل بين صورتين:

(١) جواهر الكلام: ٣٤٨/٤.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي (قدس سره): ٢٣٨/١٥.

((الأولى: أن يكون التغيير مستنداً إلى اختيار المكلف كتقطيع الميت)).

((والثانية: ما إذا لم يستند التغيير إلى اختياره بل تغير الميت وأنتن لحرارة الهواء أو طول المدة ونحوهما))^(١).

فمنع من الأولى لاسلتزامها هتك حرمة الميت عرفاً وأجاز الثانية بل رجحها لأن المانع المتصور - ونقله عن صاحب الجواهر (قدس سره) - هو ((إن ذلك هتك للميت وهتك لحرمته وإن لم تنتشر رائحته في الخارج. ويدفعه: إن إبقاء الميت مدة ينتن في تلك المدة إنما يُعد هتكاً إذا لم يُقصد به النقل إلى مكان يناسبه وإلا فهو كرامة للميت واحترام له لدى العرف)).

قالصحيح هو ما ذكرناه من الجواز ما لم يستلزم ظهور سوءة الميت التي أمر بمواراتها وهتك حرمته والمرجع في تحديد ذلك هو العرف.

المطلب الرابع: حرمة نبش قبر المؤمن وإن كان طفلاً أو مجنوناً.

واستدل عليه بوجوه ذكرها صاحب الجواهر (قدس سره)^(٢) وناقشها السيد الخوئي (قدس سره) وهي هذه مع مناقشاتهما:

((الأول: الإجماع كما عن جماعة، وعن بعضهم دعوى إجماع المسلمين عليه وكونه معروفاً لدى المتشعبة قديماً وحديثاً. وفيه: إن الإجماع المدعى ليس إجماعاً تعبدياً وإنما هو مدركي ولو احتمالاً فلا بد من ملاحظة ذلك المدرك ولا موقع للإجماع حينئذ)).

أقول:

١- إن استدلال صاحب الجواهر (قدس سره)

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣٤/٩.

(٢) جواهر الكلام: ٣٥٣/٤.

إنما هو بسيرة المتشعبة وليس بالإجماع وإن سمّاه كذلك ولا شك في تمامية حجية هذه السيرة صغرى وكبرى.

٢- إن كون الإجماع تعبدياً متصلاً بالمعصومين (عليه السلام) إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مما يُطمأن إليه فلا معنى للمناقشة فيه، وهل يعقل أن مثل هذا الإطباق من لدن الأولين والآخرين نشأ من الاستناد إلى رواية متأخرة الصدور؟ مضافاً إلى أن الروايات إنما وردت لبيان آثار النبش كالححد والتعزير وكان الحرمة مفروغ منها.

((الثاني: إن النبش مُثله بالميت وهتك له، وحرمة المؤمن ميتاً كحرمة حياً. وفيه: إن النسبة بين النبش المدعى حرمة وبين الهتك عموم من وجه، فإن النبش لا يُعدّ هتكاً في جملة من الموارد كما سيتضح، وعلى هذا الوجه تكون جملة من الموارد المستثناة خارجة عن حرمة النبش خروجاً تخصيصياً، وهذا كما إذا دُفن في أرض مغطوبة فلا يكون نبشه حينئذٍ موجباً للهتك من الابتداء، فلم يكن النبش متصفاً بالحرمة ليكون استثناءؤه تخصيصياً بل هو خروج تخصصي، وكذا إذا دُفن في أرض لا تناسب الميت ونبش ليُدفن في أرض تناسبه أو لينقل إلى العتبات المقدسة ليُدفن فيها)).

أقول: إن العرف يرى في نبش قبر الميت وإظهار سوائه خلافاً لما أرادته الله تبارك وتعالى من مواراتها هتكاً لحرمة؛ كما هو ظاهر رواية العلل عن الفضل بن شاذان والآية الشريفة وغيرها مما تقدم في المطلب الأول فمنشأ الحرمة هو مخالفة الأمر بمواراة السوأة والهتك ملازم له، أو أنه سبب آخر للحرمة يضاف إلى الأول الذي

هو كافٍ في الحرمة .
وقد ورد وصف النباش بالهتك في خبر زيد
الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:
(أخذ نباش في زمن معاوية فقال لأصحابه:
ما ترون؟ فقالوا نعاقبه ونخلي سبيله،
فقال رجل من القوم: ما هكذا فعل علي بن
أبي طالب عليه السلام، قال: وما فعل؟
قال: فقال: يقطع النباش وقال: هو سارق
وهتاك للموتى)^(١).

أما نبشه فيما لو دفن في أرض مخصوبة
أو توقف إنقاذ بريء علي إخراج جسد الميت
فالجواز لعناوين ثانوية حاكمة كأداء حق
الغير أو قاعدة لا ضرر أو تقديم الأهم على
المهم فلا بد من الاقتصار في الجواز علي
مثل هذه العناوين الحاكمة؛ نعم، يمكن
افتراض جواز الإطلاع على الميت حينما لا
يكون سواة لمرجح ما كما نُقل عن كشف جسد
الحر الرياحي للاطمئنان بأن أجساد
الشهداء لا تبلى، فالتخصيص يكون بهذا
اللحاظ لا بلحاظ عدم كون النباش هتكاً فما
دام الميت سواة فالنباش هتك، فخرج
الموارد المذكورة بالتخصيص وليس
بالتخصيص.

((الثالث: ما ذكره بعض الأعظم من أن
الدفن كما يجب حدوثاً كذلك يجب بحسب
البقاء، لعدم احتمال أن يكون الواجب
مجرد دفنه أنا ما ثم يجوز إبقاؤه من غير
دفن بل الواجب إنما هو ستره وإقباره
مطلقاً حدوثاً وبقاءً .

وفيه: إن الأمر وإن كان ذلك إلا أن ذلك
لا يناقِي جواز النباش، لأن المدعى ليس هو
إخراج الميت عن القبر وإبقائه من غير

(١) الكافي: ج ٧، كتاب الحدود، باب ١٤٧ حد
النباش، ح ٥.

دفن وإنما يُنبش ليُدفن ثانياً، فالدفن حدثاً وبقاءً متحقق وإنما ينبش ويخرج من قبره أنا أو ساعة مثلاً.

نعم لو تمت الدعوى المتقدمة من أن أدلة الدفن لها عموم أزمني يقتضي وجوب الدفن في كل آن: كان نبشه وإخراج الميت من قبره ولو أنا ما محرماً، لأنه مخالف للدفن الواجب في كل آن، إلا أنا قدّمنا أنا لم نجد في أدلة الدفن ما يكون له عموم أزمني بوجه، لأنها إنما تدل على وجوب الدفن وحسب من دون دلالة على العموم الأزمني.

وعليه فالمدار في حرمة النباش على صدق الهتك والتوهين، وفي أي مورد لم يلزم من نبشه هتك جاز النباش لا محالة^(١).

أقول: هنا تعليقان:

١- لا يتردد أحد في استظهار هذا العموم الأزمني من أدلة وجوب الدفن وإن الدفن مطلوب حدثاً وبقاءً وينافيه النباش وإخراج الميت من قبره ساعة أو غيرها، لأن الواجب هو إخفاء السواة كما في رواية الفضل بن شاذان وغيرها من الأدلة التي تقدمت في المطلب الأول، أما الهتك فهو إما ملازم له أو عنوان يضاف لهذا السبب للحرمة ولذا وردت الأحاديث الشريفة في تعزير النباش إذا لم يسرق شيئاً وقطعه إذا أخذ بعد المفروغية من الحرمة، كصحيحة حفص بن البختري قال: (سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: حدّ النباش حدّ السارق)^(٢).

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤٩/٩-٣٥٠.

(٢) الكافي: ج٧، كتاب الحدود، باب ١٤٧ حد النباش، ح١.

ومعتبرة^(١) علي بن سعيد قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن النبش قال: إذا لم يكن النبش له بعادة لم يقطع ويعزّر)^(٢) وصحیحة الفضیل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (النبش إذا كان معروفاً بذلك قطع)^(٣). ومصححة ابن أبي عمير عن غير واحد من أصحابنا قال: (أتي أمير المؤمنين برجل نباش فأخذ أمير المؤمنين (عليه السلام) بشعره فضرب به الأرض ثم أمر الناس أن يطأوه بأرجلهم فوطئوه حتى مات)^(٤)؛ وهي محمولة على تكرار الفعل أزيد من ثلاث مرات وأخذ شيء، ومعتبرة علي بن سعيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألت عن رجل أخذ وهو يتبش؟ قال: لا أرى عليه قطعاً إلا أن يؤخذ وقد نبش مراراً

(١) وجه الاعتبار: أن علي بن سعيد هذا وإن لم يوثق لجهالته في كتب الرجال لأن الثقة المشترك معه بالاسم هو علي بن سعيد القاساني وطبقته متأخرة لأنه يروي عن أحمد بن محمد بن عيسى فلا يحتمل أنه هو أما علي بن سعيد هذا فنقول في قبول روايته أن لموسى بن بكر كتاباً رواه عن علي بن سعيد عن زرارة قال عنه صفوان بن يحيى: ((هذا مما ليس فيه اختلاف عند أصحابنا)) (معجم رجال الحديث: ٣٧/١٩) وهي عبارة غير كافية للتوثيق، ولكن من البعيد عرفاً أن يكون الرجل غير ثقة ويروي عنه موسى كتاباً كاملاً يصفه صفوان بهذا الاسم والوجدان قاض بذلك، فإن من يُخبر عن مئة حالة مثلاً ويثبت بعد الفحص وثاقة نقله فيُركن إليه في نقله، فالمختار في علي بن سعيد قبول روايته إذا كانت موافقة في معناها لما ورد عن المعصومين (عليهم السلام) كما في المقام.

(٢) و (٣) التهذيب: ج١٠، كتاب الحدود، باب ٨، ج٨٢، ٨٣.

(٤) الكافي: ج٧، كتاب الحدود، باب ١٤٧ حد النبش، ج٣.

(٥) التهذيب: ج١٠ كتاب الحدود، باب ٨، ج٨٦.

فاقطعه) (٥).

إن قلت: هذه الروايات منصرفة عن المقام أعني النيش للنقل إلى المشاهد المشرفة.

قلت: هذا صحيح لكننا نتحدث الآن عن أصل النيش بغض النظر عن العناوين الثانوية، ثم إن انصرافها بلحاظ إقامة الحد ونحن استدللنا بأخذها الحرمة مسلّمة حيث تحدثت عن الآثار.

٢- إن العموم الأزمانى هنا بمعنى أنه إذا دفن فيجب إبقاؤه مدفوناً هو غير العموم الأزمانى الذي أشار إليه وذكره دليلاً على عدم جواز نقل الميت من بلد موته إلى بلد آخر بصيغة التوهم فقال (قدس سره): ((نعم، قد يتوهم أن ما دل على الأمر بالدفن عام زمانى ويدل على وجوب الدفن في كل آن، ومن ثمة لو خرج الميت عن قبره بسبب من الأسباب وجب دفنه ثانياً، وإنما خرجنا عن عمومته بمقدار التغسيل والصلاة عليه ونحوهما، وأما بالإضافة إلى النقل فلا، فمقتضى العموم أو الإطلاق الزمانى في دليل الدفن عدم جواز النقل حينئذٍ.

وفيه: إن هذا الوجه لو تم لاستلزم الحكم بوجوب الدفن وعدم جواز تأخيره حتى فيما انقطع بعدم طرؤ الفساد على الميت لو بقي ساعة أو ساعتين لبرودة الهواء، كما يستلزم عدم جواز النقل إلى المشاهد المشرفة حتى إذا لم يستلزم طرؤ الفساد عليه مع أنه مما لا يمكن الالتزام به.

وهذا الوجه ساقط، وسرّه أن ما دلّ على وجوب الدفن كقوله (عليه السلام): (يُغسَلُ وَيُكْفَنُ ثُمَّ يُصَلَّى عَلَيْهِ فَيُدْفَنُ) ليس له إطلاق زمانى بوجه، وإنما يدل على وجوب الدفن كوجوب غيره من الأمور اللازمة في

التجهيز)) (١).
 فمعنى هذا العموم الأزمني هو معنى
 الفورية التي تبحث في الأوامر وإنها على
 نحو الفور أو التراخي ويصلح ردّه لنفي
 الدلالة على الفورية أي لزوم الامتثال فوراً
 ففوراً وهي أجنبية عن العموم الأزمني
 المراد في المقام الذي هو بمعنى الاستدامة،
 وإن كانت الاستدامة تستظهر من لفظ (يدفن)
 في المثال إذ العرف لا يفهم منها الدفن
 ابتداءً ثم إن شاء أخرجها؛ بل يفهم استدامة
 الدفن بمناسبة الحكم والموضوع.
 المطلب الخامس: حكم النبش من أجل نقل
 الميت إلى العتبات المقدسة.
 آجازه جماعة كما تقدم في أول البحث
 والظاهر أن تجويزهم ليس لدليل وإنما هو
 لاندراجه في كبرى جواز نبش القبر إذا كان
 لمصلحة الميت، قال السيد الخوئي (قدس
 سره): ((منها- أي موارد الاستثناء من
 حرمة النبش- ما إذا كان النبش لمصلحة
 الميت كالنقل إلى المشاهد)) (٢) ومثله قال
 السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) (٣)
 وغيرهما.

وذكر السيد صاحب العروة (قدس سره):
 ((بل يمكن أن يقال بجوازه - أي النبش- في
 كل مورد يكون هناك رجحان شرعي من جهة من
 الجهات ولم يكن موجباً لهتك حرمة أو
 لأذية الناس، وذلك لعدم وجود دليل واضح
 على حرمة النبش إلا الإجماع وهو أمر لبي
 والقدر المتيقن منه غير هذه
 الموارد)) (٤). ثم استشكل (قدس سره) فيه.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٣٨/٩.

(٢) منهاج الصالحين: ج ١، ص ٩٠، الطبعة ٢٩.

(٣) الفتاوى الواضحة: ١٨٧.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٦٤/٩.

وقال مثله صاحب الذخيرة في مسألة فتح القبر لدفن ميت آخر فيه حيث ((ناقش في شمول الإجماع القائم على حرمة النبش للمقام لأنه دليل لبي ويقتصر فيه على المقدار المتيقن وهو غير صورة النبش لأجل دفن ميت آخر))^(١).

أقول: قد أثبتنا في المطلب السابق وجود الدليل المطلق على حرمة النبش غير الدليل اللبي، وثانياً إن هذا الإجماع له معقد يكون بقوة الدليل اللفظي بدليل استثنائهم موارد الجواز وحدودها بموارد معينة ولو لم يكن له معقد لكفاهم الشك في الدخول ضمن المجمع عليه للقول بجوازه لأن الإجماع دليل لبي.

وقال السيد الخوئي (قدس سره) في تقريبه: ((وأما إذا لم تعد إهانة للميت وكان صلاحاً له كما إذا نبش لكى ينقل إلى العتبات المقدسة والمتبركة فالمشهور بينهم عدم الجواز، واختاره صاحب الجواهر (قدس سره)، بل عن السرائر أنه بدعة وحرام، لكن ذهب جملة من المحققين إلى الجواز كالمحقق والشهيد الثانيين وهذا هو الأظهر))^(٢).

ثم ساق (قدس سره) نفس الأدلة الثلاثة في المطلب المتقدم فقال (قدس سره) ما ملخصه إن دليل الحرمة ((إن كان الإجماع على حرمة النبش إلا في صور مستثناة وليس منها المقام فهو مدركي على أنه غير محقق لمخالفة المحقق والشهيد الثانيين. وإن كان المستند أن النبش لأجل النقل توهين للميت وهتك له فالنقل للعتبات المقدسة ليس كذلك.

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣١٠/٩.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤٠/٩.

ودعوى أن ذلك بدعة محرمة كما عن السرائر غير مسموعة، لأن غاية ما هناك عدم وقوع النقل بعد النباش في عصرهم (عليهم السلام) لا أنه كان بدعة. وأما العموم الأزمني في أدلة وجوب الدفن فهو غير ثابت^(١).

وقد ناقشناه في المطلب السابق. فالنبش محرّم والدفن إلى جوار الأئمة والأولياء شيء حسن لكن على أن لا تكون مقدمته محرمة فلا بأس بنقل الميت ابتداءً بدفنه هناك ما لم يستلزم النقل شيئاً محرماً، أو إذا انكشف عنه القبر بسيل أو زلزال أو تفجير أو عصيان فيمكن نقله أيضاً وأما وجود المصلحة فلا مصلحة في ارتكاب المحرّم، ولا يوجد دليل على جواز النباش لما فيه مصلحة الميت مطلقاً، وربما كان وجهه (قدس سره) أن بوجود المصلحة لا يتحقق الهتك، وهذا ما ردّدناه وقلنا أن المنشأ للحرمة هو مخالفة الأمر بمواراة السوأة ويلزمه الهتك أو يؤكده.

وأضاف صاحب الجواهر (قدس سره): ((ولعل اشتراط جواز النقل قبل الدفن بما لم يكن فيه هتك للحرمة منافي لجوازه بعد الدفن، لما في النباش نفسه من هتكها))^(٢)، ونعم ما قال (قدس سره).

وأما ما ذكر من نقل بعض الأنبياء لبعضهم (صلوات الله عليهم أجمعين) فربما كان ذلك لهم مع التابوت كما يظهر من بعض الروايات فلا يكون نبشاً لأن صدق عنوان النباش يستلزم ظهور جسد الميت. ويمكن تحقيق نقل الميت إلى العتبات المقدسة بنقل القبر ومن فيه من دون أن

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤٠/٩.

(٢) جواهر الكلام: ٣٦٤/٤.

ينكشف جسد الميت بحسب ما أرشد إليه صاحب العروة بقوله (قدس سره): ((السابع- من مستثنيات حرمة النيش- إذا كان موضوعاً في تابوت ودفن كذلك فإنه لا يصدق عليه النيش حيث لا يظهر جسده، والأولي مع إرادة النقل إلى المشاهد اختيار هذه الكيفية فإنه خالٍ عن الإشكال أو أقل إشكالاً))^(١)، وقوله (قدس سره): ((إنه خالٍ عن الإشكال)) لعدم صدق النيش عليه فلا يكون حراماً لكن حرمة من جهة منافاته لاستدامة الدفن بعد حصوله الذي استفدناه سابقاً، إلا إذا لم ينافي الموارد، وأما قوله (قدس سره): ((أو أقل إشكالاً)) لأنه أقل في ظهور السوأة. ويكون حكم هذه الكيفية الوجود فيما لو أوصى الميت بالدفن في مكان وتعدّر تنفيذ وصيته عند موته فيدفن في مكان آخر بهذه الكيفية لتنفيذ وصيته في أول أزمنة الإمكان.

كما حكي في كيفية نقلهم جثمان الشهيد الصدر الأول (قدس سره) قبل شهر إلى مرقده الجديد الحالي و((كما صنعوا بقبر حذيفة بن اليمان في العراق قبل سنوات وقد ظهرت كرامته، حيث أن التراب سقط وظهر جسده وإذا به طريّ جديد شيخ أبيض اللحية كأنه مات الساعة، وقد شاهده غير واحد من العراقيين، وكذلك ظهر بدن إسماعيل بن الإمام الصادق (عليه السلام) عن قريب، لمّا حمله السعوديون عن مدفنه، ودفنوه في البقيع، شاهده غير واحد))^(٢). وهذا الجواز من هذه الناحية لا مطلقاً

(١) العروة الوثقى: فصل في مكروهات الدفن، المسألة السابعة. التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٦٣/٩.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ج ١٥، ص ٢٧٦.

فلو أوصى بالدفن في ذلك المكان فلا يجوز نقله منه حتى بهذه الصورة.

المطلب السادس: جواز النباش والنقل فيما لو أوصى الميت:

إن الوصية (تارة) تتعلق بالنباش والنقل وهو أمر محرّم فلا تكون نافذة وتسقط لأنها وصية بمحرّم.

(وتارة) تتعلق بالدفن في مكان ما ومنها العتبات المقدسة ولكن أولياء الميت خالفوا الوصية ودفنوه في مكان آخر فمقتضى ما دلّ على وجوب تنفيذ الوصية إخراجها ونقله إلى المكان الذي أوصى بدفنه فيه، لإقوائية دليل وجوب تنفيذ الوصية، قال تعالى: (فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ) (البقرة: ١٨١) ولأنها أسبق الحقين.

وذكر السيد الخوئي (قدس سره) وجهاً آخر فقال: ((إن المقتضى لحرمة النباش قاصر في صورة الوصية، لأن مدركها الإجماع وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن وهو غير الوصية بالنقل، وأما مع الوصية به فلم ينعقد إجماع على حرمة))^(١) ولا بأس به على ميانیه.

وينبغي الالتفات إلى أنه إذا أمكن تنفيذ الوصية بنقل الميت بتابوته أو مع التراب المحيط به وجب وحرّم النباش وإذا تعذر كل ذلك وجب النباش لتنفيذ الوصية.

وما قاله جملة من الفقهاء (قدست أسرارهم) من أنه ((إذا أوجب تنفيذ وصيته هتكه، وظهور رائحته، وتبدده وتفسخه، فالظاهر سقوط الوصية، لأنه وصية بالمحرّم، لأن الهتك الحرام لا يخرج بالوصية عن

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤١/٩.

كونها حراماً))^(١) وقول السيد الخوئي (قدس سره): ((لأن الوصية إنما تكون نافذة في الأمور المباحة، ضرورة أن الوصية لا تقلب الحرمة إلى الجواز))^(٢):

غير مسموع؛ لأنها حينما صدرت تعلقت بأمر محلل بل راجح كالدفن في العتبات المقدسة ولم تتعلق بحرام وإنما حصل الحرام بمخالفة أولياء الميت لوصيته.

قال المفيد في المسائل الغريبة: ((وقد جاء في حديث ما يدل على رخصة في نقل الميت إلى بعض مشاهد آل الرسول (صلوات الله عليهم) إن أوصى الميت بذلك))^(٣).

وربما كان من تلك الأخبار قصة اليماني التي رواها في إرشاد القلوب (عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه كان إذا أراد الخلوة بنفسه أتى إلى طرف الغري، فبينما هو ذات يوم هناك مشرفاً على النجف، فإذا رجل قد أقبل من البرية راكباً على ناقه، وقدامه جنازة، فحين رأى علياً (عليه السلام) قصده حتى وصل إليه وسلم عليه فردّ (عليه السلام) فقال له: من أين؟ قال: من اليمن، قال: وما هذه الجنازة التي معك؟ قال: جنازة أبي أتيت لأدفنها في هذه الأرض، فقال له علي (عليه السلام): لم لا دفنته في أرضكم؟ قال: أوصى إلي بذلك، وقال إنه يدفن هناك رجل يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر. فقال له (عليه السلام): أتعرف ذلك الرجل؟ قال: لا، قال (عليه السلام): أنا والله ذلك

(١) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ج ١٥، ص ٢٨٨.

(٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤٠/٩.

(٣) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ج ١٥، ص ٢٣١، عن جامع أحاديث الشيعة، أبواب الدفن، الباب ٢٢، ذيل ح ١٤.

الرجل-ثلاثاً- فادفن، فقام فدفنه) (١).
وربما كان ما تقدم من كلام الشيخ كاشف
الغطاء (قدس سره) من أنه ((لو توقف نقله
على تقطيعه إرباً إرباً جاز)) (٢)، وارد
فيما لو أوصى الميت وكان دليل وجوب
تنفيذها لازماً إلى هذا الحد.

نكتة: قال السيد الخوئي (قدس سره):
(ولكن للمحقق النائيني تعليقة على
المتن في هذه المسألة يستشكل فيها في
نفوذ الوصية بالنبش والنقل وهذا منه
(قدس سره) عجيب، لأنه أمضى ما ذكره
الماتن (قدس سره) سابقاً من أن الأقوى
جواز النبش للنقل إلى المشاهد المشرفة،
ومع جوازه كيف يتوجه الإشكال في نفوذ
الوصية به؟.

نعم، لو قلنا بأن النبش للنقل بدعة
محرمة كما ذكره الحلي في سرائره لم تصح
الوصية به، لأنها لا تكون مشروعة بوجه ولا
تقلب الحرام إلى الجواز ولعل في تعليقه
سقط والله العالم بالجال)) (٣).

أقول: يمكن أن نوجه كلام المحقق
النائيني (قدس سره) بأن ما أمضاه أولاً من
جواز النبش والنقل فيما لو لم يكن الدفن
شرعياً لأنه (قدس سره) ذهب إلى نفوذ وصية
الميت فيما ((إذا أوصى بأن لا يدفن مدة
ويبقى وديعة وأمانة ويدفن بعد ذلك في
الأمكان المتبركة أو غيرها)) (٤) فإذا وجد
نقاش ففي نفوذ مثل هذه الوصية كما ناقش

(١) إرشاد القلوب، ص ٤٤٠ في فضل المشهد الغروي.
وعنه في البحار، ج ٩٧ في فضل الكوفة والنجف
وماء الفرات.

(٢) كشف الغطاء: ص ١٤٥، س ٥.

(٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٦٤/٩.

(٤) التنقيح في شرح العروة الوثقى: ٣٤١/٩.

السيد الخوئي (قدس سره) فعلاً لا في التناقض في كلامه (قدس سره).
أما ما ذكر السيد الخوئي (قدس سره) من التوجيه بقوله نعم، فغير صحيح لأن الوصية عادةً تكون بالدفن في العتبات المقدسة وليس بالنبش والنقل وحينئذ تكون الوصية مشروعة ولازمة أما الفرض الثاني فهو تادر.

ملحق:

تنبيهات في مفاد أخبار (من بلغ)

توجد عدة روايات معتبرة يطلق عليها أخبار (من بلغ)^(١) جعلوها مستنداً لقاعدة التسامح في أدلة السنن التي يستدلون بها على كثير من المستحبات والمكروهات:
منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه).

ومنها: معتبرته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله).

ومنها: معتبرة محمد بن مروان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه عن النبي (صلى الله عليه وآله) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان له ذلك الثواب، وإن كان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقله).

(١) تجدها في وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، باب ١٨.

ومنها: خبر صفوان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من بلغه شيء من الثواب على شيء من فعل الخير فعمل به كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقله).

وذكر هذا المعنى أحمد بن فهد الحلبي في عدة الداعي وقال: روى الصدوق عن محمد بن يعقوب، بطرقه إلى الأئمة (عليهم السلام) أن من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه.

وروى السيد ابن طاووس في كتاب (الإقبال) عن الصادق (عليه السلام) قال: (من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه).

ومن طريق العامة ما رواه عبد الرحمن الحلواني مرفوعاً إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها إيماناً بالله ورجاءً ثوابه، أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك)^(١).

والمفهوم لدى الأصحاب من معنى هذه القاعدة أنه لو وجد خبر غير تام الحجية دال على مطلوبية شيء (أعم من الوجوب والاستحباب) فيعتبر مفيداً للاستحباب بعد تميم حجته بأخبار (من بلغ)، لذا احتوت الكتب الققهية على مستحبات كثيرة لم يرد بها دليل تام وإنما بُني القول باستحبابها على هذه القاعدة.

لذا قيل في مفاد هذه الأخبار أنه ((حجية خبر الضعيف الذي قام على وجوب شيء، أو استحبابه، بالنسبة إلى استحبابه، فيكون حجة على استحباب ذلك

(١) عدة الداعي: ١٣، تأريخ بغداد: ٢٩٦/٨.

الشيء ولو كان ظاهراً في وجوبه. وبيان دلالة هذه الأخبار على هذا الاحتمال هو دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي بلغه أن فيه الثواب.

ولا شك أن ترتب الثواب على عمل دليل على استحبابه، والمثبت لهذا الاستحباب هو عنوان البلوغ^(١).

والقراءة الدقيقة لهذه الروايات تفيد عدة معانٍ وسنجد من خلالها أن الأصحاب توسعوا في فهم معناها من عدة جهات:

١- إن خبر صفوان وما نقله ابن فهد الحلبي والسيد ابن طاووس وخبر جابر الأنصاري تفسر العمل بأنه من فعل الخير في نفسه وليس إن أختار (من بلغ) تؤسس استحبابه؛ نعم، هي تؤسس إعطاء الثواب الخاص، فلو صلى شخص ركعتي أول الشهر أو صام كل خميس رجاءً ثوابهما الخاص أعطي إياه وإن لم يكن المعصوم (عليه السلام) قد قاله ما دام الفعل خيراً في نفسه.

إن قلت: لا تنافي بين خبر صفوان وغيره حتى تحمل عليه؛ كما لو قال المولى: (أكرم العلماء) ثم قال: (أكرم العلماء الهاشميين) فإنه لا يقيد الأولى بالثانية.

قلت: هذا صحيح بحسب القواعد في الظهورات لكننا ندعي في المقام جعل بعض الروايات قرينة على البعض الآخر أن الظاهر هو هذا المعنى.

فإن قلت: إن الفعل حتى لو لم يكن خيراً في نفسه فإنه مشمول بهذه الأخبار لأنه بترتب الثواب عليه سيكون مستحباً ومن فعل الخير.

قلت: هذا غير تام لأن القضية لا تثبت موضوعها بل لا بد أن يثبت الموضوع ليكون

(١) كتاب (القواعد الفقهية) الميرزا حسن البجنوردي (قدس سره): ج ٣، ص ٣٢٥، القاعدة ٣٥.

صغرى للحديث.

٢- بناءً على ما تقدّم في النقطة الآنفه فإن الأخبار لا تختص بالمستحبات وإنما تعم الواجبات لأنها متّصفة أيضاً بالخير والفضيلة، وبلوغ الثواب عليها ينجز الوعد المذكور في الأخبار مع الالتفات إلى بقية الملاحظات المذكورة كما لو ورد الخبر في ثواب من صام شهر رمضان أو أدى صلاة الصبح، فلا وجه لحصر مفاد الأخبار في المستحبات.

٣- إن الاستحباب الناشئ من القاعدة بحسب ما عرضه لَمّا كان مبنياً على التسامح فلا يصلح أن يتصرف في ما ثبت بدليل معتبر كتخصيص العام أو تقييد المطلق لأنه ليس أقوى ظهوراً منها، ومن أمثلة ذلك كراهة مناكحة الأكراد المقيدة لإطلاق تزويج الكفو رغم أنه آبي عن التخصيص أو استحباب ختان النساء المعارض لقاعدة لا ضرر، وسنبحث هذين المثالين مستقلاً إن شاء الله تعالى.

٤- إن الأخبار لا تفيد كراهة ما وردت كراهيته في الأخبار غير المعتبرة كالمسألة التي نحن فيها. إن قلت: إن ترك المكروه مستحب فإذا ورد خبر ضعيف في كراهية شيء كمسألتنا كان تركه مستحباً. قلت:

أ- قد طبّقها على المكروهات من لا يقول بهذه الملازمة كالسيد الخوئي (قدس سره) كما مرّ في أصل المسألة فهذا نقض عليه.

ب- إننا لو قلنا بهذه الملازمة وكان ترك المكروه مستحباً فإن هذا المستحب لا يكون صغرى لأخبار (من بلغ) كما هو واضح، لأنها لا تتضمن بلوغ ثواب على فعل.

جـ. إن العرف لا يرى ترك كل مكروه مستحباً حتى يصدق على الترك معنى الفعل والعمل، ولا يرى كل ترك للمستحب مكروهاً حتى يصدق عليه نفس المعنى، ففي مسألتنا كان التعجيل بتجهيز الميت فعلاً مستحباً والتأخير بتجهيزه فعلاً مكروهاً فإذا ورد خبر ضعيف في كراهة أمر وصدق على تركه عنوان الفعل أمكن إجراء القاعدة على مبناهم.

نعم، لو افترض ورود أخبار علي استحباب ترك بعض الأفعال كانت مشمولة بأخبار (من بلغ) كصوم يوم عرفة لمن يضعفه عن الدعاء وكذا استحباب ترك بعض الأمور للحاج أو في البيع والشراء كرؤية العبد ثمنه وكذا في النكاح أو في العلاقات الاجتماعية كمناداة شخص باسمه وغيرها كثير، ولكن هذا غير مقصود لهم في باب المكروهات.

هـ- إن الروايات تضمنت مفردة (بلغ) عدا الأولى التي ورد في صدرها (سمع) وقد يكون من تصرف الراوي باعتبار إذن الإمام (عليه السلام) بالنقل بالمعنى، وذيل الرواية (على ما بلغه) شاهد على أنها لم تخرج عن سياق الروايات الأخرى.

والبلوغ والتبليغ لا يصدق عرفاً إلا إذا كان النقل معتبراً وعليه يبنون في توجيه الدعوات والأوامر وغيرها، ولا يشمل مطلق الخبر حتى وإن كان معلوم الضعف؛ وسيأتي في المحكي عن الشهيد الثاني (قدس سره) هذا المعنى، ويشهد له الوضع اللغوي فإن ((البلوغ والبلاغ: الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى))^(١)، ولم يرد في القرآن

(١) المفردات للراغب، مادة (بلغ).

الكريم - في حدود استقرائي الناقص- إلا في الإخبار الصادق كتبليغ الله تبارك وتعالى والأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين، أما في غيره فيستعمل مثل (جاء) كقوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) (الحجرات: ٦) (وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ إِذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ) (النساء: ٨٣).

ويمكن استظهار هذا المعنى من ذيل الأخبار: (وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يقله) وهذا يعني أن حجية الخبر مكتملة في نفسها، ويأتي هذا الذيل لتأمين احتمال عدم مطابقة الواقع، فإن أهل الفن والمحاورة يرون هذا الذيل مناسباً للخبر ذي القيمة لا الخبر غير ذي القيمة؛ الذي هو ساقط في نفسه فلا معنى لتأمين احتمال عدم مطابقته للواقع لأنه لا يُعبأ به ابتداءً.

ولو استنطقنا الوجدان عن هذا المعنى فنقول لو عكسنا الحالة أي لو بلغ المكلف خبر غير معتبر بوجوب شيء فلم يفعله أو حرمة شيء فلم يجتنبه لعدم الوثوق بالخبر ثم ظهر أنه مطابق للواقع فإنه لا يؤاخذ عليه لعدم صدق البلوغ. وبالتالي عدم تنجز التكليف وهذا المعنى واضح حتى عند من يلتزم بمسلك حق طاعة المولى عند احتمال التكليف والالتفات إليه وليس بقاعدة قبح العقاب بلا بيان كالسيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره).
فإن قلت: إن هذا صحيح لكن الفرق بينهما أن المقام قد تمت حجيته بأخبار (من بلغ) دون مورد النقض.

قلنا:

إننا بصدد شرح معنى البلوغ لا الحجية.

إن التتميم موجود بالاحتياط العقلي لوجود الاحتمال المنجز له بناءً على مسلك حق الطاعة.

فالعرف وظهور الروايات والوضع اللغوي والوجدان كلها شاهدة على هذا المعنى.

٦- إن الأخبار خاصة ببلوغ الثواب على فعل شيء ولا تشمل كل ما ورد في طلب فعل معين ما لم يقترن بذكر الثواب ليكون صغرى لأخبار (من بلغ).

فليس صحيحاً إجراؤهم القاعدة في كثير من الأخبار غير المعتمدة التي تطلب فعلاً معيناً أو تنهى عن فعل معين ولما لم يمكن استنباط حكم إلزامي منهما لعدم اعتبار الدليل فإنهم يحملونهما على الحكم غير الإلزامي. ووجه عدم الصحة: ما

تقدم من عدم تحقق صغرى أخبار (من بلغ) ولأن الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في الحرمة، فإذا سقطت الرواية عن الاعتبار فلا وجوب ولا حرمة، ولا ينتقل الظهور إلى الاستحباب والكراهة إلا بالقرائن.

نعم، على مذهب من قال بأن الوجوب مركب من جنس وفصل هما الشيء والنهي عن تركه يمكن القول بحلول الاستحباب محل الوجوب باعتبار سقوط الفصل من التعريف وهو النهي عن الترك فيبقى الجنس وهو طلب الشيء الذي يحمل على الاستحباب.

لكن هذا مردود بعدم مساعدة العرف عليه لأن الوجوب بسيط أما النهي عن الترك فيستفاد من الإطلاق وليس من الوضع، ولو قلنا بالتركيب فإن الجنس يسقط أيضاً كالفصل عند عدم اعتبار الدليل، فعلى مختارهم لا بد من وجود طلب استحبابي ولو ضعيف ليكون صغرى لهذه القاعدة ولا يكفي مطلق الطلب..

٧- إن ما بنوا عليه من تميم حجّة الخبر الضعيف الذي يفيد الاستحباب بأخبار (من بلغ) غير صحيح، فالخبر غير الحجة لا يصبح حجة في استحباب الفعل بتتميم حجّته بأخبار (من بلغ)، وإنما يحقق هذا الخبر موضوع أخبار (من بلغ) وتبقى الحجية لأخبار (من بلغ) بعد اشتمال الموضوع على كل العناصر التي اشتراطها، فما لم يقترن مفاد الخبر غير الحجة بعنوان البلوغ فلا يكون الفعل سبباً للثواب وبالتالي لا يكون مستحباً.

٨- إن الأخبار خاصة بمن بلغه الثواب فعمله ولا تشمل الفقيه ليفتي به لأن الأخبار لا تؤسس لاستحباب العمل وإنما يعطى فاعله الثواب الذي دفعه إلى العمل، فالقاعدة المستفادة من أخبار (من بلغ) فقهية وليست أصولية كما نُسب إلى جملة من الأساطين ((لأن نتيجتها وهي حجة خبر الضعيف تقع كبرى في قياس الاستنباط))^(١) فهي من هذه الناحية كقاعدة الطهارة والحل ونحوهما التي يطبقها المكلف مباشرة على المصداق ولا تكون حداً أوسط في عملية الاستنباط.

٩- إن المكلف الذي يأخذ الاستحباب من الرسالة العملية لا يكون صغرى للأخبار لأنه ليس ممن بلغه ثواب عمل من أفعال الخير، إلا أن ينقل الفقيه في رسالته الثواب المروي على العمل، كما يحصل أحياناً نادرة، أو ما يرد من الثواب في كتب السنن والمستحبات ككتاب (مفاتيح الجنان) وغيره.

وتوجد بعض الأمور التي ذكرناها في

(١) نقلها عنهم في القواعد الفقهية: للسيد حسن البجنوردي: ٣/٣٣٠.

كلمات السلف الصالح (قدست أسرارهم) كاشتراط عدم بلوغ الخبر حد الوضع والاختلاق، أو اختصاص القاعدة بأخبار الفضائل ((والمحكي عن الشهيد الثاني - قدس سره - في الدراية أنه قال: جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال، لا في صفات الله تعالى، وأحكام الحلال والحرام، وهو حسن حيث لم يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق. والمحكي عن الذكرى: ((إن أخبار الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم))^(١). وخلاصة المراد من أخبار (من بلغ) تحفيز المؤمنين على فعل الخير ونفي احتمال عدم حصول العامل على الثواب الموعود لاحتمال عدم مطابقته للواقع وتطمينه بأنه يُعطى الثواب حتى لو لم يكن صادراً من الشارع المقدس. فالأخبار لا تدل على القاعدة التي ذكروها ولا يمكن الاستدلال بها على استحباب ما وردت به أخبار ضعيفة، فلا بد من الحزم والدقة في الاستفادة من أخبار (من بلغ) خشية الوقوع في الحرمة بنسبة أمور إلى الدين وهي ليست منه ويتحقق ذلك بالالتزام بهذه التنبيهات بفضل الله تبارك وتعالى. والاقتصار في مفاد أخبار (من بلغ) على الحدود التي ذكرناها وإن التوسع الذي تعامل به الفقهاء يفتح الباب واسعاً لدخول كل ما هو مستهجن في مدرسة أهل البيت (سلام الله عليهم) بالكذب والافتراء. نعم، قد يكون للقاعدة دليل آخر غير

(١) الرسائل الأربع: قواعد أصولية وفقهية، تقريرات بحث الشيخ جعفر سبحاني، الرسالة الرابعة، بقلم علي أكبر الكلانتری الشيرازي، ص ٥٥.

أخبار (من بلغ) وهو حكم العقل بحسن امتثال أوامر المولى حتى لو وردت بطريق ضعيف ما لم يعارضها دليل على الحرمة، وبحسن اجتناب ما ينهى عنه المولى ولو ورد بطريق غير معتبر ما لم يعارضه دليل على الوجوب، وهو حكم صحيح كحكم العقل بحسن الاحتياط، لكنه غير الحكم بالاستحباب والكراهة الذي فهموه من أخبار (من بلغ). لذا لا نجد مانعاً من الإفتاء باستحباب ما ورد في أخبار الفضائل والأخلاق والمواعظ حتى لو لم يكن الخبر تاماً ما دام منسجماً مع أحكام الشريعة وكان فضيلة في نفسه كصلاة ليلة الدفن أو أول الشهر أو بعض الأغسال المسنونة ونحوها.

تطبيقان للقاعدة قبالان للنقاش:

لقد توسّع جملة من الفقهاء (قدست أسرارهم) في تطبيق القاعدة إلى موارد في النفس منها شيء وسنشير من باب المثال إلى موردين:

الأول: كراهية مناكرة الأكراد، قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره): ((أفتى مشهور فقهاءنا بكراهة مناكرة الأكراد))^(١)، وقد خالفهم هو (قدس سره) وناقش ما استدلوا به من روايات وصفت الأكراد بأنهم (جنس من الجن كشف عنهم الغطاء)^(٢) ونهت أخرى عن مخالطتهم ومناكحتهم وكلها ضعيفة السند تنتهي إلى أبي الربيع الشامي الذي قال فيه سيدنا الأستاذ الشهيد (قدس سره): ((إن رواية هذا الرجل ليست بحجة، ليس فقط لأنه لم يوثق، وإن كان هذا كافياً في إسقاطه عن

(١) ما وراء الفقه: ٢٢٥/٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب مقدماته وأدابه، باب ٣٢، ح ١.

الحجية، بل لأنه: إما شخص مجهول - كما نصّ عليه السيد الخوئي (قدس سره) في معجم رجال الحديث- وغير معروف الحال. وإما لأنه - كما قيل - رجل نصّاب وضّاع كذاب، وعلى كل تقدير فإن روايته ساقطة تماماً)).

ولذا كان مختاره (قدس سره) في هذه المسألة بأن في ((هذه الفتوى نحواً من أنحاء الظلم لهؤلاء الناس، وخاصة فيما إذا كان فيهم الصلحاء والطيبون، كما هو الحال في آية مجموعة من الناس))^(١). ولأن فيها مخالفة للعمومات الآبية عن التخصيص بمثل المورد التي وصفت الزوج الكفو كصحيحة إبراهيم بن محمد الهمداني قال: (كتبت إلى أبي جعفر (عليه السلام) في التزويج، فأثناني كتابه بخطه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوجه إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساداً كبيراً)^(٢).

وقال في منشأ هذه الروايات السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) في حوار معه حول القضية الكردية في العراق إنها - أي الروايات- من وضع أعداء أهل البيت (عليه السلام) لإيقاف زحف هذه المدرسة المباركة باتجاه شمال العراق وتركيا بعد أن اتسع شرقاً وعبر بلاد فارس وغرباً ليصل إلى الأطلسي وقد نجحوا بهذا الدس في إيقاف مدّه شمالاً.

الثاني: استحباب ختان المرأة أو ما يسمونه بخفض الجوّاري لروايات ضعيفة سنداً أو غير ظاهرة في المطلوب كرواية الكليني في الكافي بسنده عن الحسين بن سعيد عن

(١) ما وراء الفقه: ٢٢٦/٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب مقدماته وآدابه، باب ٢٨، ح ٢.

بعض أصحابه عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (الختان سنة في الرجال، ومكرمة في النساء) (١).

ونحوه خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (خفض النساء مكرمة، وليس من السنة ولا شيئاً واجباً، وأي شيء أفضل من المكرمة) (٢).

وهما ضعيفتا السند وتنفيان كون خفض النساء من السنة التي تشمل الواجبات والمستحبات، أما كونها مكرمة في النساء فيمكن أن نفهمها بأكثر من وجه:

١- إن التخلص من سائر الشهوات ومنها الشهوة الجنسية أو تقليلها علي الأقل هو تحرير للإنسان من ذل العبودية لغير الله تبارك وتعالى وتخلص من سلطانها (إلهي أعوذ بك من كل لذة بغير ذكرك).

٢- إن كونها مكرمة لا يعني الحث على تحصيلها وإنما لو حصلت ولو عصياناً أو جهلاً من قبل الآباء فهي مكرمة.

٣- إن مثل هذا التبليغ جزء من عملية تدريجية في القضاء علي هذه العادة التي يبدو أنها كانت رائجة في مجتمع يحرم المرأة من التمتع من حقوقها حتى حق الحياة حين كان يند البنات، فأخراج كون الحالة من السنة يساهم في القضاء عليها تدريجياً لذا لم نجد أجيال المتشعبة

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٨، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٦، ح ٣. والحديث بنصّه موجود في مصادر العامة ((رواه أحمد والبيهقي من حديث الحجاج بن أرطاة، وهو مدلس وفيه اضطراب، وقال عنه البيهقي: هو ضعيف منقطع (نيل الأوطار: ١/١١٣)) ونقلناه عن كتاب (الفقه الإسلامي وأدلته) للدكتور وهبة الزحيلي: ١/٤٦١، ط ٣.

خصوصاً من أتباع أهل البيت (عليهم السلام) تعمل بهذه العادة.

٤- إن استعمال لفظ النساء مع المكرمة يعني أن الخطاب موجّه للنساء أنفسهن في نيل هذه المكرمة إن شئن وليس لأولياء الأمور بإجراء العملية على بناتهم، ولعل صاحب الحقائق أراد هذا المعنى مما نقله عن بعض مشايخه بقوله: ((مكرمة أي موجب لحسنها وكرامتها عند زوجها والمعنى ليست من السنن بل التطوعات))^(١) ثم جعل حديث أم حبيب مؤيداً له.

مع ما سيأتي بإذن الله تعالى من التقريبات على الحرمة.

وقد ورد النهي عن الاستئصال ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لما هاجرت النساء إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هاجرت فيهن امرأة يقال لها: أم حبيب وكانت خافضة تخفض الجواري، فلما رآها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال لها: يا أم حبيب العمل الذي كان في يدك هو في يدك اليوم؟ قالت: نعم يا رسول الله إلا أن يكون حراماً فتنهاني عنه، قال: بل حلال^(٢)، فادني مني حتى أعلمك، قال: فدنوت منه فقال: يا أم حبيب إذا أنت فعلت فلا تنهكي ولا تستأصلي وأشمي^(٣) فإنه أشرق

(١) الحقائق الناضرة: ٥٢/٢٥.

(٢) وفي التهذيب في موضعين وفي الكافي: لا بل حلال.

(٣) وردت بنفس النص: (أشمي ولا تنهكي) في مصادر العامة عن جابر بن زيد، راجع كتاب (الفقه الإسلامي وأدلته) ط ٣: ٤٦١/١.

للوّجه وأحظى عند الزوج) (١).
ويمكن جعل الصحيحة دليلاً على الحرمة
للنهي الوارد فيها عن القطع والاستئصال
والاكْتفاء بالإشمام التي تعني التماس ومسمى
القطع وليس فيها دلالة على طلب الإشمام وإن
كان بصيغة افعل لأنه في مقام توهم الحظر،
بل ولا حتى الترخيص فيه لأنه (صلى الله عليه
وآله وسلم) قال: (إذا أنتِ فعلتِ) فألقى
عهدة الفعل عليها، وأما قوله (صلى الله عليه
وآله وسلم): لا بل حلال فتضعف دلالتها بما
يلي:

١- اختلاف النسخ فربما كان جواب النبي
(صلى الله عليه وآله وسلم): لا، أي لم يرد
نهي وهو أعم من كون حكمه الحليّة أو عدم
ورود نهى عنها إلى ذلك الحين فأضافت
الراويّة فهمها بأنه حلال.

٢- قوله (صلى الله عليه وآله وسلم)
بأنها حلال فهو مشروط بالكيفية التي
ذكرها (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي
الإشمام التي تعني المقاربة والتماس وليس
القطع، قال ابن الأثير في النهاية:
(أشمي ولا تنهكي شبه القطع اليسير
بإشمام الرائحة والنهك بالمبالغة فيه،
أي اقطعي بعض النواء ولا تستأصليها) (٢).

٣- أو أنه (صلى الله عليه وآله وسلم)
قصد بقوله الأصل المقتضي للحلية ما لم
يرد نهى، وفي ذلك الحين لم يكن مثل هذا
النهي موجوداً وورد لاحقاً.

٤- وربما كان غرضه (صلى الله عليه وآله
وسلم) أن تعلم أم حبيب النساء هذا
المعنى لينلن المكرمة من باب (إياك أعني
واسمعي يا جارة).

(١) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، أبواب ما
يكتسب به، باب ١٨، ح ١.
(٢) النهاية لابن الأثير، مادة (شم).

ومثله ما عن الجعفریات عن محمد عن أبيه: (إن علياً (عليه السلام) قال: يا معشر النساء إذا خفضت بناتكن فأبقين من ذلك شيئاً، فإنه أنقى لألوانهن وأحظى لهن) (١).

ورواها في الدعائم وزاد في آخره (عند زواجهن). ويمكن أن يقرب دليل على الحرمة بترتيب مقدمتين:

الأولى: ما ورد من النهي عن خفض الجارية قبل بلوغها سبع سنين ففي خبر وهب عن جعفر عن أبيه عن علي (عليه السلام) قال: (لا تخفض الجارية حتى تبلغ سبع سنين) (٢).

الثانية: حرمة النظر إلى العورة بهذا العمر حتى للجنس المماثل، ولما كانت هذه العملية تجرى من قبل الغير، فتكون النتيجة الحرمة لأن العملية ليست من السنة حتى تخرج تخصيصاً من هذه الحرمة، وهذا ينسجم مع التدريج في تبليغ الأحكام الذي أشرنا إليه آنفاً أو تقوم المرأة نفسها بإجراء العملية المذكورة لتحظى بالمكرمة على التقريب المتقدم.

وورد نفي اعتبارها من السنة في عدة روايات معتبرة كصححة أبي بصير قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الجارية تُسبى من أرض الشرك فتسلم فيطلب لها من يخفضها فلا يقدر على امرأة، فقال: أما السنة فالختان على الرجال، وليس على

(١) مستدرک الوسائل، کتاب النکاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٤٢، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: کتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ١٨، ح ٣.

النساء) (١).

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ختان الغلام من السنة، وخفض الجارية ليس من السنة) (٢).
وورد عن سارة زوجة خليل الرحمن إبراهيم (عليه السلام) الدعاء بطلب عدم المؤاخذة من فعله، كما في صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول سارة: (اللهم لا تؤاخذني بما صنعت بهاجر: إنها كانت خفضتها لتخرج من يمينها بذلك) (٣).

وهذا الاستخفار مفهوم لما في العملية من إضرار بالمرأة وسلب لحقها في التمتع الجنسي مع الزوج.

وقد نفى سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) إمكان شمول المورد بقاعدة التسامح بأدلة السنن بما يقرب من أحد التنبهات التي ذكرناها فقال (قدس سره): ((إن ترك السيرة له جيلاً بعد جيل، قرينة على ذلك - أي عدم التزام المتشركة بالكثير من المستحبات، فلماذا لم يلتزموا به. الأمر الذي ينتج فقهاً أن استحبابه لا يكون مشمولاً لأدلة التسامح في أدلة السنن لأن ذلك متوقف على وروده عنهم

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٦، ح ٢، ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، باب ٥٨، ح ٣. وقد ورد في الحديث الثاني من نفس الباب - وهو ضعيف السند فيه عدة مجاهيل - عن الرضا (عليه السلام) عن آبائه عن علي (عليه السلام) (في حديث الشامي أنه سأله عن أول من أمر بالختان فقال: إبراهيم وسأله عن أول من خفض من النساء؟ فقال: هاجر أم إسماعيل خفضتها سارة لتخرج عن يمينها) (فإنها كانت حلفت لتذبحنها)).

(عليهم السلام)، فلا يكون موضوعاً لتلك الأدلة)).

وإذا كان الفعل مضرًا ولم يرد دليل على استحبابه حتى على مستوى قاعدة التسامح فيكون حراماً.

ولكن قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره): ((وإذا لم يكن ختان الأنثى مستحباً كان ظلماً لها لا محالة. إلا أنه ليس بحرام على أي حال))^(١).

ولا أدري كيف يكون الظلم لا محالة ليس بحرام ولكنه (قدس سره) ربما نظر إلى صيحة محمد بن مسلم المتقدمة.

وقال (قدس سره): ((وعلى تقدير الرغبة بالختان ينبغي التقليل من اللحم المقطوع إلى أكبر حد ممكن، حتى لو أمكن قطع مليمتر واحد أو أقل لكان أفضل)).

وقد استمعت قبل أيام لتقرير لا أعلم مدى صحة نتائجه المبنية على التجارب، خلاصته أن ختان المرأة يؤدي إلى الكآبة والتوتر العصبي ويقلل الخصوبة ويصل إلى التسبب في العقم وأنه يزيد من احتمال الوفاة عند الولادة للأم أو الجنين ويقلل من الإثارة الجنسية بل يؤدي إلى البرود الجنسي وقد أدى في حالات إلى وفاة المختونة ولو لاحقاً علماً أن حوآلي (١٤٠) مليون امرأة مختونة في العالم والظاهرة منتشرة في عدة دول إسلامية خصوصاً مصر^(٢).

(١) ما وراء الفقه: ٢٢٣/٦.

(٢) النشرة الأخبارية (آخر ساعة) من قناة (العربية) الفضائية مساء ٢٣/١٠/٢٠٠٧.

(५३३)

المسألة التاسعة عشرة

هل يجوز للمتعم ان يخرج من مكة قبل الحج ؟

(

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة التاسعة عشرة

هل يجوز للمتبع أن يخرج من مكة قبل الحج؟

من المسائل الخلافية في الحج: أن من دخل مكة محرماً لعمرة التمتع إلي حج التمتع ثم أحل من إحرامه بعد أدائه العمرة فهل يجوز له الخروج من مكة قبل الحج أم لا؟

قال صاحب العروة (قدس سره): ((المشهور أنه لا يجوز الخروج من مكة بعد الإحلال من عمرة التمتع قبل أن يأتي بالحج وأنه إذا أراد ذلك عليه أن يحرم بالحج فيخرج محرماً به، وإن خرج محلاً ورجع بعد شهر فعليه أن يحرم بالعمرة، وذلك لجملة من الأخبار الناهية عن الخروج، والدالة على أنه مرتهن ومحتبس بالحج، والدالة على أنه لو أراد الخروج خرج ملبياً بالحج، والدالة على أنه لو خرج محلاً فإن رجع في شهره دخل محلاً وإن رجع في غير شهره دخل محرماً، والأقوى عدم حرمة الخروج وجوازه محلاً حملاً للأخبار على الكراهة - كما عن ابن إدريس (رحمه الله) وجماعة أخرى-)).

ثم قال (قدس سره) بعد استدلال مختصر: ((بل يمكن أن يقال: أن المنساق من جميع الأخبار المانعة أن ذلك للتحفظ عن عدم إدراك الحج وفوته لكون الخروج في معرض ذلك، وعلى هذا فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضاً مع علمه بعدم فوات الحج منه؛ نعم، لا يجوز الخروج إلا بنية العود أو مع العلم بفوات الحج منه إذا خرج)).

وقال (قدس سره): ((وحيث فيكون الإحرام إذا رجع بعد شهر على وجه

الاستحباب لا الوجوب لأن العمرة التي هي وظيفة كل شهر ليست واجبة)).

وعلق السيد الخوئي (قدس سره) على قوله (قدس سره) بالجواز: ((بل لا يبعد الحرمة، وما استدل به على الجواز لا يتم))^(١).

واستشكل السيد الحكيم (قدس سره) على البناء على مختار المصنف (قدس سره) لضعف المستند واختار ما ذكره كاشف اللثام ((إن الأحوط القصر على حال الضرورة -يعني الخروج- وأن لا يخرج معها إلا محرماً بالحج. إلا أن يتضرر بالبقاء على الإحرام، لطول الزمان، خروجاً عن مخالفة الأخبار المطلقة))^(٢).

وقال السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره): ((ويجوز له خلال ذلك - أي بعد إحلاله من عمرة التمتع منتظراً الحج - الخروج من مكة إلى الأماكن القريبة من مكة كجدة والطائف ونحوها مع الوثوق بالرجوع وإدراك الحج، والأحوط عدم الابتعاد إلى مسافات أبعد ولو كان واثقاً بالرجوع والإدراك))^(٣).

وقال شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله الشريف): ((يجوز له - أي من فرغ من أعمال عمرة التمتع وقبل الإحرام بالحج - الخروج إلى المناطق القريبة، كجدة والطائف ونحوهما إذا كان واثقاً ومطمئناً بالتمكن من الرجوع إلى مكة وإدراك الحج، بل لا يبعد جواز الخروج منها إلى المناطق

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٠٨/٢٧ - ٢١٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٢/١١.

(٣) موجز أحكام الحج، ط ٢ سنة ١٤٢٤، الفقرة ٢٠ ص ٤٥.

البعيدة أيضاً شريطة أن يكون جازماً ومتأكداً بالتمكن من الرجوع إلى مكة المكرمة، وعدم فوت الحج منه. نعم، من يريد الخروج من مكة لحاجة أو غيرها فالأولى والأحوط له أن يحرم للحج أولاً ثم يخرج منها)) ثم قال (دام ظله): ((من خرج من مكة بعد عمرة التمتع بدون إحرام للحج، فإذا رجع إلى مكة في شهر آخر، وجب عليه أن يدخل فيها بإحرام جديد وهو إحرام لعمرة التمتع)).

وقال (دام ظله): ((من خرج من مكة بعد العمرة وبدون إحرام ثم رجع في الشهر الآخر وأحرم بنية العمرة المفردة غافلاً أو جاهلاً بأن وظيفته الإحرام لعمرة التمتع وأتى بها لا تنقلب متعة ولا موجب لبطلانها، ولكن حينئذٍ تصبح المتعة الأولى لاغية فيجب عليه الإتيان بعمرة التمتع ثانياً))^(١).

وقال السيد السيستاني (دام ظله الشريف): ((إذا فرغ المكلف من أعمال عمرة التمتع لم يجز له الخروج من مكة لغير الحج على الأحوط، إلا أن يكون خروجه لحاجة - وإن لم تكن ضرورية- ولم يخف فوات أعمال الحج، وفي هذه الحالة إذا علم أنه يتمكن من الرجوع إلى مكة والإحرام منها للحج فالأظهر جواز خروجه محلاً، وإن لم يعلم بذلك أحرم للحج وخرج لحاجته، والظاهر أنه لا يجب عليه حينئذٍ الرجوع إلى مكة، بل له أن يذهب إلى عرفات من مكانه)) ثم قال (دام ظله): ((إذا خرج من مكة بعد الفراغ من أعمال العمرة من دون إحرام ففيه صورتان:

(١) مناسك الحج، طبعة سنة ١٤٢٦، ص ٩١-٩٢.

الأولى: أن يكون رجوعه قبل مضي الشهر الذي اعتمر فيه، ففي هذه الصورة يلزمه الرجوع إلى مكة بدون إحرام، فيحرم منها للحج، ويخرج إلى عرفات.
 الثانية: أن يكون رجوعه بعد مضي الشهر الذي اعتمر فيه، ففي هذه الصورة يلزمه الإحرام بالعمرة للرجوع إليها^(١).
 أقول: إن تفاصيل المسألة يمكن أن يكون بعضها على نحو المقدمات لها وبعضها على نحو التفريعات اللاحقة، أما المقدمات فهي:

الأولى: في أشهر الحج:
 أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وذو الحجة، دلت عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إن الله تعالى يقول: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) (البقرة: ١٩٧) وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة)^(٢).

وصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عز وجل: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ) (والفرض: التلبية والإشعار والتقليد، فأى ذلك فعل فقد فرض الحج، ولا يفرض الحج إلا في هذه الشهور التي قال الله عز وجل: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ) وهو شوال وذو القعدة وذو الحجة)^(٢).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله عز وجل: (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ) قال: (شوال وذو القعدة وذو

(١) مناسك الحج، ط ٣، المسألتان ١٥١، ١٥٤، ص ٧٢، ٧٤.

(٢) (٢) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١١، ح ١، ٢، ٨.

الحجة، ليس لأحد أن يحرم بالحج فيما سواه^(٣)، وفي موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) (لأن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة)^(٤).

وبعد وضوح هذا لا تبقى فائدة في نقل أقوال الفقهاء المختلفة من كون أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وعشرة أيام من ذي الحجة أو هما وتسعة أيام من ذي الحجة وقيل غيرها فإنهم لاحظوا زمن التمكن من التلبس بالحج أما من أدرك الحج فإن بعض مناسكه ممتدة إلى نهاية شهر ذي الحجة. لذا وصفوا الاختلاف بأنه لفظي^(٥).

قال العلامة (قدس سره): ((والتحقيق أن هذا النزاع لفظي، فإنهم إن أرادوا بـ(أشهر الحج)) ما يفوت الحج بفواته، فليس كمال ذي الحجة من أشهره، لما يأتي من فوات الحج دونه، على ما يأتي تحقيقه. وإن أرادوا بها ما يقع فيه أفعال الحج فهي الثلاثة كماً، لأن باقي مناسك الحج يقع في كمال ذي الحجة، فقد ظهر أن النزاع لفظي))^(٦).

الثانية: دخول عمرة التمتع في الحج: دلّت عليه روايات عدة:

منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث طويل: (ثم شبك أصابعه بعضها إلى بعض وقال: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة)^(٤). ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال ابن عباس: دخلت

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١٠، ح ٢.

(٥) جواهر الكلام: ١٣/١٨، المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٩١/٢٧.

(٦) مختلف الشيعة: ٥٥/٤.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢، ح ٤.

العمرة في الحج إلى يوم القيامة) (١).
ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه
موسي بن جعفر (عليه السلام) قال: (إن
المتعة دخلت في الحج إلى يوم القيامة،
ثم شبك أصابعه بعضها في بعض) (٢).
ومنها: صحيحة نجبة بن الحارث عن أبي
جعفر (عليه السلام) من حديث: (لأن المتعة
دخلت في الحج، ولم تدخل العمرة المفردة
في الحج) (٣).
ومعناها أن عمرة التمتع جزء من فريضة
الحج وداخلة فيه ولا ينفصلان، وقد عدَّ
الإهلال بعمرة التمتع إهلالاً بالحج في جملة
من الروايات:
منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه
السلام) وفيها: (فقلت: وما المتعة؟ فقال:
يهل بالحج في أشهر الحج) (٤).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام
الحج، باب ٣، ح ١٢.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام
الحج، باب ٤، ح ٢٤.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة،
باب ٥، ح ٥.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام
الحج، باب ٥، ح ٣.
تنبيه: روى الشيخ الطوسي (قدس سره) هذه
الرواية بسنده عن موسى بن القاسم البجلي
وطريقه إليه: الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق
عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن
الصفار وسعد بن عبد الله، عن الفضل بن غانم
وأحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم، ولئلا
يتوهم بعض المبتدئين بأن الطريق ضعيف لجهالة
الفضل بن غانم واشتراك أحمد بن محمد.
أقول: لقد ذكر الشيخ الصدوق (رضوان الله
عليه) -الواقع في طريق الشيخ الطوسي (قدس
سره)- طريقه إلى موسى بن القاسم وفيه الفضل
بن عامر (وهو الموافق لما في الاستبصار) وأحمد

ومنها: موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام): (من حجّ معتمراً في شوال) (١).

ومنها: صحيحة حمran بن أعين قال: (دخلت علي أبي جعفر (عليه السلام) فقال لي: بما أهلت؟ فقلت: بالعمرة، فقال لي: أفلا أهلت بالحج ونويت المتعة، فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكية؟ ولو كنت نويت المتعة وأهلت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين) (٢).

فهو نوى العمرة مفردة ويحرم للحج من أدنى الحل لكن الإمام (عليه السلام) تمنى لو أحرم بعمرة أتمتع لينال فضلاً أكبر وسمى (عليه السلام) عمرة التمتع حجاً. واستدلّ الشهيد الثاني (قدس سره) على دخول عمرة التمتع في الحج بالحكم في مسألتنا فقال (قدس سره): ((هذا - أي عدم جواز خروج المتمتع من مكة حتى يأتي بالحج إلا علي وجه لا يفتقر إلى تجديد عمرة - من جملة الوجوه الدالة على دخول عمرة التمتع في الحج)) (٣).

الثالثة: لا تكون عمرة التمتع إلا في أشهر الحج:

دلت عليه صحيحة ابن أذينة قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): (من أحرم بالحج

بن محمد بن عيسى الثقة صاحب النوادر ويكفي صحة أحد الطريقتين، فطريقاً الشيخ الصدوق والطوسي إلى موسى بن القاسم صحيحان.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١٠، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٢١، ح ٥.

(٣) مسالك الأفهام: ١٩٩/٢.

في غير أشهر الحج فلا حج له^(١).
وصحیحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) (في قول الله عز وجل (الحج أشهر مغلومات) قال: شوال وذو القعدة وذو الحجة، ليس لأحد أن يحرم بالحج فيما سواهن)^(٢).

وصحیحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ليس تكون متعة إلا في أشهر الحج)^(٣).

وموثقة سماعة بن مهران التي تضمنت فروعاً فقهية عديدة حيث روى سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (من حج معتمراً في شوال ومن نيته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك، وإن هو أقام إلى الحج فهو يتمتع، لأن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة، فمن اعتمر فيهن وأقام إلى الحج فهي متعة، ومن رجع إلى بلاده ولم يبق إلى الحج فهي عمرة، وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله أو أقام إلى الحج فليس بمتمتع، وإنما هو مجاور أفرد العمرة، فإن هو أحب أن يتمتع في أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق، أو يجاوز عسفان، فيدخل متمتعاً بالعمرة إلى الحج، فإن هو أحب أن يفرد الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها)^(٤).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١١، ح ٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، كتاب الحج، باب: أشهر الحج وأشهر السياحة والأشهر الحرام، الحديث ٢٩٦٠.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١٥، ح ١، وذكره في أبواب العمرة، باب ٧، ح ٥.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١٠، ح ٢.

ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بضم
مقدمتين:

- ١- إن الحج لا يكون إلا في أشهر الحج.
 - ٢- إن عمرة التمتع داخله في الحج.
- وهما تأمّتان ولا يخرجان عما تقدم.
- الرابعة: إمكان الإتيان بعمرة مفردة
في أشهر الحج:

وقد دل عليها صدر موثقة سماعة الأنفة
الذكر (من حج معتمراً في شوال ومن نيّته
أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك).
وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله
(عليه السلام) قال: (من دخل مكة معتمراً
مفرداً للعمرة فقصى عمرته فخرج كان ذلك له،
وإن أقام إلى أن يدركه الحج كانت عمرته
متعة) ^(١) بتقريب أن العمرة المفردة في صدر
الرواية كانت في أشهر الحج بقريظة الاجتزاء
بها للحج مع ما تقدم من أنه لا عمرة تمتع
إلا في أشهر الحج.

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه
السلام) قال: (المفرد للعمرة إن اعتمر ثم
أقام للحج بمكة كانت عمرته تامة، وحجته
ناقصة مكية) ^(٢) والنقص المقصود معنوي في
درجات الكمال لأن حج التمتع أفضل.

وصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله
(عليه السلام) قال: (لا بأس بالعمرة
المفردة في أشهر الحج ثم يرجع إلى
أهله) ^(٣).

وصحيحة إبراهيم بن عمر اليماني عن

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام
الحج، باب ١٥، ح ١، ونحوه في أبواب العمرة،
باب ٧، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة،
باب ٣، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة،
باب ٧، ح ١.

أبي عبد الله (عليه السلام): أنه (سئل عن رجل خرج في أشهر الحج معتمراً ثم خرج إلى بلاده، قال: لا بأس وإن حج من عامه ذلك وأفرد الحج فليس عليه دم، وإن الحسين بن علي عليهما السلام خرج يوم التروية إلى العراق وكان معتمراً)^(١).

والدم المشار إليه كفارة على من لم يحج في سنة اعتماره، ففي خبر سعيد الأعرج قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): (من تمتع في أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة، ومن تمتع في غير أشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم وإنما هي حجة مفردة، وإنما الأضحى علي أهل الأمصار)^(٢).

وخير^(٣) معاوية بن عمار قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): من أين افترق المتمتع والمعتمر؟ فقال: إن المتمتع مرتبط بالحج، والمعتمر إذا فرغ منها ذهب حيث شاء، وقد اعتمر الحسين (عليه السلام)

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ٢٠.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١٠، ح ١.

(٣) وصفها السيد الخوئي (قدس سره) بالمعتبرة (المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٨٦/٢٧)، وكذا في (الجواهر: ٤٦١/٢٠) وفي سندها إسماعيل بن مرار، ولم تثبت وثاقته عنده (معجم رجال الحديث: ١٧٧/٣)، نعم، ربما بنى (قدس سره) على ما نقل عن محمد بن الحسن بن الوليد أن كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة إلا ما استثنى، ولم تستثن روايات إسماعيل عن يونس التي تجاوزت المئتين، والرواية في المقام منها. أقول: هذا غير كافٍ:

١- لأنه اجتهاد من ابن الوليد.
٢- لم يثبت أن الرواية من كتب يونس بعد أن لم تثبت وثاقة الرجل على طبق قواعدهم.

في ذي الحجة ثم راح يوم التروية إلى العراق والناس يروحون إلى منى، ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج^(١).

وفي مقابل هذه الروايات توجد أكثر من رواية يظهر منها عدم مشروعية العمرة المفردة في العشر الأوائل من ذي الحجة كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (العمرة في العشر متعة)^(٢)، وصحيحة عبد الله بن سنان أنه (سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المملوك يكون في الظهر يرعى وهو يرضى أن يعتمر ثم يخرج، فقال: إن كان اعتمر في ذي القعدة فحسن، وإن كان في ذي الحجة فلا يصلح إلا للحج)^(٥).

ومقتضى الجمع العرفي حملها على استحباب الإتيان بعمرة التمتع والحج في هذه الأيام.

وسنذكر حملاً آخر للصحيحة الأولى وغيرها في الفرع الرابع الملحق بالبحث.

الخامسة: إن الإحرام في شهر كافي للخروج والدخول إلى مكة في ذلك الشهر: دلت الروايات المعتبرة على عدم جواز دخول مكة إلا محرماً كصحيح محمد بن مسلم: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) هل يدخل الرجل مكة بغير إحرام؟ قال: لا إلا مريضاً أو من به بطن)^(٣).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ٣.

(٢) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ١٠، ١١.

(٣) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٥٠، ح ٤، ٢، ١.

(٤) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢٢، ح ٦، ٨.

ومثله صحيحه الآخر^(٢) وصحيح عاصم بن حميد (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أيدخل أحد الحرم إلا محرماً؟ قال: لا إلا مريض أو مبطون)^(٣).

وقد استثنى منه جملة عناوين منهم من خرج وعاد في شهره الذي تمتع فيه وقد دلت عليه صحيحة حماد الدالة على عدم جواز خروج من أحل من عمرة التمتع من مكة قبل الإحرام للحج وفيها (قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام ثم رجع في إبان الحج في أشهر الحج يريد الحج فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل بغير إحرام، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً)^(٤).

وموثقة إسحاق بن عمار (قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجيء فيقضي متعة ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة)^(٥).

وخبر حفص بن البختري وأبان بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في الرجل يخرج في الحاجة من الحرم، قال: إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام، فإن دخل في غيره دخل بإحرام)^(٦).

السادسة: في أقل الفصل بين عمرتين: قال صاحب العروة (قدس سره): ((واختلفوا في مقدار الفصل بين العمرتين، فقليل: يعتبر شهر، وقيل: عشرة أيام، والأقوى عدم اعتبار فصل فيجوز

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٥١، ح ٤٤.

إتيانها كل يوم))^(١) وهو مختار صاحب
الجواهر قال (قدس سره): ((بل لا يبعد
جوازه - أي التوالي بين العمرتين - في كل
يوم))^(٢) وحمل المدد المذكورة علي
الاستحباب ودفع الكراهة المناسبة
للعبادات.

واختاره أيضاً السيد الشهيد الصدر
الأول فقال: ((ولا بأس بالإتيان بعمرتين في
شهر واحد بل في خلال عشرة أيام، بمعنى
أنه لا يعتبر فاصل زمني بين عمرتين)) ثم
قال (قدس سره): ((ويصح أن يعتمر عمرة
مفردة ثم يخرج إلى أحد المواقيت لعمرة
التمتع ويحرم له ولو وقع ذلك في نفس
اليوم))^(٣).

وقال السيد الخوئي (قدس سره) في
تعليقته على العروة: ((الظاهر هو اختصاص
كل شهر بعمرة فلا تصح عمرتان مفردتان عن
شخص واحد في شهر هلاي، نعم لا بأس
بالإتيان بغير العمرة الأولى رجاءً)).

وتبعه تلامذته كالسيد السيستاني (دام
ظله) وأجازهما في شهر واحد فيما إذا
كانت إحدى العمرتين عن نفسه والأخرى عن
غيره، أو كانت كلتاها عن شخصين
غيره))^(٤)، واختار شيخنا الأستاذ الفيض
(دام ظله) نفس المدة للفصل ومنع منها
مطلقاً حتى إذا كانت عن غيره فقال ((ولا
يسوغ له الإتيان بعمرتين في شهر إذا
كانتا كلتاها من شخص واحد، سواء أكانتا

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٣٨/٢٧.

(٢) جواهر الكلام: ٤٦٦/٢٠.

(٣) موجز أحكام الحج، الطبعة الثانية، الفقرة
١٤٨، ص ١٩١.

(٤) مناسك الحج، الطبعة الثالثة، ص ٦٣، المسألة
١٣٧.

عن نفسه أو عن غيره))^(١) .
والاختلاف في الأقوال مرجعه اختلاف الروايات:

القول الأول: اعتبار الفصل بسنة؛ دلت عليه صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (العمرة في كل سنة مرة)^(٢) وصحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (لا يكون عمرتان في سنة)^(٣) .

لكن الإجماع التعبدي قائم على الإعراض عن مضمونها عدا ما نسب إلى العماني من القول به^(٤) ومعارضته لا تضر، إضافة إلى معارضتها للروايات المعتبرة المتظافرة الدالة على استحباب العمرة في أقل من ذلك فلا بد من طرحها أو حملها على ما لا ينافي تلك الروايات كالذي قاله الشيخ الطوسي (قدس سره) في التهذيب: ((فالمراد بهذين الخبرين أنه لا يكون في السنة عمرة يتمتع بها إلى الحج إلا دفعة واحدة، فأما العمرة المبتولة التي لا يتمتع بها إلى الحج فهي جائزة في كل شهر حسب ما قلناه))^(٥) .

وذكرت وجوه أخرى كتأكد استحبابها في السنة مرة إن عجز عن الإتيان بها في الشهر مرة، أو أن الإمام (عليه السلام) كان يتحدث عن وظيفة نفسه؛ قال صاحب الرياض (قدس سره): ((وربما حُملا على

(١) مناسك الحج، ص٧٦، المسألة ٧.
(٢) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٦، الأحاديث ٦، ٧، ٨.
(٤) مختلف الشيعة: ٣٦٨/٤، الجواهر: ٤٦٢/٢٠.
(٥) التهذيب، ج ٥، كتاب الحج، باب ٣٦: من الزيادات في فقه الحج، ذيل الحديثين ١٥٧، ١٥٨.

التقية، لأنه رأى بعض العامة^(٦)، أو علي أن المراد فيهما أني لا أعتمر في كل سنة إلا مرة^(٧).

القول الثاني: اعتبار الفصل بعشرة أيام؛ واستدل له برواية الشيخ الكليني والطوسي (قدس سرهما) عن إسماعيل بن مرار عن علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن (عليه السلام) في حديث قال (عليه السلام): (ولكل شهر عمرة، فقلت: يكون أقل؟ فقال: في كل عشرة أيام عمرة)^(٣).

وهي ضعيفة بعلي بن أبي حمزة الذي هو البطائني أو أنه مشترك بين الثقة وغيره، ولأن إسماعيل لم يوثق وإن ذهب إلى توثيقه بعض ((لأجل أن محمد بن الحسن بن الوليد قال: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها، إلا ما انفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس، ولم يردده غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتي به، ذكره الشيخ في ترجمة يونس))^(٤) إلا أنه اجتهاد من ابن الوليد ولا تدل على التوثيق وإنما قبول الرواية، ولا يُعلم أن الرواية هذه هي من كتب يونس ولا يكفي في إثباته ما قاله السيد الخوئي (قدس سره): ((إن إسماعيل بن مرار تبلغ رواياته عن يونس بن عبد الرحمن مائتين وزيادة فالظاهر أن رواياته هي من كتب يونس)).

ورواها الصدوق بسنده عن علي بن أبي

(٦) في هامش المصدر: ((كما في الأم : ١٣٣/٢،

وبداية المجتهد: ٣٣٨/١)).

(٧) رياض المسائل: ٢٠٨/٧.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٦، ح ٣.

(٤) معجم رجال الحديث: ١٧٨/٣.

حمزة^(١) وهي ضعيفة بعلي بن أبي حمزة، وبضعف طريقه إليه لعدم النص على توثيق محمد بن علي بن ماجيلويه لكن السيد الحكيم (قدس سره) وصف الرواية بالاعتبار لرواية الشيخ الصدوق له بسنده إلى علي بن أبي حمزة ((وسنده صحيح وهو إن كان الثمالي فهو ثقة وإن كان البطائي فالظاهر اعتبار حديثه، لرواية جمع كثير من الأعاظم عنه، وفيهم جمع من أصحاب الإجماع، وجماعة ممن نصوا على أنهم لا يروون إلا عن ثقة))^(٢).

وهو مردود بما تقدم من ضعف الطريق وعدم كفاية ما استدل به على اعتبار حديث البطائي وقد ناقشنا هذه الكبرى في مراسيل ابن أبي عمير في المجلد الأول، فرواياته غير مقبولة خصوصاً إذا انفرد بها.

وقال السيد الخوئي (قدس سره) في معرض الرد على هذا الوجه: ((وربما يحتمل اعتبار رواية الصدوق لأن علي بن أبي حمزة الذي روى عنه الصدوق هو الثمالي الموثق، لأنه (قدس سره) يروي عنه في كتابه، ولكن يبعده أن الثمالي لا رواية له في باب الأحكام على أن الصدوق ذكر في مشيخة الفقيه أن ما رويته عن علي بن أبي حمزة فقد رويته عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد بن يحيى العطار عن محمد بن الحسين

(١) ذكر صاحب الوسائل في ذيل رواية الكليني أن الشيخ الصدوق رواها بسنده عن القاسم بن محمد عن علي بن أبي حمزة. ولا يوجد هذا في الفقيه والموجود ما نقلناه عن الفقيه، ج ٢، كتاب الحج، باب العمرة في كل شهر وفي أقل ما يكون، ج ٢. ونقلها في الوسائل مستقلة في أبواب العمرة، باب ٦، ج ١٠.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ١٤٦/١١.

بن أبي الخطاب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي عن علي بن أبي حمزة. ولا يمكن رواية البزنطي عن الثمالي لأن الثمالي من أصحاب الباقر (عليه السلام) والبزنطي من أصحاب الرضا والجواد (عليهما السلام))^(١).

ووجه الاستبعاد الذي ذكره (قدس سره) غير تام فإن البزنطي وأولاد أبي حمزة الثمالي من طبقة واحدة وقد روت عن البزنطي وأحد أولاد أبي حمزة - وهو محمد بن أبي حمزة الثمالي - معاً الطبقة التي تليهما كأحمد بن محمد بن عيسى فإنه روى عنهما.

فالصحيح في الرد أن يقال: إن غاية هذا الاحتمال هو الاشتراك بين الثقة وغيره إضافة إلى ضعف الطريق علماً أن الصدوق ذكر طريقاً واحداً إلى عنوان علي بن أبي حمزة فإن كان هو البطائني - كما هو الصحيح لأن الثمالي لا رواية له في الأحكام - فلا طريق له إلى الثمالي فيبعد الاحتمال المذكور بعدم الطريق إليه.

ولا ينفذ أيضاً في تصحيحها تعويض السند - لو قلنا به - للتخلص من ضعف الطريق برفع هذا السند إلى أحمد بن أبي نصر بطريق الصدوق إليه وهو صحيح لكن تبقى مشكلة ابن أبي حمزة.

واستدل صاحب الجواهر (قدس سره) لهذا القول بما عبر عنه بالموثق (السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة، قال: فقلت: أيكون أقل من ذلك؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة)^(٢) ولا وجود لمثل هذه الرواية

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٣٩/٢٧.

(٢) جواهر الكلام: ٤٦٣/٢٠.

وإنما ركبها قلمه الشريف من موثقة إسحاق بن عمار التي ذكرها في الصدر وخبر علي بن أبي حمزة الذي ذكره في الذيل وذكر الصدوق كلتا الروايتين^(١).

فهذا القول غير تام كسابقه ويحتمل في جواب الإمام (عليه السلام) أنه في مقام دفع توهم لدى السائل بأن الفصل لا بد أن يكون ثلاثين يوماً فقال الإمام (عليه السلام) قد يكون عشرة أيام وربما أقل لأن المهم وقوعهما في شهرين هلاليين ولو كانت إحداهما في آخر الأول والثانية في أول الثاني.

القول الثالث: اعتبار الفصل بشهر وهو المشهور؛ وقد دلت عليه روايات معتبرة كثيرة:

منها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها: (فقال: إن علياً (عليه السلام) كان يقول: لكل شهر عمرة)^(٢).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (في كتاب علي (عليه السلام) في كل شهر عمرة)^(٣).

ومنها: موثقة يونس بن يعقوب قال: (سمعت أبا عبد الله أن علياً (عليه السلام) كان يقول: في كل شهر عمرة)^(٤).

(١) الفقيه: ج ٢، كتاب الحج، باب العمرة في كل شهر، ح ١، ٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٤، ح ١٨.

(٣) و (٢) و (٣) و (٤) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، الباب ٦، الأحاديث ١، ٢، ٥، ٩، ١٢.

ونحوها صحيحته الأخرى^(٣).
ومنها: موثقة إسحاق بن عمار قال:
(قال أبو عبد الله (عليه السلام): (السنة
اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة)^(٤).
ومنها: صحيحة أحمد بن محمد بن أبي
نصر عن الرضا (عليه السلام) أنه قال:
(لكل شهر عمرة)^(٥).
ومنها: ما ورد في موثقتة الأخرى (لأن
لكل شهر عمرة)^(٦).
وخبير علي بن أبي حمزة المتقدم.
ويستدل على هذا القول بما تقدم في
المقدمة السابقة من لزوم الدخول بإحرام
جديد إذا خرج ودخل مكة بعد شهر من
إحرامه السابق، بل إن موثقة إسحاق (صفحة
٣٧٨) صريحة في بيان أن العلة في هذا
الحكم هو اعتبار الفصل بشهر بين عمرتين
وقد جعل صاحب الجواهر (قدس سره) تبعاً
للعلامة (قدس سره)^(٧) تلك المسألة مؤيداً
لهذا القول وذكر مؤيداً ثانياً وهو أن
(من أفسد عمرته قضاها في الشهر
التالي)^(٨).

وأوضحه العلامة (قدس سره) بقوله:
((ولو كان كل وقت صالحاً للعمرة، لما
انتظر في القضاء الشهر الداخل)).
والمؤيد الأول الذي يدل على كفاية
الإحرام للعمرة للدخول والخروج من مكة في
شهر الاعتماد يكون دليلاً إذا كانت هذه
الكفاية إلزامية وبمثابة الشرط وليست
ترخيصاً، ويدل على إلزاميته وقوع الجواب
بصيغة الخبر كما في صحيح حماد (دخل بغير

(٦) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام
الحج، باب ٢٢، ح ٨.
(٧) مختلف الشيعة: ٣٧٠/٤.
(٨) جواهر الكلام: ٤٦٤/٢٠.

إحرام) وموثقة إسحاق (يرجع إلى مكة بعمره إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه) وقد ذكر في الأصول أن هذه الصيغة أبلغ في الوجوب من صيغة افعل وتكون حينئذ دليلاً على ما نحن فيه مع الالتفات إلى أنها لا إطلاق لها لتشمل كل إحرام بعد ضمها إلى الأدلة الأخرى وإنما هي بلحاظ الإحرام عن نفسه، فلو كان عن غيره أو إحراماً لعمره تمتع بعد عمرة مفردة أو لعمره بعد إتمام الحج جاز كما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام)؛ قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المعتمر بعد الحج، قال: إذا أمكن موسى من رأسه فحسن)^(١) ومثلها صحيحة معاوية بن عمار^(٢).

وأما المؤيد الثاني فأشار (قدس سره) به إلى صحيحة بريد بن معاوية قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل اعتمر عمرة مفردة فغشي أهله قبل أن يفرغ من طوافه وسعيه، قال: عليه بدنة لفساد عمرته، وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرته)^(٣) ومثله صحيحة مسمع عن أبي عبد الله (عليه السلام).

وهو إنما يكون مؤيداً إذا قلنا بفساد العمرة واعتبارها كالعدم وأن التأجيل إلى الشهر المقبل نحو من العقوبة ولا ربط له بالمسألة، إذ أن الفصل المعتبر إنما هو بلحاظ عمرتين صحيحتين. وأما إذا استظهرنا أن الفساد هنا ليس

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٨، ج ١، ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب كفارات الاستمتاع، باب ١٢، ج ١

بمعنى البطلان وإلغاء الأثر وإنما بمعنى
النقص ولذا ترتب عليها بعض الآثار وهو
الفصل بينها وبين متممها بشهر فستكون
دليلاً على ما نحن فيه لتحقيق العلة.

فهذان دليلان آخران على القول.
وكذلك يمكن تأييد هذا القول بما ورد
في كثير من الروايات المعتبرة من
الاعتمار في آخر رجب ثم عمرة في شعبان
فيكون قد حصل على عمرتين في أقصر فترة
ممكنة مع فضيلة الاعتمار في رجب ولو كانت
العمرة جائزة في شهر واحد لما احتاج إلى
هذه الكيفية.

ومنها: صحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي
عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (إني
كنت أخرج ليلة أو ليلتين يبقيان من رجب
فتقول أم فروة: أي أبه: إن عمرتنا
شعبانية؟ فأقول لها: أي بنية إنها فيما
أهللت، وليست فيما أحللت) (١).

فهذا القول تام.

القول الرابع: عدم اعتبار الفصل
ويمكن الإتيان بالعمرة في كل حين.
ويمكن تلخيص الاستدلال على هذا القول
من كلام صاحب الجواهر (قدس سره) بوجهين:
الأول: مكون من وجود المقتضي وعدم
المانع؛ أما المقتضي فإطلاق أدلة الحث
على العمرة، قال (قدس سره): ((للإطلاق
المزبور منه أنها الحج الأصغر بل في
النبوي (العمرة إلى العمرة كفارة لما
بينهما) ونحوه)) (٢)، في إشارة إلى صحيحة
عمر بن أذينة وفيها (والحج الأصغر

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة،
باب ٣، ح ١٠.

(٢) جواهر الكلام: ٤٦٥/٢٠.

العمرة) ^(١) ، وما رواه الصدوق عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال في حديث (والعمرة كفارة لكل ذنب) ^(٢) وما رواه عن الرضا (عليه السلام) (العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما) ^(٥) .

وفيه: إن الإطلاق غير تام من هذه الجهة وإن الروايات بصدد بيان فضل أصل العمرة من دون نظر إلى التفاصيل ومنها الفصل بين العمرتين.

وأما المانع المتصور فهي الروايات التي حدّدت الفصل بالشهر أو عشرة أيام باعتبار ((أنها - أي العمرة - لا تصح بدونه - أي الفصل المعتبر - لأنها عبادة لا تصح إلا متلقة من الشارع ولم تتلق إلا مشروطة بالفصل به)) ^(١) وهذا المانع غير مؤثر لـ ((عدم صراحة نصوص الشهر والعشر في التحريم، بل وظهورها)).

وفيه: إن الظاهر من الروايات أنها في مقام التحديد كما يقال ((الصلاة في اليوم خمس مرات)).

الثاني: إنه أشبه ((بأصول المذهب وقواعده التي منها التسامح في المستحبات)) ^(٢) .

وفيه: لا حاجة إلى القاعدة في إثبات أصل الاستحباب لقيام الدليل عليه كما تقدم وأما الاستدلال بالقاعدة لإلغاء الفصل بين عمرتين فهذا مما لا سبيل إليه لأن العبادات توقيفية فإذا ورد محدّد من

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب وجوب الحج، باب ١، ح ٢.

(٢) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٣، ح ٦، ٧.

(١) جواهر الكلام: ٤٦٤/٢٠.

(٢) جواهر الكلام: ٤٦٤/٢٠.

الشارع فيجب الالتزام به .
أقول: ربما كان دليل أصحاب هذا القول
تضارب الحد المعتبر في الفصل بين السنة
والشهر وعشرة أيام، وهي متنافية فتحمل
على مراتب الفضل بمعنى أن العمرة مستحبة
على الدوام فإن لم يتمكن ففي كل عشرة
أيام وإن لم يتمكن ففي كل شهر وإلا ففي
السنة مرة وهذا الوجه ((يقتضيه الارتكاز
العرفي في باب الطاعات والخيرات فإنها
كلما طال العهد بها اشتد تأكدها، والجمع
بين الشهر والعشر -في خبر ابن أبي حمزة -
لا بد أن يحمل على ذلك، ولأجله يمكن الجمع
بينها وبين صحيح الحلبي المتقدم في
أخبار السنة بذلك، فيحمل أيضاً على
التأكد في السنة، علي نحو يكون أشد
تأكداً فيها من الشهر))^(١) .

وعلق صاحب الجواهر على قول المحقق
صاحب الشرائع: ((يكره أن يأتي بعمرتين
بينهما أقل من عشرة أيام)) بقوله:
((كراهة عبادة جمعاً بين ذلك وبين ما دل
على استحباب العمرة على الإطلاق)) وقال
أيضاً ((ولا ينافيه -أي القول بعدم اعتبار
أي فصل بين العمرتين- نصوص الشهر والعشر
التي أقصاها عدم ترتب الاستحباب المخصوص
أو الكراهة))^(٢) .

وفيه: أنه لم يتم دليل على اعتبار
الفصل بالسنة أو عشرة أيام وإنما دل
الدليل على اعتبار الفصل بشهر فلا ينافيه
غيره حتى نعدل عنه، نعم، لا بأس بحمل
أخبار السنة على هذا المعنى وهو لا ينافي
ما اخترناه .

ثم قال (قدس سره) ((نعم، ينبغي القطع

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٤٦/١١ .

(٢) جواهر الكلام: ٤٦٥/٢٠ .

بجوازها في كل شهر، ويبقى الكلام في العشر فما دونها لضعف المستند فيهما، فتركها فيهما أحوط وأولى، ولا تجوز المسامحة هنا في الفتوى باستحبابها فيهما، لوجود القول بالتحريم والمنع عنهما، إذ هو كما ترى لأن القول بالتحريم الناشئ من دعوى التشريع في العبادة لا ينافي القول بثبوتها بأدنى دليل صالح لإثبات الاستحباب فيها، فضلاً عما عرفت من المطلقات وغيرها على أن نصوص الشهر تحتمل إرادة جوازها في كل شهر على وجه لا يحصل الفصل بينها بغيره، كما إذا كانت أحدهما في آخر شهر والأخرى في أول (آخر) (١).

وفي كلامه (قدس سره) عدة موارد للنظر بعد التسليم بصحة ما قال أولاً من عدم جواز تطبيق قاعدة التسامح بأدلة السنن في مورد حصل المنع فيه لأنه من التشريع المحرم ولا يكفي أدنى دليل ضعيف للخروج من دليل التحديد وإثبات الاستحباب بلا فصل، والإطلاق المدعى غير تام كما قدمنا، وما احتتمل من المعنى لروايات اعتبار الشهر غير محتتمل الانطباق عليها.

نعم، يمكن أن يستظهر معنى آخر لروايات الشهر بأن في التعبير بالعمرة كناية عن الإحرام بمعنى أن الإحرام مجزٍ للدخول والخروج من مكة على طول شهر الإحرام فإذا خرج الشهر ودخل شهر جديد فلا بد لدخول مكة من إحرام جديد بعمرة جديدة وتكون بمعنى الروايات التي ذكرناها في المقدمة الخامسة.

وهذا معنى لطيف واحتمال وارد وينسجم مع ما استظهرناه من الأدلة على اعتبار

(١) جواهر الكلام: ٤٦٦/٢٠.

الفصل بشهر.

فرع:

الظاهر من الروايات أن اعتبار هذا الفصل بين العمرتين إنما هو بلحاظ أدائهما عن نفسه، فلا مانع من الإتيان بعمرتين أو أكثر من شهر واحد إذا كانت عن أشخاص متعددين.

كما أن الظاهر منها أن المقصود هي العمرة المفردة كقوله (عليه السلام) في موثق إسحاق: (السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة) فإن عمرة التمتع لا تكون في غير أشهر الحج ولا تشرع في السنة إلا مرة واحدة، فالمقصود هي العمرة المفردة فلا تتكرر في شهر واحد، أما ضم عمرة التمتع إليها فلا بأس، كما لو دخل مكة بعمرة مفردة ثم خرج في نفس الشهر إلى أحد المواقيت وأتى بعمرة التمتع.

وقد استظهر شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف) هذا المعنى أيضاً في كتابه الاستدلالي فقال: ((إن المستفاد من الروايات أن اعتبار هذا الفصل إنما هو بين عمرتين مفردتين لشخص واحد، ولا يعتبر إذا كانت إحداهما لشخص والأخرى لآخر، وعلى هذا لا مانع من أن يأتي شخص واحد بعمرة مفردة لنفسه في شهر وبعمرة مفردة أخرى عن شخص آخر نيابة أو تبرعاً في نفس ذلك الشهر وبعمرة مفردة ثالثة عن ثالث وهكذا)) (١).

ولا ينافيه ما قال في رسالته العملية في مناسك الحج: ((لا يسوغ له الإتيان بعمرتين في شهر إذا كانتا كلتاهما من شخص واحد، سواء أكانتا عن نفسه أم عن

(١) تعاليق مبسوطة: ٨٤/١٠.

غيره))^(١)؛ إذ إن مراده (دام ظله) أن العمرتين معاً عن الفاعل أو إنهما معاً عن شخص آخر غيره، لكن تعبيره (دام ظله) لا يخلو من عدم ملاءمة مع مختاره إذ إن ظاهره أن الإشكال في صدورهما معاً عنه بغض النظر عن المستفيد منهما، بينما هو لا يستشكل في كلامه المتقدم في صدور عمرتين أو أكثر من شخص واحد والمهم أن لا يكون المستفيد منهما واحداً.

نكتة:

ربما كانت الحكمة من التشريع حثّ المسلم على أداء العمرة نيابة عن غيره من إخوانه المؤمنين لندرة من يوفق للحضور في تلك المشاهد المشرفة ويحصل النائب على أجر العمرة كاملاً ومثله للمنوب عنه وزيادة، دلت عليه موثقة إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يحجّ فيجعل حجته وعمرته أو بعض طوافه لبعض أهله وهو عنه غائب ببلد آخر، قال: قلت: فينقّم ذلك من أجره؟ قال: لا هي له ولصاحبه وله أجرٌ سوى ذلك بما وصل، قلت: وهو ميت هل يدخل ذلك عليه؟ قال: نعم، حتى يكون مسخوطاً عليه فيغفر له، أو يكون مضيّقاً عليه فيوسّع عليه، قلت: فيعلم هو في مكانه أن عملاً ذلك لحجه؟ قال: نعم، قلت: وإن كان ناصبياً ينفعه ذلك؟ قال: نعم، يُخفف

(١) مناسك الحج، ص٧٦، المسألة ٧.

عنه) (١).

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يُشرك أباه وأخاه وقرابته في حجه؟ فقال: إذا يُكتب لك حجٌ مثل حجّهم وتُزاد أجراً بما وصلت) (٢) لذا ورد في الخبر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): لو أشركت ألفاً في حجتك لكان لكل واحد حجةٌ من غير أن تنقص حجتك شيئاً) (٣). وأفضل ما تكون النيابة عن المعصومين (عليهم السلام) فقد روى موسى بن القاسم قال: (قلت لأبي جعفر الثاني (عليه السلام): قد أردت أن أطوف عنك وعن أبيك فقيل لي: إن الأوصياء لا يطاف عنهم، فقال: بلى طف ما أمكنك، فإن ذلك جائز، ثم قلت له بعد ذلك بثلاث سنين إنني كنت استأذنتك في الطواف عنك وعن أبيك، فأذنت لي في ذلك، فطفت عنكما ما شاء الله، ثم وقع في قلبي شيء فعملت به، قال: وما هو؟ قلت: طففت يوماً عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال ثلاث مرات: صلى الله على رسول الله، ثم اليوم الثاني عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، ثم طففت اليوم الثالث عن الحسن (عليه السلام)، والرابع عن الحسين (عليه السلام)، والخامس عن علي بن الحسين (عليه السلام)، واليوم السادس عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام)، واليوم السابع عن جعفر بن محمد (عليه السلام)، واليوم الثامن عن أبيك موسى (عليه السلام)، واليوم التاسع عن أبيك علي (عليه السلام)، واليوم العاشر عنك يا سيدي، وهؤلاء الذين أدين الله بولايتهم، فقال: إذا والله تدين الله بالدين الذي لا يقبل من العباد غيره، قلت: وربما طففت عن أمك فاطمة (عليها السلام) وربما لم أطف، فقال: استكثر من هذا فإنه

(١) و (٢) و (٣) الكافي، ج ٢ من الفروع، كتاب الحج، باب: من يشرك قرابته وإخوته في حجه أو يصلهم بحجة، الأحاديث، ح ٤، ٦، ١٠.

أفضل ما أنت عامله إن شاء الله (٤).

السابعة: المراد من الشهر:

احتمل صاحب العروة (قدس سره) أن يكون المراد من الشهر: ((إما بمعنى ثلاثين يوماً، أو أحد الأشهر المعروفة)) (٢) والظاهر من موثقة إسحاق بن عمار قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام): السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمرة) (٣) وصحيحة حماد (إن رجع في شهره) وصحيحة بريد (وعليه أن يقيم إلى الشهر الآخر فيخرج إلى بعض المواقيت فيحرم بعمرة) وقد تقدم ذكرها.

وهو الذي يفهمه العرف من الروايات الواردة في المقام كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج وغيرها (في كل شهر عمرة).

ويمكن الاستدلال بصحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (إني كنت أخرج ليلة أو ليلتين يبقيان من رجب فتقول أم فروة: أي أبه: إن عمرتنا شعبانية؟ فأقول لها: أي بنية إنها فيما أهلت، وليست فيما أحلت) (٤).

بتقريب أن هذه العادة من الإمام (عليه السلام) كانت لتحصيل عمرتين في شهرين في أقل مدة ممكنة ولو كان الشهر ثلاثين يوماً لما فرّق عنده الخروج في أول رجب أو آخره.

نعم، قد يكون ذيل ما ورد في خبر علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن موسى (عليه

(٤) الكافي، ج ٢ من الفروع، كتاب الحج، باب:

الطواف والحج عن الأئمة (عليهم السلام)، ج ٢.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢١٧.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٦، ج ٩.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة،

باب ٣، ج ١٠.

السلام) قال: (لكل شهر عمرة، قال: وقلت له: يكون أقل من ذلك؟ قال: لكل عشرة أيام عمرة)^(١) قرينة على أن المراد بالشهر ثلاثين يوماً، كما ورد في عدة الوفاة لكنه مردود بضعف الخبر لما تقدم بل يمكن تقريبه دليلاً على مختارنا لأنه بعد أن ثبت أن الفصل بين عمرتين هو شهر فيكون الذيل منافياً له لأن العشرة تنافي الثلاثين بينما لو أريد به الشهر الهلالي أمكن أن يكون الفصل بعشرة أيام بين عمرة في أواخر الشهر السابق وأخرى في بداية اللاحق، وهذا ما أراد الإمام (عليه السلام) أن يؤكدته للسائل ويرفع عنه توهم الفصل بثلاثين يوماً فقال بإمكان كونه أقل لأن الشهر هو ما بين الهالين وليس ثلاثين يوماً.

الثامنة: في تحديد مبدأ الشهر: الأقوال في المسألة ثلاثة: فقد قيل بأن مبدأ الشهر الإهلال بالعمرة أي الإحرام لها، أو الإحلال منها، أو الخروج من مكة. وقد اختار السيد الخوئي (قدس سره) الثاني، وصاحب الجواهر (قدس سره) الثالث، والأقوى هو الأول، أما صاحب العروة (قدس سره) فقد احتمل الثلاثة ثم احتاط في النهاية بعدم مرور شهر على الإهلال بالعمرة الذي يتحقق قبل مرور شهر على الإحلال منها أو الخروج، قال (قدس سره): ((فلا يُترك الاحتياط بالإحرام إذا كان الدخول في غير شهر الخروج، بل القدر المتيقن من جواز الدخول محلاً صورة كونه قبل مضي شهر من حين الإهلال أي الشروع في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٦، ح ١٠.

إحرام العمرة، والإحلال منها، ومن حين الخروج^(١).

وإنما كان قدراً متيقناً لأن الشهر من حين الإهلال أول الثلاثة وقوعاً فإذا اشترطنا فيه الدخول محرماً فسيكون الإحرام بعد شهر من الإحلال أو الخروج واقعاً مسبقاً.

قال السيد الخوئي (قدس سره): (هل العبرة في العمرة الأولى التي يعتبر مضي الشهر عنها بإهلالها والشروع في إحرامها، أو بإحلالها والفراغ من إحرامها وأعمالها؟ فيه كلام.

اختار المصنف (قدس سره) الأول بدعوى أنه القدر المتيقن من جواز الدخول محلاً، فإن أحرم للعمرة ثم بعد الأعمال خرج فإن رجع بعد مضي شهر من زمان إهلاله وإحرامه للعمرة يرجع محرماً ثانياً، وإن كان بالنسبة إلى إحلاله وفراغه من الأعمال أقل من شهر، إذ قد يحرم للعمرة ويبقى محرماً ولا يحل إلا بعد يومين أو أكثر.

أقول: ما ذكره وإن كان أحوط^(١).
أقول: هذا هو أحوط وموافق لما ثبت في علم الأصول من جريان العام في الفرد المشكوك دخوله تحت الخاص، ويوجد عام هنا وهو عدم جواز دخول مكة إلا محرماً استثنى منه من دخل قبل مضي شهره فيؤخذ بالقدر المتيقن وهو زمن الإحرام فلو أهل بالعمرة في أواخر رجب وأحل منها في شعبان وخرج من مكة في شعبان فإنه يحرم لو رجع إلى مكة في شعبان نفسه.

لكن صاحب الجواهر (قدس سره) جعل الأحوط كون مبدأ الشهر من الإحلال وهو تام

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢١٥.

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢١٧.

إذا كان حكم الفصل بين عمرتين بأقل من شهر إلزامياً وليس على نحو الرخصة، وأخذ وحده من دون النظر إلى العام الذي ذكرناه.

واختار (قدس سره) اعتباره من زمن الخروج ((لا شهر نسكه السابق كي يستشكل فيه أنه من حين الإهلال أو من حين الإحلال))^(١) مستدلاً بنصوص لا تخلو من ضعف في السند كخبر أبان وحفص بن البختري: (إن رجع في الشهر الذي خرج فيه دخل بغير إحرام) الضعيف بالإرسال ومرسلة الصدوق: (وعاد في الشهر الذي خرج فيه)، أو غير دالة على المطلوب كصححة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يخرج إلى جدة في الحاجة، قال: يدخل مكة بغير إحرام)^(٢)، وشكك في دالة موثقة إسحاق علي كونه الشهر من العمرة السابقة وأصفاً إياها بالإجمال وهي ليست كذلك بل هي صريحة في اعتبار الشهر الذي تمتع فيه.

ويضاف إلى ضعف هذا الدليل ما ورد في معتبرة إسحاق وغيرها من قوله (عليه السلام): (لكل شهر عمرة) فالشهر يفصل بين العمرتين وإذا اعتبرنا مبدأه الخروج الذي هو متأخر عن العمرة فسيكون بين العمرتين أكثر من شهر. فالقول بجعل مبدأ الشهر هو الخروج أضعف الأقوال.

ونقض صاحب الرياض على هذا القول بأن إطلاقه ((يشمل صورة ما إذا كان شهر الخروج بعد الإحرام المتقدم بأزيد من شهر، ولا أظنهم يقولون به ولا صرح به

(١) جواهر الكلام: ٤٤٦/١٨.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٥١، ح ٣.

أحد)) (١).
ورد صاحب الجواهر بـ ((عدم بدع بالتزام ذلك الذي هو مقتضى إطلاق ما سمعته من النصوص)) (٢).
لكن تقدم أن النصوص غير وافية بالمطلوب فنقض صاحب الرياض وارد ولا علاج له إلا الاحتياط.
وقد اختار السيد الخوئي (قدس سره) أن يبدأ الشهر من حين الإحلال من العمرة، لأن (كلمة تمتع) (٣) فعل ماضٍ ظاهره التحقق والفراغ في قبال فعل الاستقبال، فالمراد بالشهر الذي تمتع فيه هو الشهر الذي فرغ من عمرته، وأما إذا أهل بالعمرة ولم يفرغ منها فلا يصدق عليه أنه تمتع فيه بل هو مشغول بأداء أعمال العمرة، كما استظهرنا ذلك في سائر الموارد كقولنا: صلي أو صام وغير ذلك)) (٤).
وفيه:

١- إن التمتع يصدق بمجرد الشروع في العمل بالإحرام نظير ما ورد في الصلاة من أن من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله.

٢- يمكن ادعاء أن النسك الرئيسي في العمرة والذي هو شرط لدخول مكة إنما هو الإحرام خاصة، فالعمرة الإحرام وأما بقية الأفعال فهي للإحلال منه فلو شاء المعتمر أن يبقى على إحرامه فلا يجب عليه طواف أوسعي وغيرهما.

(١) رياض المسائل: ٣٢٧/٦.

(٢) جواهر الكلام: ٤٤٧/١٨.

(٣) الواردة في معتبرة إسحاق بن عمار الآتية (صفحة ٤٠٢) تحت الرقم (٨) وفيها: (يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه).

(٤) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢١٧/٢٧.

٣- مخالفة هذا الوجه لظهور عدة روايات في كون اعتبار شهر العمرة بلحاظ الإحرام، كصحيحة أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال: (إني كنت أخرج ليلة أو ليلتين يبقيان من رجب فتقول أم فروة: أي أبه: إن عمرتنا شعبانية؟ فأقول لها: أي بنية إنها فيما أهلت وليست فيما أحلت) (١).

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن عمرة رجب ما هي؟ قال: إذا أحرمت في رجب وإن كان في يوم واحد منه فقد أدركت عمرة رجب وإن قدمت في شعبان، فإنما عمرة رجب أن تحرم في رجب) (٢). ولو نوقش في دلالة الصحيحة الثانية باعتباره حكماً خاصاً كاعتبار من أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك الوقت كله، فإن الصحيحة الأولى واضحة الدلالة على المطلوب لأن الإمام (عليه السلام) بصدد تطبيق الحكم بأن زمن العمرة يكون بلحاظ الإحرام إذ لو كان شهر العمرة يُعتبر بلحاظ الإحلال فإن يوماً أو يومين لا يكفيان للوصول إلى مكة وأداء مناسك العمرة يومئذ إذ كانت الرحلة تستغرق ما لا يقل عن سبعة أيام، وفي صحيحة علي بن جعفر قال: (خرجنا مع أخي موسى في أربع عَمَرٍ يمشي فيها إلى مكة بأهله ووعيله واحدة منهن مشي فيها ستة وعشرين يوماً، وأخرى خمسة وعشرين يوماً، وأخرى أربعة وعشرين يوماً، وأخرى إحدى وعشرين يوماً) (٣).

والصحيحان تعالجان الترديد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٣، ح ١٠، ١٤.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ١٠، ح ١.

(عليه السلام) (عن رجل أحرم في شهر وأحلّ في آخر، فقال: يكتب في الذي قد نوى، أو يُكتب له أفضلهما) ^(١) أو يحمل الذيل على كرم الله تبارك وتعالى في اختيار الأفضل كالذي ورد في من صلى منفرداً ثم أعاد الفرض في جماعة.

وعليه يحمل خبر عيسى الفراء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا أهلك بالعمرة في رجب وأحلّ في غيره كانت عمرته لرجب، وإذا أهلك في غير رجب وطاف في رجب فعمرته لرجب) ^(٢).

فيكون دليلنا على القول الأول الذي قوينا صححة أبي أيوب الخزاز وعلي بن جعفر ومعتبرة إسحاق بن عمار بالوجه الذي فسّرنا به كلمة (تمتع) الواردة فيه مع عدم قوة القولين الأخيرين.

وقد أيد صاحب الرياض ^(٣) هذا المعنى باحتمال عودة ضمير (شهره) في صححة حماد عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث: (قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في إبان الحج، في أشهر الحج، يريد الحج، فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل محرماً) ^(٤) إلى الإحرام ولا بأس به. التاسعة: من اعتمر متمتعاً للحج فهو مرتهن في مكة بالحج:

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٣، ح ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٣، ح ١١.

(٣) رياض السائل: ٣٢٧/٦.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢١، ح ٦.

دلّت عليه صحيحة معاوية بن عمار قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنهم يقولون في حجة التمتع حجة مكة وعمرة عراقية، فقال: كذبوا، أوليس هو مرتباً بالحج لا يخرج منها حتى يقضي حجه) (١).

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: (قلت لأبي جعفر (عليه السلام): كيف أتمتع؟ فقال: يأتي الوقت فيلبي بالحج، فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحل من كل شيء وهو محتبس، وليس له أن يخرج من مكة حتى يحج) (٢) ورويت بطريق صحيح آخر (٣).

ونحوها الروايات التي دلّت على عدم جواز خروج المتمتع من مكة حيث يقضي حجه، ومنها صحيحة حماد بن عيسى الآتية (صفحة ٤٠١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها: (من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج).

وخير معاوية بن عمار قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): من أين افترق المتمتع والمعتمر؟ فقال: إن المتمتع مرتب بالحج والمعتمر إذا فرغ منها ذهب (حيث شاء) (٤).

وورد التعليل في خبر وهيب بن حفص عن علي بن أبي حمزة قال: (سأله أبو بصير وأنا حاضر عن أهل بالعمرة في أشهر الحج أنه أن يرجع؟ قال: ليس في أشهر الحج

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٤، ح ٦، ١٨.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٥، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٢٢، ح ٣.

(٤) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ٣، ٧.

عمرة يرجع منها إلى أهله، ولكنه يحتبس بمكة حتى يقضي حجه لأنه إنما أحرم لذلك^(٥).

وتحمل على عمرة التمتع لما تقدم من جواز العمرة المفردة في أشهر الحج ويعود إلى أهله.

وخبر أبان بن عثمان عمّن أخبره؛ عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (التمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج إلى الحج إلا أن يأتق غلامه، أو تضل راحلته، فيخرج محرماً، ولا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفة)^(١).

وخبر موسى بن القاسم قال: (أخبرني بعض أصحابنا أنه سأل أبا جعفر في عشر من شوال فقال: إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر، فقال له: أنت مرتهن بالحج)^(٢).

العاشرة: الظاهر أن سقوط الإحرام لعمرة جديدة عمّن رجع إلى مكة في نفس شهر متعته السابقة التي خرج بعدها هو سقوط عزيمة لا سقوط رخصة، دل على ذلك قوله (عليه السلام) في صحيحة حماد: (إن رجع في شهرة دخل بغير إحرام وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً) وقد قالوا في علم الأصول أن الجواب إذا كان بصيغة الخبر فإنه أكد في الدلالة على الوجوب، وكذا مفهوم معتبرة إسحاق بن عمار: (يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه).

وفي ضوء هذا يُعلم ما في كلام صاحب العروة (قدس سره): ((وأيضاً سقوطه - أي وجوب الإحرام - إذا كان بعد العمرة قبل

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٢٢، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ٨.

شهر إنما هو على وجه الرخصة^(١)؛ نعم،
يمكن أن يأتي بالعمرة قبل مرور شهر رجاء
المشروعية .

المسألة محل البحث

قال السيد الخوئي (قدس سره) :
(المعروف والمشهور أو الأشهر أنه لا يجوز
للمتمتع بعد الإتيان بعمرته الخروج من
مكة وأنه محتبس ومرتهن بالحج إلى أن
يأتي بالحج إلا مع الاضطرار والحاجة إلى
الخروج فيخرج محرماً للحج)^(٢) .
واستدل على المنع بالروايات المتقدمة
في المقدمة التاسعة وبروايات معتبرة
عديدة دلت على عدم جواز خروج المتمتع من
مكة حتى يقضي حجه، وفيها تفاصيل أوجبت
اختلاف الفقهاء في المسألة، وسنذكر
مجموعة الروايات لنتعرف على مناشئ تلك
الأقوال:

١- صحيحة زرارة، عن أبي جعفر (عليه
السلام) قال: (قلت له: كيف أتمتع؟ قال:
تأتي الوقت فتلبي - إلى أن قال - وليس
لك أن تخرج من مكة حتى تحج)^(٣) .
٢- صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد
الله (عليه السلام) -في حديث- قال: (تمتع
فهو والله أفضل، ثم قال: إن أهل مكة
يقولون: إن عمرته عراقية وحجته مكية،
كذبوا أوليس هو مرتبطاً بالحج لا يخرج حتى
يقضيه) .

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٢٤/٢٧ .

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٠٨/٢٧ .

(٣) الأحاديث من تسلسل (١-) إلى (١٢-) وسائل
الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب
٢١، الأحاديث من ١ ح إلى ح ١٢ .

٣- خبر^(١) موسى بن القاسم عن (بعض أصحابنا أنه سأل أبا جعفر (عليه السلام) في عشر من شوال فقال: إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر، فقال: أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل: إن المدينة منزلي، ومكة منزلي ولي بينهما أهل، وبينهما أموال، فقال له: أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل: فإن لي ضياعاً حول مكة، وأحتاج إلى الخروج إليها، فقال: تخرج حلالاً،

(١) وصف في المصادر بالمرسل (مستمسك العروة الوثقى: ٢٠٩/١١، جواهر الكلام: ٢٤/١٨، كشف اللثام: ٤٦/٥، رياض المسائل: ٢١٩/٧) وهو كذلك يلحظ وروده في الوسائل في الباب (٢٢) من أبواب أقسام الحج، الحديث ٣.

لكن هذا الحديث هو الجزء الثالث من حديث رواه صاحب الوسائل في الباب (٧) من أبواب أقسام الحج، الحديث (١) وقد رواه موسى بن القاسم عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج وعبد الرحمن بن أعين قالاً: (سألنا أبا الحسن (عليه السلام)...) إلى آخر الحديث، فهو مسند وصحيح.

وفي جزئه الثاني (ورأيت من سأل أبا جعفر (عليه السلام)...) إلى آخره، وفي جزئه الثالث (فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا فقال...) إلى آخره.

فإذا وُجد إشكال في السند ففي الجزئين الثاني والثالث من حيث عدم ثبوت أن سؤال الإمام (عليه السلام) كان بمحضرهما إذ الظاهر من ملاحظة الطبقة أن السائل روى لهما ولم يحضرا مجلس السؤال، هذا إذا افترضنا أن أبا جعفر هو الباقر (عليه السلام) وأن الكلام هو لعبد الرحمن، ويحتمل أن الكلام في الجزئين الثاني والثالث لموسى بن القاسم وأنه رأى من سأل أبا جعفر الثاني أي الجواد (عليه السلام) وهو ما فهمه الأصحاب الذين نقلوا هذه الرواية في المصادر المذكورة وغيرها، والإشكال من هذه الجهة باق، اللهم إلا أن يعتبر وصف (من أصحابنا) قرينة على التوثيق.

وترجع حلالاً إلى الحج).

٤- صحیحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجل قضى تمتعه وعرضت له حاجة أراد أن يمضي إليها، قال: فقال: فليغتسل للإحرام وليهّل بالحج وليمض في حاجته، فإن لم يقدر على الرجوع إلى مكة مضى إلى عرفات).

٥- صحیحة زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): كيف أتمتع؟ فقال: تأتي الوقت فتلبّي بالحج، فإذا أتى مكة طاف وسعى وأحلّ من كل شيء وهو محتبس ليس له أن يخرج من مكة حتى يحج).

٦- صحیحة حماد بن عيسى، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج، فإن عرضت له حاجة إلى عسفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرماً ودخل ملبياً بالحج، فلا يزال على إحرامه، فإن رجع إلى مكة رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه، وإن شاء وجهه ذلك إلى منى، قلت: فإن جهل فخرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام، ثم رجع في إبان الحج، في أشهر الحج، يريد الحج، فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: إن رجع في شهره دخل محرماً، وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً، قلت: فأى الإحرامين والتمتعين، متعة الأولى أو الأخيرة؟ قال: الأخيرة هي عمرته، وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته، قلت: فما فرق بين المفردة وبين عمرة المتعة إذا دخل في أشهر الحج؟ قال: أحرم بالعمرة ((بالحج)) وهو ينوي العمرة، ثم أحل منها ولم يكن عليه دم، ولم يكن محتبساً بها، لأنه لا يكون ينوي

الحج). (الحج).

٧- صحیحة الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف؟ قال: يهل بالحج من مكة، وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً، ولا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة).

٨- معتبرة إسحاق بن عمار قال: (سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن المتمتع يجيء فيقضي متعة، ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال: يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن لكل شهر عمرة، وهو مرتين بالحج، قلت: فإنه دخل في الشهر الذي خرج فيه، قال: كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقى بعض هؤلاء، فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل وهو محرم بالحج).

٩- خبر أبان بن عثمان، عن أخبره، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (التمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج إلى الحج إلا أن يابق غلامه، أو تضل راحلته، فيخرج محرماً، ولا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفة).

١٠- مرسله^(١) الصدوق في الفقيه قال: (قال الصادق (عليه السلام): إذا أراد المتمتع الخروج من مكة إلى بعض المواضع فليس له ذلك لأنه مرتبط بالحج حتى يقضيه، إلا أن يعلم أنه لا يفوته الحج، وإن علم

(١) لا ينفذ في دفع الإرسال ما قيل من التمييز بين قول الصدوق (قال) وقوله (روي) فإن الأول يكون مسنداً دون الثاني، إذ غاية هذه الكبرى ثبوت كون الحديث مسنداً ولا يثبت صحة السند وإن اعتمدها الشيخ الصدوق (قدس سره) لقرائن اجتمعت عنده.

وخرج وعاد في الشهر الذي خرج دخل مكة محلاً، وإن دخلتها (دخلها) في غير ذلك الشهر دخلتها (دخلها) محرماً).

١١- صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل قدم متمتعاً، ثم أحل قبل يوم التروية، أله الخروج؟ قال: لا يخرج حتى يحرم بالحج، ولا يجاوز الطائف وشبهها).

١٢- صحيحة الأخرى عن أخيه، قال: (وسألته عن رجل قدم مكة متمتعاً فأحل، أيرجع؟ قال: لا يرجع حتى يحرم بالحج، ولا يجاوز الطائف وشبهها مخافة أن لا يدرك الحج، فإن أحب أن يرجع إلى مكة رجع، وإن خاف أن يفوته الحج مضى على وجهه إلى عرفات).

١٣- خبر موسى بن القاسم في حديث: (فسأله بعد ذلك رجل من أصحابنا فقال: إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر -يعني: سؤال-، فقال له: أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل: إن أهلي ومنزلي بالمدينة، ولي بمكة أهل ومنزل، وبينهما أهل ومنازل، فقال له: أنت مرتهن بالحج، فقال له الرجل: فإن لي ضياعاً حول مكة، وأحتاج إلى الخروج إليها، فقال: اخرج حلالاً، فإذا كان إبان الحج حججت^(١)).

١٤- خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من دخل مكة بعمرة فأقام إلى هلال ذي الحجة فليس له أن يخرج حتى يحج مع الناس)^(٢).

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ٧، ح ١.

(٢) الأحاديث من تسلسل (١٤) إلى (١٦) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، الأحاديث ٦، ٧، ٩.

١٥- خبر علي بن أبي حمزة، قال: (سأله أبو بصير وأنا حاضر عن أهل بالعمرة في أشهر الحج له أن يرجع؟ قال: ليس في أشهر الحج عمرة يرجع منها إلى أهله، ولكنه يحتبس بمكة حتى يقضى حجه لأنه إنما أحرم لذلك).

١٦- صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله متى شاء إلا أن يدركه خروج الناس يوم التروية). والأقوال هي:

الأول: المنع مطلقاً؛ فحكي ((الشهيد في الدروس عن الشيخ في النهاية وجماعة أنهم أطلقوا المنع من الخروج من مكة للمتمتع، لارتباط عمرة التمتع بالحج، فلو خرج صارت مفردة)) (١).

واستدل له العلامة (قدس سره) أيضاً بـ ((قوله (عليه السلام): (دخلت العمرة في الحج هكذا) وشبك بين أصابعه، فإذا فعل عمرة التمتع، فقد فعل بعض أفعال الحج، فيجب عليه الإتيان بالباقي لقوله تعالى (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) (البقرة: ١٩٦) وكما لو فعل بعض أفعال الحج)) (٢).

واختاره السيد الحكيم (قدس سره) (٣) واقتبس نص كاشف اللثام الذي قال: ((والأحوط القصر على الضرورة وأن لا يخرج معها إلا محرماً بالحج، إلا أن يتضرر كثيراً بالبقاء على طول الإحرام لطول الزمان، خروجاً عن مخالفة الأخبار المطلقة، ولا احتمال من لا يمكنه العود إلى مكة

(١) الحدائق الناضرة: ٣٦٢/١٤.

(٢) مختلف الشيعة: ٣٧١/٤، وذكره في الحدائق الناضرة: ٣٠٧/١٦، وغيره.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٢/١١.

للإحرام به)) (١).
 واختاره أيضاً السيد الخوئي (قدس سره)
 وقال: ((وقد دلت علي هذه الأحكام روايات
 كثيرة معتبرة واضحة الدلالة)) (٢) وتذكر
 صحيحتي زرارة (الأولى والخامسة) وصحيحة
 الحلبي (السابعة) ثم قال (قدس سره):
 ((قد عرفت عدم إمكان رفع اليد عن ظهور
 تلك الروايات في المنع بل صراحتها في
 ذلك)) (٣) وقال (قدس سره) في تعليقه علي
 العروة الوثقى: ((بل لا يبعد الحرمة - أي
 حرمة الخروج من مكة - وما استدل به علي
 الجواز لا يتم)).
 فالدليل عندهم:

١- إطلاقات المنع في الروايات كصحيحة
 زرارة وصحيحة معاوية بن عمار، وعدم
 تمامية ما استدل به علي الترخيص.
 ٢- إن العمرة مرتبطة بالحج فلا يجوز
 الفصل بينهما بالخروج.
 ٣- إن عمرة التمتع داخلة في الحج
 كبعض أجزائه ومن أتى ببعض أفعال الحج
 وجب عليه إتمام الباقي.
 لكن الاستدلال بهذا المقدار غير كافٍ ما
 لم يُبين وجه الروايات المرخصة في
 الخروج، لذا قال صاحب الرياض (قدس سره):
 ((الأظهر في الجمع بينهما - أي ما دل علي
 المنع من الخروج وما دل علي جواز الخروج
 محرماً - أن يبقى القضاء فيها علي حاله -
 أي بمعنى إتمام الحج-، ويقيد إطلاقها
 بصورة الاختيار، ويحمل الاكتفاء بالإحرام
 في هذه الصحاح علي حال الضرورة وحصول
 الحاجة كما هو مورد أكثرها، والمطلق

(١) كشف اللثام: ٤٥/٥.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢٠٨.

(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢١١.

منها يقبل التقييد بها، للصحيحة المفصلة المتقدمة -كصحيحة حماد بن عيسى وهي السادسة- وهي أوضح شاهد على هذا الجمع حيث اشترط فيها في جواز الخروج ولو محرماً عروض الحاجة، وصرح قبله بالمنع عن الخروج حتى يقضي الحج ويكمله كالصحيح السابقة، وقريب منها المرسل -الرواية التاسعة-.

وبالجملة: فمقتضى الجمع بين هذه الأخبار المعتبرة - بعد ضم بعضها ببعض- المنع عن الخروج عن مكة اختياراً حتى يقضي الحج ويكمله إلا مع الضرورة، فيخرج محرماً إلى ما لا يفوت معه عرفة كما في المرسلة، ونحوها الأخبار المرخصة للخروج محرماً، لاختصاصها بالأماكن القريبة منها، بل اشترط ذلك في الصحيحة الأخيرة.

وكل هذه الأخبار متفقة في المنع مطلقاً أو من غير ضرورة من غير تفصيل فيها بين ما إذا خرج ودخل في الشهر الذي أحرم فيه للعمرة أو غيره^(١).

ولا يخفى على المتأمل في الروايات أنها لم تتعرض لذكر الضرورة وإنما ورد فيها ذكر الحاجة وهي أعم مطلقاً من الضرورة.

الثاني: المنع المقيد؛ قال صاحب الشرائع (قدس سره): ((ولا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يأتي بالحج لأنه صار مرتبطاً به إلا على وجه لا يفتقر إلى تجديد عمرة)) وشرحه صاحب الجواهر (قدس سره): ((بأن يخرج محرماً بالحج باقياً على إحرامه حتى يحصل الحج منه، أو يعود للحج قبل مضي شهر كما في القواعد جمعاً بين النصوص السابقة -الناهية عن الخروج-

(١) رياض المسائل: ٢١٧/٧.

ومرسل موسى بن القاسم (وهي الرواية الثالثة) بناءً على كون السؤال منه عن أفراد العمرة بعد أن قصد التمتع بها، وإطلاقه الحل خارجاً وراجعاً مقيد بما إذا رجع قبل شهر لخبر إسحاق بن عمار ومرسل الصدوق وحسن حماد - الرواية الثامنة والعاشر (والسادسة-) (١).

وذكر صاحب الرياض (قدس سره) وجهاً لطيفاً بـ ((أن يجمع بينهما - أي الروايات الناهية عن الخروج حتى يقضي حجه وصحاحتي علي بن جعفر الحادية عشرة والثانية عشرة - بحمل القضاء في الصحاح على ما يعم الدخول في الإحرام. كما في الخبرين - أي خبري علي بن جعفر - بعدها لكنهما قاصراً السند وحمل القضاء في الصحاح على ذلك في غاية البعد)) (٢).

والرد الأول غير تام لأنهما صحيحتا السند، لكن الثاني وجيه فإن العرف يفهم من قضاء الحج إتمام أفعاله ولا يكفي مجرد التلبس بالإحرام.

وقد وجه الشهيد الأول (قدس سره) في الدروس القول الأول بما ينطبق على القول الثاني فقال (قدس سره): ((ولعلم أرادوا الخروج المحوج إلى عمرة أخرى - كما قال في المبسوط - أو الخروج لا بنية العود)) (٣) ونتيجته عدم وجود قائل بالمنع المطلق.

ورده صاحب الجواهر (قدس سره) بأنه ((لا داعي إلى ذلك بل يمكن أن يكون لحرمة الخروج مطلقاً عندهم)) (٤).

الثالث: الجواز على كراهة؛ قال صاحب

(١) جواهر الكلام: ٢٤/١٨.

(٢) رياض المسائل: ٢١٧/٧.

(٣) الحدائق الناضرة: ٣٦٢/١٤.

(٤) جواهر الكلام: ٢٦/١٨.

الجواهر (قدس سره) : ((نعم، عن السرائر والنافع والمنتهي والتذكرة وموضع من التحرير وظاهر التهذيب وموضع من النهاية والمبسوط كراهة الخروج لا حرمة. للأصل والجمع بين النصوص بشهادة قوله (عليه السلام) : (ما أحب) في خبر حفص - والصحيح أنها رواية الحلبي وهي السابعة - منها، وهو لا يخلو من وجه)) (١).

وقوَّاه صاحب العروة (قدس سره) لنفس القرينة ولمرسلة الصدوق ومرسلة أبان - العاشرة والتاسعة - بتقريب أن المنع عن الخروج من جهة احتمال فوت الحج، فلو علم بعدم فوت الحج فلا يحرم الخروج.

وردَّ السيد الخوئي (قدس سره) علي القرينة بأن ((جملة (لا أحب) غير ظاهرة في الكراهة بالمعنى الأخص بل استعملت في القرآن المجيد في الموارد المبيغوضة المحرمة كثيراً كقوله تعالى: (والله لا يحب الفساد) (البقرة: ٢٠٥) وقوله عز وجل: (لا يحب الله الجهر بالسوء) (النساء: ١٤٨) وهي الغيبة المحرمة وكذلك ما نسب إلى الذوات كقوله عز من قائل: (إن الله لا يحب المعتدين) (البقرة: ١٩٠) (والله لا يحب الظالمين) (آل عمران: ٥٧) (فإن الله لا يحب الكافرين) (آل عمران: ٣٢).

وبالجملة: جملة (لا أحب) غير ظاهرة في الجواز مع الكراهة، بل إما تستعمل في المبيغوضية المحرمة أو الأعم منها ومن الكراهة، فلا تكون هذه الجملة سالحة لرفع اليد عن ظهور تلك الروايات في الحرمة)).
وردَّ علي تلك الروايات الثلاث بضعف السند وبالأستغراب من التقريب ((إذ كيف يمكن استفادة ذلك من تلك الروايات مع

(١) جواهر الكلام: ٢٦/١٨.

التصريح فيها بعدم جواز الخروج محلاً مطلقاً وجوازها محرماً مع الحاجة))^(١).
وعرض شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه الشريف) برّد السيد الخوئي وغيره (قدس الله أسرارهم) على هذه القرينة إذ أن هذه المناقشة موجودة في آثار كثيرة من الكتب الاستدلالية فقال: ((إن جملة (لا أحب) بنفسها لا تدل على أكثر من كراهة الخروج وعدم رجحانه بدون الإحرام. نعم، قد تستعمل في الحرمة والمبغوضية ولكن بقرينة خارجية، كما في قوله تعالى: (والله لا يحب الفساد) وقوله تعالى: (لا يحب الله الجهر بالسوء))^(٢).

الرابع: الجواز من غير كراهة ما دام واثقاً من عدم قوات الحج، واختاره صاحب العروة (قدس سره) فإنه بعد أن قوى الجواز على كراهة قال: ((بل يمكن أن يقال: إن المنساق من جميع الأخبار المانعة أن ذلك للتحفظ عن عدم إدراك الحج وفوته، لكون الخروج في معرض ذلك، وعلى هذا فيمكن دعوى عدم الكراهة أيضاً مع علمه بعدم قوات الحج منه، نعم لا يجوز الخروج لا بنية العود أو مع العلم بقوات الحج منه إذا خرج)).
واستغرب السيد الخوئي (قدس سره) من هذا القول وتساءل: ((كيف يمكن استفادة ذلك من تلك الروايات مع التصريح فيها بعدم جواز الخروج محلاً مطلقاً وجوازها محرماً مع الحاجة))^(٣).

تقييم الأقوال في ضوء قراءة الروايات

يمكن تصنيف الروايات بحسب دلالتها على

-
- (١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢٠٩-٢١١.
(٢) تعاليق مبسوطة: ١٢٧/٩.
(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢١١.

حكم المسألة إلى طوائف:
الأولى: ما دل على المنع مطلقاً من دون
تعليل الحكم كصحيحتي زرارة وصحيحة
معاوية بن عمار وصدر صحيحة حماد (الأولى
والثانية والخامسة والسادسة).
الثانية: ما دل على جواز الخروج
محرمًا بالحج إذا عرضت له حاجة كصحيحة
حفص بن البختري (الرابعة) وخبر أبان بن
عثمان (التاسعة).
الثالثة: ما دل على جواز الخروج
محرمًا بالحج مطلقاً وإن لم تعرض له حاجة
كصحيحتي علي بن جعفر (الحادية عشرة
والثانية عشرة).
الرابعة: ما دل على كراهة الخروج إلا
أن يخرج محرمًا من غير تعرّض للحاجة
وعدمها كصحيحة الحلبي (السابعة) ولا يضّر
في ظهور (ما أحب) في الكراهة استعمالها
في الحرمة في جملة من الموارد لأنه مع
القرينة.
الخامسة: ما دل على جواز الخروج محلاً
إذا عرضت له حاجة كمعتبرة إسحاق بن عمار
(الثامنة) وخبر موسى بن القاسم
(الثالثة) وخبر عبد الرحمن بن الحجاج
وعبد الرحمن بن أعين - الثالثة عشرة -.
السادسة: ما دل على تعليل المنع بخوف
فوات الحج كصحيحة علي بن جعفر (الثانية
عشرة) وخبر أبان (التاسعة) ومرسلة
الصدوق (العاشرة) وخبر علي بن أبي حمزة
(الخامسة عشرة) وظاهر صحيحة الحلبي
(السابعة) لقوله (عليه السلام) فيها: (ولا
يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة)
وصحيحة علي بن جعفر (الحادية عشرة)
وفيهما (ولا يجاوز الطائف وشبهها) إذ يفهم
العرف منها أن هذا للاحتراز من فوات
الحج. ولذا لم يأذن الإمام (عليه السلام)

بالخروج إلى المدينة في خير موسى بن القاسم لكنه (عليه السلام) أذن بالخروج قريباً من مكة ويشاركها في العلة صحيح عمر بن يزيد - السادسة عشرة - الصريحة في العمرة المفردة وخبره (الرابعة عشرة) الظاهر فيها.

وبضم بعض الروايات إلى بعضها نستنتج ما يلي:

إن روايات الطائفة الأولى دلّت على المنع مطلقاً إلا أنه لا يمكن الالتزام بحمله على الحرمة لعدة قرائن:

منها: ورود الترخيص بالخروج من مكة محرماً إذا عرضت حاجة (الطائفة الثانية) بل مطلقاً (الثالثة) بل جواز الخروج محلاً إذا عرضت له حاجة (الخامسة) فلا يبقى تحت هذه الحرمة مورد يذكر إلا الخروج محلاً من دون حاجة وهو ما نسميه بالخروج اختياراً.

ومنها: ظهور لفظ (ما أحب) في صحيحة الحلبي (الرابعة) في الكراهة؛ قال صاحب الرياض (قدس سره): ((فإن لا أحب) كالصريح في الكراهة، وأظهر دلالة عليها من (ليس له) على التحريم في الأخبار السابقة، مع أنه صريح في جواز الخروج بعد الإحرام قبل قضاء الحج^(١).

ومنها: تعليل المنع في روايات الطائفة السادسة بأنه للاحتراز من قوت الحج فتكون الحرمة مقيدة بهذه العلة ولا يكون الخروج ممنوعاً إذا كان واثقاً من أدراك الوقوف، ولو خالف المكلف وفاته الحج فإنه يآثم لا للخروج من مكة وإنما لتفويته الواجب وهو الحج.

ولا يضر ما قيل من أن مخافة فوت عرفة ((حكمة التشريع لا علة الحكم حتى يدور مدارها فهو من قبيل لولا أن أشق على أمتي

(١) رياض المسائل: ٢١٧/٧.

لأمرتهم بالسواك فخوف المولى أوجب تحريم الخروج وإن لم يخف العبد بل تيقن عدمه)) (١) لأمرين:

١- إننا ذكرناه من جملة قرائن فيصلح مؤيداً إن ترددنا في استظهار تقييد الحكم بهذه العلة.

٢- إن التعليل ظاهر من بعضها كمرسلة الصدوق (الرواية العاشرة).

ومنها: إن الخروج لو كان ممنوعاً إلا لضرورة لنبه الإمام (عليه السلام) في معتبرة إسحاق بن عمار (الثامنة) إلى ذلك ((إذ مجرد الحاجة غير كافٍ إذا لم يبلغ حد الضرورة، مضافاً إلى أنه يلزم حينئذٍ الإحرام، لأن الاضطرار إلى الخروج لا إلى ترك الإحرام)) (٢).

ولم يشر السيد الخوئي (قدس سره) إلى كل هذه القرائن الصارفة عن القول بالحرمة حين علق على العروة بقوله: ((بل لا يبعد الحرمة، وما استدل به على الجواز لا يتم)) واكتفى بذكر صحيحة الحلبي وناقشها بأن (ما أحب) غير مختصة بالكراهة المعروفة وإنما تستعمل في المحرمات وذكر مرسل الصدوق وخبر أبان وناقشها بضعف السند (٣).

ويأتي نفس النقاش مع السيد الحكيم حيث استبعد أن يكون المدار في المنع هو فوات الحج وعدمه واقتصر على مناقشة مرسلة الصدوق والرضوي وصحيح الحلبي وانتهى إلى مختار صاحب اللثام من حرمة

(١) الفقه للسيد محمد الشيرازي (قدس سره): ١٩٢/٤١.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي (قدس سره): ١٩٢/٤١.

(٣) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٠٩/٢٧.

الخروج من مكة إلا لضرورة ويخرج محرماً^(١).
وقد ذكر شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله
الشريف) وجهاً لصرف ظهور الطائفة الأولى في
الحرمة إلى غيرها فقال: ((إن المتفاهم
العرفي منها على أساس مناسبات الحكم
والموضوع الارتكازية عدم جواز الخروج
المنافي للحج لا مطلق الخروج وإن لم يكن
منافياً له، إذ احتمال أن يكون عدم جواز
الخروج حكماً تعبدياً صرفاً بعيد جداً عن
الارتكاز العرفي، فإن قوله (عليه السلام)
(حتى يحج) يمنع عن ذلك، ويدل على أن الحج
هو الغاية النهائية فالمناط إنما هو
بحصولها))^(٢).

وفيه:

١- لو كنا نحن والطائفة الأولى فإن
العرف لا يرى مانعاً من الالتزام بهذا
الحكم التعبدى الصرف وهو إلزام المتمتع
بالبقاء في مكة حتى يقضى حجه، بل الحكم
كذلك لما دلّ على دخول العمرة في الحج
وأن المتمتع محتبس في مكة ومرتهن بالحج
ولولا الترخيص الذي ورد في الطوائف الأخرى
لما جاز الخروج، وحتى حينما يجوز الخروج
فإنه يأتي بالشهر اللاحق بعمرة جديدة
لتتصل بالحج فلا مانع عرفاً من الحكم
بالمكث في مكة حتى يقضى حجه.

٢- إن كلمة (حتى) الواردة في الطائفة
الأولى إذا فهمناها بمعنى (لكي) صح ما
ذكره (دام ظله) وإذا كانت بمعنى (إلى
أن) أفادت الحكم التعبدى الصرف الذي
أنكره، والثاني أظهر عرفاً من الروايات
خصوصاً مع اقترانها بكلمة (يقضى) في صحيح
حماد.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢١١/١١.

(٢) تعاليق مبسوطة: ١٢٥/٩.

ولا أقل من التردد والإجمال المبطل للاستدلال.

وعلى أي حال فيحمل المنع على الكراهة في الموارد التي ورد الترخيص فيها بالخروج وهو ظاهر صحيحة الحلبي ولأنه مقتضى القواعد عند اجتماع النهي والرخصة.

ويمكن أن نتصور لهذه الكراهة منشأين:
١- منع المقدمات التي يحتمل أنها تؤدي إلى تفويت الواجب الذي علم اهتمام الشارع به مثل الحج.

٢- أنه لو خرج ودخل في شهر جديد فستجب عليه عمرة تمتع جديدة لدخول العمرة في الحج وستكون حجته ميقاتية أو مكة وليست أفاقية من سائر بلاد الأرض كالكوفية الواردة في الروايات وغيرها وفي ذلك نقص في الكمال.

ومن تلك الروايات ما تقدم كصحيحة معاوية بن عمار^(١) (صفحة ٤٠٠) وصحيحة حمران بن أعين قال: (دخلت على أبي جعفر (عليه السلام) فقال لي: بما أهلت؟ فقلت: بالعمرة، فقال لي: أفلا أهلت بالحج ونويت المتعة، فصارت عمرتك كوفية وحجتك مكة؟ ولو كنت نويت المتعة وأهلت بالحج كانت حجتك وعمرتك كوفيتين)^(٢).
لذا فيجوز للمتمتع الخروج من مكة لو

(١) ذكر صاحب الحقائق (قدس سره) (٣٥٨/١٤) وجهاً آخر لفهم مثل صحيحة معاوية بن عمار بأن الإمام (عليه السلام) بصدد الرد على العامة الذين ينفون حج التمتع ويشكلون على أتباع أهل البيت (عليهم السلام) بأن حجهم ليس حج تمتع وإنما حج أفراد حيث يُحرمون من مكة ويفردون حجهم فبيّن الإمام (عليه السلام) جواب الإشكال.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٢، ح ٥٥.

عرضت له حاجة عقلانية على كراهة وترتفع الكراهة بالإهلال بالحج وخروجه محرماً ويشترط بالإذن بالخروج وثوقه بإدراك الحج ويراعي في عودته أحكام الإحرام من حيث عودته في نفس الشهر وعدمه .

ويمكن أن نعرض الجمع بين الروايات بصياغة أخرى وذلك في إبقاء المنع على ظاهره ولكنه منع في طول إرادة المعتمر المحافظة على عمرة التمتع التي دخل بها لتكون حجته آفاقية من حيث الثواب التي تستلزم اتصال العمرة التي دخل بها بالحج، فلو لم يرد ذلك ورضي بحجة ميقاتية أو مكية فله الخروج وإن ترتب عليه الإتيان بعمرة تمتع جديدة .

نظير تروك الاعتكاف في اليومين الأولين فهي محرمة عليه في طول إرادته لإتمام الاعتكاف وإلا فإنه له أن يبطل العمل من أساسه لأنه مستحب فيهما فصحيحاً زراًة باقيتان على ظاهر المنع وصحيحة الحلبي ناظرة إلى كراهة إبطال تمتعه بالعمرة الأولى وحاجته إلى عمرة جديدة .

وبمقتضى هذه القرائن نحمل قوله (عليه السلام) : (فليغتسل للإحرام وليهّل بالحج في صحيحة حفص بن البختري (الرابعة) وقوله (عليه السلام) : (خرج محرماً ودخل ملبياً بالحج) في صحيحة حماد (السادسة) على الاستحباب لحفظ حجته آفاقية وللاحتراز عن فوات الوقوف بعرفة فيما لو رجع إلى مكة وجدد إحرامه منها فإذا خرج من مكة محرماً لقضاء حاجته فإنه يعود ويذهب إلى عرفات مباشرة .

وفي ضوء هذا يظهر النقاش في عدول صاحب العروة (قدس سره) عن القول بالكراهة ونفيها إذا كان واثقاً من عدم فوات الحج كما تقدم في القول الرابع

فإنه (قدس سره) ناظر إلى المنشأ الأول دون الثاني الذي يفسر وجه الكراهة.

فروع ومسائل ملحقة

الأول: إذا خرج من مكة محلاً؛ فإن عاد في شهر إحرامه السابق عاد مُحلاً وإن عاد في غيره عاد محرماً بعمرة جديدة وإحرام جديد، وتكون عمرته الثانية هذه هي عمرة التمتع حتى تكون متصلة بالحج ولما ورد في صحيحة حماد (قلت: فأى الإحرامين والمتعتين؛ متعة الأولى أو الأخيرة؟ قال: الأخيرة هي عمرته وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته).

الثاني: وإذا لم تعد الأولى عمرة تمتع؛ فهل تحتاج إلى طواف النساء كما هو شأن العمرة المفردة؟

قال كاشف اللثام (قدس سره): ((وهل عليه حينئذٍ طواف النساء للأولى؟ احتمال كما في الدروس من انقلابها مفردة، ومن إحلاله منها بالتقصير. وربما أتى النساء قبل الخروج، ومن البعيد جداً حرمتهن عليه بعده من غير موجب، وهو أقوى))^(١).

وذكر صاحب الرياض (قدس سره) أن ((أحوطهما الأول وإن كان الثاني بظاهر النص والفتاوى أوفق، مضافاً إلى الأصل، وعدم دليل صالح على وجوبه هنا عدا الإطلاق، والمتبادر منه العمرة المبتولة ابتداءً، لا المنقلبة إليها قهراً شرعاً))^(٢).

فالصحيح عدم الحاجة إلى طواف النساء لعدم الدليل على وجوبه فإنها ليست عمرة

(١) كشف اللثام: ٤٧/٥، ونقله عن الدروس للشهيد الأول (قدس سره): جـ ٣٣٥/١، الدرس ٨٧.

(٢) رياض المسائل: ٢٢٢/٧.

مفردة حتى تشملها أدلة وجوب طواف النساء في العمرة المبتولة أي المفردة، وإنما هي بحكمها بعد أن جُرِّدَت من قابليتها لأن تكون عمرة تمتع بفصلها عن الحج، والأصل يقتضي عدم الوجوب.

الثالث: هل إن العمرة الجديدة التي دخل بها مكة بالشهر اللاحق واجبة أم مستحبة؟

قال صاحب العروة (قدس سره): ((وحيث إن يكون الحكم بالإحرام إذا رجع بعد شهر على وجه الاستحباب لا الوجوب لأن العمرة التي هي وظيفة كل شهر ليست واجبة))^(١). نظر (قدس سره) بذلك إلى ما ورد في معتبرة إسحاق (يرجع إلى مكة بعمرة إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه لأن لكل شهر عمرة).

وهو غير تام:

١- لأن العمرة وإن كانت في نفسها مستحبة ابتداءً لكن الإحرام لدخول مكة واجب مطلقاً إلا في موارد وليس منها ما إذا كان دخوله بعد شهر من إحرامه الأول.

٢- قد ورد صريحاً في صحيحة حماد أن عمرة تمتعه تكون الثانية لا الأولى قال (عليه السلام): (الأخيرة هي عمرته، وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته) فتكون واجبة لأنها جزء من الحج الواجب وداخلة فيه. وتضمنت نفس معتبرة إسحاق معنى الارتهان بالعمرة الثانية.

٣- إن التعليل الذي ورد في كلام الإمام (عليه السلام) في معتبرة إسحاق (لأن لكل شهر عمرة) يمكن أن لا يكون لتفسير الإحرام الجديد بعد شهر حتى يتوهم الاستحباب، بل لتفسير عدم لزوم الإحرام قبل شهر اكتفاءً

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢١٢.

بالإحرام السابق وهو سؤال يُتوقع أن ينقذ عند السائل لارتكاز حرمة دخول مكة من غير إحرام، فلا يصح الاستناد إلى التعليل للقول بالاستحباب فلاحظ وتأمل فإنه دقيق.

٤- ظاهر قوله (عليه السلام) في صحيحة حماد: (وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً) ومعتبرة إسحاق (يرجع إلى مكة بعمره وإن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه) الوجوب بل دلالة على الوجوب أكد كما قالوا، والتعليل الذي ذكره (قدس سره) غير كافٍ لصراف الوجوب عن ظاهره.

الرابع: قال صاحب العروة (قدس سره): ((إذا ترك الإحرام مع الدخول في شهر آخر - ولو قلنا بحرمة - لا يكون موجباً لبطلان عمرته السابقة، فيصح حجه بعدها))^(١).

وسبقه صاحب الجواهر (قدس سره) فقال: ((ليس في كلامهم تعرض لما لو رجع حلالاً بعد شهر ولو آثماً، فهل له الإحرام بالحج ثانياً على عمرته الأولى، أو أنها بطلت للتمتع بالخروج شهراً؟ ولكن الذي يقوى في النظر: الأول، لعدم الدليل على فساده))^(٢).

أقول: تقدم منا أنه إذا دخل في غير شهر عمرته السابقة فعليه أن يدخل مكة بإحرام جديد كما ورد في صحيحة حماد عن أبي عبد الله (عليه السلام) (وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً، قلت: فأى الإحرامين والمتعتين متعة الأولى أو الأخيرة؟ قال: الأخيرة هي عمرته، وهي المحتبس بها التي وصلت بحجته)، ومعتبرة إسحاق عن أبي الحسن (عليه السلام) (يرجع إلى مكة بعمره إن كان في غير الشهر الذي تمتع فيه، لأن

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٢١٧/١١.

(٢) جواهر الكلام: ٢٩/١٨.

لكل شهر عمرة ، وهو مرتهن بالحج) .
ولو نُظر إلى هذا الوجوب على أنه
تكليفي فيكون واجباً مستقلاً لا تضر مخالفته
بالحج كما قال المصنف (قدس سره) وإن كان
المخالف آثماً. ولا تفسد عمرته الأولى ولكن
صحيحة حماد صريحة بأن عمرة تمتعه هي
الثانية فإذا كان فرضه حج التمتع وهو
مشروط بعمرة التمتع فسيفسد الحج لعدم
إتيانه بعمرة التمتع التي هي الثانية.
فالأمر هنا إرشادي إلى الشرطية.

واختار القول بفساد الحج السيدان
الحكيم والخوئي (قدس سرهما) ^(١) وهو صحيح
لكنه مختص بمن كان عليه فرض حج التمتع.
الخامس: قال صاحب الحقائق (قدس سره) :
(المعروف من كلام الأصحاب (رضوان الله تعالى
عليهم) أن من دخل مكة بعمرة مفردة في
غير أشهر الحج فليس له أن يتمتع بها وإن
كان في أشهر الحج فإن له أن يتمتع بها،
وإن شاء ذهب حيث شاء والأفضل أن يقيم حتى
يحج ويجعلها متعة. ونقل عن ابن البراج
أن من اعتمر بعمرة غير متمتع بها إلى
الحج في شهر الحج ثم أقام بمكة إلى أن
أدرك يوم التروية، فعليه أن يحرم بالحج
ويخرج إلى منى ويفعل ما يفعله الحاج،
ويصير بذلك متمتعاً. ومن دخل مكة بعمرة
مفردة في أشهر الحج جاز له أن يقضيها
ويخرج إلى أي موضع شاء ما لم يدركه يوم
التروية) ^(٢).

وقد تضمن المقطع عدة أحكام:

١- من دخل مكة بعمرة مفردة في غير
أشهر الحج فليس له أن يجعلها عمرة تمتع
فيما لو بقي إلى موسم الحج.

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٧/٢١٨.

(٢) الحقائق الناضرة: ١٦/٣٣٣.

٢- من دخل مكة بعمره مفردة في أشهر الحج غير قاصد الحج ثم قصده انقلبت عمرته المفردة إلى عمرة تمتع من حين قصده .

٣- إنَّ قَصْدَ الْحَجِّ مُسْتَحَبٌّ لِلْمُعْتَمِرِ إِذَا بَقِيَ فِي مَكَّةَ إِلَى يَوْمِ التَّرْوِيَةِ وَلَيْسَ وَاجِبًا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْقَاضِي بْنُ الْبَرَّاجِ .

وقد تُقَدَّمُ مِنْهَا جَوَازُ الْإِتْيَانِ بِعُمْرَةٍ مَفْرَدَةٍ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ حَتَّى فِي الْعَشْرِ الْأُولَى مِنْ ذِي الْحِجَّةِ، وَأَنَّ مَنْ أَفْرَدَ الْعُمْرَةَ إِذَا فَرَّغَ مِنْهَا فَلَهُ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى أَهْلِهِ مَتَى شَاءَ، وَقَدْ دَلَّتْ جَمَلَةٌ مِنَ الرِّوَايَاتِ ذِكْرَ نَهَايَا فِي الْمَقْدَمَةِ الرَّابِعَةِ (صَفْحَةٌ ٣٧٦) كَمَوْثِقَةِ سَمَاعَةَ وَصَحِيحَةِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ وَصَحِيحَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ وَصَحِيحَةِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ، وَخَبَرِ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَارٍ فِي الْمَقْدَمَةِ التَّاسِعَةِ (صَفْحَةٌ ٣٩٨) وَصَحِيحَةِ نَجْبَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: (إِذَا دَخَلَ الْمُعْتَمِرُ مَكَّةَ غَيْرَ مُتَمَتِّعٍ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَسَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَصَلَّى الرُّكْعَتَيْنِ خَلْفَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَلْيَلْحَقْ بِأَهْلِهِ إِنْ شَاءَ) (١) .

وَاسْتَشْهَدَ الْإِمَامُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي صَحِيحَةِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ وَخَبَرِ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَارٍ (فِي الْمَقْدَمَةِ الرَّابِعَةِ) بِخُرُوجِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَوْمَ التَّرْوِيَةِ وَنُسْبِ إِلَى بَعْضِ الْمُحَقِّقِينَ أَنَّ خُرُوجَ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كَانَ لِمُضْرُورَةٍ فَلَا يَكُونُ حِجَّةً فِي الدَّلَالَةِ عَلَى جَوَازِ الْخُرُوجِ مُطْلَقًا (٢) .

وهو مردود بوجوه:

١- إن الاستدلال ليس مختصاً بخروج الإمام

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٥، ح ٥٠ .

(٢) ذكره في الحقائق الناضرة: ٣٣٥/١٦ ورد عليه .

الحسين (عليه السلام) وإنما بقول الإمام
(عليه السلام): (لا بأس) في الصحيحة و
(ذهب حيث شاء) في الخبر.

٢- إن الإمام (عليه السلام) ذكر خروج
الحسين (عليه السلام) كشاهد على الجواز،
وقد ذكر الإمام (عليه السلام) الكبرى في
ذيل رواية معاوية بن عمار (ولا بأس
بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج)
وذكر قضية الإمام (عليه السلام) من باب
التطبيق فالاعتراض على الشاهد اعتراض على
الإمام (عليه السلام).

٣- لا دليل على صدور مثل هذا الخروج
يوم التروية مرة واحدة في حياة الإمام
الحسين (عليه السلام) والذي كان إلى
كربلاء قبيل استشهاده (عليه السلام) فربما
حصل هذا مرة أخرى بلا تلك الضرورة وإذا
دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

وقد دلت على التفصيل المذكور في هذه
المسألة موثقة سماعة التي تقدمت في
المقدمة الثالثة (صفحة ٣٧٥) عن أبي عبد
الله (عليه السلام)، ودلّ على الشقّ الأول منه
ما تقدم في المقدمة الثالثة (صفحة ٣٧٥)
من عدم صحة عمرة التمتع في غير أشهر
الحج ودلّ على الشقّ الثاني - وهو انقلاب
عمرته المفردة متعة - صحيحة عمر بن يزيد
عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من دخل
مكة معتمراً مفرداً للعمرة ثم خرج كان له،
وإن أقام إلى أن يدركه الحج كانت عمرته
متعة. وقال: ليس تكون متعة إلا في أشهر
الحج)^(١)، وصحيحة زرارة عن أبي جعفر
(عليه السلام) أنه قال: (المفرد للعمرة
إن اعتمر ثم أقام للحج بمكة كانت عمرته

(١) و (٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب
العمرة، باب ٧، ح ٥، ٦.

تامة وحجته ناقصة مكّية) (٢) بتقريب أن مما يستلزم كون العمرة تامة الاجتزاء بها للحج.

وكذلك صحيحة حمران بن أعين المتقدمة (صفحة ٤١٣) فإنه نوى العمرة المفردة واجتزأ بها للحج.

وصحيحة معاوية بن عمار قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لبى بالحج مفرداً، ثم دخل مكة وطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة، قال: فليحل وليجعلها متعة إلا أن يكون ساق الهدى فلا يستطيع أن يحل حتى يبلغ الهدى محله) (٣)، بتقريب أنه يحتمل أنه أراد بالحج مفرداً العمرة المفردة لما تقدّم من التعبير عن الإهلال بالعمرة إهلالاً بالحج.

أما قول ابن البرّاج فاستدل له بصحيحة عمر بن يزيد المتقدمة وبصحيحته الأخرى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (من اعتمر عمرة مفردة فله أن يخرج إلى أهله متى شاء إلا أن يدركه خروج الناس يوم التروية) (٢).

وموثقة سماعة بن مهران المتقدمة إذ ورد فيها (وإن هو أقام إلى الحج فهو متمتع) وصحيحة يعقوب بن شعيب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المعتمر في أشهر الحج؛ قال هي متعة) (٣)، بتقريب أن إطلاقها يقتضي ((أن من اعتمر في أشهر الحج ولو عمرة مفردة ليس له الخروج من مكة، لأن عمرته تحسب متعة، والمعتمر

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب الإحرام، باب ٢٢، ح ٥٠.

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ٩.

(٣) و (٣) و (٤) و (٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ٤، ١٠، ٧، ٨.

بعمره التمتع محتبس بالحج ليس له الخروج إلى أن يحج^(١) وصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (العمرة في العشر متعة)^(٤).

وأيدوها برواية علي بن أبي حمزة قال: (سأله أبو بصير وأنا حاضر عمّن أهل بالعمرة في أشهر الحج أله أن يرجع؟ قال: ليس في أشهر الحج عمرة يرجع منها إلى أهله، ولكنه يحتبس بمكة حتى يقضي حجه لأنه إنما أحرم لذلك)^(٥).

وبخبر موسى بن القاسم؛ قال: (أخبرني بعض أصحابنا أنه سأل أبا جعفر (عليه السلام) في عشر من شوال فقال: إني أريد أن أفرد عمرة هذا الشهر، فقال له: أنت مرتهن بالحج)^(٦).

بتقريب أنه إن شاء أن يخرج خرج، وإن أقام إلى الحج - أي بداية خروج الناس للحج يوم التروية - فهو متمتع وتجري عليه أحكامه من عدم جواز الخروج حتى يقضي حجه.

وخبّر^(٧) عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) المتقدم. وفيه:

١- إنه يمكن حمل صحيحة عمر بن يزيد على جواز التمتع بتلك العمرة المفردة التي أداها ما دامت قد وقعت في أشهر الحج وهو ما عقدنا هذا المطلب لأجله فتكون الصحيحة دليلاً على الجواز ومثلها صحيحة يعقوب بن شعيب وصحيحة عبد الرحمن

(٦) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٨٣/٢٧.
(٧) وصفه السيد صاحب العروة (قدس سره) بالصحة (المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٨٣/٢٧) وهو ليس كذلك من جهة واحدة على الأقل وهي وقوع الحسين بن حمّاد في السند وهو مجهول الحال.

المتقدمتان؛ أما قول الإمام (عليه السلام) في صحيحة عمر بن يزيد (إلا أن يدركه خروج الناس يوم التروية) فيحمل على الاستحباب بقريظة ما ذكرناه، وروى صاحب الوسائل صحيحة عمر بن يزيد وصحيحة يعقوب بن شعيب في (أبواب أقسام الحج، باب ١٥) أيضاً وفي كلا البابين عنوانها بنفس العنوان وهو: أن من اعتمر في أشهر الحج ثم أقام إلى وقت الحج جاز أن يجعلها متعة.

أما خبر علي بن أبي حمزة فهو ضعيف السند وهو في عمرة التمتع بدليل قول الإمام (عليه السلام) في الذيل: (إنما أحرم لذلك) أي للحج.

وأما خبر موسى بن القاسم فضعيف السند وغير محتمل في نفسه لمعارضته الروايات المعتبرة الكثيرة التي ذكرناها.

٢- النقص عليه بخروج الإمام الحسين (عليه السلام) يوم التروية الذي ورد في صحيحة إبراهيم.

٣- أما خبر عمر بن يزيد فيمكن فهمه في ضوء المسألة التي حررناها وهي عدم جواز خروج التمتع من مكة إذا خشي فوت عرفة وهذه الخشية متحققة إذا خرج بعد هلال ذي الحجة.

ومقتضى الجمع حمل الروايات على الاستحباب إذا دخل شهر ذي الحجة وتأكده إذا دخل يوم التروية وهو قول المشهور، أما الوجوب الذي قال به ابن البراج فغير محتمل قبل يوم التروية لدلالة صحيحة عمر بن يزيد وموثقة سماعة، وأما إذا بلغ يوم التروية ففيه ما تقدم والصحيح ما ذهب إليه المشهور.

السادس: استظهر السيد الخوئي (قدس سره) فرعاً وقال عنه: ((لم أرَ من تعرّض لذلك)) وحاصله أن ((ما دلّ على انقلاب

العمرة المفردة إلى المتعة هل يختص بمن لم يكن قاصداً للحج ولكن من باب الاتفاق بقي إلى أيام الحج أو يشمل الأعم منه ومن القاصد للحج؟

وبعبارة أخرى: من كان مأموراً بالحج متعة هل يجوز له الإتيان بالعمرة المفردة ثم يكتفي بها عن عمرة التمتع أو أنه يلزم عليه الإتيان بعمرة التمتع؟ فمن كان قاصداً للحج وكان مأموراً بالحج متعة لا تكون عمرته المفردة مورداً للانقلاب إلى المتعة، ويترتب على ذلك آثار منها: أنه لو كانت عمرته مفردة يجوز له الخروج بعدها، وأما إذا انقلبت إلى المتعة وكانت عمرته متعة لا يجوز له الخروج بعدها، لأنه مرتهن ومحتبس بالحج^(١).

واستدل (قدس سره) لذلك بما ورد في موثقة سماعة (قال: من حج معتمراً في شوال ومن نيّته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده فلا بأس بذلك، وإن أقام إلى الحج فهو متمتع)^(٢).

وبخبر معاوية بن عمار الذي مرّ وصفه بالصحة (صفحة ٣٧٧) وذكر ذيله (ولا بأس بالعمرة في ذي الحجة لمن لا يريد الحج)^(٣).

وقال (قدس سره): ((إن المستفاد منها عدم الاكتفاء بالعمرة المفردة عن المتعة إذا كان مريداً للحج وقاصداً إليه)). وبصحيحة الحسن بن علي الوشا ابن بنت إلياس عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أنه قال: (إذا أهل هلال ذي الحجة ونحن بالمدينة لم يكن لنا أن نحرم إلا بالحج

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٨٧/٢٧.
(٢) و(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ١٣، ٣.

لأننا نحرم من الشجرة وهو الذي وقَّت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وأنتم إذا قدمتم من العراق فأهل الهلال فلکم أن تعتمروا، لأن بين أيديكم ذات عرق وغيرها مما وقَّت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (١).

وقرَّب دلالتها بـ ((أنهم حيث يقصدون الحج لا يشرع لهم العمرة المفردة وإنما عليهم العمرة إلى الحج، فالحكم بالانقلاب يختص بمن لم يكن قاصداً للحج ولكن أراد الحج بالاتفاق، وأما أهل العراق فيتمكنون من الإحرام للحج متعة من ذات عرق ونحوها ويتمكنون من الرجوع إليها، فيجوز لهم أن يعتمروا عمرة مفردة ثم يرجعوا إلى ذات عرق وغيرها ويحرمون منها للتمتع.

وأما أهل المدينة حيث يقصدون الحج ولبعد الطريق بينهم وبين مكة وقلة الوقت فلا يتمكنون من الرجوع إلى ميقاتهم فليس لهم إلا أن يحرموا من الشجرة، كما أن ليس لهم أن يعتمروا عمرة مفردة بل عليهم أن يعتمروا للحج متعة)) (٢).

ويوجد هنا أكثر من تعليق:

١- أن ما قاله (قدس سره) بعنوان العبارة الأخرى هي مسألة أخرى بحسب صياغة كلامه؛ فهنا مسألتان:

الأولى: إن انقلاب العمرة المفردة إلى تمتع هل هو حكم مطلق أم مختص بمن لم يكن قاصداً للحج؟

الثانية: إن هذا الحكم خاص بالحج الندبي أم يعم الحج الواجب ومن كان

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ١٤.

(٢) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٨٧/٢٧-١٨٩.

مأموراً بالحج. والثانية متفرعة عن الأولى وقد عقد (قدس سره) لها جهة مستقلة من البحث (صفحة ١٨٩).

نعم، يمكن توجيه كلامه (قدس سره) بأنه أراد من ذكر المأمور بالحج متعة لازمه وهو كونه قاصداً للحج عند نية العمرة. ٢- يمكن القول أن المسألة موجودة في كلام صاحب العروة (قدس سره) ويظهر منه إطلاق الاجتزاء بها فإنه بعد أن ذكر الروايات ومقتضاها الاجتزاء بالعمرة من غير حاجة إلى نية التمتع بها بعدها قال (قدس سره): ((بل يمكن أن يستفاد منها أن التمتع هو الحج عقيب عمرة وقعت في أشهر الحج بأي نحو أتى بها ولا بأس بالعمل بها))^(١) فيمكن أن يشمل الإطلاق كلامه (قدس سره) ما لو أتى بالعمرة المفردة وكان يريد للحج.

٣- إن الانقلاب مختص بمن كانت نيته أن يعتمر ويرجع إلى بلاده) كما في موثقة سماعة ولا يكفي فيه ((عدم نية الحج)) كما ذكر (قدس سره) وبينهما فرق إلا أن يقول بالملازمة.

٤- إن استدلاله (قدس سره) بصحيفة الوشا مبني على تمامية الإطلاق بلحاظ كون الحج الذي يقصدونه وجوبياً أو ندبياً وإلا يمكن القول أن منع الإمام من الاجتزاء بالعمرة المفردة لعدم شمول حكم الانقلاب للحج الوجوبي واختصاصه بالحج الندبي كما يأتي إن شاء الله تعالى فإنه (عليه السلام) لما كانت وظيفته حج التمتع ولا يستطيع أن يدخل مكة بعمرة مفردة ثم يخرج لعمرة تمتع لضيق الوقت فعليه أن يدخلها بعمرة

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٨٦/٢٧.

تمتع أما هم فقادرون على فعل ذلك لذا جاز لهم الدخول بعمرة مفردة.

وعلى أي حال فما استظهره (قدس سره) من الاختصاص صحيح بناءً على تمامية الإطلاق في صحيحة الوشا فإنها دليله الوحيد وهو غير بعيد أما موثقة سماعة وخبر معاوية فإنهما وإن كانتا ظاهرتين فيما قال إلا أنهما لا تدلان على الاختصاص إلا بناءً على ثبوت مفهوم لها وهو غير ثابت.

نعم، يمكن أن تتحقق نتيجة المفهوم، باعتبار أن الفرد الآخر وهو الانقلاب في حالة قصد الحج ابتداءً مما لا دليل عليه فينفي بالأصل.

ويمكن أن نستدل على الاختصاص بأنه مقتضى مفروض المسألة لأن الانقلاب يحصل عندما يقصد الشخص الحج وهذا يعني أنه لم يكن قاصداً من قبل، وينضم هذا الدليل إلى موثقة سماعة بناءً على نتيجة المفهوم لها وإلى إطلاق صحيحة الوشا الذي تمنناه.

والنتيجة أن الانقلاب مختص بمن دخل مكة بعمرة مفردة قاصداً العودة إلى أهله ثم قصد الحج بعد إتمام عمرته.

السابع: ذكر صاحب العروة (قدس سره) أن الحكم بالانقلاب مختص بالحج الندبي لأنه القدر المتيقن من الأخبار^(١).

وهو غير كافٍ للاستدلال لأن وجود قدر متيقن لا يمنع من التمسك بالإطلاق، فمن اعتمر عمرة مفردة في شهر شوال وبقي بصورة أو بأخرى إلى يوم التروية وأراد الحج فإنه يكتفي بعمرته تلك وتجزئه عن عمرة التمتع.

واستدل السيد الحكيم (قدس سره) على الاختصاص بالحج الندبي بأن ((النصوص إنما

(١) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ١٨٦/٢٧.

تضمنت الأمر بجعل العمرة المفردة متعة وإلحاقها بحج التمتع، وليس لها نظر إلى تنزيله منزلة حج التمتع الواجب وكونه مصداقاً له مطلقاً، فتفرغ به الذمة. وحينئذ يتعين الاقتصار على النذب لا غير. وبالجملة: الفرد المذكور لما لم يكن فرداً حقيقياً وإنما كان تنزيلياً، فشموله للواجب يتوقف على عموم نظر التنزيل وهو غير ثابت^(١).

أقول: كلامه (قدس سره) محجوج بإطلاق الروايات كصحيحة يعقوب بن شعيب قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المعتمر في أشهر الحج؟ قال (عليه السلام): هي متعة^(٢) وصحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) وفيها: (وإن أقام إلى أن يدركه الحج كانت عمرته متعة)^(٤).

الثامن: بمقتضى صحيحة الوشا المتقدمة فإنه يمكن لمن كان فرضه حج التمتع أن يدخل مكة محرماً بعمرة مفردة ما دام في الوقت سعة، ثم يخرج إلى الميقات ويحرم بعمرة تمتع متصلة بالحج، ولا تنقلب عمرته المفردة الأولى إلى تمتع قهراً لما ذكرنا هناك بأن الانقلاب مختص بمن لم يكن قاصداً للحج.

أما إذا لم يكن في الوقت سعة للعودة إلى الميقات والإحرام بعمرة التمتع وكان قاصداً للحج فليس له إلا التمتع وهو أحد وجوه فهم صحيحة عيد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١١/١٩٥.
(٢) و (٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ٤، ٥.

(العمرة في العشر متعة)^(١)، وهذه الحالة قد تنفعه من جهة تمكّنه من الإتيان بعمرة مفردة أخرى أو أكثر مع مراعاة الفصل المعتبر، إذ لو دخل مكة بعمرة التمتع لم يكن له الإتيان بعمرة متخللة، إلا أن في عمله نقصاً في الأجر لأن عمرته ستكون عراقية وحجته مكية بحسب تعبير الإمام (عليه السلام).

التاسع: نقل صاحب الحدائق (قدس سره) عن العلامة (قدس سره) في كتاب المنتهى والتذكرة: ((بأن من أحرم بالعمرة المتمتع بها إلى الحج في غير أشهر الحج، كانت صحيحة وإن لم يجز التمتع بها، بل تصير عمرة مفردة، قال في المنتهى: ولا ينعقد الإحرام بالعمرة المتمتع بها إلا في أشهر الحج، فإن أحرم بها في غيرها أنعقد للعمرة المبتولة)).

واستغرب منه ذلك ورد عليه بأنه ((لا دليل عليه، وبناء العبادات على التوقيف من الشارع، وبأن ما نواه من التمتع باطل، لعدم حصول شرطه الذي هو وقوعه في أشهر الحج كما اعترف به، والعمرة المفردة غير منوية ولا مقصودة، وبالجملة فما ذهب إليه (قدس سره) لا أعرف له (وجهاً))^(٢).

أقول: يمكن أن نذكر أكثر من وجه فكر فيه العلامة (قدس سره):

١- إن النسبة بين العمرة المفردة وعمرة التمتع ليست هي التباين، وإنما العمرة المفردة بحسب مصاديقها الواسعة هي الحالة المطلقة أما عمرة التمتع فهي

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب العمرة، باب ٧، ح ١٠.

(٢) الحدائق الناضرة: ٣٠٩/١٦.

حالة خاصة منها أسقط من واجباتها طواف النساء كونها مرتبطة بالحج ولا تكون إلا في أشهر الحج فإذا وجد فرد جامع للشرائط إلا قيود الحالة الخاصة وقع مطلقاً نظير ما ذهب إليه المشهور من وقوع العقد المنقطع دائماً إذا لم يذكر الأجل ولم تذكر المدة.

٢- إن هذه العمرة لا يمكن القول بطلانها لأنها تامة الأجزاء والشرائط بما فيها نية العمرة ولا تكون عمرة تمتع لأنها وقعت في غير أشهر الحج فلا يبقى إلا أن تكون عمرة مفردة ويكملها بطواف النساء.

٣- إن دائرة العمرة المفردة أوسع مما يُنوي بها العمرة المفردة فتضم فيما تضم المسألة التي نحن فيها، فإن عمرة التمتع التي نواها أولاً لما قطع ارتباطها بالحج لخروج المتمتع من مكة لم تبق عمرة تمتع وانقلبت قهراً إلى عمرة مفردة أو ما بحكمها وإن لم يكن نواها أولاً عمرة مفردة فلا مانع إذن من دخول الفرد الذي ذكره العلامة (قدس سره) فيها.

٤- إن نية عمرة التمتع مأخوذة على نحو تعدد المطلوب فهي عمرة متمتع بها إلى الحج فإذا بطل المطلوب الثاني بقي الأول وهو كونها عمرة.

هذا بحسب القواعد أما بحسب الأخبار فيمكن أن نستدل بموثقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: (من حج معتمراً في شوال...) إلى أن قال (عليه السلام): (وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بمتمتع، وإنما هو مجاور أفرد العمرة)^(١) فهو نوى عمرة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١٠، ح ٢.

التمتع في غير أشهر الحج بقريظة أول كلام الإمام (عليه السلام) وبقريظة نفي الإمام (عليه السلام) التمتع عنه لاحقاً، وقد وقعت مفردة .

وقد استدل صاحب العروة (قدس سره) على وقوعها عمرة مفردة بـ (خبر الأحول عن أبي عبد الله (عليه السلام) : (في رجل فرض الحج في غير أشهر الحج. قال: يجعلها عمرة) ^(١) وقد يُستشعر ذلك من خبر سعيد الأعرج: (قال أبو عبد الله (عليه السلام) : من تمتع في أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضر الحج من قابل فعليه شاة، وإن تمتع في غير أشهر الحج ثم جاور حتى يحضر الحج فليس عليه دم، إنما هي حجة مفردة، إنما الأضحى على أهل الأمصار) ^(٢) ثم نفي البأس فيه للخبرين) ^(٣) .

ورد السيد الحكيم (قدس سره) على الاستدلال بكلا الخبرين: ((أما خبر الأحول فالمفروض فيه الحج في غير أشهر الحج، لا العمرة. ولا ينافيه تأنيث الضمير في قوله (عليه السلام) (فليجعلها عمرة) لجواز رجوعه إلى الحجة فلا يكون مما نحن فيه. اللهم إلا أن يتعدي عن مورده إلى ما نحن فيه. وأما خبر الأعرج فدلالته على انقلاب عمرة التمتع إلى العمرة المفردة ظاهرة، لكن من جهة عدم وجوب حج التمتع على المجاور، لا من جهة وقوعها في غير أشهر الحج، فيكون منافياً للنصوص والإجماعات السابقة) ^(٤) . وفيه :

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١١، ح ٧.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب أقسام الحج، باب ١٠، ح ١.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ١١/١٩٨.

(٤) مستمسك العروة الوثقى: ١١/١٩٩.

١- إننا وجّهنا الحكم على طبق القواعد فحتى لو لم تتم دلالة الروايات على المطلوب فإنه تامّ ما دامت لا تنافيه.

٢- إن خبر أبي جعفر الأحول ظاهر الدلالة في مراد السيد صاحب العروة (قدس سره) فإن الحج هنا بمعنى عمرة التمتع وقد ذكرنا في مقدمات المسألة أن هذه التسمية واردة في كلام المعصومين (عليهم السلام) مراراً كموثقة سماعة بن مهران: (من حجّ معتمراً في شوال) ؛ ولأنه لا يوجد مسلم يحجّ في غير أشهر الحج لو حملناه على الحجّ فالمراد به مجموع عمرة التمتع والحجّ لأنهما لا ينفكان والمحرم بعمرة التمتع وليس بالحجّ.

أما خبر سعيد الأعرج فإنه غير ظاهر في المطلوب بالشكل الذي قاله المستشكل (قدس سره) لأن معناها أن هذا الذي اعتمر في غير أشهر الحجّ لا يكون حجه تمتعاً وإنما تكون حجه مفردة لعدم صحة عمرة التمتع في غير أشهر الحجّ، أما وجه استشعار السيد صاحب العروة (قدس سره) فمن جهة وقوع العمرة التي تمتع بها عمرة مفردة بقرينة كون حجّته مفردة. ويدلّ على هذا المعنى ما ورد في موثقة سماعة بن مهران: (وإن اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحجّ فليس بمتمتع، وإنما هو مجاور أفرد العمرة)^(١).

٣- إن المجاورة بمكة التي ينقلب بها الفرض تتحقق بمرور سنتين على ما هو المشهور المنصور لصحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (من أقام بمكة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحجّ، أبواب أقسام الحجّ، باب ١٠، ح ٢.

سنتين فهو من أهل مكة لا متعة له) (١)
وصحيح عمر بن يزيد قال: (قال أبو عبد الله
(عليه السلام): المجاور بمكة يتمتع
بالعمرة إلى الحج إلى سنتين فإذا جاوز
سنتين كان قاطناً وليس له أن يتمتع) (٢)
وظاهر الرواية في المقام أن المتمتع
أقام أشهراً فلا يصح تفسير السبب بأنه
انقلاب الفرض، ولعل هذا ما عناه السيد
الحكيم (قدس سره) في منافاته للنصوص
والإجماعات.

العاشر: الظاهر من المقدمة الثانية
(صفحة ٣٧٣) التي تقتضي دخول عمرة المتمتع
في الحج وارتباطها به أن من نوى الحج
المندوب وأتم تمتعه، وجب عليه إكمال
الحج (وعلى ذلك نصّ الشيخ (قدس سره)
وجملة من الأصحاب) (٤).

والمسألة غير مبتنية على القول بعدم
جواز خروج المتمتع من مكة، إذ القائل
بالجواز يشترط الوثوق بعدم فوت الحج،
خلافاً لما قاله صاحب الحقائق (قدس سره):
(قيل: ويحتمل عدم الوجوب - أي وجوب
إتمام الحج - لأنها نسكان متغايران. وهو
ضعيف. وهذا الاحتمال متجه على قول من
يقول بكراهة الخروج كما قدمنا عن ابن
إدريس والعلامة) (٣).

الحادي عشر: قال صاحب العروة (قدس
سرّه): ((الظاهر أنه لا إشكال في جواز
الخروج أثناء عمرة المتمتع قبل الإحلال
منها)) (٤)، وساق السيد الخوئي (قدس سره)
دليلاً لصاحب العروة حاصله ((إن الروايات

(١) و (٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب
أقسام الحج، باب ٩، ج ١، ٢.
(٤) الحقائق الناضرة: ٣٦٨/١٤.
(٣) الحقائق الناضرة: ٣٦٨/١٤.
(٤) المعتمد في شرح العروة الوثقى: ٢٢٦/٢٧.

المانعة عن الخروج كلها وردت بعد الفراغ من العمرة، وأما الخروج في الأثناء فلا تشمل الروايات، ومقتضى الأصل هو الجواز)).

واختار السيد الخوئي (قدس سره) القول بعدم الجواز ((لإطلاق النصوص المانعة، فإن عمدة النصوص الواردة في المقام إنما هي صحيحة الحلبي وصحيحة حمّاد، وموضوع المنع فيهما هو الدخول إلى مكة وعدم الخروج منها إلا للحج وأنه مرتهن بحجّه، فلا بد من إتمام العمرة والبقاء في مكة حتى يأتي بالمناسك.

ففي صحيح حمّاد (من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج، فإن عرضت له حاجة إلى عسفان، إلى أن قال: خرج محرماً ودخل ملتباً بالحج) وفي صحيح الحلبي (عن الرجل يتمتع بالعمرة إلى الحج يريد الخروج إلى الطائف، قال: يهل بالحج من مكة وما أحب أن يخرج منها إلا محرماً) فإنه لم يفرض فيهما الفراغ من العمل، بل الظاهر منهما أن موضوع السؤال والجواب هو الاشتغال بالأعمال وأنه يخرج وهو مشغول بالأعمال، خصوصاً أن قوله (يتمتع) في صحيح الحلبي ظاهر جداً في كون موضوع الحكم مجرد الدخول في مكة والاشتغال بالأعمال وعدم الفراغ منها، لأنه فعل استقبالي يدل على الاشتغال بالعمل في الحال بخلاف الفعل الماضي فإنه يدل على الفراغ من العمل)).

ويوجد أكثر من تعليق على كلام السيد الخوئي (قدس سره):

١- إننا خرجنا بنتيجة جواز خروج المتمتع من مكة لحاجة وإذا وجدت كراهة في ذلك للمنشأين اللذين ذكرناهما سابقاً فإنهما هنا غير موجودين لخروجه محرماً. فأصل مبناه غير تام في ضوء ما تقدّم.

٢- إن ما استظهرناه من معاني الأفعال وإن كان محتملاً في نفسه إلا أنه توجد قرينة على أن السؤال والجواب إنما هو عن الخروج بعد إكمال عمرة التمتع وهي إن الإمام (عليه السلام) أجاب بالخروج محرماً والدخول محرماً وهذا يعني الفراغ من إحرام العمرة وإلا لا معنى لوجوب الإحرام للحج ما دام متلبساً بإحرام التمتع، فاستظهاره (قدس سره) ممنوع.

٣- إن طبيعة السؤال عن الخروج أثناء العمرة لا يكتفي فيه السائل والمجيب بهذه الاستظهارات وإنما يصرح في السؤال بأن التمتع هل يجوز له أن يخرج أثناء متعته؟ وهذا أمر وجداني.

٤- إن قوله (عليه السلام): (حتى يقضي الحج) وأنه مرتهن بالحج قرينة أخرى على أن مورد المنع هو بعد إتمام العمرة وإلا لكان الجواب: حتى يقضي العمرة والحج أو أنه مرتهن بالعمرة والحج.

وفي ضوء هذه القرائن يُعلم ما في كلامه (قدس سره) من أنه (لم يفرض فيهما الفراغ من العمل).

فالصحيح جواز الخروج أثناء عمرة التمتع محرماً بشرط عدم الإخلال بالموالاة في المواضع المشروطة فيها.

انتهى الجزء الثاني من الكتاب بحمد الله
تبارك وتعالى