

فقه الخلاف ، الجزء الاول

• ()

(۲)

فَقْرُ الخِلافِ

بِحَوِّ اسْتِزْلَاجِةٍ فِي مَسْأَلِ فَضْئَةِ خِلافِةِ

الشيخ
محمد اليعقوبي (دام ظله)

الطبعة الثانية
النجف الأشرف
١٤٣٢

(

مقدمة فيها موعظة وتذكير (١)

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان
الرجيم
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام
على أشرف الخلق المبعوث رحمة للعالمين
محمد وآله الطيبين الطاهرين.
موضوع بحثنا الاستدلالي هي المسائل
الخلافية ولا نعني بها مطلق المسائل التي
تعددت فيها آراء الفقهاء واختلفت لأن ذلك
يعني استغراق أبواب الفقه كلها إذ لا
توجد مسائل تحقق فيها إجماع مطبق إلا في
الضروريات ويتضح الحال من التحقيق في
كثير من الاجماعات المدعاة كما سيظهر من
البحث.

وإنما نريد بالمسائل الخلافية تلك
المسائل التي أصبحت ساحة لسجال علمي
عميق ودقيق بين الفقهاء وهي معدودة
ويشار لها بالبنان في كتب الفقه. ومثلها
تعجل في صقل المواهب وتختصر الطريق لأن
العمر أقصر من استيفاء الخوض في كل
المسائل.

على أننا سنلاحظ في المسائل المختارة
حيثيات أخر كأن تكون ابتلائية كثر السؤال
عنها ويراد معرفة تفاصيل حالاتها كمسألة
من طلقت طلاقاً غير صحيح في المحاكم
الرسمية وتزوجت آخر، أو استفاد منها في
علاج مشكلة اجتماعية أو اقتصادية أو
سياسية أو أنها تتضمن بحوثاً من العلوم
الأكاديمية العصرية كالرياضيات والفلك

(١) الكلمة التي افتتح بها سماحة الشيخ العقوبي
(دام ظله) بحثه الشريف يوم ٢ شعبان ١٤٢٧ وقد
نقحها سماحته لتكون مقدمة للكتاب.

والفيزياء والكيمياء، للتأكيد على أهمية توظيف هذه العلوم في عمليّة الاستنباط الفقهي والذي تترتب عليه ثمرات عديدة أشرنا إليها في مقدمة كتابنا (الرياضيات للفقيه).

كما أن إشاعة مثل هذه البحوث التي هي جزء من ثقافة الحوار مع الآخر وفهم حججه مهما كان الموقف منها تساهم في التقارب وإزالة التشنج إذا تم التعامل مع الآراء بموضوعية وإنصاف لأنها ستكسر حواجز الانغلاق والتعصب. وستجد العذر والدليل لمواقف الآخرين مما يخفف الاحتقان تجاههم ونقصد بالآخر التنوع الفقهي داخل مدرسة أهل البيت (سلام الله عليهم) ومع المدارس الأخرى خارجها حيث سنتعامل معها بنفس الانصاف والموضوعية والمعايير العلمية للترجيح.

وفي ضوء هذا نعلم القيمة الكبرى لمثل كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي (قدس سره) الذي يمثل مدرسة علمية منفتحة ومنصفة وموضوعية.

ولإثراء البحث الاستدلالي باعتبار أن هذا النمط منه - أي البحث الاستدلالي في المسائل الخلافية - لا يكتفي بالتعامل مع الدليل، أي لا يكتفي بالاستدلال على القول المختار في المسألة كما هو شأن البحوث الاستدلالية، وإنما يتوسع ليشمل وجوهات النظر المعروضة من قبل الأساطين وغير المعروضة مما يحتمل ورودها في المسألة ويقارن بينها بعد تحليلها وتقييمها ومعرفة أسباب اختلاف الفقهاء ومناشئ أقوالهم وسينمي تلاحقاً فكرياً عميقاً. وسيعطي قدرة أكبر و صورة أوضح لاختيار الرأي الأصوب، لأنه يتيح رؤية هذه الصورة الأوسع للاقوال والاحتمالات في المسألة مع الاستدلال على تلك الاقوال.

وبناءً على ذلك فإن مرتبة البحوث
الخلافية ارقى من البحوث الاستدلالية واوسع
افقاً وادراكاً، لأن الثانية تكتفي
بالاستدلال على الحكم في المسألة مع اجابة
ما يمكن ان يرد عليه من الاشكالات، اما
الثانية فتتوسع لمناقشة الاراء المحتملة
في المسألة و هذا يتطلب ذهنية وقادة
لادراك تلك المحتملات واطلاعاً واسعاً لمعرفة
تلك الاقوال وتحقيقاً معمقاً لمعرفة مباني
وادلة تلك الاقوال أو ما يمكن ان يكون
كذلك، لأن بعض الفقهاء ليس لهم كتب
استدلالية فلا بد من صناعة الدليل لهم.
وهذه المرا حل قطعها الشيخ الطوسي
(قدس سره) عند تأليف كتابه (الخلافة)، فقد
ألف أولاً كتاب (النهاية) في الفقه وذكر
فيه المسائل الفقهية المتلقة من نصوص
المعصومين (عليهم السلام)، ثم ألف كتاب
(المبسوط) وذكر فيه الفروع الفقهية
المستنبطة من تلك المسائل الاصلية، ثم
ألف كتاب (الخلافة) وذكر فيه (مسائل الخلافة
بيننا وبين من خالفنا من جمع الفقهاء من
تقدم منهم ومن تأخر، وذكر مذهب كل مخالف
على التعيين، وبيان الصحيح منه و ما
ينبغي ان يعتقد) (١).

هذه كلها ثمرات وفوائد توخيناها
عندما اخترنا البحث في المسائل الخلافية،
وهي لعمرى تستحق ان يبذل الغالي والنفيس
في سبيل تحقيقها بلطف الله تبارك وتعالى.
وللبحث - مضافاً إلى ذلك - خصائص آخر لا
تخفى على المتأمل ولعل من اوضحها انه
يقدم المسألة كمنظومة كاملة من مقدماتها
واجزائها وتفاصيلها وفروعها والمسائل
المرتبطة بها في ابواب الفقه كافة،

(١) مقدمة كتاب الخلافة.

لتظهر الروايات والاحكام فيها كبناءً متسق يعرف موضع كل جزء منها، خلافاً للطريقة التقليدية التي تتناول كل مسألة على حدة مما قد يؤدي الى عدم اكتمال الصورة وربما حصول التناقض بين موارد ذكرها في الابواب المتعددة من الفقه، وان هذا الاتساق في البناء اصبح قرينة لاعتماد بعض الروايات ضعيفة السند او غير واضحة الدلالة .

وقد جعلت عنوانه (فقه الخلاف) لا (الفقه المقارن) الذي هو أليق بالمصطلحات المعاصرة لما قيل من ان الثاني يقتصر على سرد الآراء المختلفة والاكتفاء بعرضها دون الاستدلال عليها والحكم بترجيح بعضها الذي يتكفل به الاول والتعريف محل خلاف (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء : ٨٢) .

ولا يفوتني هنا أن أعظ نفسي بما نُقل عن المرحوم الشيخ الأنصاري (قدس سره) أنه دخل المسجد يوماً فوجد أستاذاً يدرّس كتابه المكاسب وهو يشرح المطالب بعيداً عن مراد مؤلفه الأنصاري فجلس ناحية يبكي ولما سُئل عن السبب أجاب ان هذا الأستاذ إنما ناقش مطالبني بسبب أنه لم يفهم مرادي ولعلي أنا حينما ناقشت الفقهاء العظام لم أكن أفهم مرادهم فتكون إساءة بحقهم .

أقول: على هذا الادب الرفيع يجب ان تسير نقاشاتنا، وبحسن الظن هذا والاكبار والاجلال نؤسس للحوار والنقاش، ليبارك لنا الله تعالى في حركتنا فننتفع اعظم النفع والفائدة مما سطره السلف الصالح ونستنطق علومهم وافكارهم ونوصل ذلك كله الى الفضلاء من طلبة العلم ليستفيدوا وليرتقوا في مراتب العلم وليواصلوا حمل

الامانة التي تفضل علينا الله تبارك وتعالى
بها وهي نثر فقه أهل البيت (سلام الله
عليهم) وعلومهم ومعارفهم .
وإن في هذا إدخالاً للسرور على النبي
وآله (صلى الله عليهم أجمعين) فقد ورد عنهم
(عليهم السلام) (أحيوا أمرنا رحم الله من
أحيا أمرنا) ولتبقى الحوزة العلمية
الشريفة منجبة للفقهاء الذين يقول الإمام
الباقر (عليه السلام) لأحدهم وهو
أبان بن تغلب (إجلس في مسجد المدينة
وأفت الناس فإنني أحب أن يروى في شيعتي
مثلك) (١) .

وبالمقابل فقد كان يحزن الأئمة (سلام
الله عليهم أجمعين) لموت العلماء وتعطيل
حلقات العلم فلما مات أبان بن تغلب قال
الإمام الصادق (عليه السلام) (أما والله لقد
أوجع قلبي موت أبان) وكان إذا قدم
المدينة تقوضت إليه الحلق وأخذت له
سارية النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) (٢)
وورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) في
عدد من كبار الفقهاء من أصحابه (بشر
المخبتين بالجنة: بريد بن معاوية
العجلي، وأبا بصير ليث بن اليختري
المرادي ومحمد بن مسلم ووزارة أربعة
نجباء أمناء الله على حلاله وحرامه لولا هؤلاء
انقطعت آثار الذبوة واندرست) (٣) وقال
(عليه السلام) فيهم (هم أحب الناس إليّ
أحياء وأمواتاً) (٤) وورد عن جدهم رسول الله
(صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: (من
حفظ من أمتي أربعين حديثاً مما يحتاجون

(١) معجم رجال الحديث: ٢٠/١ .

(٢) معجم رجال الحديث: ٢١/١ .

(٣) معجم رجال الحديث: ٢٢٣/٧-٢٢٥ .

(٤) نفس المصدر والموضع .

اليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة
فقدتها عالماً^(١) ويريدون (عليهم السلام)
بالحفظ حفظ الدراية والوعي وعدم الاقتصار
على حفظ الرواية.

فتذكروا عظيم نعمة الله عليكم إذ يسّر
لكم هذا السبيل وزيّنه لكم ووفقكم الله
بلطفه وتذكروا أن الفقيه حينما يبلغ
درجة الاجتهاد ويصبح قادراً على الاستنباط
وممارسة الاستدلال الفقهي والتعاطي مع
نصوص القرآن الكريم وأقوال المعصومين
(عليهم السلام) فإنه يتلقى الأحكام من
المعصوم (عليه السلام) مباشرة من خلال
النص الذي يتعامل معه بعد أن يطمئن إلى
صدوره من المعصوم (عليه السلام) في حين
كان قبل ذلك يتلقى الأحكام من الفقهاء
ويعمل برؤيتهم وهم مهما بلغوا من جلالته
القدر لا يرقون إلى درجة المعصوم وهذا
التلقي المباشر من المعصوم شرف ما بعده
شرف.

نسأل الله تعالى
أن يجعلنا من حفظة دينه
وناشري الهداية والدعاة إلى الله والأدلاء
على طاعته
حتى يحشرنا مع الأنبياء والأئمة والصالحين
وحسن أولئك رفيقاً.

(١) الخصال للصدوق، ابواب الاربعين وما فوقه، باب
١٥.

إلفات نظر

ضم هذا المجلد بفضل الله تبارك وتعالى مجموع المحاضرات التي ألقيت خلال الفترة من ٢ شعبان ١٤٢٧ (الموافق ٢٧/٨/٢٠٠٦) حتى ٢٧ ربيع الأول ١٤٢٨ (الموافق ١٦/٤/٢٠٠٧) وقد كتبت البحوث في فترات متفرقة كتب تاريخ بعضها في ذيلها لنكتة معينة وهو يشير إلى تاريخ كتابة أصل البحث ثم أجري عليه تنقيح بدرجة ما عند إعداده للإلقاء في الدحث وبعض هذه الأصول مطبوع سابقاً.

وقد جعلت عنوانه (المسائل الخلافية) لا (الفقه المقارن) الذي هو أليق بالمصطلحات المعاصرة لما قيل من أن الثاني يقتصر على سرد الآراء المختلفة والاكتفاء بعرضها دون الاستدلال عليها والحكم بترجيح بعضها الذي يتكفل به الأول والتعريف محل خلاف (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء : ٨٢).

المسألة الأولى

أحكام صلاة من عمله السفر

بسم الله الرحمن الرحيم

الأصل في صلاة المسافر القصر في الرباعيات وقد دلت عليه روايات كثيرة^(١) وحددت شروطه وتفصيله، وقد استثنيت عناوين من هذا الوجوب كالمسافر سفر معصية ومن كانت بيوتهم معهم كأهل البوادي الذين لا مسكن لهم بل يدورون في البراري وينزلون في محل العشب والماء، ولا يختص بسكان البوادي التعليل بل إنه يشملهم حتى لو كانوا يسكنون في بعض تنقلاتهم المدن للتسوق ونحوه كالغجر الذين يعبرون من مدينة إلى مدينة ومن دولة إلى دولة فصلاحتهم تمام في كل حركتهم هذه - لا غيرها - لأنهم ليسوا في سفر حقيقة فهم خارجون موضوعاً.

ولسنا بصدد البحث فيهما وإنما يهمنا عنوان محدد وهو من كان السفر عملاً لهم، ولكن لتداخل العنوان الثاني (من كانت بيوتهم معهم) مع المقصود (من كان عملهم السفر) في كلمات الأصحاب فسندشير إليهما معاً بإذن الله تعالى.

فوردت في الأول موثقة إسحاق بن عمار (قال: سألته عن الملاحين والإعراب هل عليهم تقصير؟ قال: لا بيوتهم معهم)^(٢) ولا يضرها الإضمار لجلالة قدر إسحاق فلا ينقل إلا قول المعصوم (عليه السلام)، ومرسلة الجعفري عن ذكره عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (الأعراب لا يقصرون وذلك أن منازلهم

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافر، الباب الأول والثاني.
(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافر، باب ١١، ح ٥٠.

معهم) (١).

ووردت في الثاني طوائف من الروايات يأتي تصنيفها بإذن الله تعالى منها صحيحة زرارة قال: (قال أبو جعفر (عليه السلام): أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكارى والكري والراعى والاشتقان لأنه عملهم) (٢).

ورواه الصدوق في الخصال عن حماد بن عيسى إلا أنه ترك لفظ (قد)، قال السيد الخوئي (قدس سره) ((ولعله الأصح)) وربما كان السبب ما يعرف من أن (قد) إذا دخلت على الفعل المضارع فإنها تفيد التقليل والمورد ليس كذلك لكن (قد) هنا تفيد التحقيق كقوله تعالى (قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا) (النور: ٦٣).

والمكارى، هو الذي يكري دابته للسفر، وأما الكري، فهو الذي يكري نفسه للخدمة في السفر أما لشخص المكارى لأجل إصلاح دابته ونحوها كالذي يسمى في عرف اليوم (الصانع) لسائق السيارة أو لسائر المسافرين للقيام بحوائجهم في الطرق.

وأما الاشتقان فقد فسره الصدوق بالبريد (ونقله عنه في الوسائل باب ١١، ح ٣) وقال عنه السيد الخوئي (قدس سره) ولم يعرف له وجه وان ورد ذلك في مرفوعة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: خمسة يثمون في سفر كانوا أو حضر: المكارى والكري والاشتقان وهو البريد والراعى والملاح لأنه عملهم) (٣) إذ مضافاً إلى ضعف السند لم يتضح كون التفسير من الإمام (عليه

-
- (١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين ، باب ١١ ، ح ٦ .
(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين ، باب ١١ ، ح ٢ .
(٣) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين ، باب ١١ ، ح ١٢ .

السلام) لجواز كونه تكملة من الصدوق نفسه لا منه (عليه السلام) ولا من ابن أبي عمير والظاهر أن الكلمة غير عربية كما ذكره الشهيد وأنها معرب (أشت بان) ((أي أمير البيادر))^(١).

أقول: من البعيد أن لا يعرف الشيخ الصدوق ابن البلاد الفارسية والمدفون فيها والمقارب عصره لعصر صدور النص أصل هذه الكلمة - إن كانت معربة عن الفارسية - لذا فإن بعضهم وهو من أهل المعرفة باللغة الفارسية ذكر لذلك وجهاً جامعاً فقال: ((الاشتقان) معرب (دشتبان) الذي يرتبط بالصحراء مثل المربوط بالبيادر ينتقل من بيدر إلى بيدر ومثله كل من يلاحظ الصحراء لأجل أمر ولو كان يريد أن كان إطلاقه على مثل البريد إنما يكون بعناية)^(٢)، فالكلمة تتضمن معنى المراقبة والمتابعة والملاحظة ومنهم خفر الحدود مثلاً.

وعلى أي حال فنحن غير محتاجين لمعرفة معنى الكلمة بعد أن ذكر الإمام (عليه السلام) العلة فيمكن التمسك بعموم التعديل لإدخال أمير البيادر والبريد فيه.

ووردت روايات أخرى تذكرهم بعناوينهم من دون التعديل السابق لكنها قيديتهم بالأوصاف كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم

(١) مستند العروة الوثقى، تقاريرات بحث السيد الخوئي (قدس سره) بقلم الشيخ مرتضى البروجردي (قدس سره) ٨ : ١٥٧.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي : ٢٨ / ١٥٨.

الصلاة ويصوم شهر رمضان^(١) وطائفة ذكرت مجرد العناوين كمعتبرة إسماعيل بن أبي زياد وموثقة السكوني عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن أبيه الباقر (عليه السلام) (سبعة لا يقصرون الصلاة: الجابي الذي يدور في جبايته، والأمير الذي يدور في إمارته، والتاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق، والراعي، والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر... إلى آخر الحديث)^(٢) وصحيفة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال (ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير ولا على المكاري والجمال)^(٣). ولدى قراءة الروايات تظهر لنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ذكر السيد الحكيم (قدس سره) أن ((المعروف عندهم إرجاع هذا الشرط - من كانت بيوتهم معهم - وما بعده - من كان عملهم السفر - إلى شرط واحد، وإن اختلفت عبارتهم عنه، فعبر المعظم بأن لا يكون سفره أكثر من حضره، ومنهم صاحب الشرائع، وآخر: بأن لا يكون كثير السفر، وثالث: بأن لا يكون السفر عملاً له، ورابع: بأن لا يكون ممن يلزمه الإتمام في السفر، وخامس: بأن لا يكون سفره في حكم حضره، وسادس: اقتصر على العناوين الموجودة في النصوص)) ثم قال ((وما ذكره المصنف (رحمه الله) - تدعى لجماعة - أولى،

-
- (١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافر، باب ١١، ح ١.
(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافر، باب ١١، ح ٩.
(٣) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافر، باب ١١، ح ٤، ح ٨.

لاختلاف الشرطين مفهوماً، مع تضمن النصوص لكل منهما بخصوصه)) (١) ونزبه إلى هذه الملاحظة السيد الخوئي (قدس سره) أيضاً (٢). ومن قبلهما صاحب الجواهر (قدس سره) تعليقاً على عبارة المحقق الحلبي (قدس سره) المتقدمة في الشرائع فقال (٣): ((وكيف كان فمما ذكرنا يظهر لك أن عنوان هذا الشرط بذلك أي اتخاذ السفر عملاً كما هو المستفاد من مجموع النصوص أولى مما في المتن وغيره من أنه أن لا يكون سفره أكثر من حضره إذ هو - مع خلو النصوص عنه وإجمال المراد بالأكثرية بل هي على بعض الوجوه غير معتبرة قطعاً - يقتضي وجوب التمام على من اتفق أكثرية سفره على حضره وان لم يكن عملاً له ولا دليل عليه)) ولذلك عدل عندها المحقق الحلبي (قدس سره) في المعتبر حيث قال: ((والأولى أن يقال: أن لا يكون ممن يلزمه الإتمام في سفره)) (٤) وهي لا تقل إشكالاً عن سابقتها فان العاصي بسفره يدخل فيما ذكره مع أنه غير مراد. فالصحيح ما قالوه من الالتزام بمفاد النصوص خصوصاً وأنهم رتبوا آثاراً على الملاكات التي استنبطوها كعنوان (كثير السفر) الذي فرّع عليه سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) عدة مسائل رغم أنه عنوان منتزع ومستنبط لا وجود له في النصوص، إلا أن يقال أنه عرف بتنقيح المناط لكنه مردود كبروياً وصغروبياً، أما كبروياً، فلعدم حجية هذا الدليل كالتقياس وأما صغروبياً، فلأن النصوص ذكرت مناط الحكم وهو أن عملهم السفر فلا مجال

(١) المستمسك : ٦٨/٨.

(٢) مستند العروة الوثقى : ١٥٦/٨.

(٣) جواهر الكلام : ٢٧٥/١٤.

(٤) مسالك الأفهام : ٣٤٤/١.

لتنقيح المناط وبين عنواني (عمله السفر، كثير السفر) عموم من وجه، إذ قد يكثر السفر للزيارة أو السياحة ونحوها من غير أن يتخذ عملاً له، وربما يكون عملاً له قبل صدق كثرة السفر عليه - كما سيأتي مثاله بإذن الله تعالى - وقد يجتمعان كما هو الغالب، فلا عبرة بكثرة السفر لو حده ما لم يكن عملاً التزاماً بالنصوص.

ومع ذلك فقد قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) في تعدادة لشروط القصر إلى أن قال ((أن لا يتخذ السفر عملاً له)) ثم ذكر العناوين المحتملة لهذا الشرط فقال: ((الرابع: أن يكون كثير السفر باختياريه كالتنزه والزيارة والظاهر هو الإتمام أيضاً، إذا كانت المقاصد عقلانية أو دينية، لكن يشترط صدق الكثرة عرفاً كثلاث سفرات في الأسبوع على الأقل، فإن لم تكن المقاصد صحيحة عقلانياً أو دينياً كالتنزه المستمر ونحو ذلك فإنه لا يتم من هذه الجهة))^(١)، وقال (قدس سره) ((إذا لم يتخذ السفر عملاً وحرفة ولكن كان له غرض في تكرر السفر بلا فترة مثل أن يسافر كل يوم من البلد للتنزه أو لعلاج مرض، أو لزيارة إمام أو نحو ذلك مما لا يكون فيه السفر حرفه ومهنة، فإن كان الغرض عقلانياً أو دينياً في كل هذه السفرات وتكرر منه السفر في الأسبوع ثلاث مرات أو أكثر، كان كثير السفر عرفاً ووجب عليه التمام))^(٢).

وما يمكن أن يقال في تبرير الدمج بين العنوانين أمران:

١- اتحاد بعض المصاديق كالملاحين في

(١) منهج الصالحين : ج ١ ص ٢٢٣ المسألة ١٢٤٣ . من طبعة بيروت.

(٢) منهج الصالحين : ج ١، ص ٢٥٥، المسألة ١٢٥٦ .

السفينة فأنهم تارة يتخذون بيوتهم في سفنهم ويجهزونها باحتياجات المعيشة ويصطحبون عائلاتهم فيكونون من أهل العنوان الأول وتارة يكون عملهم الملاحة في السفن ولهم منازلهم الخاصة على الأرض ويؤيده ورود الملاح في كلا العنوانين.

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال (ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير، ولا على المكاري والجمال) (١) وفي مرفوعة الجعفري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (كل من سافر فعليه التقصير والإفطار غير الملاح فإنه في بيته وهو يتردد حيث يشاء) (٢).

وفي حديث الإمام الرضا (عليه السلام) لأبي الصلت الهروي عن رجل أنه (قام يسألني عن الملاح يقصر في السفينة. فقلت: لا، لأن السفينة بمنزلة بيته، ليس بخارج منها) (٣).

٢- إمكان إدخال (من بيوتهم معهم) في (من عملهم السفر) لأنهم كذلك خارجاً باعتبار تنقلهم المستمر مع اختلاف مدة المكث بين التنقلات.

لكن كلاً من الوجهين غير تام فإن ورود الملاحين في كلا العنوانين تابع لاختلاف الدحاظ فإن الملاح في السفن الكبيرة والمستعملة للأسفار الطويلة يتخذ بيته فيها ويصطحب عائلته ويجهزها بما يحتاج بيت الأسرة فهو حينئذ ممن بيوتهم معهم، وقد لا يكون الملاح كذلك وإنما يكون عمله

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافرين، باب ١١، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافرين، باب ١١، ح ١١.

(٣) مستدرک الوسائل : أبواب صلاة المسافرين، باب ٨، ح ٣.

فقط في الملاحة ويعود إلى أهله عند انتهاء كل سفرة فيكون ممن عمله السفر. وأما الثاني فلأن الاعتبار والمعنى اللغوي لا يساعد عليه لأن من كان بيته معه فإنه لا يصدق عليه السفر فهو خارج موضوعاً واشتراطاً عدمه لقصر الصلاة من باب تحقق الموضوع لا الحكم خلافاً لغيره من الشروط، أما الآخر فإنه فعلاً وهو عمله.

الملاحظة الثانية: يوجد خلاف بين الفقهاء في اعتبار تكرّر السفر كشرط للصلاة التمام فاشتراط بعضهم المرتين وبعضهم الثلاث واكتفى آخرون بالمرة ما دام عنوان (عمله السفر) صادقاً عليه عرفاً، وقد استدل من اعتبار التعدد بأكثر من وجه:

الوجه الأول: ورود معنى الاختلاف والتردد في بعض الروايات وهو يستلزم التعدد ولتنقيح هذا الوجه نقول: إن من يتمون الصلاة في السفر في مسألتنا تعلق بهم الحكم بحسب ما تفيده الروايات الشريفة على أشكال ثلاثة:

١- ما علق الحكم فيها على عناوين خاصة كالمكاري والجمال والملاح ونحوها كصحيفة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال (ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير ولا على المكاري والجمال)^(١).

٢- ما دلت على ذلك بعناية كون السفر عملاً لهم كصحيفة زرارة قال (قال أبو جعفر (عليه السلام): أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكاري والكروي والراعي والاشتقان لأنه عملهم)^(٢).

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين : باب ١١ ، ح ٤ ، ٨ .
(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين ، باب ١١ ، ح ٢ .

٣- ما دلت على عنوان الاختلاف و عدم وجود مقام لهم كصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلاة ويصوم شهر رمضان)^(١).

ولو كنا نحن والشكل الأول لحكمنا بالتمام متى تحققت ذوات العناوين وإن لم يصدق على المتلبس بها كونها عملاً له، كمن كانت له سيارة يستعملها في حوائجه الشخصية فصادق أن شاهد كثرة الزوار مثلاً وارتفاع أجره السفر فأجر سيارته في تلك السفره فإنه قد يُطلق عليه المكاري في هذه الحالة وإن لم يكن ذلك عملاً له.

إلا أن الطائفة الثانية خصت هذه العناوين بمن كان السفر عملاً له فيدور الحكم مدار صدق هذا العنوان الذي ربما يتفق بسفرة واحدة خصوصاً إذا كانت طويلة، بل قد يتفق في أثناء السفر امتهانه لهذا العمل كما لو سافر إلى مدينة تباع فيها السيارات بأسعار مناسبة فاشترى سيارة وتكسب بتأجيرها.

إلا أن الطائفة الثالثة اعتبرت عنوان الاختلاف المتقوم بالتكرّر مع البناء على الاستمرار على ذلك كما هو واضح.

وفي ضوء هذا قد يفكر البعض بإضافة قيد آخر وهو تكرار السفر لصدق عنوان أن عمله السفر المتقوم بالاختلاف والتردد، وقد نقل السيد الخوئي (قدس سره) عن الشهيد الثاني احتمال التكرار إلى ثلاث سفرات فلا يتم قبلها كما لا يقصر بعدها، وعن العلامة في المختلف اختياره اعتبار السفرتين^(٢).

ولكن هذا غير صحيح لوجهين:

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين، باب ١١، ح ١.

(٢) مستند العروة الوثقى : ١٦٦/٨.

أولهما: ابتنأؤه على أن يكون للوصف -
و هو التقيد بالاختلاف- مفهوم وال صحيح
عدمه فلا يدل على أن غير هذا المورد غير
محكوم بهذا الحكم ليتنافى مع ما سبق.
وقد ذكر السيد الخوئي (قدس سره) هنا
فائدة أصولية يحسن ذكرها، قال (قدس سره)
(نعم ذكرنا في الأصول أن له مفهوم ما
بمعنى آخر وهو الدلالة على عدم تعلق
الحكم بالطبيعي على إطلاقه وسريانه وإلا
لأصبح التقيد بالوصف لغواً محضاً، وأما أن
الحكم خاص بهذا المورد ومنفي عما عداه -
كما هو معنى المفهوم اصطلاحاً- فكلاً،
فغايته أن طبعي المكاري غير محكوم
بالتمام لا أنه خاص بمن يختلف، ومن
الجائز ثبوته لغير هذا القرد كمن كان
شغله السفر وان لم يختلف، فلا معارضة بين
الطائفتين بوجه) (١).

ثانيهما: إن قيد (يختلف وليس له
مقام) توضحي لبيان طبيعة عمل المكاري
من دون التقيد به نظير قوله تعالى
(وَرَبَّائِبُكُمْ اتِّلَافِي فِي حُجُورِكُمْ) باعتبار
الغالب من دون أن يكون (فِي حُجُورِكُمْ) قيدا
في الحكم.

الوجه الثاني: مكاتبة ابن جزك قال:
كتبت إلى أبي الحسن الثالث
(عليه السلام) إن لي جملاً ولي قواً ما
عليها ولست أخرج فيها في طريق مكة
لرغبتني في الحج أو في البندرة إلى بعض
المواضع، فما يجب عليّ إذا أنا خرجت معهم
أن أعمل، أوجب عليّ التقصير في الصلاة
والصيام في السفر أو التمام؟ فوقع (عليه
السلام): إذا كنت لا تلزمها ولا تخرج معها
في كل سفر إلا في طريق مكة فعليك القصر

(١) مستند العروة الوثقى: ١٦٨/٨.

والإفطار) (١) وقد فهم المستدل أن عدم التمام لعدم تكرر السفر وهو ليس بصحيح لأن عدم التمام كون السفر ليس عملاً له فهي أجنبية عن المقام كما سيأتي بإذن الله تعالى في الفروع الملحقة وإنما نحن الآن بصدد قراءة الروايات.

الوجه الثالث: تقوّم عنوان (من عمله السفر) بذلك فلا يصدق أن عمله السفر إذا لم يتعدد وهو مردود لعدم استلزام الصدق العرفي ذلك.

فالمناط ما ذكرناه من صدق عنوان (عمله السفر) عرفاً وهو ما عبّر عنه صاحب العروة الوثقى (قدس سره) بقوله ((والمدار على صدق اتخاذ السفر عملاً له عرفاً ولو كان في سفرة واحدة لطولها وتكرّر ذلك منه من مكان غير بلده إلى مكان آخر، فلا يعتبر تحقق الكثرة بتعدد السفر ثلاث مرات أو مرتين، فمع الصدق في إثناء السفر الواحد أيضاً يلحق الحكم وهو وجوب الإتمام، نعم، إذا لم يتحقق الصدق إلا بالتعدد يعتبر ذلك)).

وستأتي في ثانياً البحث تفاصيل وإضافات أخرى.

الملاحظة الثالثة: إن العناوين المذكورة في النصوص ليست متحدة في كون عملهم السفر (فبعضهم) كذلك كالمكاري والسائق، وبعضهم يكون السفر مقدمة لعملهم كأمين البدر أو التاجر الذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق أو الراعي والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومذبت الشجر وحكمهم التمام بمقتضى النصوص بلا إشكال.

وما نريد أن نتوصل إليه هو إمكان تعميم الحكم إلى كل من كان له عمل خاص

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ١٢، ح ٤٤.

وكان السفر مقدمة له كالموظف والطالب الجامعي وطالب العلوم الدينية والمدرس وغيرهم ممن يكون عملهم في مدينة تبعد عن محل سكنهم المسافة الشرعية حيث يذهبون يومياً أو أسبوعياً أو غيرها إلى محل عملهم ويعودون إلى أهلهم في مقابل من يقول بالاقْتِصَارِ علي مورد النص وهي العناوين الخاصة المذكورة ويضم إليهم من كان عمله السفر ممن لم يذكر ضمن العناوين ولكنه مشمول بالتعليل كالسائق. والصحيح هو التعميم وشمول من كان السفر مقدمة لعملهم لوجهين مرتبطين ببعضهما:

١- تضمن نفس النصوص عناوين ليس عملهم السفر وإنما السفر مقدمة لعملهم أو أن عملهم في السفر كالرعي فإن عمله الرعي وطلب الماء والعشب للغنم ومكانه - غالباً لاسيما في القرى- معين علي ما قيل فيذهب كل يوم إلى ذلك المكان لأجل رعي غنمه، كما يذهب الطبيب أو المعلم إلى بلد خاص لطبائته ودراسته.

وكذلك الاشتقان علي ما تقدم من تفسيره بأمير البيادر المسؤول عن حفظها ورعايتها أو مراقب الصحراء للبريد أو حماية الحدود ونحوها.

٢- صدق التعليل الوارد في النص عليهم عرفاً أي قوله (عليه السلام) (لأنه عملهم) فمثلاً لا يبعد أن يقال عرفاً للموظف الذي يسافر يومياً إلى دائرته أو الطالب إلى جامعته من دون أن يتوطن محل عمله كما سيأتي ان شاء الله تعالى: ان السفر عمل له والشاهد علي ذلك جمع الإمام لكل هذه العناوين بتعليل واحد في نهاية الحديث.

قواطع الحكم بالتمام لمن عمله السفر

يستفاد من النصوص قطع حكم التمام في حالتين:

الحالة الأولى: ما إذا جدَّ في سفره وقد فسّر بأن يجعل المنزلين منزلاً واحداً وقد وردت في المسألة روايات كثيرة فيها صحاح كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (المكاري والجمال إذا جدَّ بهما السير فليقصروا) ^(١) وصحيحة الفضل بن عبد الملك قال (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المكارين الذين يختلفون، فقال: إذا جدوا السير فليقصروا) ^(٢)، وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن المكارين الذين يختلفون إلى النيل هل عليهم إتمام الصلاة؟ قال: إذا كان مختلفهم فليصوموا وليتموا الصلاة، إلا إن جدَّ بهم السير فليفطروا وليقصروا) ^(٣).

وقد أهمل صاحب العروة الوثقى كثير غيره العمل بظاهر هذه الروايات وحكم بوجوب القصر قائلًا (وكذا - أي في وجوب إتمام الصلاة في السفر - لا فرق بين من جدَّ في سفره بأن جعل المنزلين منزلاً واحداً وبين من لم يكن كذلك) ^(٤).

قال السيد الخوئي (قدس سره) ((ولكن الظاهر أنه لا سبيل للأخذ بهذه النصوص رغم صحة أسانيدها لمهجوريتها عند أصحاب

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين ، باب ١٣ ، ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين ، باب ١٣ ، ح ٢ .

(٣) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين ، باب ١٣ ، ح ٥ .

(٤) العروة الوثقى : الشرط السابع من شروط القصر .

وعدم العامل بها إلى زمن صاحب المدارك والمعالم وبعدهما المحقق الكاشاني، وصاحب الحدائق، حتى ان الكليدي لم يعتن بها ولم يذكر شيئاً منها، بل أشار إليها بقوله: وفي رواية ان المكارى إذا جدَّ به السير... الخ المشعر بالتعريض والتوقف وإنها موهونة عنده، وإلا لكان عليه ان يذكرها ولا سيما مع صحة أسانيدنا فيفهم من التعبير عدم اعتناؤه بشأنها^(١).

وقد استدل (قدس سره) لمختاره من عدم الأخذ بظاهرها بنمط من الاستدلال استفاد منه في موارد كثيرة فقال (قدس سره) ((هذا والمسألة كثيرة الدوران ومحل للابتلاء غالباً حتى ان بعض أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كان شغله ذلك كصفوان الجمال، فلو كان القصر ثابتاً للمكارى المجدد في السير لاشتهر وبان وشاع وذاع وكان من الواضحات كيف ولا قائل به إلى زمان صاحب المدارك كما عرفت، فيستكشف من هذه القرينة العامة التي تكررت الإشارة إليها في مطاوي هذا الشرح وتمسكنا بها في كثير من المقامات عدم ثبوت القصر للمكارى المزبور. إذاً لا بد من رد علم هذه الروايات إلى أهله، أو حملها على بعض المحامل المتقدمة))^(٢).

ونحن لا نلتزم بأن إعراض أصحابنا عن العمل بالرواية الصحيحة يسقطها عن الاعتبار والحجية ألا ان يكون هذا الإعراض مستمراً عبر الأجيال ومتصلاً بزمان المعصومين (عليهم السلام) أو يكون إعراضاً تعبدياً غير مستند إلى أسباب ودواع فيكون كاشفاً عن إعراض المعصومين (عليهم السلام)

(١) مستند العروة الوثقى: ١٦٥/٨.

(٢) مستند العروة الوثقى: ١٦٥/٨.

لو أمكن ذلك فلا بد من دراسة دوافع
الإعراض وظروفه فقد تكون كافية لإسقاط
الحجية وقد تكون غير ذلك كما لو كان
مدرك الأعراض عدم وضوح المقصود أو عدم
انسجامه مع الرأي المشهور يومئذ أو هيدبة
لرأي السلف الصالح بدرجة يصعب الخروج
عليه حتى برواية صحيحة ونحوها وهذا كله
غير كافٍ.

مضافاً إلى أنه يجب التفريق بين
الإعراض وعدم العمل بالظاهر من أجل شيء
من الدوافع التي ذكرناها ومجرد الفتوى
على خلاف الظاهر من تلك الروايات لا يدل
على إعراضهم عنها بل أنه لازم أعم كما لو
تركوها لمعارضتها لروايات أخرى أو أنهم
تمسكوا بإطلاق الروايات الدالة على
التمام فيمن عمله السفر بل تأول الأصحاب
وتوجيههم للظاهر دليل على أخذهم
بالروايات وليس إعراضهم فليس صحيحاً ما
قاله من مهجوريتها عند الأصحاب، كيف وقد
نقلنا لك توجيه العلامة والشهيد (قدس
سرهما) .

أما ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره)
من القرينة العامة فمما يلتزم به عملياً
إلا أن المورد ليس صغرى له لوجود روايات
عديدة نقلنا ثلاثة صحاح وتوجد غيرها
تناسب الإبتلاء بالمسألة، نعم، الموجود هو
عدم العمل بها فعاد المانع إلى الأول.
وقد استشكل شيخنا الأستاذ الفيض (دام
ظله) على المشهور عدم أخذهم بهذه
الروايات واستظهر التفريق بين
الحالتين^(١) لكنه لم يذكر معنى مقبولاً
لشروط (جد في سفره) فهل إذا كان معدل سير
السائق (١٠٠ كم/ساعة) فسار بسرعة

(١) تعاليق مبسوطه : ٣٨٠/٤ .

(١٤٠ كم/الساعة) يقصر في صلاته أو كان يذهب إلى بغداد بين يوم ويوم فذهب في اليوم المتخلل فهل عليه أن يقصر ولعله لذلك احتاط في النهاية بالجمع بين القصر والتمام وترك الإشارة إلى المسألة في رسالته العملية (منهاج الصالحين، الجزء الأول).

ومن هنا فقد تعددت محامل الأصحاب لفهم الروايات انسجاماً مع مبانيهم وقد تكلفوا في عدد منها:

فمنها ما عن الشهيد في الروض من الحمل على المكاري أول اشتغاله بالمكارة فيقصد المسافة قبل تحقق الكثرة (بناءً على اشتراط تعدد السفر لصدق عنوان من عمله السفر) ولأجله يجهد عليه السير ويتعب.

ومنها: ما عن العلامة (قدس سره) من الحمل على ما لو قصد المكاري إقامة عشرة أيام نظراً إلى أنه بعد هذه الفترة المستوجبة للاعتياد على الراحة يصعب عليه السير بعدئذ، فطبعاً يحد به السير لو بدأ به، ويكون عسراً وشاقاً، فلأجله يقصر، فيكون المراد السفر الأول بعد العشرة لاختصاص الحد بها (وهي مبذية على انقطاع حكم المكارة بإقامة عشرة أيام واشتراط تعدد السفر مجدداً لصدق العنوان).

ومنها: ما عن الشيخ والكليني (قدس سرهما) من حمل ذلك على ما إذا أسرع في السير فجعل المنزلين منزلاً فسار سيراً غير عادي ولأجله وقع في جدٍ وجهد واستحق من الشارع المقدس أن يخفف عنه ويراعي حاله فيوجب تقصير الصلاة بخلاف الذي يسير وفق المتعارف فهو كالمقيم في بيته.

أقول: وحينئذ يكون الحد نسبياً وبحسب وسائل النقل المستعملة فمن كان يسافر من

الذجف إلى بغداد يومياً مرة واحدة ذهاباً وإياباً يقصر إذا سافر مرتين وهكذا. والتقصير إنما يكون في الطريق دون المنزل كما هو صريح مرفوعة عمران بن محمد الآتية وظاهر الروايات الأخرى. وقد استشهد الشيخ (قدس سره) لذلك بأمرين:

أحدهما: ما رواه في الكافي قال: وفي رواية أخرى المكارى إذا جدَّ به السير فليقصر، قال: ومعنى جدَّ به السير جعل المنزلين منزلاً^(١).

ثانيهما: مرفوعة عمران بن محمد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: الجمال والمكارى إذا جدَّ بهما السير فليقصر فيما بين المنزلين ويتما في المنزل^(٢).

وفي كلا الأمرين ما لا يخفى فإن الأول: اجتهاد من الكليني نفسه وليس جزءاً من الرواية فلا شهادة فيه ولم يتضح مستنده في هذا التفسير فإن (الجد) لغة بمعنى الشدة، وأحد مصاديقها في المقام جعل المنزلين منزلاً، لا أنها تختص به، وربما يكون جد السير من أجل الحر أو البرد، أو كون الطريق وعراً أو مخوفاً ونحو ذلك.

والثاني: مضافاً إلى ضعف السند من أجل الرفع والإرسال وجهالة حميد بن محمد قاصر الدلالة لعدم التعرض لتفسير الجد بجعل المنزلين منزلاً، بل غايته التفصيل بالتقصير فيما بين المنزلين والإتمام في نفس المنزل. وهذا كما ترى أجنبى عما نحن بصدده، ولعله لذلك عمل بظاهرها جماعة من المتأخرين كمصاحب المدارك والحدائق

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافر، باب ١٣، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافر، باب ١٣، ح ٣.

والمعالم وغيرهم^(١). كما ان الشيخ لم يعمل في كتبه الفتوائية وظاهر الكليني توهينها^(٢).

والذي يقوى في الذهن ان معناها ان المكارين الذين دأبوا على السفر إلي ما دون المسافة إذا عرضت لهم سفرة خارجة عن المتعارف يقصدون بها المسافة الشرعية أو كانت مكاراتهم إلى المسافة ولكن استجذبت لهم سفرة غير مرتبطة بعملهم الذين كانوا يسافرون فيه كما لو سافروا إلى التنزه أو زيارة أحد ونحوها فحكمهم التقصير ويكون معنى جد السير إنشاء هذا السفر الطارئ الأبعد من المتعارف.

وتكون الروايات حينئذٍ قريبة المعنى من موثقتي إسحاق بن عمار قال (سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الذين يكررون الدواب يختلفون كل الأيام أعليهم التقصير إذا كانوا في سفر؟ قال: نعم)^(٣) و(قال: سألته عن المكارين الذين يكررون الدواب وقلت: يختلفون كل أيام كلما جاءهم شيء اختلفوا، فقال عليهم التقصير إذا سافروا)^(٤).

وهذا معنى قريب من ظاهر النصوص خصوصاً صحيحة علي بن جعفر حيث جعلت السفر في مقابل العمل الذي يختلفون فيه، نعم، الرواية الوحيدة الخارجة عن هذا المعنى مرفوعة عمران بن محمد وهي ساقطة عن الحجية كما تقدم.

وقد نقل السيدان الحكيم والخوئي (قدس

(١) مستند العروة الوثقى: ١٦٣/٨-١٦٤.

(٢) المستمسك: ٧٢/٨.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ١٢، ح ٢.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ١٢، ح ٣.

سرهما) عن الشهيد في الذكرى هذا المعنى^(١) لكنه ذكر من أمثلته الحج وهو غير متصور فان نية الحج لا تعرض بالشكل الذي تقدم وإنما تنشأ ابتداءً ومن وقت مبكر لتحضير المقدمات.

الحالة الثانية: قال في العروة الوثقى ((يعتبر في استمرار من شغله السفر على التمام ان لا يقيم في بلده أو غيره عشرة أيام، وإلا انقطع حكم عملية السفر وعاد إلى القصر، في السفارة الأولى خاصة دون الثانية فضلاً عن الثالثة، وإن كان الأحوط الجمع فيهما، ولا فرق في الحكم المزبور بين المكاري والملاح والساعي وغيرهم ممن عمله السفر، أما إذا أقام أقل من عشرة أيام بقي على التمام، وإن كان الأحوط مع إقامة الخمسة جمع، ولا فرق في الإقامة في بلده عشرة بين ان تكون منوية أو لا، بل وكذا في غير بلده أيضاً، فمجرد البقاء عشرة يوجب العود إلى القصر))^(٢).

قال في الجواهر: ((كما هو المشهور بين الأصحاب شهرة كادت تكون إجماعاً، بل في المدارك وعن غيرها أنه مقطوع به في كلام الأصحاب تارة وأن ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه أخرى، بل عن المعتبر نفي الخلاف فيه بينهم بل في شرح المقدس البغدادي انه حكى الإجماع عليه غير واحد، وهو الحجة التي يجب بسببها الخروج عن إطلاق أدلة التمام))^(٣) فحكوا بالقصر في السفارة الأولى واختلافوا في الثانية والثالثة بحسب اختلاف مبانيهم، والتمزم به السيد

(١) مستند العروة الوثقى: ١٦٣/٨، المستمسك: ٧١/٨.

(٢) العروة الوثقى: المسألة ٤٩ في صلاة المسافر.

مستند العروة الوثقى: ١٧٢/٨-١٨٤.

(٣) جواهر الكلام: ٢٧٩/١٤.

الخبوي (قدس سره) فقال (إذا أقام
المكاري في بلده عشرة أيام وجب عليه
القصر في السفر الأولى دون الثانية فضلاً
عن الثالثة، وكذا إذا أقام في غير بلده
عشرة منوية، وأما غير المكاري ففي
إلحاقه بالمكاري إشكال وإن كان الأظهر
جواز اقتضاره على التمام) (١).

وقال في وجه ذلك (إن الحكم بالانقطاع
بإقامة عشرة أيام مما لا ينبغي التأمل فيه
لصحيحة عبد الله بن سنان بطريقي الشيخ
والصدوق (رضي الله عنهما) (٢).

وهذا الانقطاع في كلامه (قدس سره) يمكن
فهمه على عدة وجوه:

١- الانقطاع في حكم وجوب التمام فيكون
حكماً تعبدياً مخصصاً لعموم ما دل على
التمام.

٢- الانقطاع في صدق عنوان (من عمله
السفر) بإقامة عشرة أيام فيكون مشمولاً
بعموم أدلة وجوب القصر على المسافر من
باب تطبيق القاعدة وليس حكماً تعبدياً وهو
مختار صاحب الجواهر قال: ((ومنه يعلم
حينئذ أن إقامة العشرة تخرجه عن حكم
كثير السفر)) (٣).

٣- الانقطاع في صدق عنوان المكاري
وصحة سلب العنوان فيكون من التخصيص لا
التخصيص وهو ما نفاه (قدس سره).

وقد استبعد (قدس سره) في موضع آخر أن
يكون هذا من التخصيص وإنما هو من التخصيص
فقال (قدس سره) ((وقد ورد مخصص في خصوص
المكاري وأنه إذا سافر بعد إقامة عشرة
أيام وجب عليه القصر والإفطار، فإن هذا

(١) منهاج الصالحين: طبعة ٢٩، مسألة ٩١٧.

(٢) مستند العروة الوثقى: ١٧١/٨.

(٣) جواهر الكلام: ٢٨١/١٤.

من التخصيص دون التخصيص لوضوح عدم خروج المكارى بإقامة العشرة عن كونه مكارياً ولا سيما في الأزمنة السابقة التي كانت تطول فيها مدة الأسفار، فكان المكارى يسافر من العراق إلى خراسان مدة شهرين تقريباً، وبعد عودته إلى بلده يدقى لعله شهراً ثم يأخذ في السفرة الأخرى وهكذا^(١).

وهذا الحكم منه منافع لما التزم به (قدس سره) من عدم الحاجة إلى تكرار السفر لصدق عنوان (ان عمله السفر) فقال ((لا يعتبر في وجوب التمام تكرار السفر ثلاث مرات بل يكفي كون السفر عملاً له ولو في المرة الأولى))^(٢) فلو فرضنا انتفاء عنوان المكاراة عنه بهذه الإقامة أو انقطاع حكم التمام عنه فإنه بمجرد عودته لمزاولة مهنة المكاراة بإنشاء السفر يصبح حكمه التمام بموجب الفتوى المذكورة، هذا غير الثغرات الموجودة في الحكم مثلاً لما إذا يقصر إذا سافر والمفروض أنه في سفر (إذا كانت إقامة العشرة في البلد الذي يسافر إليه ولم تكن منوية) فلماذا لا يقصر وهو في بلد الإقامة خصوصاً إذا تجاوز العشرة وهي الحد المشترك لانتفاء حكم التمام كما هو المدعى؟ وهل هذا الشرط معتبر في الأسفار القريبة والبعيدة على حد سواء مع انحفاظ قصد المسافة الشرعية طبعاً؟ وعلى أي حال فلو عرض الشرط كقادح في صدق عنوان المكارى على بعض التقادير وليس مطلقاً أو في صدق عنوان (من عمله السفر) لكان له وجه كما قال في مسألة أخرى ((الظاهر ان عملية السفر تتوقف على

(١) مستند العروة الوثقى: ١٨١/٨.
(٢) منهاج الصالحين، ط ٢٩٦، ج ١ : مسألة ٩١١.

العزم على المزاولة مرة بعد أخرى، وعلى نحو لا تكون له فترة غير معتادة لمن يتخذ ذلك السفر عملاً له، فالذي يكرى سيارته في كل شهر مرة من الذحف إلى خراسان ربما يصدق ان عمله السفر، والذي يكرى سيارته في كل ليلة جمعة من الذحف إلى كربلاء لا يصدق ان عمله السفر، فذلك الاختلاف ناشئ من اختلاف أنواع السفر^(١).

ولعل استبعاد الالتزام بهذا الشرط خصوصاً في الأسفار البعيدة في زيارة المعصومين (عليهم السلام) إذ من النادر عدم مكث المكاري في بلده أو البلد الذي يسافر إليه عشرة أيام، والتفصيل بين الأسفار البعيدة والقريبة مما لا دليل عليه إلا ان يرجع إلى ما قلناه من صدق عملية السفر.

أقول: لعل هذا الاستبعاد هو الذي دفع الفقهاء المعاصرين (الشهيدان الصدرين (قدس سرهما) ، السيد السيستاني، الشيخ الفياض (دام ظلهم)) إلى عدم القول به بدليل عدم ذكره في أحكام صلاة المسافر عند بعضهم بل ان الشيخ الفياض منع منه صريحاً فقال ((المشهور ان المكاري إذا أقام في بلده عشرة أيام، وجب عليه القصر في السفرة الأولى دون الثانية، وكذلك إذا نوى إقامة عشرة أيام في غير بلده، ولكنه لا يخلو عن إشكال بل منع، والأظهر التمام وان كان الأحوط والأجدر استحباباً ان يجمع بين القصر والتمام في السفرة الأولى^(٢)) وقال في وجهه (لان النصوص التي استدلت بها علي هذا الحكم قاصرة إما سناً أو دلالة^(٣))، وكذا لم يأخذ بها سيدنا الأستاذ

(١) منهاج الصالحين، ط ٢٩٦، ج ١ : مسألة ٩١٥.

(٢) منهاج الصالحين، ط ١ : مسألة ٩٣٣.

(٣) تعاليق مبسوطة : ٣٨٤/٤.

الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) فقد قال: ((إذا أقام من عمله السفر أو في السفر عشرة أيام في بلده أو في أي بلد آخر، أتم إذا خرج بعدئذ في عمله ولو لأول مرة)) (١).

وقد استدل المشهور على هذا الحكم بوجوه:

الأول: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام يتم الصلاة ويصوم شهر رمضان) (٢) بتقريب (٣) أن الظاهر من المقام المكث عشرة أيام إما لأنها المتبادر منه عند الإطلاق في النص والفتوى أو لان البناء على إطلاقه يوجب التقصير لكل مكارٍ غالباً، لتحقيق الإقامة في الجملة ولو بعض يوم، وذلك مما لا يمكن الالتزام به إما لأنه يلزم تخصيص الأكثر وهو قبيح أو لأنه قام الإجماع على منع التقصير بإقامة ما دونها.

وفيه:

١- إننا نمنع هذا التبادر عند الإطلاق فقد يراد من المقام التوطن كما في الآية الشريفة (يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ) وسيأتي بإذن الله تعالى.

٢- إن هذا التقريب مبني على فهم (وليس له مقام) على أنه قيد احترازي مضاف لما سبقه والأظهر أنه تفسير وبيان لما قبله أي (يختلف) فهي تعرف المكاري المشمول بحكم التمام أنه المزاول لمهنته

(١) منهج الصالحين: ج ١، ص ٢٢٥، المسألة - ١٢٥٧.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ١١، ح ١.
(٣) ملخص ما في الجواهر: ٢٨٠/١٤ ونقله عن الرياض.

والمتردد في عمله وليس المقيم فلا يصح الاستدلال بها.

الثاني: ما رواه الشيخ بإسناده عن يونس عن بعض رجاله عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألت عن حد المكاري الذي يصوم ويتم، قال: أيما مكار أ قام في منزله أو في البلد الذي يدخله أقل من مقام عشرة أيام وجب عليه الصيام والتمام أبدأ، وإن كان مقامه في منزله أو في البلد الذي يدخله أكثر من عشرة أيام فعليه التقصير والإفطار)^(١).

والعشرة داخلية في الشق الثاني بوجهين:

١- إنها بمثابة التصريح بالمفهوم المقابل للشق الأول فتكون شاملة للعشرة وما فوقها.

٢- أن مثل هذا التعبير في شموله للحد وارد في القرآن الكريم كقوله تعالى (فإن كن نساءً فوق اثنتين) أي الاثنتان فما زاد وكذا في الروايات وكلمات الفقهاء حينما يذكرون عدم العفو عما زاد عن الدرهم من الدم والمراد به الدرهم فما زاد.

فالرواية تامة الدلالة على المطلوب، لكن سندها قابل للمناقشة من جهتين:

١- ورود إسماعيل بن مرار في سندها وهو مجهول وقد قيل في دفع هذا الإشكال وجهان:

أ- ما ذكره السيد الحكيم (قدس سره)^(٢) من أن إسماعيل من رجال نوادر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى وأن هذه الرواية

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين ، باب ١٢ ، ح ١ .
(٢) المستمسك : ٨٠/٨ .

قد رواها الشيخ في التهذيب من كتابه^(١)، وقد استثنى ابن الوليد شيخ الصدوق وتبعه القميدون من رجال النوادر جماعة فصرح بعدم العمل برواياتهم^(٢)، بل قد صرح الصدوق بضعف بعضهم ولم يذكر الرجل في تلك الجماعة، فعدم الاستثناء يكشف عن الاعتماد على رواياته وكفى بذلك مصححاً على حد تعبيره (قدس سره).

وقد رده السيد الخوئي (قدس سره) بقوله (ان العمل بروايات الشخص لا يستلزم منه توثيقه لعدم العلم بمبني العمل فلعل مستنده كبرى لا نقول بها كالدناء علي أصالة العدالة كما هو مسلك العلامة وغيره).

لكن يمكن رده بوجهين:

١ - أن الاستثناء لو كان بلحاظ الروايات لثم ما قاله لكن الاستثناء كان للأشخاص فيكون المستفاد توثيق الشخص ولا أقل من العمل برواياته في هذا الكتاب والرواية هذه منقولة منه.

٢ - أن الاستثناء حتى لو كان بلحاظ الروايات فإن هذه الرواية وردت في كتاب النوادر ولم تُستثنَ ونحن هنا لسنا بصدد توثيق الراوي وإنما قبول الرواية.

(١) التهذيب : ج٤، كتاب الصيام، باب حكم المسافر والمريض في الصيام، ج١٤ وقد رواها محمد بن أحمد بن يحيى عن إبراهيم بن هاشم عن إسماعيل بن مزار عن يونس.

(٢) قال النجاشي : ((محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري كان ثقة في الحديث إلا أن أصحابنا قالوا كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي بمن أخذ، وما عليه في نفسه مطعن في شيء، وكان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من رواياته ما رواه عن... وذكر عدة أسماء ثم قال: قال أبو العباس بن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله وتبعه أبو جعفر بن بابويه (رحمه الله) على ذلك)) معجم رجال الحديث : ٥١/١٥.

لكن الإنصاف ان كلا الوجهين لا ينفعان لان غاية ما يدل عليه عدم الطعن في الرواية من وجهة نظر ابن الوليد وهو غير ملزم لغيره لاختلاف المباني في قبول الروايات وتوثيق الرجال.

ب- ما ذكره السيد الخوئي (قدس سره) (١) من ((ان إسماعيل مذكور في أسانيد علي بن إبراهيم وقد التزم هو في تفسيره -كجعفر بن محمد بن قولويه في كامله- بأن لا يروي إلا عن الثقة، فكانت هذه منه شهادة عامة بتوثيق كل من وقع في إسناد التفسير ولا بد من الأخذ به فانه لا يقل عن توثيق مثل النجاشي بل هو أعظم لكون عهده اقرب)).
لكن هذه الكبرى غير تامة إذ لا يستفاد منها أكثر من توثيق الرواة المباشرين الذين يروي عنهم أو ان الروايات المذكورة موافقة لما عليه الثقات من الأصحاب ولا يدل على توثيق كل رجال الاسناد، قال الحر العاملي في الوسائل: ((وقد شهد علي بن إبراهيم أيضاً بثبوت أحاديث تفسيره وإنها مروية عن الثقات عن الأئمة (عليهم السلام) وكذلك جعفر بن محمد بن قولويه فانه صرح بما هو أبلغ من ذلك (في أول مزاره)) (٢) يشير بها إلى قوله (قدس سره) في مقدمة كتابه (كامل الزيارات) ((وقد علمنا أننا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكنه ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا (رحمهم الله برحمته) ولا أخرجت فيه حديثاً روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم))

(١) مستند العروة الوثقى: ١٧٦/٨.

(٢) خاتمة الوسائل: الفائدة السادسة، ج ٢٠، ص ٦٨.

فاستفاد المحدث النوري من هذا البيان شهادة بن قولويه بوثاقة مشايخه فقط، وهم الذين صدر بهم سند أحاديث كتابه دون بقية رجال السند^(١) وقد نقل ان السيد الخوئي (قدس سره) عدل عن هذه الكبرى لاحقاً.

٢- من حيث الإرسال فان يونس يرويها عن بعض رجاله و هو مجهول، وقد سلم السيد الخوئي (قدس سره) بهذا الإشكال ولم يذفع في ردّه ان يونس من أصحاب الإجماع الذين اجتمعت العصاة على تصحيح ما يصح عنهم، ونفى ان يكون المراد عدم النظر إلى من بعد هؤلاء ممن وقع في السند بحيث يعامل معه معاملة الصحيح وان كان الراوي مجهولاً بل المراد اتفاق الكل على جلاله هؤلاء ووثاقتهم بحيث لم يختلف في ذلك اثنان وبذلك يمتازون عن غير أصحاب الإجماع^(٢).
لكننا كتبنا بحثاً مفصلاً^(٣) في هذه النظرية أي مراسيل محمد بن أبي عمير ونظرائه كيونس الذي عدّوه أفقه من ابن عمير وان الأصل في هذه الدعوى وهو كلام الشيخ الطوسي في العدة لم يقتصر على الثلاثة محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن أبي نصر وإنما قال وغيرهم ونحن وان كنا لا ندعي تعميمها إلى كل أصحاب الإجماع لعدم الدليل إلا ان تعميمها لمثل يونس ليس بعيداً لما ذكره وكانت النتيجة ان الإرسال لا يضر بها من هذه الجهة خصوصاً إذا عبر بمثل ما في المقام بقوله (عن بعض رجاله) فإنها تشير إلى درجة عالية من الوثاقة ولا يبعد انه

- (١) قواعد الحديث للغريفي : ١٨٦.
(٢) مستند العروة الوثقى: ١٧٥/٨.
(٣) راجعه في (بحوث استدلالية في الفقه المقارن) : ص١٠٦-١٢٥.

عبد الله بن سنان كما في الرواية الآتية لاتحاد السند والموضوع تقريبا أما دقة المضمون فيمكن ان يكون بعض رجال السند نقله في ضوء فهمه لموضوعية العشرة وكونها حداً، نعم، ان هذه المراسيل قابلة للقدح من جهات آخر، أي لو حصلت قرائن على الخلاف، هذا فيما لو لم يذكر اسم من يروي عنه يونس وأمثاله أما إذا ذكر فلا بد من التحقيق فيه لان ذكر يونس له لعله للخروج من عهدة توثيقه وتحمل مسؤوليته. فالإشكال في السند ثابت ولا يرقى ما قلناه من الوجوه إلى درجة الاطمئنان.

الثالث: ما رواه الشيخ في التهذيب والصدوق في من لا يحضره الفقيه بالإسناد عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (المكاري إذا لم يستقر في منزله إلا خمسة أيام أو أقل قصر في سفره بالنهار وأتم صلاة الليل وعليه صيام شهر رمضان، فان كان له مقام في البلد الذي يذهب إليه عشرة أيام أو أكثر وينصرف إلى منزله ويكون له مقام عشرة أيام أو أكثر قصر في سفره وافطر)^(١) وروى الشيخ أيضاً بالإسناد عن إسماعيل بن مرار عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان مثله إلا انه اسقط قوله (وينصرف إلى منزله ويكون له مقام عشرة أيام أو أكثر)^(٢).

وإذا نوقش في إسماعيل بن مرار في سند الرواية الثانية فان طريق الشيخ الصدوق (رحمه الله) إلى عبد الله بن سنان صحيح. وعلق صاحب الوسائل على هذا الحديث بقوله ((قد عمل بعض الأصحاب بظاهر حكم

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين : باب ١٢ ، ح ٥٠ .
(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة المسافرين : باب ١٢ ، ح ٦٠ .

الخمسة، وأكثرهم حملوا تقصير الصلاة بالنهار على سقوط النوافل وحكموا بالإتمام، ويمكن حمل حكم الخمسة هنا على الثقة لموافقته لكثير من العامة)) يريد ان يقول ان أكثر الأصحاب اعرضوا عن العمل بظاهر صدر الحديث بالنسبة للخمسة وهو ما سناقشه لاحقاً بأذن الله تعالى ومحل الاستدلال هو النصف الثاني من الرواية أي قوله (عليه السلام) (فإن كان له مقام... إلخ).

وقد أضاف هذا الحديث شيئاً جديداً وهو ان قاطعية الإقامة عشرة أيام لحكم التمام لا تختص بالبلد الذي يسافر إليه وإنما تتحقق بالإقامة في منزله أيضاً بقوله (عليه السلام) (ويذصرف) بناءً على دلالتها على تنوع السبب وليس الاتحاد بين جزئيه. وبقرينة المقابلة بين الصدر والذيل يكون السفر المذكور في الصدر من منزله والسفر المذكور في الذيل من البلد الذي سافر إليه وأقام فيه فيقصر فيه ويفطر. وفي الحقيقة فإن علينا ان نقدم فهماً مقبولاً للرواية ويجنبنا الاستبعادات والثغرات التي ذكرناها سابقاً والتي نجملها فيما يلي مع إضافة أمور أخرى:

١- التفريق بين صلاة النهار وصلاة الليل فيقصر في الأولى ويتم في الثانية، وحملها على النوافل بمعنى ترك نوافل النهار وأداء نوافل الليل كما قال صاحب الوسائل بعيد.

٢- التفكيك في الملازمة بين صلاة التمام والصوم فيصلي قسراً في النهار لكنه يصوم. (كما في صدر الرواية) وعاد إلى الملازمة بينهما في الذيل من دون تعليل واضح.

٣- القصر في السفر إذا أقام في منزله خمسة أيام أو اقل الشاملة ليوم أو بعض

يوم وهو مما لا يلتزم به أحد.
٤- ان المكث في المنزل أو البلد الذي يسافر إليه عشرة أيام طبيعى جداً في ذلك الزمان خصوصاً في الأسفار البعيدة وتخصيص الحكم بما سوى هؤلاء بعيد لأنه تخصيص بالفرد النادر وهو قبيلج والتخصيص ابعد أي انتفاء عنوان (المكارة) مطلقاً بالإقامة هذه المدة.

٥- ان عنوان (من عمله السفر) يصدق بالعزم على مزاولة المهنة والشروع فيها فلو فرضنا ان حكم التمام أو عنوان المكارة انقطع بالإقامة عشرة أيام فانه يعود إلى الحكم بمجرد الشروع من جديد فلماذا يقصر في السفارة الأولى؟

٦- ان إطلاق الروايات يفيد ان إقامة العشرة في البلد الذي يسافر إليه قاطعة لحكم التمام سواء كانت منوية أو غير منوية كما التزم به صاحب العروة الوثقى في النص الذي نقلناه وبالف فيه فقال في العشرة في بلده بلا فرق بين ان تكون منوية أو غير منوية والإقامة في الوطن لا تحتاج إلى نية، واستظهر شيخنا الأستاذ الفياض ان تكون منوية في بلده^(١) وعلى الثاني فانه لا يحتاج إلى سفر لكي يقصر لأنه في سفر فعلي لذا اشترط بعضهم ان تكون العشرة منوية كما في منهاج الصالحين للسيد الخوئي (قدس سره).

٧- اشتراط الإقامة عشرة أيام في المنزل الذي يسافر إليه وعشرة في منزله كشرط واحد لقصر الصلاة بناءً على فهم الاتحاد والجمع من الواو في (وينصرف) وهو الظاهر ما لم تدل على خلافه قرينة وهي غير موجودة في المقام والمشهور أو الإجماع الذي التزم بذلك ليس بحجة وهذا

(١) تعاليق مبسطة : ٣٨٧/٤.

ما لم يقل به احد، فلا يدقى وجه لما قالوه.

وبتعبير آخر: يقول انه اذا كان دليل المشهور على قاطعية العشرة لحكم التمام صحيحة عبد الله بن سنان فهي تشتت إقامة عشرة في البلد المسافر إليه وعشرة في الوطن، وهذا ما لم يلتزم به احد، فما هو دليلهم إذن ؟

أقول: وفي ضوء هذه التساؤلات فإننا لا بد ان نفهم الرواية بالشكل الذي يجنبنا إياها ولا يسعنا ان نطوي عندها كشحا بعد الاعتراف بصحة سندها كما فعل شيخنا الأستاذ الفياض^(١) ولعله (دام ظله) حين وصف الرواية بالضعف لم يلحظ طريقها الآخر الصحيح، وهنا شكلان من الفهم:

الشكل الأول: ان نقول ان العشرة هنا لم تؤخذ من باب الحد، أي لا على نحو الموضوعية وإنما على نحو الطريقية لبيان انقطاع حكم المكاري من الإتمام في السفر من خلال انتفاء موضوعه، أي عنوان المكارة أو انتفاء عنوان (ان عمله السفر) فإن من يستأجر سيارته من الذئف إلى كربلاء كل ليلة جمعة ويمضي بقية الأيام في الذئف لا يصدق عليه ان عمله السفر، ومن يؤجر نفسه لخدمة الحجاج في السنة ثلاثة أسابيع أو شهر لا يصدق عليه ان عمله السفر، وهكذا فهذه الامد ذكرت بإزاء هذا المعنى الذي ربما يلوح من كلمات المحقق الحلبي (قدس سره) في الشرائع فانه بعد ان ذكر شروط قصر الصلاة للمسافر ومنها (ان لا يكون سفره أكثر من حضره) قال (قدس سره) ((وضابطه ان لا يقيم في بلده عشرة أيام، فلو أقام أحدهم عشرة

(١) تعاليق مبسطة : ٣٨٤/٤-٣٨٥.

ثم أنشأ سفرأ قصر) فقله (وضابطه) ظاهر في قدح هذه المدة بصدق العنوان وليست أمراً تعبيرياً. وقد تقدم تعريف السيد الخوئي (قدس سره) لعملية السفر بأنها ((تتوقف على العزم على المزاولة مرة بعد أخرى، على نحو لا تكون له فترة غير معتادة لمن يتخذ ذلك السفر عملاً له)).

وقد استبعد السيد الخوئي (قدس سره) هذا المعنى فقال (قدس سره): ((لوضوح عدم خروج المكارى بإقامة العشرة عن كونه مكارياً ولا سيما في الأزمنة السابقة التي كانت تطول فيها مدة الأسفار فكان المكارى يسافر من العراق إلى خراسان مدة شهرين تقريباً، وبعد عودته إلى بلده يبقى لعله شهراً ثم يأخذ في السفرة الأخرى وهكذا)).

واستبعاده (قدس سره) مبني على فهم الخروج عن العنوان حقيقة، لكن من قاله يقصد الخروج الحكمي التنزيلي، بمعنى عدم ترتيب الآثار الشرعية عليه فكأنه بمنزلة من أنتفى عنه العنوان، قال أستاذه الكبير الشيخ محمد حسين الأصفهاني (قدس سره) ((ان الإقامة المذكورة رافعة للموضوع اعتباراً وتنزيلاً ويترتب على كون الإقامة رافعة للموضوع كون المسافر بعد الإقامة كالمبتدئ بالسفر لا بد في إتمامه من سفرتين أو ثلاث على الخلاف وهو يتوقف على تنزيل المكارى مع الإقامة منزلة من لم يكن مكارياً نظير تنزيل المقيم في أخبار عرفات منزلة أهل مكة بعنوانه في لسان الأخبار)) ولم يستظهره لعدم دلالة الروايات على أزيد من ان المقيم يجب عليه القصر في سفره ويرتفع عنه وجوب التمام مضافاً إلى ان ظاهر التعليل بقوله (عليه السلام): (لأنه عملهم) ان الكبرى الكلية من كان عمله السفر يتم ولا يزول

هذا العنوان إلا بالإعراض عن الحرفة لا بإقامة العشرة فمع انحفاظ العنوان وقصور دليل الشرطية في غير السفارة الأولى يجب العمل بتلك الكبرى الكلية. لكنه نسبه إلى الشيخ الأنصاري (قدس سره) فقال: ((وعن شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في بعض تحريراته في صلاة المسافر تقوية رافعية الإقامة للموضوع شرعاً وأنه لا بد بعد الإقامة من تحقق سافرتين أو ثلاث كالابتداء بدعوى استفادته من صحيحة هشام المتضمنة لقوله (عليه السلام) يختلف وليس له مقام فإنه علق وجوب التمام على الاختلاف غير المقرون بالإقامة فإذا تحققت الإقامة فلا يجوز الإتمام))^(١) وقد ناقشناه.

الشكل الثاني: ويتكون من عدة معطيات يمكن استظهارها من الرواية وهي:

١- أن المدد هنا ذكرت للمثال على ما سيأتي ولم يلحظ فيها الحد.

٢- إن (المقام) هنا بمعنى التوطن كما ورد في قوله تعالى (وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا) (الأحزاب : من الآية ١٣).

٣- أن المراد بصلاة الظهر أي الصلاة التي يؤديها في طريق السفر لأن السفر يكون في النهار ويعتبر ما يقطعه المسافر في اليوم مقياساً للمسافة فالمسافة الشرعية للقصر وهي ثمانية فراسخ هي مسيرة يوم، ففي موثقة سماعة (عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ)^(٢) وصحيح أبي أيوب: (سأله عن التقصير، قال:

(١) صلاة الجماعة وصلاة المسافر للشيخ محمد حسين الأصفهاني (قدس سره)، ص ٤٢٤-٤٢٥.

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

فقال: في بريدين أو بياض يوم^(١).
والمراد بصلاة الليل الصلاة التي
يؤديها في المنزل الذي يقيم فيه ويذهي
سفره.

وحينئذ نخرج بنتيجة و هي ان الشخص
الذي يكون منزله في بلد وعمله في بلد
آخر ويتردد بينهما بغضّ النظر عن مدة
مكثه في أي من البلدين له حالتان:

الأولى: ان يتوطن ذلك البلد الآخر
ويأتي بين فترة وأخرى مع قطع النظر عن
مقدارها ليتفقد أهله ويرعى مصالحه ويدبر
شؤونه ونحوها كبعض طلبة العلوم الدينية
الوافدين على الأجر والأشرف ويتخذونها
وطناً لهم من دون قطع العلاقة التي
ذكرناها ببلدهم الأصلي أو كالتالي
الجامعي الذي يتخذ من الأقسام الداخلية
لجامعته وطناً له بهذا المعنى أو
كالمهندس المقيم في مشروع معين بعيداً عن
وطنه أو كالعامل في مصانع أو مناجم
بعيدة عن حريم المدن.

الثانية: ان لا يتوطن ذلك المكان
وإنما يبقى يتردد إليه بحكم عمله
كالموظف أو الأستاذ الجامعي أو الطبيب
وغيرهم ممن ذكرنا من العناوين في الحالة
الأولى ولكن من دون اتخاذ البلد الآخر
وطناً له.

فوظيفة الأول الصلاة تماماً في البلد
الآخر ويقصر في الطريق لأنه لا يصدق عليه
ان عمله السفر باعتباره ليس مسافراً في
البلد الآخر وإنما هو متوطن وسفره في قطع
المسافة فقط كأي مسافر اعتيادي.
أما الثاني فيتم في البلد الآخر وفي
الطريق ذهاباً وإياباً لصدق ان عمله
السفر.

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة ، أبواب صلاة
المسافر، باب ١، ح ٨.

فالرواية حينما قالت يقصر في سفره
بالنهار أي في الطريق لأن السفر يكون
نهاراً ويتم صلاة الليل أي الفرائض التي
يؤديها في المنزل الذي اتخذها وطناً ويصوم
رمضان طبعاً في هذا المنزل أما الطريق
فله ان يفطر وعليه نحمل الشق الثاني من
الرواية.

ولا عبرة حينئذٍ بأيام المكث سواء كانت
خمسة أو عشرة أو أكثر أو أقل في كلا
المنزليين.

ويساعد الاعتبار والعرف على هذا الفهم
للكرواية لأن الأول لا يصدق عليه ان عمله
السفر لأن اتخاذه للبلد الآخر وطناً يذفي
عنه الموضوع ولا يسمى مسافراً بل هو حاضر
متوطن أما الثاني فيصدق عليه العنوان
حتى وان أقام عشرة أيام غاية الأمر انه
يكون (مسافراً مقيماً) وحينئذٍ يلتقي هذا
الفهم مع ما فهمناه من القاطع الأول وهو
(من جد في سفره) بأنه يعني من انشأ سفراً
جديداً لا يعتبر عملاً له فيصلي قسراً في
الطريق وتما ما في المنزليين بحسب ما
أفادته مرفوعة عمران بن محمد وقد فسر
الشيخ الطوسي قوله (عليه السلام)
(فليقصر) و(فليقصر) في صحيحتي محمد
بن مسلم والفضل بن عبد الملك أنه في
الطريق والتمام في المنزل^(١) ورجع
المعذيان إلي معني واحد بأن من عمله
السفر الشاملة لمن عمله في السفر ما دام
في سفر لا يصدق عليه أنه عمل له فليصل
قسراً في هذا السفر دون المنزل الذي هو
محل عمله.

وفي حدود المصادر التي راجعتها فاني
لم أجد من يفتي على طبق هذا إلا السيد

(١) التهذيب : كتاب الصلاة، أبواب الزيارات، باب
٢٣، الصلاة في السفر.

الشهيد الصدر الأول في رسالته العملية (الفتاوى الواضحة)^(١) والشيخ الفيض (دام ظله) - الذي عرفته يجل ويحترم آراء الأول في الفقه والأصول - في رسالته (مذهاج الصالحين) وقد ذكر أمثلة تفصيلية لتقريب الفكرة وقد استندا في هذا الاستنباط على الاعتبار العرفي المتقدم وليس للأول كتاب استدلاي يتضمن هذه المسألة حتى اعرف تحليله للرواية أما الثاني فقد رفض العمل بها كما تقدم رغم أنها تفيد مطلوبه.

وقد عبّر الشيخ الفيض عن الفرق بين الحاليتين بوصف الثاني بأن السفر ((حالة عامة)) له دون الأول فقال ((ان قصد الإقامة ليس كقصد التوطن، لان الأول قاطع لحكم السفر لا لموضوعه وهو السفر فانه مسافر مقيم، والثاني قاطع للموضوع، فانه حاضر ومتواجد في وطنه لانه مسافر، وعليه فيكون سفره في المقام حالة عامة لعمله ويكون التمام في كل حالته مستنداً إليه، لا إلى إقامته فيه عشرة أيام فان وظيفته التمام فيه وفي الطريق ذهاباً وإياباً من جهة انه في تمام حالات عمله مسافر))^(٢).

وهو إن أراد الإيضاح بهذا الوصف فلا بأس أما إذا أراد التقييد فانه يقع في محذور من التزم بعنوان (كثير السفر) وقد لخص الحكم بقوله لاحقاً ((إن من كان له محل عمل يبعد عن بلده بقدر المسافة الشرعية أو أكثر فيسافر للعمل هناك، فانه يتم صلاته في الطريق ذهاباً وإياباً وفي محل عمله، شريطة ان لا يكون محل

(١) الفتاوى الواضحة، ص ٣٣٠.

(٢) منهاج الصالحين: ج ١، ص ٣٦٧.

العمل مقرأً ووطناً له^(١).
في حين لا نجد عيداً ولا أثراً لمثل هذه
التفصيلات الدقيقة عند غيرهما من
المعاصرين فدلله الحمد على ما ألهم وله
الشكر على ما أحرر وقدم.
إن قلت: ما وجه صلاة التمام في بلد
عمله بعد أن سلبت عنه صفة (من عمله
السفر) خصوصاً على مدني من لا يرى صحة
تعدد الوطن كسيدنا الأستاذ الشهيد الصدر
(قدس سره).

قلت: إن لصلاة التمام في البلد الذي
استوطنه من أجل عمله عدة وجوه:
الأول: صدق التوطن عرفاً وادغة، فإن
الوطن هو المنزل الذي تقيم فيه ويقال
وطن فلان أرض كذا وكذا أي اتخذها محلاً
ومسكناً يقيم فيه^(٢) وسيدنا الأستاذ الشهيد
حينما منع من تعدد الأوطان لأنه يرى عدم
مساعدة العرف عليه، قال (قدس سره) ((لا
يبدو أن هذا - وهو الصدق العرفي لوجود
وطنين للإنسان - مستساغ عرفاً، فإن الناس
عادة يتوطنون بلداً واحداً، وهذه العادة
تنتج فهماً عرفياً في طولها يقول: إن
الوطن لا يكون إلا واحداً^(٣)).
لكننا ندعي العكس لأن أجيال الفقهاء
قالت به وهم أبناء العرف والادغة ولا نجد
ضيراً في أن يكون للإنسان وطن حقيقي ينتسب
إليه وأخر اتخذ في سبب طبيعة ظروفه
الاجتماعية وأضافوا ثالثاً وهو الوطن
الشرعي قال عنه السيد الشهيد (قدس سره)
((هناك شيء يسمى بالوطن الشرعي، وهو

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٠.
(٢) نقلها سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره)
عن المصادر اللغوية في ما وراء الفقه : ٤٣٩/١،
طبعة بيروت.
(٣) ما وراء الفقه : ٤٤٠/١، طبعة بيروت.

المكان الذي لا يكون وطناً عرفياً ولا اتخادياً، وإنما هو مكان له فيه ملك ولو نخلة وكان قد سكن فيه ستة أشهر فصاعداً. الأمر الذي يوجب ان يتم فيه صلاته بحكم الشارع تعبداً، وهو معنى الوطن الشرعي وقد وردت في ذلك رواية معتبرة سنداً، عمل بها عدد من الفقهاء^(١).

الثاني: إننا لا نحتاج إلى دليل على كون الصلاة تماماً أي رباعية لأنها أصل الفرض وإنما نحتاج دليلاً على التقصير وهو حكم المسافر والعرف لا يسمي هذا المتوطن مسافراً ويفرق بوضوح بينه وبين المسافر حتى لو أقام فيسقيه (مسافراً مقيماً) فهو نظير (من بيوتهم معهم) فإنه يتم في أي منزل لعدم صدق السفر عليه وهو خارج عن حكم التمام موضوعاً وتخصيصاً لا تخصيصاً.

الثالث: إن الروايات لا تأتي ذلك ولا تشير ولا واحدة إلى نفي حالة التعدد وغاية ما أفادت وضع ضابطة لصدق الوطن وهي يمكن ان تنطبق على بلد أو أكثر وقد دل بعضها بالمنطوق وبعضها بالمفهوم كصحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الأول (عليه السلام) أنه قال: (كل منزل من منازل لا تستوطنه فعديك فيه التقصير) وصحيحة الآخر (كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل، وليس لك ان تتم فيه) وصحيح سعد بن أبي خلف قال: سأل علي بن يقطين أبا الحسن الأول (عليه السلام) عن الدار تكون للرجل بمصر والضيعة فيدمر بها، قال: إن كان مما قد سكنه أتم فيه الصلاة وإن كان مما لم يسكنه فليقتصر^(٢) وغيرها.

(١) ما وراء الفقه : ٤٤٢/١.

(٢) وسائل الشيعة: أبواب صلاة المسافر، باب ٤، أحاديث ١، ٦، ٩.

وقد يضعّف في النفس هذا الفهم ان هذه الحالات المذكورة إنما أفرزت لها طبيعة الحياة اليوم ولا يمكن تطبيق الرواية إلا على زمانها المختلف عن نمط الحياة المعاصرة .

ولكننا نجد إمكان التطبيق لان بغداد عاصمة الدولة الإسلامية يومئذٍ وحواضر الإسلام الأخرى كانت تشهد نشاطاً صناعياً وتجارياً وعلمياً واسعاً وتستقطب أبناء مدن مختلفة بنفس الحال الذي نشهده اليوم وان الراوي عبد الله بن سنان هو كوفي كان خازناً للمنصور والمهدي والهادي والرشيد، قاله النجاشي^(١) .

وقد اجبنا بفضل الله تبارك وتعالى من خلال عرض معطيات هذه الفكرة على الإشكالات المتقدمة على الأخذ بظاهر الرواية .

وفي الحقيقة فان افتراض ان العشرة لم تذكر للحد إذا أمكن قبوله في صحيحة عبد الله بن سنان فإنه لا يمكن قبوله في رسالة يونس التي يظهر فيها موضوعية العشرة حيث أخذت كحدٍ فاصلٍ بين ما قبلها وما بعدها لكننا لم نفلح في تصحيح سندها ولو تمّ ولو بالانجبار بالشهرة عند من يقول به مع تمامية دلالتها فتصلح حينئذٍ للدلالة على قاطعية إقامة العشرة أيام للحكم بوجوب التمام ولا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بين القصر والتمام في أول سفرة بعد الإقامة تعبدًا بالنص .

أما صحيحة ابن سنان فتبقى دالة على المعطيات المتقدمة ومقومة لمرسلة يونس ولا يضر بحجيتها بهذا الجزء عدم قبول جزئها الآخر وهو ما دون الخمسة أيام حيث لم يلتزم به احد وهي كبرى معروفة

(١) معجم رجال الحديث : ٢١٨/١٠ .

وصحيحة .

وأعود إلى القائلين بقاطعية العشرة لحكم التمام فأقول أدني لا أفهم معني لأنقطاع الحكم بالتمام إذا أقام عشرة أيام خصوصاً على مباني السيد الخوئي (قدس سره) وهو ممن قال بهذه القاطعية وان العشرة يشترط فيها ان تكون منوية لان المقيم ما دام ناوياً للإقامة عشرة أيام فصلاته تمام لأجل الإقامة وبمجرد إنشائه السفر قاصداً مزاولة المهنة وعازماً على الاستمرار فيها فإنه يصلي تمام ما لصدق عنوان ان عمله السفر فأين موضوع القاطعية؟

ونفس الكلام يجري مع أستاذه الشيخ محمد حسين الأصفهاني الذي قال ((المعروف بل قيل انه مقطوع به بين الأصحاب ان يعتبر في الإتمام على المكارى وغيره عدم الإقامة عشرة أيام ويكفي في أصل اعتباره مرسلة يونس المنجبر إرسالها بعمل الأصحاب، ولا يلتفت إلى ما عين بعض المتأخرين من الخدشة في سندها))^(١).

وهو (قدس سره) ممن يقوي وجوب التمام على المكارى من أول سفرة .
فإن قيل في دفع الإشكال: ان العشرة غير منوية فلا يجب التمام من هذه الناحية .

قلنا: ان تحقق القاطعية بالمنوية مما لا خلاف فيه عندهم وإنما الخلاف في غير المنوية مضافاً إلى ورود ما قلناه سابقاً على غير المنوية من انه حينئذ في حالة سفر فيه فلماذا يحتاج إنشاء سفر لكي يقصر؟

(١) صلاة الجماعة وصلاة المسافر للشيخ محمد حسين الأصفهاني (قدس سره) : ص ٤٢٤ .

فان قلت: انه لا يعلم ببقائه عشرة أيام من أول الأمر فيستحب تكليفه بالتمام إلى حين تحقق العشرة . قلت: لازم ذلك التقصير بعد العشرة حتى وان لم يسافر وهذا مما لم يقل به أحد منهم مضافاً إلى ورود (عشرة أو أكثر) في الرواية .

وقد فرعوا على الحكم بانقطاع عمليّة السفر للمكاري بإقامة عشرة أيام وتخصيص الحكم بوجوب الصلاة تماماً بمقتضى الروايات المتقدمة عدة فروع:

منها: هل ان هذا الحكم خاص بالمكاري أم يعم مطلق من عمله السفر كالملاح والساعي ونحوهما؟

مقتضى التوقف على حدود النص والرجوع في ما زاد عليه إلى الحكم الأصلي القاضي بوجوب التمام على تلك العناوين وقد اختاره السيد الخوئي (قدس سره) واستظهره المحقق في الشرائع .

واختار التعميم السيد اليزدي (قدس سره) في العروة الوثقى^(١) وذكر له وجه وهو الإجماع المدعى على الملازمة بين المكاري وغيره وان كل من عمله السفر وظيفته التقصير بعد إقامة عشرة أيام، وإنما ذكر المكاري في النص من باب المثال دون خصوصية فيه، قال صاحب الجواهر ((وكيف كان فلا فرق في انقطاع حكم الكثرة وغيرها مما ذكرنا بين المكاري وغيره بلا خلاف محقق أجده فيه وإن اختص النص بالأول، لعموم معقد الإجماع

(١) مستند العروة الوثقى : ١٨٠/٨ .

والقطع بعدم الفرق بعد ان كان المنطاع
عملية السفر المنقطع حكمها بإقامة
العشرة^(١).

ونحن نقول: ان التعميم وعدمه مدني
على فهم وجه قاطعية العشرة لحكم التمام
هل هو حكم تعبدي أم لا لانتفاء عنوان من
عمله السفر أو عنوان المكاري فعلى الأول
يجب القول بالاختصاص وعلى الباقي يمكن
التعميم في ضوء صحة الحمل وصحة السلب.

ومنها: ان العشرة أيام القاطعة للحكم
التي يقيمها في منزله أو المنزل الآخر هل
يشترط فيها ان تكون منوية أم لا، فاختار
السيد الخوئي (قدس سره) كونها منوية في
البلد الذي يسافر إليه وكونها مطلقة في
بلده، واختار السيد في العروة مجرد
البقاء وان لم تكن منوية حتى في المنزل
الآخر ولكنه احتاط بالجمع في ذلك المنزل،
والغريب ان يشترط شيخنا الأستاذ الفيض
في العشرة التي يقيمها في بلده ان تكون
منوية^(٢) والإقامة في الوطن لا تحتاج إلى
نية أو يفسر لنا النية بوجه مقبول وعلى
أي حال فقد تقدمت المناقشات في هذا
التفصيل.

(١) جواهر الكلام : ٢٨٣/١٤ .

(٢) تعاليق مبسوطة : ٣٨٧/٤ .

فروع

الأول: توجد مقالة اشتهرت بين طلبة العلم الذين يرجعون إلى سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) حاصلها ان (الصلاة بين التمام والتمام تمام) وقد يكون منشاؤها السؤال الشفهي أو الاستقراء من الأجوبة وربما استفيد الحكم من إطلاق ما ورد في قوله (قدس سره) ((إذا كان عمله السفر، أتم ما دام خارجاً في عمله كالسائق سواء كان ذاهباً أم عائداً، وكذلك كثير السفر ما دام العنوان صادقاً عرفاً سواء كان ذاهباً أم عائداً، وكذلك من عمله السفر كالتاجر والمعلم والطالب إذا خرجوا لأعمالهم، فإنهم يقيمون في ذهابهم وبلد عملهم وفي طريق العودة أيضاً، ويقيمون أيضاً في بلد سكناهم، وكذلك من يدور في عمله بين البلدان، وأما إذا كان السفر لسبب آخر غير العمل فقصّر ذاهباً وراجعاً، فالمهم انه متى كان الذهاب سبباً للقصّر كان العود كذلك))^(١).

وقد تبين من خلال النتائج المتقدمة عدم صحة إطلاقها فان بعض من يصلي تماماً في المنزلين يصلي قصراً في الطريق بينهما وقد مرّ أكثر من مصداق له:

١- من اتخذ محل عمله في البلد الآخر وطناً له.

٢- من جدّ في سفره فانه يقصر في الطريق دون المنزلين بحسب ما يقتضيه ظاهر الصحاح المتقدمة وتفسيرها في ضوء مرفوعة عمران بن محمد عن أبي عبد الله (عليه السلام) وقد تقدمت أيضاً بغض النظر

(١) منهج الصالحين، ج ١، ص ٢٢٤، المسألة - ١٢٥٠.

عن المناقشات التي ذكرناها .
الثاني: لا يشترط في صدق (من عمله السفر) التعدد بخلاف من اشترط ثلاث سفرات أو سفرتين فلا يتم قبلها كما لا يقصر بعدها والصحيح هو الصدق العرفي فإذا عزم على اتخاذ المهنة وهياً مقدماتها وشرع في أول سفرة فإنه يصدق عليه العنوان عرفاً ويجري عليه حكم التمام فان الروايات لم تعلق الحكم على ذات العنوان كالمكاري أو السائق وإنما علقته عليه بقيد كونه عملاً له كصحيحة زرارة المتقدمة، فلو فرض ان شخصاً يملك سيارة يستعملها لقضاء حوائجه الشخصية وفي موسم الزيارة أو الأعياد رأى كثرة الزوار وارتفاع أجره السيارة فأجر نفسه وسيارته فقد يطلق عليه المكاري في خصوص تلك الرحلة لكنه لا يتم في صلاته لعدم صدق عنوان (من عمله السفر).
وقد تقدم الوجه في رفع إشكال التعارض بين هذا الرأي المختار والروايات التي وصفت المكاري بأنه (يختلف) المتضمنة لمعنى التعدد.
وما يمكن ان يستدل به على لزوم التعدد أمور تقدمت ونشير إليها باختصار:
١- مكاتبة محمد بن جرك الموجودة في موضع آخر من البحث وهي أجنبية عن المقام وناظرة إلى المورد الذي أوردناها فيه.
٢- صحيحة هشام المتقدمة بتقريب ان الاختلاف هو التردد إلى الشيء بالذهاب والإياب ثم العود إليه فتدل على اعتبار التعدد وهو مردود بان الاختلاف هنا ليس قيداً وإنما هو بيان لمقتضى عمل المكاري وشرح له.
٣- ما ذكر من ان عنوان المكاري ونحوه لا يصدق على الشخص إلا بتكرار السفر منه. وفيه مضافاً إلى عدم الدليل عليه فإنه

تقدّم منّا أنّ المناط ليس هو ذات العناوين وإنّما صدق عنوان عملية السفر وهي غير متوقّفة على التعدد، ومن هنا قال بعض الأعظم ((ان المحقق لعملية السفر اتخاذه شغلاً وحرقة والتلبس به فقط فيتم في السفر الثانية، بل لولا مخالفة المشهور كان مقتضى القاعدة الإتمام في السفر الأولى إذ لم يذقل القول بالإتمام في السفر الأولى إلا من ابن فهد في الموجز وربما ينسب إلى ابن إدريس أيضاً))^(١) على أن التركيز على التعدد مما لا فائدة فيه ما لم يقترن بالقصد والعزم على احترام المهنة فرجع إلى ما قلناه.

الثالث: لو كان سائقاً داخل المدينة أو إلى أحيائها القريبة كالكوفة والسهلة بالنسبة للذّجف مما لا يصدق عليه اسم السفر حتى عرفاً فاتفق أن أجر نفسه إلى خارج المسافة الشرعية كبغداد أو كربلاء فإنه يقصر في صلاته لعدم صدق عنوان عمله (السفر) والإجارة المتعارفة له وإن كانت له شغلاً إلا أنها ليست سفرًا فلا يشملها الحكم.

الرابع: لو كان السفر عملاً له ولكن إلى مدن دون المسافة الشرعية كابي صخير بالنسبة للذّجف فاتفق له السفر خارج المسافة فإنه يقصر لأنه وإن كان عمله السفر إلا أن مثله مشكوك الدخول في حكم التمام الذي ورد في الروايات لأنها بقرينة التفصيل بين القصر والتمام ناظرة إلى من كان عمله السفر إلى المسافة الشرعية فلا يمكن التمسك بإطلاقها والفرد المشكوك يرجع حكمه إلى الأصل وهو وجوب

(١) صلاة الجماعة والمسافر، للشيخ محمد حسين الأصفهاني: ص ٤٢٠.

القصر على المسافر وهذا مختار المعاصرين كالسيد الخوئي (قدس سره) والسيد السيستاني والشيخ الفياض (دام ظلهم) خلافاً للسيد صاحب العروة (قدس سره) الذي أفتى بوجوب التمام مع صدق عنوان المسافر فقال (قدس سره) ((من كان التردد إلى ما دون المسافة عملاً له كالحطاب ونحوه قصر إذا سافر ولو للاحتطاب إلا إذا كان يصدق عليه المسافر عرفاً وإن لم يكن بحد المسافة الشرعية، فإنه يمكن أن يقال بوجوب التمام عليه إذا سافر بحد المسافة خصوصاً فيما هو شغله من الاحتطاب مثلاً))^(١).

وربما تشهد للمختار موثقة لإسحاق بن عمار قال (سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الذين يكرون الدواب يختلفون كل الأيام أعليهم التقصير إذا كانوا في سفر؟ قال: نعم)^(٢)، وموثقته الأخرى (عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: سألته عن المكارين الذين يكرون الدواب وقلت: يختلفون كل أيام كلما جاءهم شيء اختلفوا. فقال: عليهم التقصير، إذا سافروا)^(٣).

بتقريب ان اختلافهم كان في حدود البلد أو ما دون المسافة مما لا يعدّ سفرًا شرعياً لذا كان السؤال عن حالهم فيما لو أنشأوا سفرًا شرعياً.

الخامس: إذا سافر السائق ونحوه ممن عمله السفر سفرًا ليس من عمله كما إذا سافر للحج أو الزيارة قصر، نعم، لو حج أو زار في نفس السفر الذي هو عمله كما

(١) المسألة ٢٨ في مستند العروة الوثقى : ١٧٢/٨.

(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ١٢، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة : كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ١٢، ح ٢.

إذا آجر نفسه أو سيارته للحج أو الزيارة
أتمّ و كل ذلك بحسب صدق عنوان عملية
السفر.

السادس: من كان شغله السياقة في
الصيف كتجار بعض المواد الغذائية من
الحبوب فحكمه التمام ما دام العنوان
صادقاً عليه ولم نشترط في صدق العنوان
الدوام وألا استمراره ويشهد له ورود مثل
الاشتقان - وهو أمير البيادر - والجابي
وعملهما في أوقات مخصوصة من السنة، وقد
احتاط هنا بالجمع السيد صاحب العروة
واستحسنه السيد الخوئي (قدس سرهما).

السابع: ليس (للحملدارية) وهم
المتعهدون بنقل الحجاج الكرام إلى
الديار المقدسة وخدمتهم ومساعدتهم في
تأدية مناسك الحج حكم خاص يختلف عن حكم
غيرهم في خضوعه للقاعدة فإن صدق عمله في
السفر كبعض المتعهدين في الدول البعيدة
كإندونيسيا وماليزيا الذين تستغرق
سفرتهم أكثر من شهرين لطول مكثهم في
الديار المقدسة أو لاقتضاء برنامجهم
المرور على العتبات المقدسة في العراق
وإيران وسوريا ونحوها ويمضي أكثر من
في تهيئة المقدمات بحيث يكون عمله عرفاً
هو هذا فإنه يتم في سفره.

أما (الحملدارية) في بلادنا فلا يصدق
عليهم هذا العنوان حيث لا تستغرق سفرتهم
إلا عشرين يوماً أو أكثر بقليل والى مثل
هذه الحالة نظرت مكاتبة صحيحة محمد بن
جزك قال (كتبت إلى أبي الحسن الثالث
(عليه السلام) أن لي جمالاً ولي قوام عليها
ولست أخرج فيها إلا في طريق مكة لرغبتني
في الحج أو في البندرة إلى بعض المواضع،
فما يجب عليّ إذا أنا خرجت معهم أن أعمل
أوجب عليّ التقصير في الصلاة والصيام في

السفر أو التمام؟ فوقَّع (عليه السلام)
إذا كنت لا تلزمها ولا تخرج معها في كل
سفر إلا في مكة فعليك التقصير
والإفطار^(١).

ابتدأت بتدوين الملاحظات على مصادر
البحث يوم ٨ جمادى الثانية ١٤٢٧ المصادف
٢٠٠٦/٧/٤ وشرعت في كتابة البحث يوم ١١
جمادى الثانية وانتهيت منه يوم ٢١ جمادى
الثانية وهي فترة عصيبة شهدت تردي الوضع
الأمني إلى أسوأ حالاته وكذا الخدمات من
الكهرباء والوقود ولا زال العدو الصهيوني
يلقي بحممه على الشعب اللبناني الشقيق
فإننا لله وإننا إليه راجعون.

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

المسألة الثانية

ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر الفقهاء ومنهم صاحب العروة الوثقى (قدس سره) عدة طرق لثبوت الهلال منها قوله (قدس سره) ((السادس حكم الحاكم الذي لم يُعلم خطؤه ولا خطأ مستنده كما إذا استند إلى الشيعاء الظني)) وقال (قدس سره) في المسألة الثالثة ((لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه، بل هو نافذ بالنسبة للحاكم الآخر أيضاً إذا لم يثبت عنده خلافه)).

وبه قال شيخنا الأستاذ الفياض فقد ورد في رسالته العملية ((الخامس: حكم الحاكم الشرعي فإنه نافذ على الأظهر شريطة أن تتوفر فيه شروطه، ولا يجوز حينئذ لأي فرد أن ينقضه ويخالفه وإن لم يكن مقلداً له إلا إذا علم بأنه لا يكون جامعاً للشروط أو علم بخطئه في الحكم))^(١) ولم يبين هذه الشروط هل هي الشروط العامة للحاكم الشرعي كالاتجاه والعدالة أم شروط خاصة في المقام يعني هل الهاء تعود إلى الحاكم أم الحكم، ولا يظهر من كتابه الاستدلالي^(٢) أي شروط خاصة كالتى اشترطها السيد السيستاني الذي منع من الثبوت بحكم الحاكم فقال ((و في ثبوته بحكم الحاكم الذي لا يُعلم خطؤه ولا خطأ مستنده أشكال بل منع، نعم إذا أفاد حكمه أو الثبوت عنده الاطمئنان بالرؤية في البلد أو فيما بحكمه اعتمده عليه))^(٣) فاشترط حصول الاطمئنان بالرؤية في البلد أي بلد المكلف أو فيما بحكمه باعتباره يشترط

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤١٩.

(٢) تعاليق مبسوطة ١٨٨/٥.

(٣) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٣٥، الطبعة الثانية.

وحدة الآفاق أو تقاربها للاكتفاء بالثبوت. أما سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر فقد أطلق المنع فقال ((في ثبوت الهلال بحكم الحاكم الذي لا يُعلم بخطئه ولا خطأ مستنده إشكال بل منع))^(١) لكنني أعتقد انه يريد نفس المعنى الذي قاله السيد السيستاني لأنني كنت عنده في إحدى السنين نترقب الهلال فجاءه مخبر أن إذا عة الجمهورية الإسلامية في إيران أعلنت ثبوت الهلال عند مراجع التقليد و كأن الحاضرين اكتفوا باعتبار ان مبناه (قدس سره) كفاية ثبوت الهلال في بلد شرقي لثبوته في البلاد التي إلى غربه فقلت له إلا يجب الفحص عن منشأ الثبوت فلعله الرؤية في بلد إلى غربنا وهم ممن يقولون بوحدة الهلال للعالم كله وهو ليس حجة عليكم أو أنهم أثبتوه بالولاية حرصاً على وحدة المسلمين ونحوها وهو أيضاً ليس بحجة فاستحسن الكلام وطلب التروي للتأكد من ان الثبوت كان بالرؤية في إيران أو أي بلد شرقي.

والقدر المتيقن من المراد بالحاكم المجتهد الجامع للشروط وهل يعتبر فيه أزيد من ذلك ككونه مبسوط اليد وبتعبيرنا له قيادة اجتماعية أم يكفي فيه القدر المتيقن ولو كان منعزلاً عن شؤون الناس وهذا ما سيعرف من تفاصيل البحث اللاحقة بإذن الله تعالى.

(١) منهج الصالحين، ج١، مسألة ١٤٢٢، طبعة بيروت.

أنواع الحكم

وهم وإن لم يفصلوا في أنواع الحكم أنه هل هو على نحو تدقيق موضوع الحكم كما هو الغالب باعتبار أن حكم يوم الأول من شوال وجوب الإفطار وحرمة الصوم فيقول الحاكم اليوم هو الأول من شوال، أو هو على نحو الحكم القضائي كما لو اختلف المتخاصمان في حلول أجل الوفاء بالدين بعد اتفاقهما على أنه يوم الأول من شوال فحكم بوجوب التسديد، أم أنه بولاية الفقيه لملاكٍ رآه. وتدقيق النظر في هذه الأنواع يغير في الفتوى المقابلة له.

نعم توجد إشارة إجمالية ذكرها السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) في رسالته العملية قال: ((ونريد بحكم الحاكم الشرعي اتخاذه قراراً بثبوت الشهر أو أمره للمسلمين بالعمل على هذا الأساس، وأما إذا حصلت لديه قناعة بثبوت الشهر و لكن لم يتخذ قراراً ولم يُصدر أمراً للمسلمين بتحديد موقفهم العملي على هذا الأساس فلا تكون هذه القناعة ملزمة إلا من اقتنع على أساسها وحصل لديه الاطمئنان الشخصي بسببها، وفي حالة إصدار الحاكم الشرعي للحكم يجب أتباعه حتى على غير مقلديه من يؤمن بتوفر شروط الحاكم الشرعي فيه))^(١) والحالة الغالبة في تصرف الفقهاء هي الثانية وهي ما عبرنا عنه بتدقيق الموضوع نيابة عن المكلف باعتباره من أهل الخبرة، فهو (قدس سره) إذن من يقول بعدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم إلا مع الاطمئنان بصحة مبانيه ومقدماته أما الأولى فهي نادرة ويكون

(١) الفتاوى الواضحة : ص ٥٢٣.

منشؤها ولاية الفقيه أو الفصل في الخصومات والظاهر من تعريفه إرادة الأول أي اتخاذ القرار بحكم ولاية الفقيه لكن تفصيل فتواه تفيد الثاني أي اتخاذ حكم قضائي والشاهد على ذلك أنه بعد أن أفتى بنفوذ حكم الحاكم ووجوب اتباعه حتى على من لم يعرف صحة مستنده بل يكفي عدم العلم بخطئه استثنى من وجوب الاتباع من علم بخطأ الحاكم وهو إنما يقال على الحكم القضائي لا الحكم الولائي الذي يجب أن يُطاع حتى لو علم بخطأ مستنده لأن لحكم الولي الفقيه جهة موضوعية كالعناوين الثانوية تغير العنوان الأولي.

وفي ضوء التفصيل المتقدم لأنواع الحكم نستطيع التوفيق بين المنع من ثبوت الهلال بحكم الحاكم وبين التزامه في كتاب (الاجتهاد والتقليد) بعدم جواز نقض حكم الحاكم الشرعي حتى لمجتهد غيره فإنهم يرون خروج مسألة الهلال تخصصاً عن مسألة نفوذ حكم الحاكم لا تخصيصاً لأن مسألة الهلال ليست صغرى لهذه المسألة باعتبار أنها تنقيح للموضوع وتعديل عن القناعة التي توصل إليها المجتهد باعتباره من أهل الخبرة ولا تتضمن إنشاء حكم لكن الإجمال في تعبيرهم هو الذي أنتج اختلاف الأقوال، فالسيد الخوئي (قدس سره) الذي التزم بعدم جواز نقض حكم الحاكم الشرعي في كتاب (الاجتهاد والتقليد) منع من ثبوت الهلال بحكمه، وقال في وجه ذلك ((و هل ينفذ حكم الحاكم ويحرم نقضه في غير موارد الترافع أيضاً كثبوت الهلال ونصب القيم والمتولي ونحوها؟ يأتي عليه الكلام ونبين هناك أنه لا دليل على نفوذ حكم

الحاكم في غير موارد الترافع))^(١) وأشار بذلك إلى قوله لاحقاً ((ومن هنا يظهر ان الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال ولا نصب القيم أو المتولي من دون انعزالهما بموته، لأن هذا كله من شؤون الولاية المطلقة وقد عرفت عدم ثبوتها بدليل، وإنما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لا بد من تحققها في الخارج))^(٢).

وهذا الكلام كافٍ في الوصول إلى النتيجة لكننا نستمر في البحث من أجل تعميق الفائدة والاطلاع أكثر على التفاصيل فنقول:

ان جميع هذه الأنواع للحكم يشملها الحكم المقابل للفتوى وهو قد يتعلق بالأحكام ونتيجته الالتزام بها أو بالموضوعات ونتيجته الالتزام بالأحكام المتعلقة بها وإنما قال حكم الحاكم احترازاً من مجرد الإخبار كما لو قال شهدت الهلال فإنه - أي الحاكم - من هذه الناحية كغيره حتى يصدر حكماً أي ينشئه.

والأحكام - كما تقدم - على أنواع فمنها ما يكون فيها لإنشاء جهة موضوعية صرفة كالأحكام الصادرة بولاية الفقيه فإنه لا يجوز نقضها حتى لو علم بمخالفتها للواقع، ومنها ما يكون لإنشاء جهة موضوعية وطريقة كأحكام القضاء الصادرة بحكم ولاية الفقيه وحينئذ لا يجوز نقضها إلا إذا علم مخالفتها للواقع، ومنها ما له جهة طريقية محضة وليس لإنشاء أي موضوعية فيه كالمسألة محل البحث فهي

(١) التنقيح، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص ٣٩٤،
تقاريرات أبحاث السيد الخوئي (قدس سره) بقلم
الميرزا علي الغروي (قدس سره).
(٢) التنقيح، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص ٤٢٣.

ليست كحكم القاضي، لكن السيد الأستاذ^(١) قال ((إن الحكم هنا وزان حكم القاضي وللإصاف نقول: انه أراد هنا التشبيه لحالة إنشاء الحكم تمييزاً له عن الفتوى فقال ((فلا بد أن يصدر الحكم وينشئه)) ولا يريد التنظير والمساواة بينهما. وزاد هذا الفرق وضوحاً بقوله ((نعم هنا أشكال لأن الحكم في القضاء له جهة موضوعية فلا بد من عدم رده حتى من قبل العالم بمخالفته للواقع، وله جهة طريقية لذا فإنه لا يكون مغديراً للواقع فمن حكم له بشيء لا يجوز له ترتيب الآثار إذا كان يعلم بمخالفة الحكم للواقع وإنه ليس صاحب الحق ومن هنا فإنه يصدق على حكم القاضي انه حكم، أما في المقام فيمكن ان يقال ان حكم الحاكم ليس إلا طريقاً لتحقيق الموضوع بالنسبة لأفراد المكلفين ونتيجة القول بحجيته شرعاً ان الموضوع قد تحقق وثبت شرعاً بحكم الحاكم فهنا توجد طريقية فقط إذ لا يوجد فصل خصومة فلا بد ان يكون حكمه وان كان بصورة الإنشاء فإنه يرجع إلى الإخبار، فإن الإنشاء إنما يكون إذا كانت له جهة موضوعية ولا نتصور فيما كان مجرد طريق للموضوع كالمقام)) وأجاب دام ظله ((فيمكن ان يقال انه يكفي في جهة الموضوعية عدم التظاهر بخلاف ما حكم به فهذا مصداق لعدم رد حكم الحاكم فإذا حكم

(١) سنجعل الأصل في مادة هذا البحث والتمن الذي نناقشه بشكل أساسي تقرير بحث أستاذنا السيد السيستاني (دام ظله الشريف) لهذا الموضوع والذي استغرق عدة محاضرات ابتدأت بتاريخ ٣ جمادى الأولى ١٤١٧ وقد قررنا البحث بشكل كامل حتى الفقرات التي ليس لها مدخلية في المطلوب لإخراج شيء من تقارير السيد الأستاذ وفاءً لحقه علينا حيث لم يسبق لأحد من طلبته تقرير أبحاثه بالشكل الذي ينال رضا الأستاذ.

بأول يوم من شوال فلا يتظاهر بالصوم أو عدم أداء صلاة العيد على القول بلزومها وفي ضوءه فإنه يكون إنشَاءً) وتخلص إلى نتيجة (فوزانه في الجملة وزان حكم الحاكم في الخصومات).

لكننا قلنا ان الحكم بطبيعته المقابلة للفتوى أو سع من الفصل بين الخصومات ولا تختص بها ولا داعي لتكلف إيجاد حيثية موضوعية له فمن الأحكام ما يكون لتنقيح الموضوع -كالمسألة محل البحث- وهي خالية من الحيثية الموضوعية.

الفرق بين الفتوى والحكم

والفرق بين الفتوى والحكم راجع إلى طبيعتهما، فالفتوى إخبار عن حكم الله تعالى في حالة معينة باستنباطه من أدلته التفصيلية حتى لو كان بصيغة الإنشاء، كما سأل الإمام (عليه السلام) عن إنائين وقعت في أحدهما نجاسة فقال (عليه السلام) اهريقها وتيمم، وطبيعتها كلية حتى لو وردت في واقعة جزئية أما الحكم فهو إنشَاءً لرأي الحاكم بالإزام (كما لو أمر زيداً بدفع مال لعمره) أو إطلاق (كما لو حكم بحرية زيد) أو تنقيح موضوع يترتب عليه أحد الأثرين السابقين كثبوت الهلال من خلال إجراء وتطبيق القوانين والأحكام الشرعية على واقعة خاصة وإنفاذها حتى لو كان بصيغة الإخبار، كما لو قال حكمت بكذا ولا يختص بالخصومات والمرافعات بل يشمل المصالح العامة كالحكم بوجوب الجهاد أو إقامة صلاة الجمعة ونحو ذلك مما يرجع إلى حفظ النظام الاجتماعي العام، وفي ضوء هذا تعرف الإشكال في كلام الشهيد الثاني (قدس سره) حيث خص الحكم بمورد الخصومة فقال

(قدس سره) ((الفرق بين الفتوى والحكم مع أن كلا منهما إخبارٌ عن حكم الله تعالى يلزم المكلف اعتقاده من حيث الجملة: أن الفتوى مجرد إخبار عن الله تعالى بأن حكمه في هذه القضية كذا والحكم إنشاء إطلاق أو إلزام مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح (المعاش))^(١) اللهم إلا أن يريد بالخصومة معناها العام الشامل لاختلال النظام وهو مستفاد من بيانه لوجه التقييد بمصالح المعاش فقال ((وبم صالح المعاش: تخرج العبادات، فإنه لا مدخل للحكم فيها، فلو حكم الحاكم بصحة صلاة زيد لم يلزم صحتها، بل إن كانت صحيحة في نفس الأمر فذاك، وإلا فهي فاسدة، وكذا الحكم بأن مال التجارة لا زكاة فيه أو أن الميراث لا خمس فيه، فإن الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك، نعم لو اتصل بها أخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب-مثلا- لم يجز نقضه. فالحكم بمجرد عن اتصال الآخذ إخبار، كالفتوى، وأخذه للفقراء حكم باستحقاقهم، فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد.

ولو اشتملت الواقعة على أمرين: أحدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش، كما لو حكم بصحة حج من أدرك اضطراري المشعر وكان نائبا، فإنه لا أثر له في براءة ذمة النائب في نفس الأمر، ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالأجرة))، فالحكم يتضمن الفتوى ويستند إليها. وقد لخص بعض الفقهاء الفروق بأمور شكلية وأخرى جوهرية، فعدها أحدهم

(١) القواعد والفوائد للشهيد الثاني، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، القاعدة (١١٤) ج ١/ص ٣٢٠.

قائلاً^(١) :

((الأول: ان الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى، و الحكم فعل صادر من الحاكم إما إن شاء (أي قولاً) أو عملاً (كما لو قام الحاكم وأطلق بيده رجلاً مسجوناً دليلاً على براءته).

الثاني: ان الحكم الشرعي في الفتوى ينسب لله تعالى. وفي الحكم الاصطلاحي للحاكم.

الثالث: الفتوى هي الملزم بها والمنفذة، والحكم هو الإلزام بها.
الرابع: ان الفتوى يجوز نقضها للمجتهد الآخر في صورة ما إذا خالفه في المبنى والمستند، وللمقلد بالرجوع للغير بخلاف الحكم، فإنه ماضٍ في حقهما ما لم ينكشف الخلاف. فللمجتهد الآخر الأخذ بالحكم ولا يجب عليه الفحص عن صحة مستند الحكم، وكذلك للمقلد الأخذ بالحكم من دون الفحص عن الألفية بخلاف الفتوى فإنه لا يجوز للمجتهد الآخر الأخذ بها ما لم يفحص عن مستندها ويكون صحيحاً لديه ولا المقلد ما لم تكن من الأعمى)).

وقال آخر^(٢) ((ويختلف الحكم عن الفتوى من حيث الأثر، فإن الحكم ينفذ على كافة المسلمين ويجب عليهم امتثاله، فيما إذا كان الحاكم صالحاً للحكم، دون فتوى ألقية، حيث لا تذفذ إلا على مقلديه دون غيرهم، كما ان الفتوى تنقض بالحكم، ولا ينقض الحكم بالفتوى.

فإن الغرض من الحكم المنع من حدوث الفوضى في المجتمع، وتوحيد المجتمع في رأي واحد وحكم واحد. وإذا كانت الفتوى

(١) النور الساطع للشيخ علي كاشف الغطاء (رحمه الله): ج١/١٤٠.

(٢) الشيخ محمد مهدي الآصفي، في كتاب (الاجتهاد والتقليد وسلطات الفقيه وصلحياته)، ص ٢٠٤.

تنقض الحكم، فلا يمكن ان تنقطع الفوضى في المجتمع، لاختلاف المجتهدين في الرأي غالباً، واختلاف مبانيهم في الفتوى.

والفتوى ليس حجة في الموضوعات، إذ ليس للمفتي إلا ان يخبر عن الأحكام الشرعية الكلية، والمقلد هو الذي ينظر في الموضوعات، وأمر تشخيص الموضوعات موكل إلى نظر العرف دون المجتهد.

وذلك بعكس الحكم حيث يكون حجة في الموضوعات، فينفذ حكم الحاكم في ثبوت الهلال، وحرية شخص وكفر شخص وكون الأرض مسجداً أو غير ذلك.

فإذا حكم بحرية شخص، فلا يجوز شراؤه واستعباده وإذا حكم بكون الأرض مسجداً فلا يجوز شراؤه وبيعه وإهداؤه وغير ذلك، كما إذا حكم بثبوت هلال شوال فلا يجوز صوم ذلك اليوم)).

وقال الشهيد الثاني (قدس سره):
(وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتي ولا من المستفتي، أما من المفتي فظاهر، وأما من المستفتي فلأن المستفتي له ان يستفتي آخر، وإذا اختلفا عمل بقول الأعلم، ثم الأورع ثم يتخير مع التساوي.

والحكم لما كان إنشأً خاصاً في واقعة خاصة رفع الخلاف في تلك الواقعة بحيث لا يجوز لغيره نقضها كما لو حكم حاكم بتوريث ابن العم، ومنع العم للأب، وفي المسألة خال، فإنه يقتضي بخصوصه منع حاكم آخر بتوريث العم والخال في هذه المسألة لأنه لو جاز له نقضها لجاز لآخر نقض الثانية.. وهلمّ جراً، فيؤدي إلى عدم استقرار الأحكام، وهو منافي للمصلحة التي لأجلها شرع نصب الحكام من نظم أمور أهل الإسلام، ولا يكون ذلك رفعاً للخلاف في سائر

الوقائع المشتملة على مثل هذه الواقعة^(١).

وقال صاحب العروة الوثقى: ((والفرق بينه وبين الفتوى ان الفتوى عبارة عن بيان الأحكام الكلية من دون نظر إلى تطبيقها على موارد ما وهي - أي الفتوى - لا تكون حجة إلا على من يجب عليه تقليد المفتي بها، والعبارة في التطبيق إنما هي بنظره دون نظر المفتي. وأما القضاء فهو الحكم بالقضايا الشخصية التي هي مورد الترافع والتشاجر، فيحكم القاضي بأن المال الفلاني لزيد أو أن المرأة الفلانية زوجة فلان وما شاكل ذلك، وهو نافذ على كل احد حتى إذا كان احد المتخاصمين أو كلاهما مجتهداً^(٢).

وإنما نقلنا هذه الكلمات بطولها لكي يأنس الذهن بهذه الأفكار غير المتداولة والتي تؤهلنا للدخول في المسألة ولا تخلو تلك الكلمات من بحث ومناقشات في عدة موارد كنقض الحكم بالفتوى وبالعكس أو نفوذ حكم الحاكم على غيره حتى للمجتهدين وكون مسألة الهلال من صغرياتها ونحوها مما سيأتي إن شاء الله تعالى فنؤجلها إلى حينها بإذن الله تعالى.

مقدمة تاريخية

ذكر أستاذنا السيد السيستاني (دام ظلله الشريف) في بحثه ان القدماء لم يذكروا من ضمن مثبتات الهلال حكم الحاكم الشرعي ولم يتعرضوا لطريقته ((وأول من أثبتته صاحب الدروس حيث ذكر وجهين

(١) القواعد والفوائد : الجزء الأول ص ٣٢١-٣٢٢.
(٢) العروة الوثقى، أول كتاب القضاء.

واستقرب الثبوت فقال: و هل يكفي قول الحاكم وحده في ثبوت الهلال، الأقرب نعم.. إهـ ، ونقل السبزواري في الكفاية كلام الدروس وقال: انه غير بعيد وفي المدارك قال: فيه وجهان)) ثم تساءل السيد الأستاذ ان كان قول الحاكم هنا يُحمل على مجرد الإخبار أم الحكم فقال ((فالكلام اما ظاهر في الإخبار أو انه مجمل فكلام الدروس^(١) قرينة على ان المراد من ان قول الحاكم معتبر ليس مجرد إخباره انه رأيت الهلال، أو هذه أول دليل من شؤال، بل المراد القول الحاسم أي الحكم، وعلى أي حال فقد قال في الدروس جمعُ بثبوتيه وطريقتيه و منهم صاحب العروة، وأنكر آخرون كصاحب الحدائق والنراقي في المستند رغم انه قال بعموم ولاية الفقيه وأصر عليه في العوائد، ومع ذلك قال بعدم حجية قول الحاكم ويظهر من بعضهم التفصيل بين كون حكمه مستنداً إلى الشاهدين فيكون معتبراً أو لا فلا يكون معتبراً)).

فهذا ظاهر من صرح، لكن صاحب الحدائق ذكر ان ظاهر الأصحاب اعتبار حكم الحاكم، وليس مقصوده خصوص المتأخرين منهم، أو الذين ذكرناهم، وإلا فقد صرح بعضهم بالعدم أو التفصيل، بل المقصود الأعم من ذلك، ونقله عنه في المستمسك^(٢) وعلق السيد الأستاذ على هذا الاستظهار بأنه ((قول قابل للتأمل والفحص ولا يمكن نسبته إلى السابقين، وإلا فلا وجه لعدم التعرض له في المقام وعدم عدّه من وجوه الإثبات في المقام إلى ان صرح الشهيد)).

(١) قال الشهيد في الدروس: ((ولو قال اليوم الصوم أو الفطر، ففي وجوب استفساره على السامع ثلاثة أوجه، ثالثها إن كان السامع مجتهداً)).
(٢) المستمسك ٤٥٩/٨.

لكنه (دام ظلّه) ذكر وجهاً لهذا الاستظهار وضعّفه فقال ((ولا يبعد ان يكون منشأ استظهار الحدائق من كلمات جمع ممن تقدم على الشهيد الأول ان البيئنة حجة سواء شهدا عند الحاكم أو لا وسواء قبل الحاكم شهادتهما أم لا، فعلى تقدير قبول الحاكم بشهادة البيئنة فلا إشكال من جهة حكم الحاكم. ولكن هذا الاستظهار ضعيف لأنهم إنما صرحوا بذلك من جهة بعض الروايات كصحيح منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه قال (صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته، فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بآئهما رأياه فاقضه) (١) وليس من جهة حكم الحاكم فالمعيار هو المكلف، ولا يدل هذا القول إلا على حجية البيئنة في المقام إذا قامت عند أي أحد ولا فرق في القيام عند الحاكم وعدمه وسواء اعتمد عليها أو لا) (٢) ويمكن التعليق بعدة أمور:

١- ان المسألة موجودة في ذهن القدماء وإنما لم يصرحوا بها لعدم تأثير حكم الحاكم في البيئنة سلباً ولا إيجاباً وأعني بالسلب انه لو قامت البيئنة على الهلال فإن الشهر يثبت حتى لو لم يحكم الحاكم به ((خلافاً لما عن بعض العامة من عدم صوم المنفرد وفطره الا في جماعة الناس)) (٣) بل حتى لو لم يشهدا بها عند الحاكم قال في الجواهر ((والظاهر من النص والفتوى الاجتزاء بهما من غير اعتبار لحكم الحاكم بشهادتهما، بل الظاهر من إطلاقهما

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٥، ج ٤.

(٢) من تقريراتنا لبحثه الشريف، محاضرة بتاريخ ١٤١٧/١/٣.

(٣) جواهر الكلام ٣٥٢/١٦.

الاجتزاء بهما وإن ردهما إل حاكم ل عدم تحقق عدالتهما أو نحو ذلك مما لم يكن كذلك عند غيره ممن شهدوا عنده)) (١) خلافا لما ذكر في كتاب القضاء من عدم الدليل على حجية البينة مطلقاً وإنما إذا شهدا عند الحاكم وكانتا شهادتهما حجة فيجب الالتزام بتفصيل موجود في محله، وبالإيجاب أنه لو حكم الحاكم من دون الاستناد إلى أساس صحيح كما لو اعتمد على الشيعاء الظني أو الشهود المجهولين كما يُنقل عن بعض العامة التسامح في حال الشهود فإنه لا يثبت الشهر، وتجد هذا المعنى لدى شراح كتب القدماء صريحاً بدون مؤونة ويذكرونه من باب بيان رأي صاحب المتن وليس من باب التفريع، قال في المسالك في شرح الشرائع ((ومع تحقق الشيعاء يجب الصوم على من علم به وأن لم يحكم به حاكم)) وقال ((الأصح ثبوته بشاهدين عدلين مطلقاً وإن لم يحكم بهما حاكم، بل ولو ردّ شهادتهما لعدم علمه بحالهما، فإنه يثبت الهلال عند من يطلع على عدالتهما)) (٢).

٢- ان استظهار صاحب الحدائق مبني على الارتكاز المتقدم باعتبار ان الحاكم الشرعي لا يحكم الا بعد قيام البينة الكاملة عنده، والحجية وان استندت في الحقيقة إلى تلك البينة كما قال السيد الأستاذ في تضعيف الوجه الذي ذكره لصاحب الحدائق الا ان غفلة الأكثر عن خصوصيات الحكم وشروط البينة وظروف الرؤية يصحح نسبة الحكم بثبوت الهلال إلى الحاكم لا إليها وان كان معلولا لها وستأتي تفاصيل ذلك بإذن الله تعالى.

(١) جواهر الكلام: ٣٥٨/١٦.
(٢) مسالك الأفهام ٥١/٢

٣- ما قاله الشيخ الطوسي (رضي الله عنه) في التهذيب بصدد الرد على من يعتمد على الحساب لتحديد أوائل الشهور ويستشف منه تصدّي الحكام لهذه المسألة والتزام الأمة بما يحكمون مما يدل على اشتهاار هذا القول قال (قدس سره) ((ويدل على ذلك أيضاً ما هو معلوم كالاضطرار غير مشكوك فيه في شريعة الإسلام من فزع المسلمين في وقت النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ومن بعده إلى هذا الزمان في تعرف الشهر إلى معاينة الهلال ورؤيته، وما ثبت أيضاً من سنة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) انه كان يتولى رؤية الهلال ويلتمس الهلال ويتصدى لرؤيته وما شرعه من قبول الشهادة عليه والحكم فيمن شهد بذلك في مصر من الأمصار، ومن جاء بالخبر به عن خارج الأمصار وحكم المخبر به في الصحة وسلامة الجو من العوارض))^(١) وهذا النص سينفعنا فيما يأتي إن شاء الله ويوضح وجه نسبة الحكم إلى الحاكم دون البينة الذي تقدم.

٤- أن استغرابه (دام ظله الشريف) من الشيخ النراقي القائل بولاية الفقيه من عدم الاعتبار بحكم الحاكم لا وجه له لأن الحكم هنا ليس مستنداً إلى أعمال الولاية وإنما إلى قيام البينة الشرعية فلا منافاة بين القول بالولاية وعدم اعتبار حكم الحاكم ما لم يحصل الاطمئنان باستناده إلى حجة شرعية تامة ويفترض ان هذا الاستغراب يسري إلى السيد الأستاذ ومن

(١) التهذيب، الجزء الرابع، كتاب الصيام، باب ٤١: علامة أول شهر رمضان وآخره.

وافقه على المنع من ثبوته بحكم الحاكم
وهم يلتزمون في كتاب الاجتهاد والتقليد
بأن حكم الحاكم الشرعي نافذ ولا يجوز
نقضه حتى لمجتهد غيره، وقد شرحنا وجهه.

الاستدلال على المسألة

استدل السيد الحكيم (قدس سره) على اختيار المصنف ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي بعدة أدلة:

الدليل الأول: ((إطلاق ما دل على وجوب قبوله ونفوذه وجواز حكمه))^(١) وهو مختصر ما استدل به صاحب الجواهر على ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي، قائلاً ((إطلاق ما دل على نفوذه وان الراد عليه كالراد عليهم من غير فرق بين موضوعات المخاصمات وغيرها كالعدالة والفسق والاجتهاد والنسب ونحوها)) وذهب إلى نفوذ حكمه المستند إلى علمه ونقل عن صاحب المدارك قوله ((ولأنه لو قامت عنده البيينة فحكم بذلك وجب الرجوع إلى حكمه كغيره من الأحكام والعلم اقوي من البيينة))^(٢) وهو مردود لأنه مصادرة على المطلوب إذ لم يثبت ان الحكم بثبوت الهلال مشمول بوجوب الأخذ وعدم جواز النقص لما تقدم من ان جهته طريقية والمتيقن من الحكم المذكور الأحكام القضائية أو يعمم إلى ما كان له جهة موضوعية كالأحكام الولائية ولذا قال (قدس سره) مستشكلاً على هذا الوجه ((ان التمسك فرع إحراز موضوعه - وهو الحكم الذي هو وظيفة المجتهد - فلا يصلح لإثبات موضوعه. نعم لو ثبت إطلاق يقتضي نفوذ حكم الحاكم في كل شيء كفى ذلك في نفوذه في المقام لكنه غير ثابت)).

وقد أهمل السيد الأستاذ هذا الدليل في بحثه.

الدليل الثاني: وقال عنه السيد

(١) المستمسك ٤٥٩/٨.

(٢) جواهر الكلام: ٣٥٩/١٦.

الأستاذ (دام ظلّه) انه المعتمد عند صاحب المستمسك وغيره وقد صاغه (دام ظلّه) بتقريب منه فجعله مركباً من مقدمتين^(١) : ((المقدمة الأولى: انه قد ثبت ان ولاية الأمر في الإسلام كانوا يتصدون للحكم بثبوت الهلال أما مباشرة أو بتوسط نوابهم من ولاية الأمصار أو القضاة باعتبارها واحدة من وظائفهم وكانوا يتحرون الطرق المثبتة للهلال فإذا ثبت حكموا وجرى المسلمون على اتباع الحكم.

المقدمة الثانية: ان المستفاد من جملة من الروايات ان كل ما ثبت من الوظائف للحكام وما يتصدون له من الأمور بلا فرق بين القضاة والولاة ثابت للفقهاء بمقبولة عمر بن حنظلة ورواية أبي خديجة وقد تقدم البحث في الثانية في كتاب (الاجتهاد والتقليد) وفي كتاب (المكاسب) في بحث ولاية الفقيه)).

ثم عاد (دام ظلّه الشريف) إلى بيان المقدمة الأولى فقال ((وطريقة استكشاف معنى المقدمة الأولى هي ان بناء الولاية والقضاة على التحري عن الهلال وجرى ان المسلمين على ذلك بتقريب نظري أشار إليه في المستمسك وتقريب عملي.

اما التقريب النظري فحاصله ان من وظائفهم حفظ النظام ودفع ما يوجب اختلاله ويؤدي إلى حصول الهرج والمرج بلا فرق بين الأمور الدينية كالإفطار والصوم وصلاة

(١) من تقرير بحثه الشريف محاضرة يوم ٤ ج ١ ١٤١٧. وكذا جعله السيد الخوئي (قدس سره) مركباً من مقدمتين (مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم، ٨٧/٢) وكانت صياغته أوضح وأعم في كتاب التنقيح/كتاب الاجتهاد والتقليد، ص ٤٢٠ وهي تقارير لبحث السيد الخوئي (قدس سره) بقلم الميرزا علي الغروي (قدس سره).

العيدين أو الدنيوية فإذا أحيّل أمر الهلال إلى أفراد الناس ليقوم كل واحد من المكلفين باتباع وسائل الإثبات كالبيدنة وعدّ الشهر السابق ثلاثين يوماً فيصوم أو يفطر فإنه يؤدي إلى الهرج والمرج واختلال النظام.

وأما التقريب العملي فبأن يقال: ان سيرة المسلمين من الصدر الأول جارية على تصدي الحكام مباشرة أو غير مباشرة لمسألة الهلال واتباع المسلمين لهم إلى الآن)) وقد رد (دام ظله) التقريب النظري بأمرين:

((١- ان العرب قبل الإسلام كانوا مهتمين بالهلال وبالأشهر القمرية لايتناء حسابهم عليها (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) ^(١) وترتبط مواسمهم كالحج بها وبالغوا إذ سموا كل ثلاثة أيام باسم (كما عن تفسير المنار) وفي شرح القاموس ان الشهر إنما سمي شهراً لشهرته بين الناس ومع أنهم ليس لهم حكومة الا أن لهم حكماً يجتمعون في دار الندوة ليفصلوا بينهم ومع ذلك فإنه لم يُنقل عنهم إيكال هذا الأمر إلى الحكام رغم ارتباط حياتهم به وعموم البلوى به وإنما كان الأمر موكولاً إلى الناس فإذا رأوا الهلال اشتهر بينهم وإلا أتموا الشهر ثلاثين يوماً وعلى هذا الأساس ورد في بعض الروايات انه ليس الرؤية إن يراه واحد أو عشرة إذا رآه واحد رآه مئة ^(٢) ومعنى ذلك انه مع الصحو لا يقبل

(١) سورة البقرة (١٨٩).

(٢) في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) من حديث (والرؤية ليس ان يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد هو ذا هو فينظر تسعة فلا يرونه، إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف) (وسائل

ادعاء واحد أو عشرة ولا يُعتنى به ولا بد ان يكون أمر له شهرة .

ومع وجود علة في السماء فيمكن قبول شهادة اثنين من خارج المصر^(١) فهل يلزم مما ذكرناه الهرج والمرج واختلال النظام؟ فنحن نعتقد بعدم لزوم الهرج والمرج من إيكاله إلى عامة الناس بحيث يتطلب إيكاله إلى الحاكم. وان القواعد الموضوعية لثبوت الهلال كافية لاجتماع الناس على الرؤية أو استصحاب الشهر السابق.

٢- ان الاختلاف قد يحصل بين الحكام وقد لا يتبعهم الناس لعدم السلطة عليهم فيزيد الاختلاف ولو فرضنا حصول الهرج في إقطار جماعة وصيام آخرين لحجة عند كل منهما فهل من وظيفة الحكام المنع من ذلك ان هذا مما لم يثبت له وجه).

ثم رد (دام ظله) على التقريب العملي الذي أضافه فقال ((وأما ما أضفناه من الوجه العملي وهو استمرار سيرة المسلمين حكاماً وأفراداً على ذلك فهو مما لم يظهر لدينا وغير واضح عندنا وعلى تقدير وجوده فإنما كان على نحو الإظهار للناس اما قولاً أو عملاً ان هذه الليلة من شهر رمضان لا أنهم يحكمون ولا يتبعهم الناس من جهة حكم الحاكم وإنما لطبيعة فيهم أنهم على دين ملوكهم. ونحن قد رأينا في مدة عشرين سنة

الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان ، الباب ١١/ح ١١).

(١) من رواية أبي أيوب الخزاز عن أبي عبد الله (عليه السلام): (وليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد قد رأته ويقول الآخرون له نره، إذا راه واحد راه مائة وإذا راه مائة راه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة اقل من شهادة خمسين وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر) (الباب ١١/ح ١٠)

بعض الفقهاء ممن لا يرى ثبوت الهلال بحكم الحاكم يقول: قد ثبت عندي ويتبعه كثير من الناس فلا تدل هذه السيرة على أن الأحكام كانوا يحكمون وإنما هو من باب إبراز الأمر ولا توجد شواهد أن من وظائفهم التحري والفحص عنه فمثلاً لا يوجد شاهد على أنه إذا كان في المدينة غيم فإنهم كانوا يرسلون المشاهدين إلى البلدان المجاورة ويسألون هل رأى الهلال أحد؟ ولا يسألون عمالهم عن ثبوت الشهر، ولا شاهد على أن بناء الحاكم سواء كان في زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو الخلفاء على إحضار الشاهد)).

ثم تطرق (دام ظله) إلى الروايات التي استدلت بها صاحب المستمسك (قدس سره) على هذه السيرة العملية لدى المسلمين وعاد (دام ظله) إلى مناقشة المقدمة الثانية وسنسير معه بنفس الترتيب بإذن الله تعالى.

وقبل ذلك نحاول مناقشة ما تقدم من كلامه (دام ظله) بنقاط مختصرة:

١- لا يمكن مقايسة مجتمع ما قبل الإسلام بالمجتمع المدني المتحضر في زمان الأئمة المعصومين (عليهم السلام) فلم يكن العرب قبل الإسلام مجتمعاً أصلاً حتى يستدل بعدم تصديهم لمسألة الهلال على لزوم الهرج والمرج واختلال النظام من ذلك وإنما كانوا شراذم متفرقين ومفككين ويسودهم الهرج والمرج وعدم النظام وكانت حياتهم ساذجة بدائية خالية من كل معالم الحضارة ومحدداتها كالوقت والمعرفة بالأوزان والتاريخ والسنين فلم تكن الساعة معروفة عندهم وليس لهم تاريخ ثابت وإنما يؤرخون بلحاظ بعض الأحداث كعام الفيل ويتغير بتغيرها وإلى حد زمان الخليفة الثاني

حينما اختلف اثنان في وثيقة دين مؤرخة في الأول من شعبان في أنه من هذا العام أو الذي يليه فدعا الخليفة الصحابة لحل المشكلة وأرشدهم أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى بدء التاريخ من هجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وكانت بيوعهم بالمقايضة أو الكيل، وهم وان كانت لديهم بعض المواسم المرتبطة بالهلال كالحج أو الأشهر الحرم التي يوقفون فيها القتال إلا أنها لم تكن مبذية على الدقة في رؤية الهلال وربما كانوا يصطلحون عليها لاحقاً كما يظهر من سبب نزول قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ) (١) كما ان ظاهرة النسب في الأشهر الحرم التي كانوا يجرونها بحسب مشتهياتهم دليل على عدم اكتراثهم بالحساب الحقيقي للشهور وقد ذمهم الله تبارك وتعالى على ذلك بقوله (إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِّئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ) (٢)، ولم يكن عندهم نظام إداري يتميز به الحاكم عن بقية المسؤولين وهؤلاء عن عامة الناس وإنما بدأت معالم المجتمع المتحضر والمدني توضح بعد هجرة النبي وتأسيس دولته المباركة في المدينة المنورة واكتملت مقومات الدولة ووضجت في عهد

(١) (البقرة: من الآية ٢١٧) ونزلت حينما بعث رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) سرية وأمر عليهم عبد الله بن جحش فوجدوا احد المشركين في يوم كان مرددا بين الثلاثين من جمادى الآخرة أو الأول من رجب الحرام فامتنع بعضهم من قتله باعتبار ان اليوم هو الأول من رجب الحرام وأقدم آخرون باعتباره من جمادى الثانية فقتلوه فاستعظمت قريش ذلك ونزل قوله تعالى. (مجمع البيان ١/٥٥١).

(٢) التوبة: من الآية ٣٧.

الإمام الصادق (عليه السلام) وحينئذٍ يصبح من المعقول الالتفات إلى ما يحفظ نظام المجتمع والدولة ومنع ما يوجب الاختلال والهرج والمرج.

٢- لا ينبغي الشك في أن إيكال أمر الهلال إلى الناس ليعتمد كل واحد منهم على نفسه في تطبيق القواعد الشرعية لمعرفة ثبوت الشهر وعدمه مما يسبب الهرج والمرج والفرقة بين المسلمين وربما يؤدي إلى تكفير بعضهم بعضاً ونحن نرى اليوم مطالبة المسلمين بعدم الاكتفاء باجتماع الدولة الواحدة على هلال واحد ويطالبون باجتماع الدول الإسلامية كلها على هلال واحد ويشعرون بالخجل أمام العالم من اختلاف المسلمين في أمر الهلال وعجزهم عن التوحد عليه. وترى أنظمة الحكم في الدول الإسلامية حتى أشدها عداوة للإسلام وأهله أن من واجبها حفظ وحدة المجتمع فتتصدى مؤسساتها للحكم بثبوت الهلال في رمضان وشوال وذى الحجة ومحرم الحرام.

لذا نحن نعتقد أن التصدي لرؤية الهلال وجمع شمل الأمة من وظائف المجتهد الجامع للشرائط بحكم نيابته عن الإمام ويرتقي إلى كونه من الواجبات الاجتماعية -كإقامة صلاة الجمعة أو إعلان الجهاد- التي تناط بالفقيه الجامع للشرائط المتصدي لقيادة حركة الأمة.

٣- ينبغي التفريق بين الخلاف الحاصل من الاختلاف بين الحكام وبين الحاصل بسبب عدم تصدي الحكام للأمر فإن الاختلاف الأول حالة منضبطة وهو اختلاف صغروي ولا يوجب خلافاً ولا تمزقاً لوجود عذر في رجوع كل فئة إلى مرجعيتها ولا يلام عليه أولياء الأمور

(حكماً كانوا أو مراجع تقليد) أما الثاني فهي حالة غير منضبطة وموجبة للفوضى نظير نصب الإمام الذي وصفته الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء (عليها السلام) (وجعل طاعتنا نظاماً للملّة وإمامتنا أماناً من الفرقة) وهذا ما لم يتحقق خارجاً فقد اختلفت الأمة وتمزقت وأنهكتها الحروب لكن ذلك بسبب عدم الالتزام بالتشريع ولا يكون مبرراً لإلغائه بحجة عدم حله للخلاف، لكن المُقنن يلام لو ترك الأمة سدى ولم يعين لها من يرجعون إليه.

والنتيجة ان حصول الاختلاف والهرج والدمج بسبب سوء التطبيق لا يعني عدم الحاجة إلى التشريع.

٤- إننا لو سلّمنا عدم حصول الهرج والدمج واختلال النظام بعدم تصدي الحكام وأولياء الأمور لمسألة الهلال فإن الحاكم الشرعي باعتباره نائباً عن الإمام وبمقتضى قاعدة اللطف يكون ملزماً بالقيام بكل ما يقرب الناس إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية ومنها تحديد أوائل الشهور لتلافتهم الأيام العظيمة والمناسبات الشريفة وتلايف طروا في يوم صوم أو يصوموا في يوم عيد.

٥- ان ما ذكره (دام ظله) من عدم وجود سيرة لدى أولياء الأمور بالتصدي لرؤية الهلال مما لا تؤيده الوقائع التاريخية وقد نقلنا عن الشيخ الطوسي (قدس سره) كلامه في التهذيب وهو (قدس سره) وإن ساقه شاهداً على أمر آخر إلا انه يتضمن الشاهد على ما نحن فيه أيضاً بقوله وما ثبت أيضاً من سنة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي عبد الله

(عليه السلام) (قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين، ولم يُجز في الهلال الا شاهدي عدل) ^(١) وفي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) : ان علياً (عليه السلام) كان يقول: (لا أُجيز في الهلال الا شهادة رجلين عدلين) ^(٢) وهي - أي الإجازة وإنفاذ الشهادة - بلحاظ موقعه في ولاية أمور الدولة أو القضاء فتدلّ على تصديده لمسألة الهلال وهذه الفرصة لم تسنح لغيرهما من المعصومين (عليهم السلام). وصحیحة محمد بن قيس عن الإمام الباقر (عليه السلام) (إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال...) ^(٣) وفيها (أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم...). والروايات التي تشير ان الدولة كانت تعلن يوماً معيّنًا انه رمضان أو سؤال من دون ان يثبت ذلك عند الإمام بحجة شرعية... وكان الإمام لا يلتزم بذلك إذا تمكن ^(٤) أو كان يعمل بالتقية ويقضي ذلك اليوم ^(٥) ويستشف ذلك من الأحاديث التي أمرت بالصوم أو الإفطار (إذا شهد لك عدول) أو (بيّنة عادل) أو (شهد أهل البلد) أو (وجاء قوم) فأين يجيء هؤلاء وعند من يشهدون بحيث تصبح

(١) وسائل الشيعة: كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٤ ح ١.
(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١ ح ١.
(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٦ ح ١.
(٤) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٩ ح ١.
(٥) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، عدة أخبار في الباب ٥٧ من أبواب ما يمك فيه الصائم.

شهادتهم حجة على الأمة جميعاً^(١). أو سؤال الإمام (عليه السلام) قد يغمّ شهر رمضان فلا نصوم ويقول قوم من الحساب قبلنا: إنه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وأفريقيا والأندلس هل يجوز الاعتماد عليهم؟^(٢) فعند من هؤلاء الحساب، ومن يرى مركزهم الفلكي؟ وما ورد عن أمير المؤمنين (عليه السلام) انه صام بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان فرأوا الهلال فأمر منادياً ينادي اقضوا يوماً، فإن الشهر تسعة وعشرون يوماً^(٣)، وقد رأينا في الزمان المعاصر كيف ان ابعاد الحكام الطواغيت عن الإسلام وأشدّهم ضراوة في معاداته يتصدى لمسألة الهلال ويعلن تبني الدولة لأوائل الشهر ويعاقب من يخرج عن قرار الدولة.

وان ما نقله (دام ظله) عمّن لم يكن يقول بثبوت الهلال بحكم الحاكم لكنه يقول ثبت عندي دليل على وجود ارتكاز لدى مراجع التقليد وأولياء الأمور بأن وظيفتهم التصدي لأمر الهلال وجمع شمل الأمة. ولا حاجة إلى أن يستشهد بغيره فإنه هو نفسه (دام ظله) يتصدى لهذا الأمر ويسأل وكلاءه ومعتمديه في مختلف البلدان ويعلن في النهاية عن القناعة التي يتوصل إليها رغم انه ممن التزم بمنع ثبوت الهلال بحكم الحاكم.

٦- ان التصدي لرؤية الهلال وان كان أمراً متاحاً لعامة المسلمين لكن ترتيب

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ٤ وه ٨ و ١١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ١٥ ح ١

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب ١٤، ح ١.

الأثر الشرعي يتطلب معرفة والمأماً ببعض المبادئ الشرعية لا تتسنى للأكثر كعدالة الشهود وتطابق شهاداتهم وعدم وجود ظروف ذاتية تتعلق بهم أو موضوعية تتعلق بإمكانية الرؤية تمنع من قبول شهاداتهم ووجود ديوان أو دار يقصدونها للإدلاء بشهاداتهم أو ان السماء إذا كانت صحواً وتصدى عدد كبير من الناس فلا يُكتفى برؤية الاثنين فقط أو كفاية رؤيته في بلد لثبوته في بلد آخر ونحوها مما يوجب على المرجعية الدينية (حكماً أو قضاة أو مراجع تقليد) أن تتصدى بنفسها لضبط الحالة في ضوء القواعد الشرعية ولا يحصل الاطمئنان بكلام غيرهم لوجود هذه الخصوصيات الخافية على الغير، وبتعديرو مختصر أن موضوع الهلال من الموضوعات التي تحتاج إلى معرفة لتنقيحها لا تيسر إلا لأهل الخبرة.

الروايات التي استشهد بها
على تصدي الحكام لرؤية الهلال

ثم قال (دام ظله): ((وإما ما استدل به قدس سره من الروايات فقد تعرض لثلاثة^(١) منها نذكرها إجمالاً وهي صحيح محمد بن قيس^(٢) والمرسل المتضمن شهادة الاعرابي برؤية الهلال، وأمر النبي (صلى

(١) هي ثلاثة من غير صحيحة محمد بن قيس التي ذكرها السيد الحكيم (قدس سره) شاهداً هنا وذكرها دليلاً مستقلاً على أصل المسألة في المستمسك ج ٨/٤٥٩، ٤٦١.
(٢) روى الصدوق بإسناده عن محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال (إذا شهد عند الإمام شاهدان أتھما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كان شهدا قبل زوال الشمس وأن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم) الوسائل: أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٦ ح ١.

الله عليه وآله وسلم) منادياً ينادي (من لم يأكل فليصم. ومن أكل فليمسك)^(١) وخبر أبي الجارود (الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحى الناس، والصوم يوم يصوم الناس)^(٢) وما تضمن قول الصادق (عليه السلام) لأبي العباس- وهو المعروف بالسفاح- (ما صومي إلا بصومك ولا إفطاري إلا بإفطارك)^(٣) ونحوها^(٤)).

وقد استشكل السيد الأستاذ علي رواية الاعرابي بأنها غير معتمدة سنداً ومن حيث ((أنها تتضمن قبول خبر الواحد لمجرد أنه مسلم وهذا ما لا نعتقده) وذكر ان السيد

(١) نقل السيد الحكيم (قدس سره) في المستمسك (٨-٢١٤) عن تيلة الشك (أصبح الناس، فجاء اعرابي فشهد برؤية الهلال، فأمر منادياً ينادي من لم يأكل فليصم ومن أكل فليمسك) وقال في الهامش: (لاحظ المعتبر: مسألة: وقت النية في الصوم، وقريب منه حديث عكرمة عن ابن عباس، كما في المبسوط للسرخسي ج ٣ ص ٦٢).

(٢) عن أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) إنا شكنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت علي أبي جعفر (عليه السلام) وكان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يفطر الناس والأضحى يوم يضحى الناس والصوم يوم يصوم الناس) (الوسائل: أبواب ما يمك عنه الصائم، باب ٥٧ ح ٧).

(٣) عن خلاد بن عمارة بسند صحيح قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): دخلت علي أبي العباس في يوم شك وأنا أعلم انه من شهر رمضان وهو يتغدى فقال: يا أبا عبد الله ليس هذا من أيامك. قلت: لم يا أمير المؤمنين؟ ما صومي إلا بصومك ولا إفطاري إلا بإفطارك، فقال: قال: ادنُ قال: فدوت فأكلت وأنا والله أعلم انه من شهر رمضان) (الوسائل: أبواب ما يمك عنه الصائم وقت الإمساك/الباب ٥٧ ح ٦). وأجاب الإمام عليه السلام في تفسير ذلك عندما استغرب أحدهم فعل الإمام عليه السلام فقال: (أي والله افطر يوماً من شهر رمضان أحب إلي من ان يضرب عنقي) (الحديث ٤ من نفس الباب).

(٤) المستمسك ٨-٤٦١.

(قدس سره) في المستمسك استشكل عليها أيضاً^(١) فلا تصلح للاستدلال.

واستشكل دام ظله على رواية أبي الجارود من جهتي المتن والسند، أما السند (فلأن أبا الجارود لم يوثق) وأما المتن (فلأن المراد بكون الصوم يوم يصوم الناس من جهة استهلالهم فإذا حصل لك العلم من ذلك فافعل لا من جهة أنهم يتبعون حكاهم ولا علاقة لهذا بذلك).

وقد يُناقش إشكاله في السند من جهة أبي الجارود وهو زياد بن المنذر الهمداني بوجود قرائن على إمكان قبول روايته بعضها على نحو المقتضي وبعضها على عدم المنع وقد اعتمد السيد الخوئي (قدس سره) جملة منها وإن كانت قابلة للمناقشة ومما ذكر على مستوى المقتضي ان له أصلاً:

(منها) رواية الأجلاء عنه، وقد ردّها لعدم كفايتها لإثبات الوثاقة.

(ومنها) وقوعه في اسناد كامل الزيارات وتفسير علي بن إبراهيم وهو (قدس سره) يوثق كل اسنادهما لكننا لا نعتمد هذه الكبرى.

(ومنها) شهادة الشيخ المفيد في الرسالة العددية بأنه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم.

(ومنها) ما قاله ابن الغضائري من ان أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه ويعتمدون ما رواه محمد بن بكر الأرحبي فكان المشكلة ليست فيه.

(١) قال (قدس سره) : ((والمرسل مع ضعفه بالإرسال وكونه عامياً وتضمنه قبول شهادة الواحد في الهلال ولا سيما من كان من الأعراب... الخ)) . (٨-٢١٤) .

واما على مستوى عدم المانع فلأن الروايات الواردة في ذمّه ضعيفة أو أنها تمثل مرحلة سابقة من حياته على أسوأ الاحتمالات وقد دلت على ذلك رواية الحسن بن محبوب عنه رواية بسنده عن الصديقة فاطمة (عليها السلام) تذكر فيها الأئمة الاثني عشر، والحسن بن محبوب ولد قريباً من وفاة الصادق (عليه السلام) فتكون الرواية لا محالة بعد تغيره وبعد اعتناقه مذهب الزيدية بكثير فكان هذا رجوعاً منه إلى الحق والله العالم^(١). وعلى أي حال فإن عدم الاهتداء إلى الحق الكامل باعتقاد إمامة المعصومين الاثني عشر (عليهم السلام) لا يقدر لأن المهم هي الوثيقة ولو سرننا مع من يحاول إثبات توثيق الرواية بنظرية الاحتمالات وتراكمها فإن القرائن المذكورة يمكن أن تعطى بإزائها درجات من الاحتمالات بضم بعضها إلى بعض يحصل الاطمئنان بالوثيقة لكن هذا ليس من مواردها لأن ضمّ اللاهجة إلى اللاهجة لا يفيد حجة ونحن لسنا أمام رياضيات صرفة وإنما تحكماً ضوابط تعبديّة.

واما المتن فيمكن ان يقرب الاستدلال به بأن المراد بالناس الأمة المنقادة والمأمومة لإمام يضبط حركتها وليس الناس المشتتين بحيث يسير كل فرد وفق قناعاته لأن مثل هؤلاء لا يعقل أن يكونوا مرجعاً للصوم والإفطار وهو عين المطلوب.

واما حادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس السفاح المنقولة بعدة روايات في يوم الشك انه من شهر رمضان فقد قرب السيد الأستاذ دلالتها على المدعى بقوله ((ولا تحمل على التقيّة

(١) معجم رجال الحديث ٧/٣٢٤-٣٢٧.

لأصالة الجهة فيستكشف من الروايات ان المتبع لدى المسلمين هو حكم الإمام عندما لا يوجد طريق علمي معتبر^(١) لكن السيد الأستاذ رفض هذا التوجيه (لأن الإمام كانت له مندوحة عن العمل بالتقية لأنه (عليه السلام) كان يمكن ان يقول إنني صائم لقيام البيئة على الرؤية عندي ولا يشترط على مبنانا شهادة العدلين عند الإمام وتكفي حتى عند غيره فلا وجه حينئذ لقوله (عليه السلام) (ان صمت صمت وان أفطرت أفطرت) ولا ينافي قوله (عليه السلام) ولا فعله إمامة السفاح حتى يضطر إلى العمل بالتقية، ومع وجود هذا الطريق العلمي التعبدى لا يكون هناك مبرر للتقية فلا يصح تقريب المستدل من الرجوع إلى حكم الحاكم عند عدم وجود طريق معتبر لإمكان التصريح بمثل هذا الطريق)) وخلاصة ما يريده السيد الأستاذ أن حمل الرواية على التقية لا يمكن أن يلقى جزافاً بل لا بد من وجود مبررات كافية لها ومنها عدم المندوحة ولا يجوز إفطار يوم من شهر رمضان لمجرد أنه أمام طاغوت وعند الإمام مندوحة بأن يقول له أنني قد رأيت الهلال فصمت والمفروض ان الرؤية حجة حتى لو لم تثبت عند الحاكم الشرعي فحمل الرواية على التقية بالمعنى المتعارف لا يمكن قبوله فلا بد من فهم منشا آخر للتقية منع الإمام من الأخذ بهذه المندوحة وقد شرح السيد الأستاذ وجهه فقال ((فمنشا التقية قولاً وعملاً يجب ان يلتبس من ناحية أخرى وهو ان جواب الإمام كان منسجماً مع عقيدة السفاح في حكم يوم الشك وبيانه أن في المسألة ثلاثة أقوال:

(١) من تقرير محاضرة ٧/ج١٤١٧/١ وقد كان تهذيبها عسيراً لولا فضل الله تبارك وتعالى.

الأول: القول بوجوب الصوم وهو المنقول في المغني عن علي وعائشة.
والثاني: عدم الوجوب وهو المشهور.
والثالث: الرجوع إلى الإمام وهو المنقول عن الحسن البصري وابن سيرين ونقله الشيخ في الخلاف^(١) عنهما والمغني لابن قدامة وهو أحد ثلاثة أقوال لابن حنبل، وفي البحر الزخار للزبيدي نسبتها لهما وقد توفي سنة ١١٠ في البصرة والظاهر ان السفاح كان يعتقد مثل هذا القول وحاصل هذا القول ان رؤية الشخص نفسه غير معتبرة وقيامها عنده ليس بحجة ويستشهد لذلك بالرواية السابقة: الصوم يوم يصوم الناس والعيد يوم يفطر الناس بناءً على ان المراد بالناس المأمومين لإمام لكن يحتمل فيه ان المراد معظم الناس لا ما ذكروا.

والرواية قولاً وعملاً موافقة تقية لهذا المعنى في يوم الشك من وجوب رجوع جميع الناس إلى الإمام إذا افطر أظفروا وإذا صام صاموا ولم يكن بإمكان الإمام (عليه السلام) الخروج عن معتقد أبي العباس الذي لقب بالسفاح فيعلم شدته في ضرب الأعناق وإن أولوا منشأ اللقب قوله في خطبته في الكوفة (أنا السفاح المبيح..). وهو القاتل لأبي مسلم وجميع بني أمية وكل من أنكر إمامته، وكان أمر العباسيين مبنياً على الظلم فقد كتب إبراهيم الملقب بالإمام بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس الذي كان يخطط للثورة ضد الأمويين

(١) قال الشيخ (رحمه الله) : ((وقال الحسن البصري وابن سيرين: إن صام إمامه صام، وإن لم يضم إمامه لم يضم)) الخلاف ١٧٠/٢ وذكر في الهامش أنه موجود في عمدة القاري ٢٧٣/١٠ والبحر الزخار ٢٤٨/٣ والمجموع ٤٠٣/٦ وغيرها.

ويبحث الدعاة كتب إلى أبي مسلم: كل من يتكلم العربية اقتله وكل من بلغ ست سنين وتهمه فاقتله. وهذا أحد أسباب عدم استقرار العربية في المشرق.

والخلاصة أن الروايات الثلاث في الباب^(١) تحكي عن أمر خارجي واحد يستفاد منه أن كلام الإمام (عليه السلام) وعمله كان مبنيًا على مثل هذا القول والظاهر أن السفاح كان يعتقد ذلك فإذا اعتمد الإمام على رؤيته أو عدم شهادة عدلين فإن ذلك يعني إنكار إمامة السفاح).

وفي نهاية المحاضرة أفاد (دام ظله) ((فلا يمكن الاستدلال بهذه الأخبار على أن حكم الحاكم إحدى الطرق لثبوت الهلال. ومن العجيب أن يتمسك بعض ومنهم صاحب المستمسك بهذه الأخبار)).

أقول:

لقد تعبت في تدقيق هذه المحاضرة وذكرت كل تفاصيلها حتى غير المرتبطة بمحل البحث لكي أظهر بعض جهود السيد الأستاذ (دام ظله الشريف) وفاء لاستفادتي من بحثه الشريف خصوصاً مع عدم وجود أثر مطبوع لهذه الإفادات.

كما أردت إلفات نظر الفضلاء والمحصلين إلى هذه النكتة العلمية وهي دراسة ظروف صدور النص لكي يفهم المراد الحقيقي منه وهذه النكتة من جملة إفادات بحث السيد الأستاذ (دام ظله).

وإلا فنحن لسنا بحاجة إلى الاعتماد على هذه الروايات لمعرفة الحاجة إلى تصدي ولي الأمر لمسألة الهلال بعد ما قدمناه من النقاط فإن هذه الحادثة نفسها بغض النظر

(١) الأحاديث ٤، ٥، ٦ من الباب ٦، ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم في وسائل الشيعة.

عن تفسير جواب الإمام (عليه السلام) دليل على تصدي الحكام لمسألة الهلال وعدها من وظائفهم بحيث يعد المخالف خارجاً عن الدولة.

ولا ننسى ان السيد الحكيم (قدس سره) إنما ساق هذه الروايات شاهداً على الصغرى وهو جريان سيرة المسلمين على اتباع حكامهم في أمر الهلال ولم يذكرها دليلاً على أصل المسألة فما وجه الاستغراب في ذلك وقد عرفت صلاحيتها كشاهد على ما أراد.

ولم يتعرض السيد الأستاذ (دام ظله الشريف) لصحيفة محمد بن قيس التي جعلت شاهداً على ما في المستمسك لأنه يُفرد لها بحثاً مستقلاً باعتبار الاستدلال بها مستقلاً لكنه (دام ظله) أضاف روايات أخرى غير الثلاث التي ذكرها صاحب المستمسك فقال (دام ظله) ^(١):

((الطائفة الرابعة مما استُدل به لتصدي الولاية لذلك روايتان عن أمير المؤمنين (عليه السلام) وهما صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): (ان علياً (عليه السلام) كان يقول: - لا أجيز في الهلال الا شهادة رجلين عدلين) ^(٢). وصحيفة شعيب بن يعقوب عن جعفر عن أبيه عليهما السلام (ان علياً (عليه السلام) قال: لا أجيز في الطلاق ولا في الهلال الا رجلين) ^(٣) بتقريب ان ظاهر (لا أجيز) عدم التنفيذ وهو من شؤون الولاية فإن القاضي إذا قضى بشيء فإنه يحتاج إلى من ينفذ قضاءه

(١) من تقرير محاضرة ٨/ج١/١٤١٧.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ج ١.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ج ٩.

فقوله لا أجزى أي لا أنفذ باعتباري والدياً
فهي إذن من وظائف الحاكم أما أصالة أو
بتوسط نائب.

ولكنه يمكن الخدشة بهذا الاستدلال من
جهة ان (لا أجزى) لا يدل الا على عدم
الاعتبار الا بشهادة رجلين في قبال من
يقول باعتبار شهادة رجل واحد أو اعم من
ذلك وشهد لذلك بعض الروايات الواردة في
المقام عن علي (عليه السلام) كما عن حماد
بن عثمان عن عبيد الله الحلبي عن أبي عبد
الله (عليه السلام) قال: (قال علي (عليه
السلام): لا تقبل شهادة النساء في رؤية
الهِلال الا شهادة رجلين عدلين)^(١). فلا يمكن
ان يقول احد ان هذا دال على ان القبول
من شؤون القاضي والوالي بل شهادة
العدلين حجة بالنسبة إلى كل احد.

وفي رواية حماد بن عثمان عن أبي عبد
الله (عليه السلام) (ومن المحتمل سقوط
الحلبي هنا وقد ذكر في الرواية السابقة)
قال: (قال أمير المؤمنين (عليه السلام) لا
يجوز شهادة النساء في الهلال ولا يجوز الا
شهادة رجلين عدلين)^(٢) فقوله: لا يجوز ولا
أجزى دليل على عدم الاعتبار وعدم الحجية
وليس مرتباً بالولاية والتنفيذ فلا تصلح
للاستدلال).
أقول:

لسنا بحاجة إلى تقريب الاستدلال بعدما
تقدمت الإشارة إليه لكنني أحببت التنبيه
إلى تشريكه (دأم ظله) بين (لا يجوز) و(لا
أجزى) في المعنى وهما مختلفتان مبدئي
ومعنى فإن (يجوز) من الثلاثي (جاز) بينما

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر
رمضان، باب ١١، ح ٧.
(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر
رمضان، باب ١١، ح ٣.

(لا أجزى) من الرباعي (أجاز) والأول بمعنى القبول ويمكن الاستشهاد بقوله (عليه السلام) (تقبل) في رواية حماد وهو إخبار عن الفتوى بينهما (لا أجزى) انشاءً للحكم بصيغة الإخبار ولا يخفى تضمنها لمعنى التصدي لهذا الأمر ولا يمكن الاستشهاد لها برواية حماد المتقدمة.

ثم أضاف (دام ظله):

((الطائفة الخامسة: ما ورد فيها مثل هذا اللفظ في بحث ان من موازين القضاء الشاهد مع اليمين وان اختلفوا في موارده ففي باب ثبوت الدعوى في حقوق الناس المالية خاصة بشاهد ويمين ورد عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يجيز في الدين شهادة رجل واحد ويمين صاحب الدين، ولم يجز في الهلال الا شاهدي عدل)^(١) وفي نفس الباب صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (لو كان الأمر أينا اجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس، فإما ما كان من حقوق الله عز وجل أو رؤية الهلال فلا)^(٢) لكنه لا يمكن استفادة المطلوب منها لأن الإجازة كناية عن القبول إذا نسبت إلى القاضي، أي يحكم على وفقه وأنه من موازين القضاء وإذا نسبت إلى الوالي فتعني التنفيذ وإذا نسبت إلى العالم فتعني الإفتاء فالمستفاد من مثل هذه الروايات ان شهادة الرجل الواحد مع يمين الخصم معتبرة في الدين. والشاهد على ذلك رواية عبد الله بن جعفر في

(١) وسائل الشيعة، أبواب كيفية الحكم والدعوى، الباب ١٤، ح ١.
(٢) وسائل الشيعة، أبواب كيفية الحكم والدعوى، الباب ١٤، ح ١٢.

قرب الاسناد^(١) عن احمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن البزنطي عن الرضا (عليه السلام) قال: (ان جعفر بن محمد (عليهما السلام) قال له أبو حنيفة: كيف تقضون باليمين مع الشاهد الواحد؟ فقال جعفر (عليه السلام): قضى به رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وقضى به علي (عليه السلام) عندكم فضحك أبو حنيفة فقال له جعفر الصادق (عليه السلام) انتم تقضون بشهادة واحد شهادة مائة، فقال: ما نفعل، فقال: بلى يشهد ما تة فترسلون واحداً يسأل عنهم ثم تجيزون شهادتهم بقوله) ومحل الشاهد انه (عليه السلام) عبر انكم تجيزون بشهادة واحد ويمين مع انه (عليه السلام) لم يكن في حينها متصدياً للولاية والقضاء فمعناه انكم تقولون باعتباره فليس في مفهوم الإجازة ما يدل على أنها لا بد من صدورها عن الولي أو القاضي)).
أقول:

ان هذه الطائفة تشهد لما نقوله وهي على عكس ما أراد (دام ظله) أدلّ لأن الإجازة هنا وردت في قضية الحكم والفصل في الخصومات فهي من وظائف القاضي فمعنى الإجازة الإنفاذ من قبل القاضي وذكر الهلال معها يعني ان القاضي كان يتصدى لهذه المسألة وهو المقدار الذي يريد صاحب المستمسك ان يثبته في الصغرى، وكانت الرواية الثانية أوضح في الدلالة له لأن الإمام عليه السلام قال (لو كان الأمر ألدنا) فأى أمر هذا الذي يتحدث عنه الإمام غير الحكم والقضاء والولاية مما يعني ان الإجازة مرتبطة بها ولو كانت

(١) نقلها في الوسائل عن التهذيب بغير هذا السند، أبواب كيفية الحكم/ الباب ١٤ ح ١٣.

بمعنى الاعتبار والقبول فلا يحتاج الإمام إلى ذكر مثل هذه المقدمة. وأما في الرواية مع أبي حنيفة فإن الإمام عليه السلام عبر بكلمة (تجيزون) فهو يصف حال القوم المتصددين للقضاء والولاية ولم يقل (أجيز) حتى يعلق -دام ظله- بأنه لم يكن متصدياً في حينها للولاية والقضاء.

ثم لخص -دام ظله- في نهاية مناقشته للمقدمة الأولى ((بعدم استفادة ان من وظائف الحكام والولاية من قبلهم إصدار الحكم بثبوت الهلال وان الواجب على المسلمين اتباعهم والالتزام بحكمهم ولا يمكن استفادته نظرياً لعدم لزوم الهرج والمرج لأن الاعتماد على البيضة عند بعض وعلى القاعدة عند بعض لا يلزم منه هرج، والاختلاف كان موجوداً في الجملة وسيرة المسلمين المدعاة على الاتباع غير ثابتة كما ان الروايات غير دالة)).

وقد ناقشنا كل هذه التفاصيل.

وعاد (دام ظله) بعد ذلك إلى مناقشة صحيحة محمد بن قيس التي تقدمت (ص ٨٢) ونقل قول الوافي ((ان في الرواية اضطراباً)) ولو ((من جهة تأخير الصلاة إلى الغد الموافق لجمع من العامة على ما قيل من انه إذا ثبت أثناء النهار فليصل بهم في الغد كما احتمله صاحب الحدائق في صلاة العيدين)) أو من حيث انه ((عندئذ لا وجه لتفصيل قول الإمام (عليه السلام) بين الشهادة قبل الزوال وبعده إذ المحمول فيهما واحد وهو الإفطار ولا معنى للتفكيك إلا في أداء الصلاة في نفس اليوم أو الغد، ولا يتوهم الإشكال انه إذا ثبت قبل الزوال فإنه ليس وقتاً لصلاة العيدين لأن موعدها طلوع الشمس لإمكان أدائها قبله مع (السعة)).

وقد جعلها صاحب المستمسك (قدس سره) شاهداً على المقدمة الأولى كبقية الروايات المتقدمة وذكرها كدليل على أصل المطلب أيضاً كما فعل السيد الخوئي (قدس سره) (١) لذا فإن السيد الأستاذ (دام ظله) قال ((وسنبحث عنها مستقلاً)) وهو يعني جعلها دليلاً مستقلاً مقابل الدليل الذي نحن بصدده المكون من مقدمتين ويشهد له ما قاله لاحقاً ((الدليل الثاني: صحيحة محمد بن قيس)) وبعد أن انتهى منها ومن مناقشة توقيع إسحاق بن يعقوب رجوع إلى رواية أبي خديجة والمفروض أنها شاهد على المقدمة الثانية من الدليل الأول عنده ولذا سنعمل على إعادة ترتيب مادة البحث في ضوء هذا السياق بإذن الله تعالى فنناقش رواية أبي خديجة ثم الاستدلال بصحيحة محمد بن قيس وتوقيع إسحاق بن يعقوب.

((المقدمة الثانية: ان كل ما ثبت للحكام فهو ثابت للفقهاء وقد استدلوا عليها بمقبولة عمر بن حنظلة (إني جعلته عليكم حاكماً) (٢) وإذا قلنا بحجيتها فبناءً

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم، ٨٢/٢.
(٢) عن عمر بن حنظلة قال (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت وما أمر الله أن يكفر به قال تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ)، قلت فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ والراد علينا راد على الله وهو على حد الشرك بالله) وسائل الشيعة، مج ١٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي/ باب ١١، ج ١ ص ١٠٠.

على ما نفهمه نحن من الحاكم ان الحاكم في ذلك الوقت فهو القاضي المذصوب أو مطلق القاضي، ورواية أبي خديجة (فاني قد جعلته قاضياً) الآتية ويتوقف الاستدلال بها على ثبوت ان من وظائف القاضي حسم رؤية الهلال)).

وبعد ان نفى ثبوت المقدمة الأولى فيما تقدم قال ((فهذا الدليل الأول-المركب من مقدمتين- غير وافٍ حتى لو سلمنا المقدمة الثانية)) وكأنه -دام ظله- استغنى عن مناقشة المقدمة الثانية لكنه عاد إليها بعد ان ناقش صحيحة محمد بن قيس وتوقيع إسحاق بن يعقوب.

عن أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال بسند معتبر قال (قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (عليهم السلام) إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور ولكن أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه^(١)). ووردت الرواية بطريق آخر في كتاب التهذيب حيث رواها الشيخ الطوسي (رحمه الله) بسنده عن الحسين بن سعيد عن أبي الجهم عن أبي خديجة وورد في مقدمته (بعثني أبو عبد الله (عليه السلام) إلى أصحابنا فقال: قل لهم...^(٢)) وهذا الطريق فيه إشكال من أكثر من جهة: الأولى: ورود أبي الجهم وهو مشترك بين (ثوير بن أبي فاختة) الذي لم تثبت وثاقته و(بكير بن أعين) الثقة ولا تدفع رواية ابن أبي عمير عن أبي الجهم لاحتمال أنه الثاني لتصريحه باسمه في مورد آخر. الثانية: الإرسال فإن الراوي عن أبي الجهم هو الحسين بن سعيد وهو من أصحاب الرضا والجواد والهادي (عليهم السلام) فكيف يروي عن بكير المتوفى في حياة الإمام الصادق أو ثوير وهو من أصحاب الإمام زين العابدين والباقر والصادق (عليهم السلام) أو يقال لدفع الإرسال بوجود شخص ثالث يُكنى بأبي الجهم تناسب طبقته رواية الحسين بن سعيد عنه لكنه يبدى مجهول الاسم والثاقفة بالتبع لكن

(١) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٥١ ح ٥.
(٢) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ١١ ح ٦.

السيد الخوئي (قدس سره) أخذ بهذا الاحتمال (معجم رجال الحديث ١٢٢/٢) وقال ((فهو رجل مجهول الاسم، لكنه ثقة كما عرفت)) ولم يسبق منه دليل على توثيقه الا وروده في كامل الزيارات وقد عُرِف عنه عدوله عن هذه الكبرى واما اختياره لهذا الاحتمال دون القول بالإرسال فالظاهر انه لاستبعاد الإرسال باعتبار رواية عدد من طبقة الحسين بن سعيد عنه كمحمد بن خالد البرقي وغيرهما فيبعد حمل كل هذه الروايات على الإرسال، وعلى أي حال فإن هذا الاحتمال لا يدفع الإشكال لجهالته وهذه النتيجة التزم بها السيد الخوئي نفسه في المستند (٨٩/٢) ولم يتعرض لاحتمال الذي رجحه في معجم الرجال.

ولا يستشكل من جهة أبي خديجة فقد وثقه النجاشي وقال عنه (ثقة ثقة) ولا يضر تضعيف الطوسي لاحتمال اشتباهه بسالم بن أبي سلمة على ما يظهر من عبارته (رحمه الله) من ان سالم بن مكرم يكنى أبوه بأبي سلمة بينما ذكر الآخرون ان أبا سلمة كنية لنفس سالم^(١).

وقد نفى السيد الأستاذ دلالتها على ان مطلق ما لقضاة العامة ثابت للقاضي المذنب شرعاً بعدة وجوه لم أدون في تقريراتي^(٢) الوجه الأول وكذا الثاني سوى ذيله وهو قوله: ((فمفاد الرواية تعيين قضاة يرجعون إليهم بحسب تعيينهم

(١) مستند العروة الوثقى، الصوم: ٩٠/٢، القضاء في الفقه الإسلامي للسيد كاظم الحائري: ملخص الصفحات ٤٥-٤٧، معجم رجال الحديث ٢٤/٨.

ملاحظة: ورد في مستند العروة الوثقى ان أبا الجهم هو (سويد) وليس (ثوير) كما ذكرنا وهو خطأ من المقرر لا يخفى منشأه على اللبيب لورود ذكره صحيحاً في معجم رجال الحديث.

(٢) محاضرة ١٦/ج١/١٤١٧.

واختصاصهم لا قضاء عاماً فلا يستفاد ان مطلق ما لقضاء العامة ثابت له.

الوجه الثالث: ان وظيفة القاضي ابتداءً هو فصل الخصومات اما بقية الشؤون كاجراء الحدود فقد اضيفت إلى منصب القضاء لو فرضنا ان ثبوت الهلال مما أوكل إلى القاضي وليس في قول الإمام (عليه السلام) (إني جعلته عليكم قاضياً) إطلاق لفظي حتى يدل على ان جميع ما تكفله القضاء وان لم يرتبط بفصل الخصومات مجعول للقاضي من قبل الإمام وإنما يختص الجعل بنفس القضاة.

قد يتمسك بالإطلاق المقامي لإثبات ذلك بتقريب ان الإمام لم يفصل بين القاضي المتخصص بفصل الخصومات وغيره فالمفروض ثبوت الجميع له أو بتعبير المستمسك ثبوت ذلك بعوم التنزيل بموجب رواية أبي خديجة ولكن الظاهر عدم وجود مثل هذا الإطلاق في الرواية فإنها بصدد وقوع تخاصم بينهم وتحذيرهم من التخاصم إلى قضاء الجور ومقتضاه الرجوع إلى قضاء الشيعة في الخصومات وليس فيها إطلاق لفظي ولا مقامي ليشمل كل الجهات المضافة إليه.

الوجه الرابع: لو فرضنا وجود الإطلاق المقامي وان كل ما يرجع فيه إلى قضاء الجور ثابت من هذه الجهة أو ما سماها في المستمسك إطلاق التنزيل ولكن هل ثبت في شيء من الروايات تعميم وظائف القضاء يومئذ إلى ما يشمل مسألة الهلال أو ورد في شيء من التواريخ؟ نقول ليس هناك دليل في الروايات الكثيرة وبعض التواريخ الدالة على حصول التوسع وتصديهم لجملة من الأمور على دخول مسألة الهلال فيها

ومنها رواية عقبة بن خالد^(١) (المتضمن
لكلام الإمام (عليه السلام) مع غيلان قاضي
بني أمية في بنتي هدير) (قال : أتجمع
بين الرجل وزوجته وتفرق وتقتل وتحكم في
أموال اليتامى؟ قال: نعم) وفي رواية
داوود بن فرقد^(٢) قال الصادق (عليه
السلام): (من هذا الذي معك؟ قال ابن أبي
ليلى. قال: تأخذ مال هذا وتعطي هذا
وتقتل) فناقش الإمام من جهة استناده في
الحكم إلى مآثور الشيخين ولم يناقش من
جهة التوسعة.

وفي تاريخ التمدن الإسلامي: كان القضاء
في صدر الإسلام منحصراً ثم أضيف إلى أعمال
القاضي بعض الأمور العامة.. ثم امتدت
سلطتهم إلى النظر في مصالح الطرقات
وتوسع بعض الخلفاء حيث أعطاهم أمر
الجهاد كيجي بن ا كثم ولم يذكروا من
شؤون القضاة الحكم بالهلال في كتب أهل
السنة كالأحكام السلطانية فهو أمر مستحدث
لم يكن في عصر صدور الرواية لتحمل عليه
رواية أبي خديجة)).
أقول:

(١) عن علي بن عقبة، عن أبيه عقبة بن خالد قال:
قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): لو رأيت غيلان بن
جامع،... (الكافي، الجزء ٧ باب النوادر ح ١٣).
(٢) ورد في الرواية ان الإمام الصادق (عليه السلام)
قال لابن أبي ليلى قاضي العباسيين (أنت ابن أبي
ليلى قاضي المسلمين؟ قال: نعم، قال: تأخذ مال
هذا فتعطيه هذا؟ وتقتل وتفرق بين المرء وزوجه؟
ولا تخاف في ذلك احداً؟ قال: نعم، قال: فباي شيء
تقضي؟ قال: بما بلغني عن رسول الله (صلى الله عليه
وآله وسلم) وعن علي (عليه السلام) وعن أبي بكر
وعمر. قال: فبلغك عن رسول الله (صلى الله عليه وآله
وسلم) انه قال: ان علياً أقضاكم؟ قال: نعم. قال:
فكيف تقضي بغير قضاء علي (عليه السلام) وقد بلغك
هذا.. الحديث (فروع الكافي، ج ٨، كتاب القضاء،
باب ٢٥٢: من حكم بغير ما أنزل الله عز وجل، ح ٥).

نحن نتفق مع السيد الأستاذ في عدم إمكان الاستدلال بالرواية في مسألة ثبوت الهلال بحكم الحاكم لاختصاص الرواية بفصل الصومات وفض النزاعات ولا يوجد عموم تنزيل لكل ما كان يتصدى له القضاة من صلاحيات ووظائف إضافية مجعولة له من قبل السلطة، نعم قد تكون مشمولة فيما لو صدر الحكم بثبوت الهلال بحكم قضائي كما لو اتفق المتنازعان على أن أجل الدين هو الأول من رمضان واختلفا في أنه اليوم أو غداً فحكم القاضي بكونه اليوم فعلى المدعى عليه تنفيذ الحكم والوفاء بالدين لوجوب الأخذ بالحكم القضائي وعدم جواز رده، نعم لا يجب على هذا الشخص أن يصوم ذلك اليوم لقول القاضي لأنه ليس من وظيفته.

ولم يتعرض السيد الأستاذ (دام ظله) لمقبولة عمر بن حنظلة ربما لورود نفس الإشكالات عليها فإنها -فيما نحن فيه- ليست أزيد من معتبرة أبي خديجة بالإضافة إلى إشكالهم المعروف في السند لعدم ورود توثيق في عمر بن حنظلة وإن سميت روايته بالمقبولة لتلقي الأصحاب لها بالقبول ورواها المشايخ الثلاثة (قدس الله أرواحهم) ورغم ما ورد عن يزيد بن خليفة أنه قال (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا لا يكذب علينا^(١)) وهي تدل على أعلى درجات التوثيق لصدوره عن الإمام (عليه السلام) إلا أن يزيد هو الآخر لم يرد فيه توثيق، نعم على مبدئي أن صفوان بن يحيى ونظيريه لا يرسلون ولا يروون إلا عن ثقة يكون عمر ويزيد ثقتين

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ٥ ح ٦.

لرواية صفوان عنهما .
ومما يمكن الاستدلال به على وثاقتها
ان هذه الرواية نقلها الكليني بسند صحيح
عن يونس عن يزيد وهي متضمنة لأعلى درجات
التوثيق ولم يكن حال عمر خافياً على يونس
فلو كان مجهولاً أو ضعيفاً لما نقلها يونس
أو لأسقط صدرها المتضمن توثيق عمر لعدم
ارتباطه بأصل الحكم في الرواية حيث
يستمر يزيد يقول: (قلت: ذكر أنك قلت: إن
أول صلاة...) وفي نهايتها قال الإمام
(عليه السلام) : (صدق). وليس هذا من باب
الاستحسان ونحوه وإنما هو جري على سيرة
العقلاء كما نستدل بها على حجية خبر
الثقة ونحوها وبهذا ينتهي الكلام في
الدليل الثاني المكون من مقدمتين وثبت
فيه ان ولاية الأمر (الأوسع من القضاة)
كانوا يتصدون لأمر الهلال الا انه لم يثبت
جعل وتنزيل كل ما كان يؤديه ولاية الأمر من
وظائف إلى الفقهاء الجامعين للشرائط،
والروايات المذكورة تختص بموارد
المرافعات وفض الخصومات وإذا شملت مسألة
الهلال فبهذا المقدار كما لو استأجر داراً
أو أجل ديناً أو تمتع بامرأة إلى الهلال
واختلفا فحكم القاضي نافذ فيهما .
الدليل الثالث: صحيحة محمد بن قيس عن
أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إذا شهد عند
الإمام شاهداً أنهما رأيا الهلال منذ
ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم
وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم) (١) . وقد
ذكرها السيد الحكيم في المستمسك ضمن
الشواهد المتقدمة إضافة إلى جعلها دليلاً
مستقلاً لكنه (قدس سره) رد الاستدلال بها

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر
رمضان/ باب ٦ ح ١ .

لاختصاصها ((بالإمام الظاهر في إمام الحق، ولا يجدي فيما نحن فيه. إلا ان يقوم ما يدل على ان الحاكم الشرعي بحكم الإمام، وله كل ما هو وظيفته))^(١) ولذا فإن السيد الأستاذ افرد لها بدحث مستقل وجعلها دليلاً قائماً بنفسه وكذا جعلها شيخنا الأستاذ الفياض^(٢) (دام ظله) بل اعتبرها الدليل الوحيد فقال ((فالنتيجة ان العمدة في المسألة صحيحة محمد بن قيس)) وقد تقدمت بعض مناقشات السيد الأستاذ لصورة الرواية ثم ذكر تقريب الاستدلال بالرواية فقال^(٣) ((ان الاستدلال بقوله (أمر الإمام) و هو يعني وجوب أمر الإمام و هو مساوق لثبوته له ويمكن تقريبه على كلا التقديرين أي سواء قيل ان المراد بالإمام الأعم ممن كان متولياً لشؤون المسلمين اما مطلقاً أو في الجملة فيشمل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والمعصومين (عليهم السلام) والمذنبين من قبلهم خصوصاً أو عمومياً كالفقيه الجامع للشرائط^(٤) أو قيل ان

(١) المستمسك ٤٦٠/٨.

(٢) تعاليق مبسوطه للشيخ الفياض، ١٨٨/٥.

(٣) من تقرير محاضرة ٨/ج ١٤١٧/١.

(٤) وقد اختاره شيخنا الأستاذ الفياض فقال ((ان المراد من الإمام مطلق من بيده الأمر لا الإمام المعصوم (عليه السلام) كما هو مقتضى سياق الصحيحة وعليه فتشمل الصحيحة الحاكم الشرعي باعتبار أنه احد مصاديقه)).

وقد أورد عليها بأن المراد من الإمام هو الإمام المعصوم (عليه السلام) المفترض الطاعة لا مطلق من بيده الأمر حتى يشمل الحاكم الشرعي أيضاً، والجواب أن حمل الإمام في الصحيحة على الإمام المعصوم (عليه السلام) بحاجة إلى قرينة حيث ان سياق الصحيحة من صدرها إلى ذيلها ظاهر عرفاً في ان المراد من الإمام المكرر فيها مطلق من بيده الأمر لا خصوص الإمام المعصوم، فإن التعبير بقوله (عليه السلام) (إذا شهدا عند الإمام - و- أمر الإمام) ظاهر في انه عليه السلام في مقام بيان الحكم

الظاهر من الإمام إذا أطلق فيراد به الإمام الأصل الشامل للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة المعصومين (عليهم السلام) أما إرادة إمام الجمعة والجماعة أو الحاج فلا بد أن يكون بقريظة معينة و مع عدمها فيحمل على إمام الأصل وبضميمة ما ثبت أن كل ما للإمام من جهة الولاية في الأمور العامة التي تتعلق بشؤون المسلمين الماليتين والعسكرية وغيرها ثابتة للفقهاء القائم مقام الإمام بما أنه من ولاية الأمر^(١).

والأول غير صحيح لما ذكرناه من انصراف الإمام إلى المعصوم فشموله للفقهاء المتصدي لشؤون العامة أو بعضها خلاف الظاهر وأما الثاني فقد ذكر جمع منهم النراقي في المستند والسيد الحكيم في المستمسك والسيد الأستاذ (الخوئي) في مستند العروة أن ظاهر الإمام هو الأصل ولا دليل على أن كل ما كان من المناصب للإمام يثبت للفقهاء وقد أجمل الكتابان الأولان الكلام لكن الثالث ذكره تفصيلاً^(٢) ويرد على هذا الاستدلال أكثر من وجه^(٣).

الأول: بعد ما قلناه من أن المراد بالإمام: الإمام المعصوم حينئذ نسأل أن هذا الصادر منه هل هو بما أن له الولاية

الكلية في الشريعة المقدسة لا في مقام بيان أمر المعصوم بذلك وإلا لكان مساقها مساق سائر الروايات كقوله (عليه السلام) في صحيحة منصور بن حازم (إذا شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه) (أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١ ح ٤). وقوله (عليه السلام): (إذا رأيت الهلال فافطروا أو شهد عليه بينة عدل من المسلمين) (ح ٦ من نفس الباب) وغير ذلك.

(١) قال صاحب الحدائق ((نعم للقائل أن يقول إذا ثبت ذلك للإمام الأصل ثبت لنائبه لحق النيابة)) ثم استشكل عليه. ٢٦٠/١٣.

(٢) المستند، الصوم، ٨٣/٢.

(٣) من تقرير محاضرة ٩/١٤١٧ ج ٩.

العامّة المستفادّة من آية الولاية (إِنَّمَا
وَلَدَيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ
يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ
زَاكِعُونَ) (١) أم لأنّ له الولاية بالأمر
العامّة فيمكن التسرية عند القائل بولاية
الفقيه في مطلق الأمور العامّة فله أن
يستدلّ بها، وتوجد موارد يمكن التسرية
حتى عند من يذكر الولاية للفقيه في الأمور
العامّة فيقول بثبوتها له في الأمور
الحسبية كسيدنا الأستاذ (قدس سره) كما
ورد فيمن امتنع عن الإنفاق علي زوجته
ف قيل حق علي الإمام أن يجيره (٢) فيمكن
التسرية إلى الفقيه من جهة عدم إمكان
إبقاء الزوجة على هذا الحال وإذا تردد
الأمر في كونه صادراً علي الذّجو الأول
(الولاية العامّة) فلا يسري أو الثاني
(الولاية في الأمور العامّة) فيسري ولو في
الجملة فلا يمكن التمسك بالرواية وإن
قلنا بثبوت الولاية للفقيه.

وربما زاد علي ذلك سيدنا الأستاذ (قدس
سرّه) في المستند بقوله أن ظاهر قوله أمر
الإمام ليس من باب الحكم بل من باب الأمر
الشخصي بما أن له الولاية المطلقة علي
الأنفس (٣). لكن الاستظهار غير تام فإن
الحكم كما يمكن أن يكون بلفظ حكمت كذلك
يكون بالأمر ومصاديقه. وعلي أي حال
قالجمال كافٍ في رد التمسك بهذه الصحيحة
لحجية حكم الحاكم)).

أقول:

١- أن ما ذكره (دام ظلّه) من التقسيم

(١) سورة المائدة/٥٥.

(٢) عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (من كانت عنده
امرأة فلم يكسها ما يوارى عورتها ويطعمها ما
يقيم صلبها كان حقاً علي الإمام أن يفرّق بينهما)
وسائل الشيعة، كتاب النكاح، أبواب النفقات،
الباب ١ ج ٢.

(٣) المستند، الصوم، ٨٢/٢.

غير مجدٍ هنا لأن الولاية الأولى هي التكوينية (وإن كان لها آثار تكوينية في الجملة) ولا ربط لها في المقام والثانية هي التشريعية وهي الاستفادة من الصحيحة وعليه فلا إجمال ولا تردد. وإن الأمر الوارد في الرواية لو كان مولوياً فإنه متعين بالولاية في الأمور العامة.

٢- إن هذا التقسيم يفترض أن الأمر الوارد ذكره في الرواية مولوي وهو ليس كذلك كما سيأتي بإذن الله تعالى.

الثاني: أن أوامر المعصومين ونواهيهم على ثلاثة أنحاء :

١- ما كان مستنداً إلى وجوب طاعتهم من جهة الولاية علي الأموال والأذفس وتجب طاعتهم في ذلك وقد اعتادوا التمثيل بما لو أمر زيداً أن يطلق زوجته وهو غير مناسب فيمكن التمثيل برواية هشام بن سالم قال جاءني عبد الرحمن بن الحجاج: أن أبا عبد الله يقول لك أمسك عن الكلام هذه الأيام^(١) أي المحاجة مع الآخرين، وما عن عمار الساباطي (قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) لي ولسليمان بن خالد: قد حرمت عليكم المتعة ما دمتم بالمدينة لأنكما تكثران الدخول علي وأخاف أن تؤخذا فيقال هؤلاء أصحاب جعفر)^(٢). فهذه تصلح

(١) روى يونس قال: قلت لهشام إن أصحابك يحكون أن أبا الحسن عليه السلام سرح إليك مع عبد الرحمن بن الحجاج أن أمسك عن الكلام، وإلى هشام بن سالم، قال أتاني عبد الرحمن بن الحجاج وقال لي: يقول لك أبو الحسن عليه السلام أمسك عن الكلام هذه الأيام فقال هشام: فأمسكت عن الكلام أصلاً حتى مات المهدي، وإنما قال لي هذه الأيام فأمسكت حتى مات المهدي) معجم رجال الحديث للسيد الخوئي ج ١٩ ص ٣٤٣ في ترجمة هشام بن الحكم عن رجال الكشي.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ٥ ح ٥.

أمثلة للأوامر المولوية .
٢- ما يكون صادراً عنهم ارشاداً وتبليغاً بالنسبة للأحكام الكلية فلا يكون أوامره مولوية بل إرشادية من باب تبليغ الأحكام ومرجعها الأخبار عن ثبوت الحكم وهذا كثير في الروايات وقد يكون بصيغة الأمر ففي بعض الروايات ان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أمر من فاتته الصلاة أن يقضي، وأمرهم ان يذبحوا في منازلهم^(١) وعن علي (عليه السلام) أمرت الناس الا يجتمعوا في رمضان للنوافل^(٢) فهذه أخبار بعدم المشروعية، وفي بعض الروايات أمر (صلى الله عليه وآله وسلم) ان يطاق عن المبطلون والكسير^(٣) فهذه وان صدرت بصيغة الإرشاد لكنها أخبار عن الحكم الكلي من باب تعليم الأحكام .

٣- ما يصدر منهم لبيان تحقق الموضوع بمعنى ان الحكم الكلي واضح لكن التردد في تحقق موضوعه فيأمر الإمام (عليه السلام) بالإتيان بهذا كما لو أمر الإمام يوم الشك بوجوب الصوم فمرجع هذا ان ما

(١) عن معاوية بن عمار (عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) حين ينحر ان يؤخذ من كل بدنة جذوة من لحمها ثم تطرح في برمة، ثم تطبخ فأكل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلي عليه السلام منها وحسيا مرقها) وسائل الشيعة، كتاب الحج، أبواب الذبح، باب ٤٠ ح ١١ .

(٢) عن سليم بن قيس الهلالي قال: خطب أمير المؤمنين (عليه السلام) فحمد الله وأثنى عليه.. إلى ان قال: والله لقد أمرت الناس ان لا يجتمعوا في شهر رمضان الا في فريضة وأعلمتهم ان اجتماعهم في النوافل بدعة.. وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب نافلة شهر رمضان، باب ١٠ ح ٤ .

(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (أمر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ان يطاق عن المبطلون والكسير). (تهذيب الأحكام / ج ٥ / ص ٨٣٦، كتاب الحج، الباب ٩ في الطواف حديث ٧٧. الشيخ الطوسي).

ثبتت في الشريعة من وجوب رمضان قد تحقق موضوعه فإن هذا اليوم من شهر رمضان. وفي القسم الأول تجب الطاعة بلا إشكال وفي الثاني تجب الطاعة لله تعالى لا للإمام بما انه صدر عنه الا إذا كان عن تقية فلا، والأمثلة كثيرة نحو سألت الإمام عن الصلاة خلف العثمانية في البصرة فجوز لي فرجعت إلى الفضيل بن يسار فأخبرته فقال: لقد أتقك فتركت قول الإمام (عليه السلام) ^(١) .

اما القسم الثالث فيعتمد على الطريق فإن كان مستنداً إلى طريق يحصل القطع بالمؤدى وتحقق الموضوع كالحس والرؤية بالنسبة للهِلال فهو وان كان مستنداً إلى طريق نحتمل خطاه فلا.

والذي نحن فيه - أي ثبوت الهلال - من القسم الثالث فإن المقروض شهادة عدلين برؤية الهلال وكأنت الشهادة ا ما قبل الزوال أو بعده وقد صرح الرواية بذلك ويمكن استفادتها من عدم أمر الإمام ابتداءً فهذا يعني انه اعتمد على طريق وحجة وليس على الحس وإلا لأمرهم ابتداءً بالإفطار فيحصل العلم ان الإمام قد اعتمد على حجة معتبرة.

ونفس الشيء يعتقدونه عامة الناس في

(١) عن علي بن سعيد البصري قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني نازل في بني عدي ومؤذنتهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانيّة يتبرأون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم فما ترى في الصلاة خلف الإمام؟ قال: صل خلفه قال: واحتسب بما تسمع ولو قدمت البصرة لقد سألت الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفتيك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي، قال علي: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال فقال: هو أعلم بما قال ولكني سمعته وسمعت أباه يقولان لا تعتد بالصلاة خلف الناصب اقرأ لنفسك كأنك وحدك قال: فأخذت بقول الفضيل وتركت قول أبي عبد الله (عليه السلام) (تهذيب الأحكام/ ج٣) / ص٤٦١، كتاب الصلاة، باب أحكام الجماعة، ح٧.

مرجع التقليد والحاكم الشرعي حينما يقول هذا حلال وهذا حرام انه اعتمد على الحجج والطرق لا القطع الوجداني.

فما ذكرناه من النزاع في هذا الأمر هل انه صادر عن الإمام بصفته ولياً مطلقاً أو كونه ولياً للأمور العامة مما لا أساس له لكليهما فإن الظاهر ان الأمر إرشاد لبيان تحقق الموضوع بالاعتماد على طريق معتبر بعد غض النظر بأن الإمام له ذلك^(١) فلا بد ان يقال ان حكم الحاكم المستند إلى البيضة حجة كما عن المدارك لكن مبداه غير صحيح فإن الأمر إرشاد.

وكذا بالنسبة للأمر ان صدر عن غير المعصوم من الفقيه الجامع للشرائط ان هذا طاهر أو نجس أو فيه لحم خنزير^(٢) ونحوه فإن حصل اطمئنان - كما هو الغالب للعوام في تقليدهم - فالاطمئنان حجة فتحصل:

ان الاستدلال برواية محمد بن قيس على حجية حكم الحاكم ليس له وجه فإن الأمر إرشادي وليس بحكم أصلاً وإنما يكون كالحكم لو كان مولوياً وعندئذ نبحث عنه هل انه صدر من جهة الولاية العامة أو الولاية في الأمور العامة ولا نريد الإطالة في التمييز بينهما لأن أصل المبنى غير صحيح. أقول:

١- ان الظاهر من سياق هذه الصحيحة ونظائرها كالذي ورد في طلاق الزوجة إذا

(١) قال الشيخ الأنصاري في المكاسب ج ٩/٣٠٤ من طبعة النجف بتعليق المرحوم السيد محمد كلانتر (قدس سره) بأن من وظائف المجتهد النظر في الموضوعات المستنبطة وما تقدم منا من تقريبه على قاعدة اللطف.

(٢) أو ان غلاف الكبسولة المستعملة كدواء مصنوعة من مواد محزّمة.

عجز أو امتنع الزوج عن النفقة أو ما ورد في صلاة العيد^(١) وصلاة الجمعة فكلها من الوظائف الاجتماعية للفقهاء التي يُحفظ بها النظام الاجتماعي العام ومصالح العباد والكيان المبارك لبلدين فالظاهر منها جميعاً هو الفقيه المتصدي لولاية أمور الأمة وإنما تتسع وتضيق ولايته بحسب ما يتيسر له من ظروف فليس صحيحاً ما استظهره السيد الأستاذ من أن المراد بالإمام: الإمام المعصوم (عليه السلام).

٢- ان متعلق الأمر في الرواية أمران: أولهما: الإفطار ذلك اليوم أو قل ثبوت هلال شوال.

ثانيهما: أداء صلاة العيد في ذلك اليوم أو الذي يليه حسب زمن الشهادة. وبالذنبه للأمر الأول وهو محل البحث فإن الأمر هنا ليس بمعنى إنشاء الحكم وإنما الاخبار عن تحقق الرؤية المعتمدة التي نتجت عنها ثبوت الهلال وهو ما قاله السيد الأستاذ وأما الثاني فإن الأمر هنا بمعنى إنشاء الحكم بأداء صلاة اليوم أو تأجيلها إلى الغد، باعتبارها من الوظائف الاجتماعية ويكون إخباراً عن الحاكم الشرعي بوقت أداء صلاة العيد. فلا يمكن الاستدلال بالرواية لأنها لا تغني أزيد من إجراء وتنفيذ وتطبيق القاعدة الشرعية بثبوت الهلال من دون إنشاء الحكم أي أن الأمر هنا ليس مولوياً خلافاً لما أفاد شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) من أنها الدليل الوحيد على ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي.

(١) كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال (سألته عن الصلاة يوم الفطر والأضحى فقال: ليس صلاة إلا مع إمام) (الوسائل/ كتاب الصلاة، أبواب صلاة العيد، باب ٢، ح ٤).

لكنها على أي حال تدفع كشاهد لإثبات الصغرى وهو تصدي ولاية الأمر لمسألة الهلال كما اعتمده السيد الحكيم (قدس سره) في المستمسك.

الدليل الرابع: توقيع إسحاق بن يعقوب^(١):

وقد ذكره السيد الحكيم (قدس سره) في ضمن الأدلة على المسألة لكنه نفي تماميته بقوله ((وإما التوقيع الشريف فلا يخلو من إجمال في المراد، وأن الرجوع إليه هل هو في حكم الحوادث ليبدل على حجة الفتوى؟ أو حسمها ليبدل على نفوذ القرار؟ أو رفع إشكالاتها وإجمالها ليشمل ما نحن فيه، وإن كانت لا تبعد دعوى أنصرافه إلى ما لا بد من الرجوع فيه إلى الإمام، وليس منه المقام لإمكان معرفة الهلال بالطرق السابقة)^(٢).

أما السيد الخوئي (قدس سره) فقد ذكره أيضاً ضمن الأدلة على المسألة وقال إن هذه المكاتبة ((قاصرة سنداً ودلالةً))^(٣). ولذا قام السيد الأستاذ (دام ظله) بمناقشة السند والتمتن وقد استشكل على السند من جهتين:

الأولى: محمد بن محمد بن عصام الذي روى عنه الصدوق هذه المكاتبة وهو رواها

(١) محمد بن يعقوب عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عليه السلام): (إما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك- إلى أن قال- وإما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله، وإما محمد بن عثمان العمري ف رضي الله عنه وعن أبيه من قبل فإنه ثقني وكتابه كتابي) المصدر السابق/ باب ١١ ج ٩.

(٢) المستمسك ٤٦٠/٨.

(٣) مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم، ٨٣/٢.

عن الكليني ولم يرد في ابن عصام توثيق وان ترضى عنه الشيخ الصدوق عندما ذكره ضمن شيوخه الذي يروي بواسطتهم عن الكليني^(١) لكن هذا غير كافٍ بحسب القواعد لاحتمال ان هذا الدعاء كان وفاءً لتلقيه منهم.

وقد التزم بهذا الإشكال السيد الخوئي (قدس سره) في المستند وهو مردود لأن الطريق غير منحصر به ويوجد طريق آخر للتوقيع وهو معتبر حيث رواه الشيخ الطوسي في (الغيبة) عن جماعة عن محمد بن قولويه عن أبي غالب الزراري وغيرهما كلهم عن محمد بن يعقوب.

الثانية: إسحاق بن يعقوب فإنه لم يوثق في كتب الرجال وان استظهر بعضهم أخوته للكليني ولعله ناشئ من وصف الصدوق له في كتاب (إكمال الدين) بالكليني وهذا لا يدل على وثاقته^(٢) ولكن السيد الأستاذ ذكر وجهاً لقبول هذا التوقيع وهو ((ان من راجع كتاب الغيبة يجد أنهم يرون حجية التوقيعات لصدق الوكلاء وعقدوا لها ابواباً فإذا حصل وثوق بالسند فهو وإلا فلا

(١) راجع المجلد ١٩ من الوسائل في الفائدة الأولى من خاتمة الكتاب، ص ٤١٨، التسلسل ٢٩٩.
(٢) من كلام السيد الأستاذ (دام ظله) وأذكر انه ذكر في إحدى محاضراته في غير هذه المسألة لكنني لم استطع تحديد تاريخها جعل من الشواهد على ضعف إسحاق بن يعقوب سؤاله عن قتل الإمام الحسين (عليه السلام) وورود التوقيع الشريف (واما قول من زعم ان الحسين لم يُقتل فكفر وتكذيب وضلال) ولو أخذ السؤال على ظاهره لكان غير معقول لعدم الشك في هذه المسألة لكنني خلال مطالعاتي وجدت ان شبهة سرت في أذهان ذلك الجيل ان الحسين (عليه السلام) لم يُقتل بدليل قوله تعالى (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) فسؤال إسحاق كان لتحصيل رد على هذه الشبهة وليس لشكه في المسألة وحينئذ يكون سؤاله معقولاً.

لأنه حسب الموازين العادية لا يمكن الاعتماد عليه)) وعرض بعضهم هذا الوجه بتقريب مختصر حاصله ان مجهولية إسحاق بن يعقوب ((لا تضر هنا لأنها إنما تضر لوجود احتمال الكذب أو التساهل ، وهو هنا مذتف، لأن احتمال الكذب أو التساهل ان فرض في أصل دعوى صدور التوقيع يردّه :- ان احتمال ان يخفى على مثل الكليني افتراء التوقيع في زمانه بعيد جداً لا يعتنى به ، خاصة وان التوقيعات لم تكن تصدر الا إلى الخواص لشدة التقيّة، وان فرض التساهل في نقل الخصوصيات-بعد انتفاء احتمال الكذب في أصل الذقل- فهو اما لمصلحة شخصية تدعو إلى التغيير وهي غير متصورة في المقام، واما لعدم الضبط والتساهل في الذقل وهذا إنما يكون في الذقل الشفهي عادة لا في الكتاب))^(١) .

وابتداء (دام ظلّه) تقريب الاستدلال بالتوقيع الشريف ومناقشته فقال (قال الشيخ الأنصاري ان الحوادث الواقعة ما يرجع بها إلى الرئيس^(٢) ولعل وجه الاستظهار ان السؤال كان بلحاظ زمان الغيبة و عدم الوصول إلى الإمام فظاهر الحوادث الواقعة كل ما يرجع به الناس إلى رؤسائهم كالأمور العامة وأشباهها وذكر الشيخ ان من هذا القبيل أموال القاصرين، واما المقدمة الثانية فحاصلها ان من المعلوم ان من الأمور التي كان

(١) القضاء في الفقه الإسلامي للسيد كاظم الحائري (دام ظلّه الشريف) ص ٢٥.

(٢) نص كلام الشيخ الأنصاري (قدس سره) هكذا ((فإن المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس مثل النظر في أموال القاصرين لغيبة أو موت أو صغر أو سفه)) (المكاسب بشرح السيد كلانتر (قدس سره) ٣٣٣/٩)

يرجعون بها إلى رؤسائهم عرفاً أو عقلاً أو شرعاً بيان الوظيفة يوم الشك بلحاظ شؤونهم الدينية والاجتماعية فإنها من الحوادث الواقعة ويحدث الشك في الهلال فمقتضى ذلك الرجوع إلى الفقهاء وفي ذيل الرواية ذكر أنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم فيتم المطلب في الهلال وغيره) ثم أجاب -دام ظله- عن هذا التقريب بكلماتي مقدمتيه بأن ((الظاهر من الحوادث الواقعة مستحدثات المسائل أي المسائل التي لم تكن معروفة حتى يتلقوا حكمها فإن الحوادث جمع حادثة ويقال عن الشيء أول ما يبدو أما بعد تكرره فلا يناسب التعبير عنه بالحادثة فالظاهر من الحوادث المسائل المستحدثة أما ما تلقونه عن الأئمة (عليهم السلام) من المسائل المعروفة فغير مشمولة^(١)

(١) ذهب السيد الخوئي (قدس سره) إلى ابعده من ذلك فنفي ان تكون مسألة الهلال مما يرجع فيه إلى الإمام حتى مع حضوره فقال ((ضرورة أنه إنما يجب الرجوع إليه - أي الحاكم الشرعي- مع مسيس الحاجة، بحيث لو كان الإمام (عليه السلام) بنفسه حاضراً لوجب الرجوع إليه، ومن البين ان مسألة الهلال لم تكن كذلك، فإنه لا تجب فيه مراجعة الإمام (عليه السلام) حتى في عصر حضوره وإمكان الوصول إليه بل للمكلف الامتناع عن ذلك والاقتصار على الطرق المقررة لإثباته، فإن توفرت لديه وقامت الحجة الشرعية أفطر وإلا بقي على صومه، ولم يُعهد في عصر أحد من الأئمة (عليهم السلام) حتى مولانا أمير المؤمنين (عليه السلام) المتصدي للخلافة الظاهرية مراجعة الناس ومطالبتهم إياه في موضوع الهلال على النهج المتداول في العصر الحاضر، إذ لم يُذكر ذلك ولا في رواية واحدة ولو ضعيفة)) (المستند، كتاب الصوم ٨٥/٢). وقد تقدمت منا عدة روايات تشهد بوجود مثل هذه المراجعة من قبل الأمة في زمان أمير المؤمنين (عليه السلام) أما بقية الأئمة (عليهم السلام) فكانت ظروف التقية تمنعهم من القيام بهذه الوظيفة.

كالوظيفة يوم الشك فإنه عادي ولا وجه لسؤال إسحاق بن يعقوب عنها وكذا بالنسبة للأمور النظامية والأمور العامة مما يتصدى لها الولاية. فهذا هو الوجه الأول.

الوجه الثاني: ان هذا التوقيع إنما سأله إسحاق بن يعقوب بتوسط النائب الثاني الذي كان نائباً طيلة خمسين سنة وفي هذا الوقت كان المتصدي للأمور العامة للشيعة النواب ويرجعون إلى الفقهاء في المسائل واما المسائل المستحدثة فحتى الفقهاء يرجعون إلى الإمام ومن هنا كان إسحاق متحيراً وسأل عن يرجعون إليه والسؤال وان لم يذكر في الرواية إلا أنه يمكن استفادته من استنطاق أجوبة الإمام (عليه السلام) لذا لا يمكن ان يقال ان المراد من الحوادث الواقعة الأمور العامة فإن في مثل هذه كانوا يرجعون إلى النائب وقد ذكر في نفس التوقيع: واما ما ذكر محمد بن عثمان فكتابه كتابي فهنا سؤال عن خصوص النائب الخاص المتكفل لمثل هذه الأمور فلا بد ان يراد منها الإفتاء في المسائل المستحدثة.

الوجه الثالث: ان الموجود في نسخة كتاب الغيبة (وأنا حجة الله عليكم) ^(١) بينما

(١) ذكر المجلسي في بحار الأنوار رواية الكليني عن إسحاق بن عمار (وأنا حجة الله عليكم) (بحار الأنوار ج٥٣- دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) وفي الجزء الثاني من البحار نفس النسخة بدون (عليكم) نقلاً عن الكليني وفي الجزء ٧٥ باب مواعظ القائم يذكر حديثاً آخر فيه (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا... وأنا حجة الله..). واما كتاب الغيبة للشيخ الطوسي فقد وضع محققا النسخة (الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي احمد ناصح) كلمة (عليكم) بين قوسين وقال في الهامش: ان كلمة عليكم غير موجودة في البحار وفي نور الثقلين وفي الاحتجاج (كتاب الغيبة- مؤسسة المعارف الإسلامية- قم المقدسة الطبعة الأولى ١٤١١هـ، نقلاً عن النسخة

في نسخة (إكمال الدين/طبعة الذجف و بچار الأنوار جزء ٥٣ صفحة ٨٢ والاحتجاج) (وأنا حجة الله عليهم) ولعله المناسب والشاهد على ذلك قوله (عليه السلام) (ينتفع بي في زمن الغيبة كالشمس إذا جلد لها السحاب فإني أمان لكم^(١)) فهذا نفع الإمام لا أنه حجة عليهم ويباشر أمورهم العامة لكن الرواة ما داموا أهل دراية فهم يتلقون من الأئمة (عليهم السلام) الأصول وعليهم التفريع. وعلى نسخة (عليهم) فيكون الأمر راجعاً إلى الإفتاء بمعنى أن الوكلاء يتلقون الحجج والروايات عنهم (عليهم السلام) فالأئمة حجة على الفقهاء والرواة وهؤلاء حجة على الناس لا أنه يجتمع عليكم فيهما فلا معنى له.

الوجه الرابع: من الشواهد على أن المراد بالحوادث الواقعة حكمها ما في العدة للشيخ، وذكرها في الوسائل/كتاب القضاء (إذا نزلت بكم حادثة لا تعلمون حكمها فيما ورد عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي (عليه السلام) فاعملوا به)^(٢) وعن

الثالثة من المعجم الفقهي (١٤٢١) وقد نقلنا ذكر المجلسي لكلمة (عليكم) كما تقدم من نفس نسخة المعجم الفقهي. وكلمة (عليكم) غير موجودة في الاحتجاج ج ٢ للطبرسي عند روايته الحديث مرسلًا. وفي الفصول العشرة للمفيد (عليهم) مع العلم أنه لم يكن بصدد رواية حديث بل استشهد بجزء منه في صدق الحديث عن مهمة التبليغ الإسلامي في زمن الغيبة. ورواه الراوندي في الخرايج والجرايح عن الكليني بواسطة ابن بابويه هكذا (وأنا حجة الله). (١) في الغيبة للطوسي في تكملة نفس الحديث السابق وكذا سائر المصادر التي ذكرت الحديث كاملاً (وأما وجه الانتفاع في غيبتني فكان الانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأبصار السحاب، وإني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء). (٢) وسائل الشيعة: باب وجوب العمل بأحاديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام)

علي بن أسباط في (جامع الأحاديث) قلت للرضا (عليه السلام) يحدث الأمر وليس في البلد أحد استفتيه...^(١) والشاهد قوله (يحدث الأمر) وعن رسالة المحكم والمتشابه في مقدمة (جامع الأحاديث) مثله.

والنتيجة ان الشواهد السابقة كلها تفيد ان المقدمة الثانية غير واردة لأن ثبوت الهلال قد وردت فيه أمور كثيرة كالرؤية والبينة وليس هذا شيئاً حادثاً). ويمكن التعليق على مجمل كلام السيد الأستاذ (دام ظله) بأمور:

١- إن كتاب التهذيب الذي اعتمدنا روايته وردت فيه كلمة (عليكم) اما المصادر الأخرى فلم تكن روايتها معتبرة.

٢- ان الرجوع إلى الفقهاء في المسائل المستحدثة باعتبارهم من أهل الدراية في تطبيق الأصول على تفريعاتها مما لم يكن جديداً حتى يسأل عنه إسحاق وقد كان الأئمة (عليهم السلام) يُرجعون أصحابهم إلى الفقهاء من رواية أحاديثهم في حياتهم وحضورهم فكيف يسأل عن حال غيبة الإمام فكما ان مسألة الهلال ليست حادثة بالمعنى الذي قاله (دام ظله) فكذلك الرجوع إلى الفقهاء في المسائل الشرعية حتى المستحدثة ليس حادثاً.

٣- ان الظاهر من سؤال إسحاق انه كان يريد بالحوادث الواقعة القضايا التي كانوا يفرعون فيها إلى الإمام في حال حضوره وليست هي الاستحدثات الأمور والوقائع والقضايا التي لا يعرفون موقفهم

المنقولة في الكتب المعتمدة وروايتها وصحتها وثبوتها، ج ٤٧.

(١) بحار الأنوار ج ٢ و (الفصول المهمة في أصول الأئمة ج ١) باب عدم جواز العمل بما يوافق العامة...).

الشرعي منها كالفدرالية والاحتلال والعنف الطائفي مما نعيشه اليوم.

٤- أن الحدوث لغةً يعني ((كون الشيء بعد أن لم يكن، وإحداثه: إجادة، والحادثة النازلة العارضة وجمعها حوادث))^(١) ولا يتضمن معناها اشتراط عدم التكرار بل لا معنى لهذا الشرط في الوقائع التي تسمى حوادث وهي تقع وتنتهي وغير قابلة للتكرار وكذا الكلام الذي يسمى حديث أي الوقوع، فمسألة الهلال في كل شهر تعتبر واقعة جديدة تفرع فيها الأمة إلى قاداتها وهذا لا يؤثر في كون الحكم في الواقعة من حيث رؤية الهلال أو إتمام عدة الشهر إذ أن لجوءهم إلى إمامهم قد يكون لخبرته في تطبيق الحكم المعلوم على الحادثة التي وقعت لهم.

ثم أشار (دام ظلّه) إلى الخلاف في تفسير الحوادث التي أمروا بالرجوع فيها إلى الفقهاء بأنّها خصوص المسائل الشرعية المستحدثة - كما اختاره هو (دام ظلّه) - أم مطلق ما يرجع به إلى الرؤساء فتشمل الأمور العامة ومذها الهلال، ونقل مضمون قول الشيخ الأنصاري وردّ عليه وقد أثرنا نقل نص الشيخ الأنصاري ليتضح المقصود ثم نقل ردود السيد الأستاذ عليها فقد ذكر الشيخ الأنصاري وجوهاً لاستبعاد أن يراد بالحوادث حكم الحوادث فأفاد (قدس سره): ((وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه:

مذها: أن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها أو استنابة لا الرجوع في حكمها إليه.

ومذها: التعليل بكونهم حجتي عليكم وأنا حجة الله فإنه إنما يناسب الأمور التي

(١) قاله الراغب في المفردات.

يكون المرجع فيها هو الرأي والذظر^(١) فكان هذا منصب ولاية الإمام من قبل نفسه، لا انه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام، وإلا كان المناسب أن يقول: أنهم حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنهم أمناء الله على الحلال والحرام.

ومنها: ان وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء الذي هو من بديهيات الإسلام من السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه، بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظره، فإنه يحتمل ان يكون الإمام (عليه السلام) قد وكّله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقاته في ذلك الزمان.

والحاصل ان الظاهر ان لفظ الحوادث ليس مختصاً بما اشتبته حكمه ولا بالمنازعات^(٢).

وأجاب السيد الأستاذ (دام ظلّه) عن هذه الوجوه، فعن الأول قال ((والجواب واضح جداً فلم يقل فارجعوها بل قال فارجعوا فيها أي حكمها)) وأجاب عن الثاني بقوله ((وما أفاده ليس وجه يعتمد عليه فإنه لا مانع من ان تكون وظيفة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الإفتاء حتى نسب إلى الله تعالى (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ)^(٣) وكذا القضاء والولاية

(١) كالأحكام الاجتماعية والأمور الداخلة في تنظيم شؤون الأمة فتفيد الرواية ان نظرهم هو نظر الإمام نفسه.

(٢) المكاسب بشرح السيد كلانتر (قدس سره) ٣٣٤/٩-٣٣٥.

(٣) النساء من الآية ١٢٧.

فكانوا (عليهم السلام) يباشرون كثيراً من الأمور وعندما توسعت شؤونهم جعلوا جماعة لل قضاء وآخريين للإفتاء والإدارة العامة فيصيح أنهم حجة من الإمام وقد عبّر (عليه السلام) أنهم خلفائي فهم خلفاؤهم لأنهم يبلغون عنهم عليهم السلام)).

وخلص (دام ظله) إلى القول ((وقد أيدوا مرادهم بكل غث وسمين كما في الحدائق والصحيح ما استفدناه من قوله (عليه السلام) (وأنا حجة الله عليهم)).

أقول: ما يهمننا من التعليق على كلام السيد الأستاذ في المقام ما تقدم منا من أننا لا نتفق معه في كون المراد بالحوادث الواقعة خصوص المسائل الشرعية المستحدثة وإنما تشمل الأمور العامة ومقتضيات حفظ النظام الاجتماعي العام والأحكام التي يجريها الولي الفقيه وكل ما تفرع فيه الأمة إلى قادتها لأن الرجوع بالفتاوى إلى رواية الأحاديث ليست حالة جديدة حتى يسأل عنها إسحاق وإنما كان يسأل عن الأمور الاجتماعية التي يتصدى لها النائب الخاص للإمام لمن تعود في زمان الغيبة فأرجعه (عجل الله تعالى فرجه) إلى النائب العام ويمكن التصالح بأن يقال ان الفتاوى والأحكام هي بالنهاية مسائل شرعية أيضاً لكننا نتفق مع السيد الأستاذ بأن مسألة رؤية الهلال ليست من (الحوادث) من حيث الحكم وبالمعنى الذي ذكره السيد الأستاذ وإنما هي من الحوادث أي الوقائع بلحاظ التطبيق وبهذا التقريب يمكن الاستدلال بالتوقيع الشريف على مسألتنا ويكون الاستدلال أوضح حينما يصدر على نحو

الولاية وحفظ وحدة الأمة مثلاً ودفع ضرر
تشتتها.

الرأي المختار

ان حكم الحاكم الشرعي بثبوت الهلال يكون على أنحاء ثلاثة:

١- الحكم بثبوت الشهر بعد قيام الحجة المعتبرة عنده وهي الحالة المعتادة لمراجع التقليد وهو هنا يؤدي وظيفته كواحد من أهل الخبرة في تنقيح الموضوع لوجود خصوصيات في رؤية الهلال لا يعرفها الا أهل الاختصاص وقد تقدمت، ولأن التحقيق في ثبوت الشهر من الوظائف الاجتماعية التي يقتضيها مقامه كونه مقرباً إلى طاعة الله ومبعداً عن معصيته وهذا يستلزم هداية الأمة إلى صومها وفطرها ونحرها فهذان سببان يوجبان على الفقيه المتصدي لرعاية شؤون الأمة ان يتصدى لمسألة الهلال وتثبيت أوائل الشهور لذا كانت نتيجة انحراف الأمة عن قيادتها الشرعية تضييع ذلك وقد وردت عدة روايات في هذا المعنى منها ما ورد عن الإمام الصادق قال (لما ضرب الحسين بن علي عليه السلام بالسيف فسقط ثم ابتدر ليُقطع رأسه نادى منادٍ من بطنان العرش الا أيتها الأمة المتحيرة الضالة بعد نبذها لا وفقكم الله لأضحى ولا لفطر)^(١) وحينئذٍ فإذا حصل الاطمئنان بمستند الحكم فيجوز بل يجب الاعتماد عليه وإلا فلا، كما لو كان المجتهد الآخر مختلفاً في المبنى معه وقد ذكرنا سابقاً ما وقع في إحدى السنين عند سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر

(١) وسائل الشيعة: كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٣ ح ٢.

الثاني (قدس سره) وكنا نترقب هلال شوال ف جاءه مخبر بأن الجمهورية الإسلامية في إيران قد أعلنت ثبوت الهلال ولما كان السيد الشهيد يفتي بثبوت الهلال في البلد إذا ثبت في بلد يقع إلى الشرق منه فالمفروض ثبوته في العراق فقلت له : الا ينبغي التأكد من مستند الحكم فلعله ثبت بناءً على رؤياه في أوروبا وإنهم ممن يرون كفاية ثبوته في أي بلد- ولو إلى الغرب- لثبوته في البلد الآخر أو انه حكم بالولاية لضرورة الوحدة مع البلدان الإسلامية الأخرى مثلاً. فاستحسن الفكرة وأيدها. فذستفيد من عمله (قدس سره) انه يتبنى هذا الرأي وكذا السيد الأستاذ (دام ظلّه) ^(١).

والحجة حينئذٍ مستند حكم الحاكم لا الحكم نفسه فإنه لا موضوعية له ويكون أثره طريقياً وهذا النحو هو المقصود في كلام الفقهاء في هذه المسألة وقد علمت عدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي علي نحو الموضوعية. وهو الذي جعلناه سبباً لعدم تعرض القدماء للمسألة.

٢- ما كان على نحو الحكم القضائي كما في المثال المتقدم وعندئذٍ يجري فيه ما قيل في كتاب القضاء من عدم جواز نقض حكم القاضي حتى لمجتهد آخر الا في موارد ذكرت في محلها ومنها ما لو علم مخالفة حكمه للواقع قطعاً، وبه يُفتون في كتاب الحج.

٣- ما كان على نحو ولاية الفقيه ضمن الموارد التي يجوز فيها إعمال الولاية

(١) محاضرة ١٦/ج١/١٤١٧.

كحفظ النظام الاجتماعي^(١) العام ورفع الضرر ونحوها فيجري حكم الحاكم حتى إذا علم خطأ مستنده لأن الحكم بالولاية له جهة موضوعية في التأثير على الحكم كالعناوين الثانوية المغيرة للحكم الاولي.

(١) كما حصل في هلال شهر شوال ١٤٢٧ فإنه ولد يوم الأحد ٢٢/١٠/٢٠٠٦ المصادف ٢٨ رمضان وكانت رؤيته مستحيلة في ذلك اليوم لأنه يغيب قبل الشمس في بغداد أما يوم الاثنين فكان عمره (٣٠ ساعة و٣٨ دقيقة) عند غروب الشمس ومع ذلك فقد كانت رؤيته متعذرة ويزداد تعذرها كلما اتجهنا شمالاً كمدينة مشهد الإيرانية لكنها تيسر إذا اتجهنا جنوباً لذا أمكن رؤيته في مدينة بندر عباس (جنوب غرب إيران) وسلطنة عمان ورؤي بوضوح بالعين المجردة في استراليا ونيوزلندا (الواقعة جنوب خط الاستواء وقد حكمت المرجعيات الدينية في إيران بثبوته وكذا في العراق وشمل الحكم حتى المدن التي تتعذر فيها الرؤية وما ذلك الا لحفظ النظام الاجتماعي وللعلم فإن الفرق في الأفق بين هاتين المدينتين الإيرانيتين كالفرق بين بغداد وبيروت تقريباً لكنهم قد لا يكتفون برؤية الهلال بين هاتين المدينتين.

وتوجد ملاحظة ثانية مستفادة من هلال شهر شوال المذكور نذكرها استطراداً وهي عدم صحة الإطلاق في فتوى سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) التي تقضي بكفاية ثبوت الهلال في بلد لثبوته في كل البلدان الواقعة إلى غربه فقد رؤي هلال شهر شوال في استراليا ولم يُر في مشهد الواقعة إلى غربها، لأن الفتوى المذكورة مبنية على كون الأرض تتحرك عمودية على محورها بينما هي تدور مائلة بدرجة (٢٣,٥) وحينئذٍ قد يكون الهلال بالنسبة للبلدان الشمالية مع الأفق وتمكن رؤيته في البلدان الشرقية لأنها في الجنوب.

والملاحظة الثالثة ان ما كان معروفاً من ان عمر الهلال إذا بلغ (١٨) ساعة ونحوها فإنه يمكن رؤيته قد ثبت عدم كفايته لتدخل ظروف موضوعية أخرى في إمكانية الرؤية.

ابتدأت بكتابة البحث ليلة الجمعة ٩ رجب
١٤٢٧

وانتهيت إلى هنا بعد ثلاثة أسابيع أي
ليلة الجمعة الثلاثين من رجب
بفضل الله تعالى الذي يسر لنا العسير.

اشتراط عدم العلم بخطئه ولا خطأ مستنده

ثم تعرض السيد الأستاذ (دام ظله) لتذليل صاحب العروة ((الذي لم يُعلم خطؤه، ولا خطأ مستنده، كما إذا استند إلى الشيعاء الظني)) وذكر وجود إشكالات فيه لا أقل من التمثيل حيث استشكل عليه في المستمسك^(١) وبدأ السيد الأستاذ بمناقشة اشتراط عدم العلم بخطأ الحاكم وجعله مبنيًا على كون حكم الحاكم مأخوذًا على نحو الموضوعية أو الطريقية فقال (دام ظله): ((على أي نحو كان لا بد من ملاحظة أن عدم تغير الواقع بحكم الحاكم هل هو مطلق لا يختص بموارد فصل الخصومات فيشمل الهلال أم انه خاص بالأول، اما بالنسبة للأول فيبحث في كتاب القضاء وقد ذهب الجمهور إلى ذلك لكن بعضهم قال: يغير الواقع بحيث يتبدل الحكم تبعاً لرأيه. أما تغير الواقع بحكم الحاكم في مسألة الهلال بحيث إذا حكم بأن غداً رمضان فيجب صومه أو شوال فيجرم صومه وهكذا الأمر بالنسبة إلى الوقوف في عرفة. وإن لم يكن الهلال قابلاً للرؤية فهذا لم يبحثوه هنا لكنهم تعرضوا له في كتاب الحج فقالوا إذا خالف حكم الحاكم للواقع فهل يكون العمل على وفقه أم لا. ذكر في التذكرة/كتاب الحج ((لو شهد واحد أو اثنان بهلال ذي الحجة ورد الحاكم شهادتهما وقفوا في التاسع وفق رؤيتهم وإن وقف الناس في عاشرهم وبه قال

(١) قال السيد الحكيم (قدس سره) ((سوق العبارة يقتضي كونه مثلاً لخطأ المستند ولكنه غير ظاهر بل هو خطأ في الاستناد، فيكون مثلاً لخطأ الحاكم)) المستمسك ٤٦٣/٨.

الشافعي، وقال محمد بن الحسن الشيباني لا يجزي حتى يقف مع الناس في اليوم العاشر بحسب رؤيته لأن الوقوف لا يكون في يومين ونقلوا عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ما يشبه رواية أبي الجارود (الصوم يوم يصوم الناس والإفطار يوم يفطر الناس والأضحية يوم يضحي الناس... أه). فمن استند إلى هذه الرواية وأغمض النظر عن مناقشاتنا في المتن والسند فإنه يراها من أدلة تغيير الحكم الواقعي بمقتضى الحكومة الواقعية لحكم الحاكم الشرعي فلاسانها لسان تنزيل كما لو قال: أكرم العلماء والورع عالم)) وعلق السيد الأستاذ ((لكن هذا غير قابل للاعتماد))^(١)

والخلاصة ((ان^(٢) ما يحدث في حكم الحاكم أمران:
الأول: ان حكم الحاكم له جهة السببية أي انه سبب لتغيير الحكم الواقعي توسعه وضيقاً.

الثاني: له جهة الطريقية وفيه لون من ألوان الموضوعية لذا لا يجوز رده.
والقول بالسببية لا يوافق أصول مذهبنا وعلى هذا الأساس فكلام الماتن مبني على الطريقية وان جعل لها نحواً من الموضوعية، اما إذا اخطأ الحاكم بأن كان اليوم الذي حكم أنه من رمضان ليس من رمضان لأن الهلال في المحاق أو أنه خرج من المحاق لكنه غير قابل للرؤية فليس حكمه طريقاً وإن جميع الطرق الشرعية إمضائية كانت أو تعبدية إنما تكون حجة على من لم يعلم، أما من علم بالخلاف فلا معنى لجعل

(١) إلى هنا انتهت محاضرة ١٦/ج/١٤١٧.

(٢) من هنا بدأت محاضرة ١٧/ج/١٤١٧.

الطريقة له)).

هذا بالنسبة للعلم بخطأ الحاكم أما العلم بخطأ مستنده فقد قال السيد الأستاذ ((انه إذا علم خطأ مستنده ولم يعلم خطؤه ويمكن تصور خطأ المستند بأدعاء كثيرة كما إذا اعتمد في الهلال على شهادة عدلين أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً ونحن نعلم أنهما قد اشتبها في الرؤية فنحتمل ان يكون شهرنا ٢٩ يوماً فنحتمل مطابقة الحكم للواقع لكن نقطع بعدم عدالتهما وقد اعتقد هو بها.

ومنها ما إذا اعتمد بحسب فتواه ان من طرق ثبوت الهلال الشيعي الظني ونحن نعتقد ان الشيعي العلمي حجة دون الظني كما نسب إلى العلامة^(١) فإذا علمنا ان مستنده غير صحيح لكن نحتمل ان يكون الحكم مطابقاً للواقع فهل يعتبر حكم الحاكم في مثل ذلك؟

ذكر الماتن انه لا يكون معتبراً حتى إذا كان مستنداً إلى ما يراه حجة كالشيعي الظني ونحن لا نراه كذلك ولم يذكر الماتن مثل هذا في ملحقات العروة^(٢) فلماذا حكم

(١) نسبه إليه صاحب الجواهر فبعد ان قال بعدم الاجتزاء بالشيعي المفيد للظن قال ((خلافاً للفاضل في التذكرة فآكتفى به)) الجواهر ٣٥٣/١٦.

(٢) أشار السيد الأستاذ إلى وجوده في كتاب القضاء من الملحقات وقد وجدنا في كتاب الاجتهاد والتقليد انه ذكر فقط ((إلا إذا تبين خطؤه)). وليس تحت يدي هذه الملحقات لكن السيد الحكيم نقل هذا النص عن المصنف في قضاؤه ((ولا يجوز له (يعني لحاكم آخر) نقضه، إلا إذا علم علماً قطعياً بمخالفته للواقع، بأن كان مخالفاً للاجماع المحقق أو الخبر المتواتر، وإذا تبين تقصير في الاجتهاد، ففي غير هاتين الصورتين لا يجوز له نقضه وإن كان مخالفاً لرأيه، بل وإن كان مخالفاً لدليل قطعي نظري كاجماع استنباطي، أو خبر محفوف بقرائن وإمارات

هنا بعدم الاعتبار إذا علم بخطئه أو خطأ مستنده، وما يمكن أن يقال هنا وجهان:
١- إن الدليل الذي تمسك به القائلون باعتبار حكم الحاكم-ومنهم صاحب المستمسك- هي السيرة العملية من تصدي القضاة والحكام والولاة للحكم بثبوت الهلال وبناء المسلمين على اتباعهم وحينئذ يقال ان السيرة دليل لبي والقدر المتيقن ما لم يُعلم خطأ مستنده أما إذا علموا فلم تثبت سيرة عملية إلى زماننا هذا باتباع حكم الحاكم فيكون الاعتماد على السيرة محل إشكال ويجب الاعتماد على القواعد من إكمال عدة الشهر ثلاثين يوماً عند الشك.

٢- أما الدليل الثاني وهي صحيحة محمد بن قيس المتقدمة فليس فيها إطلاق يقتضي لزوم اتباع الإمام حتى مع خطأ مستنده فإنها ناظرة إلى وظيفه الإمام عند قيام حجة تامة عنده على ثبوت الهلال وبدلالة الاقتضاء تفيد وجوب ائتمار الناس بأمره وتشمل ما لو احتمل الفرد مطابقة حكمه للواقع وليس فيها ما يدل على لزوم ترتيب الأثر على الأفراد حتى إذا علموا بخطئه أو خطأ مستنده فما أفاده (قدس سره) في المقام تام لقصور الدليل.
هذا كله بلحاظ طريقتي حكم الحاكم وهو المناسب لما استدلوا به على اعتبار حكم الحاكم وعدم جواز رده بمعتبرة أبي خديجة.

وأما بلحاظ نحو الموضوعية الذي أخذ فيه أي لا يجوز رده من حيث التجاهر بالإفطار فهذا أمر آخر وحينئذ يمكن أن يقال بعدم الجواز وإن علم خطأ مستنده.

قد توجب القطع مع احتمال عدم حصوله للحاكم (الأول) (المستمسك ٤٦٤/٨).

نعم إذا فرض أن حكم الحاكم مخالف
لشيء ثبت أنه ليس بميزان شرعاً بضرورة
المذهب ونحوها كما لو فهم من رواية (شهد
عدل) بكفاية شهادة الواحد من دون أن
يتوجه إلى اختلاف النسخ أو الأدلة
المعارضة، أو كان حكمه على نحو أوضح
فساده في ضوء ما أجمع عليه علماء الفلك
من كون الهلال في المحاق فلا أثر لحكم
الحاكم حتى يلاحظ الجهة الموضوعية إذ لا
قيمة لهذا الحكم حتى لا يجوز رده^(١).
ولنا هنا عدة تعليقات:

١- أن القرن بين مسألة الهلال في
المقام مع المسألة في الحج وإن كان
مطابقاً لمختاره (دام ظله) حيث أستشكل
هناك أيضاً بإجزاء الحج إذا لم تكن
الأوقات مطابقة للموازن الشرعية الصحيحة
لثبوته حتى لو احتمل مطابقتها للواقع
فضلاً عن العلم بالمخالفة خلافاً للأكثر وهم
بين من فصل فقال بإجزاء في الأولى
والعدم بالثانية كالسيد الخوئي وبين من
قال بإجزاء مطلقاً كشيخنا الأستاذ الفيض
مستندين إلى نفس الدليل.
أقول:

أن هذا القرن مما لا يمكن المساعدة
عليه (بغض النظر عن رواية أبي الجارود
التي يأتي بيان المراد منها بإذن الله
تعالى) لوجود الفرق من حيث دلالة السيرة
القطعية على وحدة الموقف في عرفات
للمسلمين جميعاً وضرورة الالتزام بالتقية
في متابعة قضاتهم وحكامهم في تحديد
الشهر حيث لم ترد ولا رواية واحدة تشير
إلى كيفية معالجة الاختلاف في شهر ذي
الحجة مع قضاة السلطة رغم وقوعه حتماً
كما هو المستفاد من الروايات مما يعني

(١) انتهى إلى هنا ما أفاده السيد الأستاذ في هذه
المسألة.

إمضاء الأئمة للوقوف معهم والاجتزاء به سواء احتمل مطابقته للواقع أو علم بالمخالفة خصوصاً وان عصر الأئمة مع حكام الجور امتد إلى أزيد من مائتي عام فتكون هذه السيرة دليلاً قطعياً على الإجزاء فيكون لحكم الحاكم في مسألة الحج جهة موضوعية موجبة لتغير الحكم الواقعي، وهذا غير متوفر هنا إذ ان حكم الحاكم مأخوذ على نحو الطريقية فلا يجب اتباعه إلا إذا طابق الموازين الشرعية الصحيحة. فنجد ان الإمام (عليه السلام) يقف في الموسم سوية مع العامة ويكتفي به بينما حين أفطر مع أبي العباس السفاح أوجب على نفسه قضاء ذلك اليوم.

الوقوف في موسم الحج مع قضاة العامة

ومن باب الاستطراد نذكر انه (دام ظله) شرح وجه عدم أخذه بهذه السيرة بما ملخصه ان الطريقة المتبعة اليوم لدى السلطات الحاكمة تختلف عندها في زمن المعصومين فهي اليوم مبذية على التسامح حيث يتبع الحكام مذهب ابن حنبل وأتباعه القائلين بثبوت هلال رمضان بشاهد واحد وهلال سائر الشهور بشاهدين وإن كانت السماء صاحبة واستهل جمع كثيرون ولم يدع الرؤية غير واحد أو اثنين أما التولية والقضاة الرسميون في زمان المعصومين (عليهم السلام) فقد كانوا يتشددون في أمر الهلال ومن الشواهد على ذلك ان سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب-الذي كان يعد من كبار فقهاءهم في المدينة- ذهب بجمع شهدوا برؤية الهلال إلى إبراهيم بن هشام المخزومي أمير الحاج في عام ١٠٥ فلم يقبلهم فوقف سالم بعرفة بوقت شهادتهم ثم دفع فلما كان اليوم الثاني وقف مع الناس وأما في العصر العباسي فقد جرى الأمر فيه على نفس المنوال ولا سيما بعد ان عهدوا بمنصب القضاء إلى أبي يوسف ابرز تلامذة أبي حنيفة وحظي بتأييد الخليفة فيما يتعلق بشؤون التشريع وكان مذهبه في ثبوت الهلال انه متى ما كانت السماء صحواً فلا تقبل الشهادة برؤيته الا من جماعة يقع العلم للقاضي بشهادتهم، وقدّر عددهم بعدد القسامة خمسين رجلاً.

بل كانوا يتشددون فيه وربما أدى إلى التأخير في أول الشهر عن وقته الشرعي كما يظهر من خبر لقاء الإمام الصادق (عليه السلام) بأبي العباس السفاح. وكيف كان فلا شاهد على ما ادعى من مخالفة الوقوف الرسمي في عرفات

والمزدلفة لما تقتضيه الموازين الشرعية في أكثر السنوات، بل ان عدم ورود ذكر لهذه المخالفة في شيء من الروايات صحيحها وسقيمها مع انها متعلقة بأهم مناسك الحج أعني الوقوفين دليل على خلاف ذلك في حين ان الروايات اشتملت على أدق تفاصيل الحج ومسائله النادرة.

مع ما عرف من حال الشيعة من صعوبة انقيادهم لأوامر السلطة واتباع غيرهم في الأمور الشرعية حتى فيما ورد فيه الترخيص كالصلاة خلفهم، فلماذا لم يقع هذا منهم مورداً لسؤال ولا سيما في عصر الصادق (عليه السلام)^(١) هذا ملخص ما أفاد وهو كلام لطيف يدل على تتبع وسعة اطلاع وحسن استثمار للشواهد ولكنه قابل للمناقشة بعدة أمور:

أ- إن السيد الأستاذ إذا كان يريد من تشدهم في أمر الهلال إظهار مراعاتهم لحرمة الدين فهذا مما لا يمكن صدوره بعدما غيروا السنن وحر فوا الكلم عن مواضعه وقتلوا أولاد النبيين فالخليفة يشرب الخمر علناً علي منابر المسلمين ووالي عثمان على الكوفة يصلي مخموراً ثملاً بالمسلمين صلاة الصبح فيجعلها أربع ركعات ويقول: هل أزيدكم ويتقيأ بالمحراب وخليفة آخر يجعل القرآن غرضاً لسهامه وينشد:

تهددني بجبار	فها أنا ذا
عني	جبارٌ عني
إذا لاقيت ربك	فقل يا رب
يوم حشر	مزقني الوليد

و قتلهم للأمة الطاهرين بصور يشيب مذهب الوليد، وإحياء الليالي الحمراء

(١) الملحق الثاني لمناسك الحج-١٤٦-١٥٢.

بالفسق والفجور، ومن الشواهد المناسبة للمقام ما ذكره أحدهم حين دخل على حميد بن قحطبة من كبار القادة في الدولة العباسية فوجده يأكل في نهار شهر رمضان فاستغرب منه وسأله ثم بين له يأسه من رحمة الله بعدما قتل ستين علويًا في ليلة واحدة بأمر هارون. وأما سعاية قاضي القضاة ابن أبي ليلى لدي المعتصم بالإمام الجواد (عليه السلام) وأدّت إلى استشهاده عليه السلام وهو يعلم أنها تقوده إلى النار فهي دليل على حرصهم على الدنيا واستخفافهم بالحرمان من أجل نيلها. نعم ربما كانوا يقومون ببعض المظاهر الدينية ليخدعوا بها العامة ويحافظوا على موقعهم كخلفاء للمسلمين لكن هذا لم يكن ليضمحل الدقة في أمر الهلال.

وعلى أي حال فإن هذه الجرائم والانتهاكات من الواضحات ولعل هذه الروايات ذكرت في مصادرهم لتلميح صورتهم وإظهار تورعهم في أمور الدين، ولا يوجد في مصادرنا شاهد على ذلك عدا رواية الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس.

ب- إن حادثة الإمام الصادق (عليه السلام) مع أبي العباس السفاح تفيد عكس ما أفاده (دام ظله) من تأخر تبوت الهلال لدى الدولة عن الوقت الشرعي وتوافق ما نريد إذا فهمنا أن الخلاف كان يوم الشك من شوال لا من رمضان خصوصاً وأن المذكور في الرواية (يوم شك) وليس (يوم الشك) حتى يقال أنه يذصرف بحسب الاصطلاح إلى الثلاثين من شعبان وفي ضوء هذا تكون السلطة قد حكمت بالعيد قبل وقته الشرعي ويكون شاهداً على ما نريد ولا أقل من الترديد والإجمال في المراد من يوم الشك

في الرواية وإن كانت جملة من القرائن ترجح ما ذهبنا إليه (منها) حضور الإمام عند أبي العباس السفاح وهي من مراسم الدولة يومئذ أن يسلموا على الخليفة في يوم العيد لا الأول من رمضان والمذكور في التواريخ ان العيد كان يوماً واحداً بحيث تترتب عليه الأحكام الشرعية ثم وسعت الدولة الاحتفال به إلى ثلاثة أيام ليوزعوا عليها طبقات الدولة والشعب بحسب جاهتهم للسلام على الخليفة (ومنها) اهتمام أبي العباس بالأمر وهو يليق بالعيد حيث تهتم الدولة بإظهار هيبتها وقوة قرارها وسلطتها الشرعية اما بداية الصوم فلا يشكل للدولة معنى. وتوجد رواية ذكرها الصدوق (رحمه الله) في الخصال تصلح شاهداً على ما نقول فقد روى عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: (قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): اغتسل في ليلة أربعة وعشرين، وما عليك أن تعمل في الليلتين جميعاً) (١) فإن استحباب الغسل ليلة أربعة وعشرين لإدراك استحبابه ليلة ثلاثة وعشرين المظنون أنها ليلة القدر بدلالة الذيل وهذا تلميح من الإمام (عليه السلام) إلى ان الحساب الواقعي متأخر ليلة عن الحساب المعلن.

ج- لو تنزلنا وقلنا ان المراد بيوم الشك المردد بين الثلاثين من شعبان والأول من رمضان فإن الإشكال في وجود خلاف بين حساب الدولة الجائرة وحساب الحق باق والذي فعله السيد الأستاذ أنه خرج من حد التفريط ووقع في حد الإفراط فإن تأخر الدولة يوماً أيضاً يحتاج إلى معالجة من قبل المعصوم فهل يقف اتباعهم في تاسعهم

(١) وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الاغسال المسنونة، باب آح.ه.

أم تاسع الدولة بغض النظر عمّن هو المتقدم أو المتأخر. فكيف يقول الأستاذ ((وكيف كان فلا شاهد على ما ادّعى من مخالفة الوقوف الرسمي في عرفات والمزدلفة لما تقتضيه الموازين الشرعية)).

د- إن ما قاله (دام ظله) من صعوبة انقياد الشيعة لأوامر السلطة حتى فيما ورد فيه الترخيص صحيح لكن الشيعة بوقوفهم في يوم عرفة مع العامة إنما ينقادون لإمامهم الواقف معهم في الموسم ولا يحتاجون إلى سؤاله ولا يحسبون بأية حزاة لوجوده الشريف بينهم ومواظبة الأئمة الطاهرين عليهم السلام في حضور الموسم مما لا يحتاج إلى ذكر الشواهد لشهرتها وتواترها.

ه- إننا لو أغمضنا النظر عن ذلك فإن مختاره لا يحل الإشكال لأن البناء على وجوب الالتزام بالأوقات الصحيحة لرؤية الهلال يعني تعطيل فريضة الحج إذ من النادر تطابق أوائل الشهور عندهم مع ما تقتضيه الموازين الشرعية، وتعطيل فريضة الحج محرم فلا بد من الاجتزاء بالوقوف معهم، وإن قلت: أنه يمكن تحقيق ذلك من خلال الوقوف الاضطراري ولو بالتظاهر بالبحث عن شيء مفقود ونحوه وهذا المقدار كافٍ لتصحيح الحج.

قلت: إن تيسر هذا لأفراد معدودين فإنه لا يتيسر لكل أتباع أهل البيت عليهم السلام فإذا كان الحل هو هذا فإنه مخالف للتقية ولا يمكن تطبيقه بلحاظ المجموع كما هو المفروض ولا يغني إمكانه لعدد محدود وبقية الكلام في محله من كتاب الحج.

فإن قلت عوداً على أصل الإشكال: إن

القرن بين هلال رمضان و شوال و هلال ذي
الحجة مما أفاده خبر أبي الجارود فلا
معنى للاستشكال من هذه الناحية.
قلت: هذا ما سيأتي جوابه ضمن التعليق
الثاني.

٢- إن خبر أبي الجارود لم يذكر دليلاً
في مسألة الهلال في كتاب الصوم وإنما
حاولنا تقريبه كشاهد، ولا كان دليلاً في
كتاب الحج إذ الدليل هي السيرة القطعية
المتقدمة وان وصف كل من السيد
الخوئي (قدس سره) والشيخ الفيض الرواية
بالمعتبرة^(١) فهي حتى لو كانت معتبرة لم
تجعل دليلاً في مسألة الهلال، لكن السيد
الأستاذ سلم على تقدير تمامية دلالتها على
تغيير الحكم الواقعي وقربها على نحو
الحكومة ويردّ عليه أنه لم يثبت ان
المراد بالناس فيها العامة والجمهور من
اتباع السلطات الحاكمة بل المراد عامة
المسلمين من اتباع أهل البيت (عليهم
السلام) وغيرهم وقد ورد مثل هذا المعنى
العام في روايات أخر كصحيحة علي بن جعفر
عن أخيه موسى (عليه السلام) (انه سأل عن
الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا
يبدّره غيره أله أن يصوم؟ قال: إذا لم
يشك فليفطر وإلا فليصمه مع الناس)^(٢) وفي
خبر آخر لأبي الجارود (قال: سمعت أبا
جعفر محمد بن علي (عليه السلام) يقول: صم
حين يصوم الناس وافطر حين يفطر الناس

(١) المعتمد في شرح المناسك ج ٢٩ من المجموعة
الكاملة ص ١٩٦. تعاليق مبسطة ٤٥٢/١٠. وقد لخص
السيد الخوئي توثيقه بقوله ((قد وثقه المفيد
مدحاً بليغاً (منتهى المقال ٢٨٣/٣) مضافاً إلى انه
من رجال تفسير علي بن إبراهيم ورجال كامل
الزيارات ولا يضر فساد عقيدته بوثاقته)) وقد تقدم
الكلام فيه.

(٢) بحار الأنوار ج ٩٣ باب/ ما يثبت به الهلال.

فإن الله عز وجل جعل الأهلّة مواقيت) (١).
ولعل المراد أدق من ذلك فإن المراد
بالناس أئمة أهل البيت (سلام الله عليهم)
فيكون مفاد الرواية توجيهاً للأمة إلى
متابعة أئمة أهل البيت ولزوم طريقتهم
وأشار إلى هذا المعنى قوله تعالى (أَمْ
يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ
فَضْلِهِ) (٢) وقد فسرها الإمام الباقر (عليه
السلام) بقوله (نحن الناس المحسودون) (٣).

٣- بعدما شرحنا في أول المسألة أنواع
حكم الحاكم وحكم كل نوع لم تبق خصوصية
لهذه المسألة هنا حتى تقارن مع غيرها في
الأبواب الأخرى لأن تصرف الحاكم الشرعي أما
يكون من باب تنقيح الموضوع والتعبير عن
قنائه فلا يكون حجة على الغير إلا مع
الاطمئنان بصحته وإما ان يكون على نحو
الحكم القضائي فيكون صغرى لما يقال هناك
من حرمة نقضه حتى لمجتهد غيره الا في
حالات ذكروها وقد تقدم منا هذا التفصيل،
لكن إجمال العنوان في كل ماتهم أو جب
الاضطراب الذي أشار إليه الأستاذ (دام
ظله).

٤- ان الدليل على عدم جواز ردّ حكم
الحاكم الشرعي كمقبولة عمر بن حنظلة
ومعتبرة أبي خديجة خاصة بموارد الخصومة
والمرافعات وتعميمها لغيرها يحتاج إلى
دليل وهو مفقود، وهذا الحكم وإن كانت له
جهة موضوعية باعتبار حسم القضية وعدم

(١) بحار الأنوار ج ٩٣ نفس الباب.

(٢) النساء: من الآية ٥٤.

(٣) الميزان ٣٩٣/٤. وذكر ان مصادرها من كتب
الفريقين. بحار الأنوار ج ٢٣ باب ١٧: وجوب طاعتهم
(عليهم السلام).. ج ٤، ٥، ٦. وذكره الهيتمي في مجمع
الزوائد ج ٧ عن الطبري عن ابن عباس وذكر ان في
سنده يحيى الحماني وضعفه.

جواز نقض الحكم أو التراجع إلى حاكم آخر، إلا على نحو أنه مأخوذ في نفس الطريقة لأن حكم الحاكم غير مغيّر للواقع عما هو عليه ولا يجوز لمن علم بمخالفة حكم الحاكم للواقع ان يرتب عليه آثار الواقع، وقد دلت علي ذلك صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض فأيما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعت له به قطعة من النار)^(١) بل ان نفس الدليل- أي المقبولة والمعتبرة- تتضمن هذا الشرط لأنها عدلت نفوذ حكم الحاكم بأنه (حكم بحكمنا) أو (يعلم شيئاً من قضايانا) أو (عرف حلالنا وحرامنا) وهي لا تشمل ما لو كان الحكم معلوم المخالفة للواقع فإن الحكم حينئذ ليس حكمهم ولا من قضايهم ولا من حلالهم وحرامهم.

أدلة المانعين

ذكر المانعون من ثبوت الإهلال بحكم الحاكم عدة وجوه^(٢) اتضح ردّها بما تقدم، منها:

١- الأصل وهو يقتضي عدم الثبوت لكنه مردود بأن الأصل معتمد مع عدم الدليل وهو هنا موجود.

٢- الاخبار الناهية عن الإقدام في أمر الإهلال بالشك أو اتباع الظن ومن المعلوم ان حكم الحاكم لا يحصل منه أكثر من الظن

(١) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم واحكام الدعوى، باب ٢ ح ١.
(٢) بعضها موجود في كتاب (الفقه) للسيد محمد الشيرازي ١٥٤/٣٦.

إذ لا كلام فيما إذا حصل منه العلم .
ورد بأنه بعد تحقق حجية حكم الحاكم
لم يكن أتباعه من أتباع الظن.

٣- حصر أخبار الصيام والإفطار بالرؤية
والشهود أو مضي ثلاثين يوماً من الشهر
السابق ويرده بأن حكم الحاكم ان كان على
الذحو الأول فهو راجع إليها وإن كان على
الذحويين الآخرين فآدلة نفوذ حكمه و عدم
جواز رده حاكمة عليها.

كما ان هذه الأخبار إضافية ونسبية
فـ((الحصر في قوله عليه السلام (لا أجاز
في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين)
مراد له بالنسبة إلى الشهادة بمعنى إنني
لا أجاز على رؤية الهلال الا شهادة رجلين
عدلين لا فاسقين أو مجهولين كما هو عند
العامّة، ولا عدل واحد، لا أن المراد عدم
ثبوته الا بذلك))^(١).

٤- عدم شمول ما دل على نفوذ حكم
الحاكم في مسألة الهلال، وقد بالغ صاحب
الجواهر بالرد على القائلين به ورماهم
بالوسوسة فقال ((وأضعف منه: الاستناد إلى
عدم ثبوت عموم حكم الحاكم لما يشمل ذلك،
بأن المسلم منه في خصوص موضوعات
المخاصمة دون غيرها، إذ هو كما ترى منافي
لإطلاق الأدلة أو تشكيك فيما يمكن تحصيل
الإجماع عليه خصوصاً في أمثال هذه
الموضوعات العامة التي هي من المعلوم
الرجوع فيها إلى الحكام، كما لا يخفى على
من له خبرة بالشرع وسياسته أو بكلمات
الأصحاب في المقامات المختلفة، فما صدر
من بعض متأخري المتأخرين من الوسوسة في
ذلك من غير فرق بين حكمه المستند إلى
علمه أو البيئنة أو غيرهما لا ينبغي
الالتفات إليه لما عرفت من ثبوت الهلال

(١) جواهر الكلام: ٣٥٩/١٦.

بذلك)) (١).

ونحن لسنا بحاجة إلى الرد والتوضيح بعد كل الذي تقدم من البيان وخلاصته أن كون مسألة الهلال من الموضوعات التي يُرجع فيها إلى الحكام وإن كان معلوماً كما قال إلا أنه إن أراد بالحكام: السلطات وتنزيل الحاكم الشرعي منزلتهم بأدلة التنزيل فقد رددناه كبروياً، وإن أراد بالحكام: الحكام الشرعيين أي الفقهاء الجامعين للشرائط فإن الرجوع إليهم من جهة كونهم أهل الخبرة في تنقيح الموضوع فلا يكونون مشمولين بحرمة الرد من هذه الناحية ولو أصدروا أحكاماً قضائية بالهلال فإنه لا يجوز الرد عليهم ولكن دلّ الدليل على عدم تغدير الواقع بحكمهم وعدم جواز ترتيب الآثار على الأحكام المخالفة للواقع فحكمهم مأخوذ على نحو الطريقية لا على نحو الموضوعية.

(١) جواهر الكلام: ٣٦٠/١٦.

فرع

ذكر صاحب العروة في المسألة الثالثة بعد أصل المطلب ((لا يختص اعتبار حكم الحاكم بمقلديه بل هو نافذ بالنسبة للحاكم الآخر أيضاً إذا لم يثبت عنده خلافه)) والمسألة مبنائية فمن يرى ان المسألة من صغريات حكم الحاكم الشرعي الذي ثبت نفوذه على الغير وعدم جواز نقضه ورده حتى لمجتهد غيره الذي ذكر في كتاب الاجتهاد والتقليد والقضاء لذا لا تجري هذه المسألة الا عندما يُنشئ الحاكم قراراً وحكماً بغض النظر عن صيغة الإنشاء ولو كانت بصياغة إخبارية ولا يكفي مجرد الإخبار لذا قال في الدروس: -نعم لو قال: اليوم الصوم أو الفطر من غير تصريح بكونه لرؤية أو شهادة ففي وجوب استفساره على السامع ثلاثة أوجه، ثالثها: ان كان السامع مجتهداً استفسره. وعلق عليه صاحب الجواهر ((قد يقوى في النظر عدم وجوب استفساره، ضرورة كون ذلك منه حكماً فيجب اتباعه به لإطلاق ما دل عليه))^(١). والحق ما قاله صاحب الدروس لاختلاف أنحاء الأمر الصادر من الحاكم الشرعي، وإن كان الحكم من باب تنقيح الموضوع فسرمان حكمه مبني على تمام مستنده صغرى وكبرى.

أما السيد الأستاذ فقد علق على المسألة بابتناء الحكم فيها على دليل ثبوت الهلال بحكم الحاكم ((فإن كان الاستدلال بالوجه الأول أي استقرار سيرة المسلمين من الرجوع إلى الحكام فلا يختص بالمقلدين، وان كان بصحيفة محمد بن قيس

(١) جواهر الكلام: ٣٦٠/١٦.

مع القول ان الإمام إمام العصر فيكون
الفقيه قائماً مقامه ويعتبر مبسوط اليد
في الجملة بوجود مقلدين وأتباع له دون
ما لم يكن له كذلك فلا يمكن أيضاً التفريق
بين المقلدين وغيرهم نعم ان كان المستند
التوقيع الشريف (وأما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها إلى رواية أحاديثنا)
والمراد بالراوي العارف أي رواية مع
دراية لا كمن قيل (رواته كثير ورعاه
قليل) فوظيفة العامي الرجوع إلى مثل
هؤلاء الرواة في الحوادث ومنها الهلال على
ما ذكره فيمكن حينئذ القول
(بالتفصيل) (١).

بقيت فروع ذكرت في ذيل المسألة كعدم
التفريق في حكم الحاكم بين كونه مستنداً
إلى علمه الشخصي أو البيئته أو الشيع
العلمي وليس هذا محل بحثها بعد ما
اخرناه وإنما تبحث في كتاب القضاء .

ابتدأنا بهذه الإضافات في الأول من رمضان
١٤٢٧

وانتهينا منها في الرابع منه بفضل الله
تبارك وتعالى.

(١) من تقرير محاضرة ١٠/ج٢/١٤١٧.

المسألة الثالثة

حرمة التظليل على المحرم

(١٥٢)

(٤٣)

بسم الله الرحمن الرحيم

من المعالم البارزة لشعبة أهل البيت (سلام الله عليهم) أنهم أثناء أداء مناسك الحج والعمرة وفي طريقهم من المواقيت إلى مكة يبرزون من تحت السقوف والظلال ويعرضون أنفسهم لأحوال الجو المختلفة كالشمس والمطر والبرد والحر متبعين بذلك أئمتهم (سلام الله عليهم) وهم بلغوا ذلك عن جدهم رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد سجل هذا التفرد السيد المرتضى في كتابه الانتصار الذي خصصه لذكر ما انفردت به الشيعة من أحكام الشريعة فقال: ((ومما يُظن انفرد الامامية به ولهم فيه موافق القول بأن المحرم لا يجوز له أن يستظل في محمله من الشمس إلا عن ضرورة، وذهبوا إلى انه يفدي ذلك إذا فعله بدم، ووافق مالك في كراهية ذلك الا اننا ما نظنه يوجب فعله شيئاً، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه إجماع الطائفة))^(١).

ويظهر من الروايات ان أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تعرضوا بسبب هذا التمييز الذي عرفوا به إلى السخرية والاستهزاء من السائرين بركاب السلطة عدة مرات: احدها، من أبي يوسف في مجلس يحيى بن خالد البرمكي وفيها (فضحك أبو يوسف شبه المستهزئ).

وأخرى، من نفس أبي يوسف في مجلس الخليفة المهدي.

وثالثة، من محمد بن الحسن في مجلس هارون العباسي وكلها مع الامام موسى بن

(١) الانتصار : ٩٧.

جعفر (عليه السلام) فقد (سأل محمد بن الحسن أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) بمحضر من الرشيد وهم بمكة فقال له: أيجوز للمحرم ان يظل عليه محمله؟ فقال له موسى (عليه السلام): لا يجوز له ذلك مع الاختيار، فقال له محمد بن الحسن: أيجوز أن يمشي تحت الظلال مختاراً؟ فقال له موسى (عليه السلام) نعم. فتضحك محمد بن الحسن من ذلك، فقال له أبو الحسن (عليه السلام) أتعجب من سنة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتستهزئ بها؟ ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كشف ظلاله في إحرامه، ومشى تحت الظلال وهو محرم، إن أحكام الله يا محمد لا تقاس، فمن قاس بعضها على بعض فقد ضل سوا السبيل، فسكت محمد بن الحسن لا يرجع جواباً^(١).

وفي صحيح البيهقي عن الرضا (عليه السلام) قال: قال أبو حنيفة: أيش فرق ما بين ظلال المحرم والخباء؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ان السنة لا تقاس^(٢).

الإجماع على المسألة

والحكم في الجملة مجمع عليه عدا ما نقل عن ابن الجذيد الأسكافي أنه قال: (يستحب للمحرم ان لا يظل على نفسه، لان السنة بذلك جرت)^(٣) وهو ان أراد بالاستحباب معناه العام أي محبوبيته فهو شامل للوجوب وهو ليس ببعيد عن السياق فلا

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٦، ج ٥.

(٣) نقله صاحب الحدائق ٤٧٠/١٥ وذكره السيد الخوئي في المعتمد ج ٢٨ من مجموعته الكاملة ص ٤٩١ عن المختلف ١٠٨/٤.

يكون مخالفاً^(١) وان أراد معناه الاصطلاحي
قد يكون مخالفاً لهذا الحكم الذي ستأتي
الأدلة المتظافرة عليه.

واستشكل المحقق السبزواري في أصل
الحكم قال: ((والمسألة عندي محل
إشكال))^(٢).

ويبدو ان قولهما هذا ناشئ من بعض
القرائن التي فهموا منها الترخيص وحملوا
عليها الروايات الصريحة بالنهاي عن
التظليل ووجوب الاضحاء باعتبار ان مقتضى
الصناعة ذلك.

منها: صحيحة الحلبي، (قال: سألت أبا
عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يركب في
القبّة، فقال: ما يعجبني ذلك الا ان يكون
مريضاً)^(٣) ومحل الشاهد قوله (عليه السلام)
(ما يعجبني).

وهذا الاستدلال مردود، لان الأئمة (عليهم
السلام) يعبدون بمثل هذه التعابير كقوله
(عليه السلام) (لا يندغي) أو (لا أحب) عن
الحرمة، وإذا تنزلنا وقلنا ان اللفظ
مجمل بين الحرمة والكراهة فان الإجمال
يرتفع بالروايات الصريحة الآتية:

وفي ضوء ما تقدم من التقية يمكن تفهم
التجاء الامام (عليه السلام) لمثل هذه
التعابير المموهة التي لا تتعارض مع
الحكم الأصلي ولا تستفز المقابل الذي لا
يؤمن شرّه.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر قال (سألت:
أخي (عليه السلام) أظلل وأنا محرم؟ فقال:

(١) وقرّب صاحب الجواهر هذا المعنى بقوله: ((ويمكن
ان يريد بالمستحب ما لا ينافي الواجب)).

(٢) المصدر المعتمد عن الذخيرة / ٥٩٨.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ج ٢، ٥.

نعم، وعليك الكفارة) ^(١) وتحمل على واقعة شخصية مرت بعلي بن جعفر ككونه مريضاً في حينها بقريظة الروايات الصريحة التالية. ومذها: صحيحة جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بالظلال للنساء، وقد رخّص فيه للرجال) ^(٢) ويضيف بان (قد) تفيد التقليد أي الترخيص في الجملة وهو ما نقول به عند وجود عذر كما سيأتي بإذن الله تعالى ولو كانت تدل على الترخيص في أصل الحكم لما كان وجه لفصله عن النساء ولقال لا بأس بالظلال للنساء والرجال فهذا التعبير يعني ان جواز التظليل هو أصل الحكم للنساء أما الرجال فيرخص لهم أحياناً عند وجود العذر. ويضاف إلى هذه الردود ان ما قيل من ان مقتضى الصناعة حمل المنع على الكراهة إذا ورد الترخيص لا يمكن جريانه هنا لصراحة الروايات في الحرمة كما سيأتي ان شاء الله تعالى فتحمل روايات الترخيص على التقية لان هذا الحكم كان من العلامات الفارقة بين اتباع المدرستين وقد تقدم تهكم واستهزاء السائرين بركاب السلطة من تصرف أئمة أهل البيت (عليهم السلام). فلا عبرة إذن بمن خالف والإجماع متحقق على أصل الحكم.

الأقوال في المسألة

وقد اختلف الفقهاء فيما يجب التظليل منه على أقوال:
 ١- اختصاص حرمة التظليل بالتستر من

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب بقية كفارات الاحرام، باب ٦، ح ٢.
 (٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٤، ح ١٠.

الشمس وألحق بها المطر فلا يحرم في الليل إذا لم يكن هناك مطر، وهو مختار السيد السيستاني (دام ظله) قال: ((المراد من التظليل التستر من الشمس، ويلحق بها المطر على الاحوط، واما الريح والبرد والحر ونحوها فالأظهر جواز التستر منها، وان كان الاحوط تركه، فلا بأس للمحرم ان يركب السيارة المسقفة في الليل -فيما إذا لم تكن السماء ممطرة على الاحوط- وان كانت تحفظه من الرياح مثلاً)) (١).

٢- تعميم الحكم إلى كل ما من شأنه التظليل منه فيعم الشمس والمطر والبرد والريح ونحوها ولا تحرم إذا كان وجود التظليل كعدمه، والتزم به السيد الخوئي (قدس سره)، قال: ((المراد من الاستظلال التستر من الشمس أو البرد أو الحر أو المطر ونحو ذلك، فإذا لم يكن شيء من ذلك بحيث كان وجود المظلة كعدمها فلا بأس بها)) (٢). وهو مختار سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) (٣) وشيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) (٤) وهم ان أرادوا بقولهم ((بحيث كان وجود المظلة كعدمها)) بدحاظ الأثر المطلوب من الاستظلال بها أي يصدق الاستظلال بها لكنه عديم الأثر فهو القول الثاني وهو الظاهر من كلام السيد الخوئي (قدس سره) قال: ((ولذا لو فرضنا فرضاً نادراً جداً بان كان رفع المظلة فوق رأسه لا يؤثر شيئاً أبداً ولا يمنع عنه شيئاً اصلاً وكان وجوده كعدمه فلا بأس به لعدم صدق الاستظلال والاستتار على ذلك، لان

(١) مناسك الحج، الطبعة الثالثة، مسألة ٢٧٠.

(٢) المعتمد في شرح المناسك، مج ٢٨ من الموسوعة الكاملة، ص ٤٩٧، المسألة ٢٧٠.

(٣) مناسك الحج / المسألة ٢٣٧.

(٤) تعاليق مبسوطه، مج ١٠، ص ٢٦١، المسألة ٢٧٠.

الممنوع كما عرفت ليس مجرد وجود المظلة على رأسه بل الممنوع هو الاستتار والتحفظ عن الشمس والرياح العاصف والمطر^(١) وان أرادوا به عدم صدق الاستتال اصلاً كما لو فرض ان بعض المسافة تقطع بمصعد كهربائي يتحرك في برج ذي سقف فان وجود سقف المصعد وعدمه سواء لوجود سقف البرج ولا أريد ان امثل بحركة القطارات في انفاق المترو لان سقف القطار له اثر في الوقاية من تيار الهواء فهو القول الثالث وظاهر تعبيرهم هنا المعنى الأول ولكن الشيخ الفياض ذكر ما يشعر بالقول الثالث فانه بعد ان نقل الأقوال في تحديد ما هو المحرم في التظليل قال: ((أو مطلق التظليل والتستر بظل، وان لم يكن هناك شمس، كما إذا كان في الدليل ولا مطر ولا برد، كما إذا كان الجو صافياً ومعتدلاً)) ثم قواه^(٢) وكذا قوله ((ان المستفاد من الروايات هو حرمة التظليل بظل ساتر وان لم تكن هناك شمس ولا علة أخرى))^(٣).

٣- إطلاق الحكم لكل الأزمنة والأحوال ولعله مختار السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) حيث أطلق حرمة التظليل على الرجال ولم يفصل بأي شيء^(٤).

اما القول المختار فهو مغاير لهذه جميعاً لأننا نعتقد ان المستفاد من الروايات ان المطلوب من المحرم هو وجوب الاضحاء إما حرمة التظليل فإنها من لوازمه وآثاره لذا لو أمكن تحقيق الاضحاء الذي هو بمعنى البروز والظهور من كل ما

(١) المعتمد : ٤٩٨/٢٨ .

(٢) تعاليق مبسوطه : ٢٥١/١٠ .

(٣) تعاليق مبسوطه ، ٢٥٧/١٠ .

(٤) مناسك الحج : ص ٧١ .

يكنّه ويضمّه ويحتويه فهو كافٍ وان تستر من الشمس ونحوها وإنما تلاحظ حرمة الاستتار والاستتلال بمقدار منافاته للاضحاء وسيأتي تفصيله بعد عرض الروايات الدالة على الحكم بإذن الله تعالى.

والقولان الثاني والثالث وان اتحدا مصداقاً لندرة وجود مورد يختلفان فيه الا أنهما مختلفان مفهوماً لان القول الثاني اخذ حرمة التظليل بلحاظ الأشياء الخارجية ومضافاً إليها بينما أخذها الثالث ذاتية في نفسها.

الروايات الدالة على الحكم

وقد دلت على الحكم روايات معتبرة كثيرة وبتعابير مختلفة فقد نهت بعضها عن الركوب في القبّة والكنيسة وأمرت أخرى بالاضحاء ونهت طائفة عن التستر عن الشمس ونهت أخرى عن التظليل وهكذا.

وسنذكر جملة منها بإذن الله تعالى:

١- صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: (سألته عن المحرم يركب القبّة؟ فقال: لا، قلت: فالمرأة المحرمة؟ قال: نعم) (١).

٢- صحيحة الحلبي المتقدمة (٢).

٣- صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: قلت لأبي الحسن الأول (عليه السلام) أظليل وأنا محرم؟ قال: لا، قلت: أفأظلل وأكفر؟ قال: لا، قلت: فإن مرضت؟ قال: ظلل وكفر، ثم قال: أما علمت أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: ما من حاج يضحى ملبياً

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٤، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٤، ح ٢.

حتى تغيب الشمس الا غابت ذنوبه معها) (١).
٤- صحیحة هشام بن سالم (قال: سألت
أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يركب
في الكنيسة؟ قال: لا، وهو للنساء
جائز) (٢).

٥- صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج (قال:
سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل
المحرم كان إذا أصابته الشمس شقّ عليه
وصدع فيستتر منها، فقال: هو أعلم بنفسه
إذا علم أنه لا يستطيع أن تصيبه الشمس
فليستظّل منها) (٣).

٦- موثقة إسحاق بن عمار عن أبي الحسن
(عليه السلام) (قال: سألته عن المحرم
يظلّ عليه وهو محرم؟ قال: لا الا المريض
أو من به علة، والذي لا يطيق حر
الشمس) (٤).

٧- موثقة إسماعيل بن عبد الخالق
(قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) هل
يستتر المحرم من الشمس؟ فقال: لا إلا ان
يكون شيخاً كبيراً أو قال: ذا علة) (٥).

٨- صحیحة عبد الله بن المغيرة (قال:
سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الظلال
للمحرم فقال: أضحّ لمن أحرمت له، قلت:
إني محرور وإن الحرّ يشد عليّ، فقال: أما

-
- (١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ح ٣.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ح ٤.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ح ٦.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ح ٧.
(٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ح ٩.

علمت أن الشمس تغرب بذنوب المحرمين) (١).
٩- معتبرة قاسم الصيقل (قال: ما رأيت
أحداً كان أشد تشديداً في الظل من أبي
جعفر (عليه السلام) كان يأمر بقلع القبّة
والحاجبين إذا أحرم) (٢).

١٠- موثقة عثمان بن عيسى الرواسي
الكلابي قال: قلت لأبي الحسن الأول (عليه
السلام) إن علي بن شهاب يشكو رأسه والبرد
شديد ويريد أن يحرم، فقال: إن كان كما
زعم فليظلل، وأما أنت فاضح لمن أحرمت
له) (٣).

١١- صحيحة حفص بن البختري وهشام بن
الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال:
إنه يكره للمحرم أن يجوز ثوبه إنفه من
أسفل، وقال: أضح لمن أحرمت له) (٤).

١٢- صحيحة بكر بن صالح قال: (كتبت
إلى أبي جعفر الثاني (عليه السلام) أن
عمتي معي وهي زميلتي ويشد عليها الحجر
إذا أحرمت أفترى أن أظلل عليّ وعليها؟
فكتب ظلل عليها وحدها) (٥).

وتضاف إلى هذه المجموعة من الروايات
مجموعة أخرى يفهم منها بالدلالة
الالتزامية حرمة التظلل اختياراً وهي التي
رخصت بالتظليل من علة وأوجبته على المحرم
الكفارة وأن كنا لا نقول بالملازمة
المطلقة بين وجوب الكفارة وحرمة الفعل

-
- (١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ح ١١.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ح ١٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٤، ح ١٣.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦١، ح ٢.
(٥) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٨، ح ١.

لكنا نقول أنها مستفادة في هذا المورد وبحسب القرائن، ومن هذه الروايات:

١- صحيحة سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال (سألته عن المحرم يظلل على نفسه، فقال: أمن علة؟ فقلت: يؤذيه حر الشمس وهو محرم، فقال: هي علة يظلل ويفدي)^(١).

٢- صحيحة إبراهيم بن أبي محمود قال: (قلت للرضا (عليه السلام): المحرم يظلل على محمله ويفدي إذا كانت الشمس والمطر يضران به، قال: نعم، قلت: كم الفداء؟ قال: شاة)^(٢).

٣- صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا (عليه السلام) قال (سأله رجل عن الظلال للمحرم من أذى مطر أو شمس وأنا اسمع، فأمره ان يفدي شاة، ويذبحها بمني)^(٣).

٤- صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن مثله إلا أنه قال: في أذى من مطر أو شمس أو قال: من علة وزاد وقال: نحن إذا أردنا ذلك ظللنا وفدينا)^(٤).

الحكم المستفاد من استقراء الروايات

تضمنت الروايات حكمين: وجوب الإضحاء وحرمة التظليل، فالكلام في هتتين: الأولى: في وجوب الإضحاء وحاصلها:

-
- (١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب بقية كفارات الاحرام، الباب ٦، ح ٤.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب بقية كفارات الاحرام، الباب ٦، ح ٥.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب بقية كفارات الاحرام، الباب ٦، ح ٦.
(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب بقية كفارات الاحرام، الباب ٦، ح ٧.

ان المأمور به في الروايات أي الحكم الأصلي الصادر من المعصوم (عليه السلام) بحق المحرم هو وجوب الاضحاء (راجع الروايات ٣، ٨، ١٠، ١١).

أما حرمة التظليل بتفاصيلها فكانت من التفريعات والملازمات والموارد الجزئية لأصل الحكم ومثلها لا يحدد الحكم ولا يقيده وهذا شأن طبيعي حينما يلقي حكم كلي فان الناس يسألون عن تطبيقاته وجزئياته والمفروض ان يؤخذ الحكم من أصل الأمر لا من الأسئلة التي يلقيها المكلفون، وأمامك الروايات التي تجاوزت العشرة لا تتضمن ولا واحدة أن الامام (عليه السلام) كان يلقي حرمة التظليل وإنما كان السؤال عنها من قبل الأصحاب لمعرفة التفاصيل والموارد الجزئية عدا رواية المعلي بن خنيس عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا يستتر المحرم من الشمس ولا بأس ان يستتر بعضه ببعض)^(١) وهي ضعيفة سنداً ولا تأبي الحمل على أوضح المصديق خصوصاً مع ملاحظتها مع الروايات الأخرى، وربما كانت جواباً عن سؤال غير مذكور فتكون كقريناتها، بينما تجد أمراً من الامام (عليه السلام) بوجوب الاضحاء، وفي عدد من الروايات (الثامنة والعاشرة) كان الامام (عليه السلام) يعدل من الحالة الجزئية في السؤال عن التظليل إلى القا عدة الكلية وهو الأمر بوجوب الاضحاء.

واستفادة الحكم من الفرع - أي حرمة التظليل - لا من الأصل - أي وجوب الاضحاء - هو احد مناشئ الاختلاف والتشتت والابتعاد عن المفاد الصحيح للروايات حيث ذهبوا

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ٢.

إلى معاجم اللغة لمعرفة معنى التظليل و حدوده وهل هو خاص بالتستر من الشمس أم أعم من ذلك ونحوها، بينما المطلوب وجوب الاضحاء وإنما كان التظليل محرماً لمنافاته لوجوب الاضحاء وإخلاله به، ولو لم يكن كذلك فلا حرمة كما لو تعمد السير تحت الغيمة الحاجبة عن الشمس ويتحرك بحركتها أو كان يسير في ظل المحمل أو يستتر بعض جسده ببعض كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

والاضحاء يعني البروز والظهور واعتزال الظل والكن، قال ابن الأثير (ومنه حديث ابن عمير: (رأى محرماً قد استظل، فقال: أضح لمن أحرمت له) أي اظهر واعتزل الكن والظل) وذكر شواهد أخرى على ان الاضحاء يعني الظهور والبروز وانتفاء الحائل ولا يختص بالظهور والتعرض للشمس وإنما تم التركيز عليه لأنه أوضح الأفراد والمصاديق.

فالواجب هو البروز والظهور للسماء واستشعار عدم وجود حاجب بينه وبين الله تعالى لأنس الإنسان بالماديات والأمر غير مرتبط بما يظلل منه حتى يحصل الاختلاف في دائرته سعة وضيقاً ولا حاجة إلى تحكيم كلام الدغويين في المقام بعد وضوح المعنى المراد من الروايات. وإنما المطلوب الاضحاء بنفسه لله تبارك وتعالى من دون ملاحظته بالنسبة لأي شيء آخر.

أما ما ورد من حديث النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في ثواب الاضحاء فقد ذكر للترغيب والدحث على الفعل لما فيه من الثواب وليس للتقييد بالتعرض للشمس خاصة كما قيل.

وممن التفت إلى هذا المعنى الشهيد الأول في الدروس قال ((فرع، هل التحريم

في الظل لفوات الضحي أو لمكان الستر؟
ففيه نظر لقوله (عليه السلام) (أضح لمن
أحرمت له) والفائدة فيمن جلس في المحمل
بارزاً للشمس، وفيمن تظلل به وليس فيه)
وفي كشف اللثام (يعني يجوز الأول على
الثاني دون الأول والثاني وبالعكس).^(١)
ولم يرض صاحب الحدائق على هذا التردد
من الشيخ الشهيد (قدس سره) فقال (ظاهره
(قدس سره) التردد في هذا المقام، ولا
اعرف له وجهاً، وأنت خير بان الظاهر من
الأخبار المتقدمة هو المعنى الأول، وقد
تكرر فيها الأمر بقوله: (أضح لمن أحرمت
له) كما في رواية عثمان وصحيفة عبد الله بن
المغيرة أو حسنته، ومثله في روايات
العامة).^(٢)

ورد صاحب الجواهر عليه بقوله ((ولكن
فيه أن الأمر بالاضحاء قد جاء في صحيح حفص
وهشام عن الصادق (عليه السلام) على نحو
التعليق للمكروه (الرواية الحادية عشرة)
فلا يبعد القول بالكراهة، فيما نافي
الاضحاء من التستر بما لا يكون فوق الرأس،
والحرمة بما كان فوقه)) وفيه:

١- أن الأمر بالاضحاء ورد في عدة
روايات معتبرة (٣، ٨، ١٠، ١١).

٢- إن الاستشهاد بالكبرى في أمر مكروه
لا يعني أنها مختصة بالمكروه بالمعنى
الأخص فيمكن أن تكون بالمعنى الأعم الشامل
للحرمة كما لو استشهد بذيل (إن الله يُحِبُّ
التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) في موضعين،
تارة وجوب الوضوء كمقدمة للصلاة وأخرى
لا استحباب الوضوء على الوضوء أو لكون
دائماً على الطهارة باعتبار أن الذيل

(١) جواهر الكلام: ٤٠١/١٨.

(٢) الحدائق الناضرة: ٤٨٥/١٥.

يتضمن المحبوبة المطلقة.
٣- من الواضح ان الذيل فقرة مستقلة عن الصدر وتخبر عن مطلوب آخر.

الثانية: التظليل هو الآخر يعني في اللغة مطلق التستر والتغطية، قال ابن فارس ((إن هذا الأصل يدل على ستر شيء لشيء وهو الذي يسمى الظل وكلمات الباب عائدة إليه))^(١) ولا تختص بالتستر من الشمس وإنما ارتبط التظليل بها لأنها الفرد الأغلب فيما يتستر منه. ولو سلمنا اختصاصها بالشمس فقد قلنا ان الملحوظ في الحكم هو وجوب الاضحاء وهو عام اما حرمة التظليل فقد كانت من التطبيقات.

كما ان الروايات تضمنت إطلاق حرمة التظليل الشاملة للشمس وغيرها فلا تختص بها.

فهذه وجوه ثلاث تصلح للرد على مختار السيد الأستاذ (دام ظله) في حرمة التظليل من الشمس خاصة.

ومن الروايات المطلقة الأولى والثانية والرابعة والتاسعة والعاشرة والحادية عشرة.

ويمكن الاستدلال بمثل الرواية السادسة حيث ذكر الامام (عليه السلام) عدم إطاقه الشمس في عرض من به علة فيظهر ان الأذى المطلوب تحمله أو سع من الشمس كالمطر والبرد والريح وهو المطلوب.

وإن كان يمكن المناقشة فيه بعدم الملازمة إذ يمكن ان يكون المطلوب هو عدم التظليل من الشمس لكنه لا يستطيع الامتثال لعدم قدرته على تحمل البرد أو الريح فهذا لا يعني ان المطلوب منه التعرض لها، وسياتي إيضاح عدم الملازمة هذه.

ومثلها الرواية الثامنة وروايات

(١) مقاييس اللغة : ٤٦١/٣.

المجموعة الثانية ومنه يعلم ان الخدشة في استدلال شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظلّه) بمثل هذه الروايات على التعميم^(١) فهذه الرواية ليست كالروايات المانعة من الاستتار عن الشمس كالرواية السابعة ولا يستفاد منها بالدقة حرمة التظليل من هذه الأمور وغاية ما يستفاد منها ان عدم القدرة على تحمل البرد أو الريح تجعله يظل مع وجود الشمس التي يفترض عدم التستر منها فتحصل المخالفة.

وعلى أي حال فالتمسك بإطلاق الروايات المشار إليه كاف لوضوحه ولأنه في مقام البيان ولعدم وجود دليل صالح للتقييد لا من كلام الدغويين ولا من الروايات، وان ذكر الشمس في عددٍ منها كان من باب انه أوضح المصديق والأكثر ابتلاءً وذكرها في مثل الرواية الثالثة من باب الحث والتحفيز نحو العمل بذكر ثوابه أو بعض ثوابه ولا تفيد التقييد.

ولو كان الحكم مختصاً بالشمس لوجدنا الامام (عليه السلام) يعلم بعض أصحابه هذا الحل والعلاج لمشكلة من به أذى أو علة أو انه لا يطيق حر الشمس فيقول له سر في الدليل وكان متعارفاً في ذلك الزمان لان الاضطرار لا يصدق الا مع عدم المندوحة فمع وجودها بالسير ليلاً لا يجوز الترخيص في التظليل.

واحياناً يكون الإطلاق خلاً في الجواب إذا كان المطلوب هو المقيد كما في سؤال القبة والكنيسة فالجواب الصحيح - لو كانت حرمة التظليل خاصة بالشمس - يكون بالمنع في النهار والجواز في الليل الا ان يدعي بوجود قرائن كالارتكاز لدى السائل برز

(١) تعاليق مبسوطة : ٢٥٣/١٠ .

الاستغناء عن ذكر التفصيل وهو كما ترى.
ويمكن استفادة الإطلاق بما يشمل الدليل
بوجه دقي من مثل الرواية العاشرة لورود
البرد الشديد فيها وهو يتحقق في الدليل
في تلك البلاد دون النهار.
ونسأل هنا السيد الأستاذ (دام ظلّه) عن
وجه الاقتصار في التعميم على المطر فان
كانت روايات المجموعة الثانية فيرد
عليه:

١- ما قلناه من عدم الملازمة بين كون
المطر أو غيره عذراً للتظليل وكونه بنفسه
مما يحرم التظليل منه.
٢- أن معتبرة عثمان بن عيسى الكلابي
ذكرت البرد الشديد ولا نجد فرقاً بين
لساني الروائيتين.
فان قلت: ان الذيل (فاضح... الخ)
يصلح قرينة على كون الأذى من البرد في
النهار لاختصاص الاضحاء به فتكون كفارة
التظليل من الشمس وان كان العذر البرد
لعدة وجوه:

منها: ان التكليف ومورد السؤال مختلف
بين الصدر والذيل لاختلاف الأشخاص.
ومنها: ما تقدم ان البرد يكون شديداً
في تلك الديار في الليل.
ومنها: ما قلناه من ان معنى الاضحاء
مطلق البروز ولذلك فانه (دام ظلّه) جزم
بوجوب الفدية إذا ظلّ بسبب المطر^(١) - ولو
كان في الليل- لكن فتواه بحرمة التظليل
من المطر - في الليل- مبنية على
الاحتياط^(٢) وقال في وجه ذلك ((ورد النص
الصحيح بثبوت الكفارة في التستر من
المطر ولم يرد في حرمة التستر منه ذلك
وحيث ان الملازمة بين ثبوت الكفارة وحرمة
الفعل غير مؤكدة احتطنا في التستر من

(١) مناسك الحج، ط٣، مسألة ٢٧٣، ص ١٣٥.

(٢) مناسك الحج، ط٣، المسألة ٢٧٠.

المطر بالاجتناب عنه ولم نفت
بالحرمة) (١).

وهو ان كان يريد مطلق الملازمة بين
ثبوت الكفارة وحرمة الفعل فنحن لا نقول
بثبوتها كذلك لتخلفها في قتل الخطأ مثلاً،
وان اراد بها في المقام فكان الأنسب ان
يصوغها بأوضح من هذا البيان كالذي قلناه
في الرد الأول، وحينئذ ما وجه الاحتياط
إذا انتفت الملازمة وان الموافق لمبتناه
أن الكفارة لارتكاب التظليل من الشمس
بسبب وجود المطر لا للتظليل من المطر
نفسه؟ ولماذا لم يحتط في أمثاله كالبرد
الشديد وقد ورد في رواية معتبرة ايضاً؟
على أن الظاهر من الروايات في المقام
كصححة ابن بزيغ الثالثة ثبوت الملازمة
في المقام.

وقد قال (دام ظله) كلاماً في موثقة
الرواسي في التظليل بسبب البرد الشديد
مثل الذي قاله في المطر وهذا نصه
(الرواية معتبرة ولكنها لا تدل على حرمة
تستر المحرم من البرد بل عدم جواز
التظليل بالتستر من الشمس بدخول القبلة
ونحوها إلا إذا كان لعذر كالتأذي من
البرد في خارجها) (٢).

فروع

الأول: حرمة التظليل اختياراً حتى لو
بنى على دفع الكفارة، وإنما يجوز
التظليل اضطراراً لعذر وقد ذكرت الروايات
جملة من الأعدار ومع وجود العذر فقد حثت
على تحمل الأذى مهما أمكن لمحبوبية
الاضحاء عند الله تبارك وتعالى وللأثر

(١) الملحق الثاني في مناسك الحج، السؤال ١٩٥،
ص ٩٤.

(٢) الملحق الثاني في مناسك الحج، السؤال ٢٠٢،
ص ٩٨.

المبارك الذي فيه على المحرم وعدم الاكتفاء بمطلق العذر فان الاضحاء وعدم التظليل لا يخلو من صعوبة وأذى، روي عن زرارة (قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم أيتغطي؟ فقال: اما من الحر أو البرد فلا) (١) (ولعله لذا كان المحكي عن الشيخين وكذا ابن إدريس اعتبار الضرر العظيم بناءً على إرادة ما يسقط معه التكليف من العظيم كما في غير المقام) (٢).

وحينئذٍ بإطلاق بعض النصوص الاكتفاء بمطلق الأذية كصحيح سعد بن سعد وصحيح ابن بزيع وإبراهيم ابن أبي محمود محمول على ما ذكرنا.

وقد دلت عليه بالتفصيل الرواية الثالثة من المجموعة الأولى وروايات المجموعة الثانية فلا نكرر.

الثاني: لا بأس بالتظليل للنساء والأطفال لعدة روايات وردت تنص على ذلك منها الرواية الأولى والرابعة المتقدمة، ومنها صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا بأس بالظلال للنساء) (٣) وصحيحة حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (لا بأس بالقبة على النساء والصبيان وهم محرمون) (٤).

الثالث: أن وجوب الاضحاء مختص بحالة السير وطى المسافة ولا تشمل المنزل وفيما لو توقف للاستراحة مثلاً وهذا الذي استعصى

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٤، ح ١٤.

(٢) جواهر الكلام: ٣٩٨/١٨.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٤، ح ١٠.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٥، ح ١.

فهو على أهل مدرسة القياس فتساءلوا
بتهكم عن الفرق كما في صحيحة البزنطي عن
الرضا (عليه السلام) (قال: قال أبو
حنيفة: أيش فرق ما بين ظلال المحرم
والخباء؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام)
ان السنة لا تقاس)^(١).

وقد اشترطوا في الساتر المحرم ان
يكون متحركاً بحركة المحرم لطي المسافة
حيث قسم السيد الشهيد الصدر الأول (قدس
سره)^(٢) والسيد الأستاذ^(٣) الساتر إلى ثابت
كالأنفاق والأشجار والجدران ومتحرك بحركة
المحرم لطي المسافة فحرموا الثاني دون
الأول وقال مثل ذلك شيخنا الأستاذ الفيض
(لا يجوز ان يتظلل بظل ويتستر بساتر
متحرك بحركته)^(٤) وهذا شاهد على تركيزهم
على الفرع وهي حرمة التظليل دون الأصل
وهو وجوب الاضحاء وإلا فالمعيار هو صدق
الاضحاء عرفاً بغض النظر عما ذكره فيحرم
على المحرم اتخاذ خباء على طول المسافة
ويسير بداخله باعتباره ظلّاً ثابتاً لا يتحرك
بحركته وسبب الحرمة هو عدم صدق الاضحاء
كما لا بأس بالتستر بغيمة متحركة باتجاه
سيره لصدق الاضحاء إضافة إلى ما سيأتي من
جواز الاستظلال بظل المحمل إذا كان
جانبياً.

الرابع: وجوب الاضحاء لا يختص بالراكب
وإنما يشمل الراجل أيضاً لان موضوع الحكم
في الروايات المتقدمة مطلق هو المحرم،
وهو يشملهما كالروايات الخامسة والسادسة
والسابعة والثامنة والعاشرة والحادية

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٦، ح ٥٠.

(٢) موجز احكام الحج : ص ٧١.

(٣) مناسك الحج : ط ٣، ص ١٣٣.

(٤) تعاليق مبسوطه : ٢٥٦/١٠.

عشرة وإنما ذكر الراكب في بعضها من باب ذكر المورود كروايات القبة والكنيسة ولا يلزم الاختصاص به.

على ان السائرين مشياً إلى بيت الله الحرام كانوا كثيراً يومئذ فلو لم يكن الحكم شاملاً لهم لأشار الإمام إلى ذلك في جوابه فأطلق الجواب في مثل هذا المورود خلل لا يناسب صدوره من المعصوم.

وقال بعضهم بجوازه للراجل ونقل صاحب الحدائق قول الشهيد الثاني (قدس سره) وغيره ((بان التظليل إنما يحرم حالة الركوب، فلو مشى تحت الظلال - كما لو مشى تحت الجمل والمحمل - جاز)) واستدلوا لذلك بصحيفة ابن بزيع قال (كتبت إلى الرضا عليه السلام): هل يجوز للمحرم أن يمشي تحت ظل المحمل؟ فكتب: نعم^(١) بعد تعميمها وكون المحمل مذكوراً من باب المثال فجواز الاستظلال مطلق، قال السيد الخوئي (قدس سره) ولذا عطف الشهيد الثاني قوله (ونحوه)^(٢) على ظل المحمل.

لكن الإنصاف ان هذه الكلمة لا يريد بها الشهيد الثاني (قدس سره) الإطلاق التام لما يشمل فوق الرأس فلا يتم تقريب السيد الخوئي (قدس سره) وإنما أراد إلحاق أشباه المحمل بجواز الاستظلال به جانباً كالسيارة في زماننا الحاضر وهو ما استظهره صاحب الحدائق من كلام الشهيد في نفس كتابه الروضة البهية بقوله ((فلا يحرم - يعني التظليل - نازلاً إجمالاً ولا ماشياً إذا مر تحت المحمل ونحوه فهو نظير كلام العلامة في المنتهى انه يجوز للمحرم ان يمشي تحت الظلال وان يستظل بثوب ينصبه إذا كان سائراً أو نازلاً، لكن لا يجعله فوق

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ١.

(٢) الروضة البهية : ٣٦٥/١ طبعة قم.

رأسه سائراً خاصة) (١).
و هذا الحكم على ما قدمناه من ان
المطلوب وجوب الاضحاء فهذا على القاعدة
لكن من يركز على حرمة التظليل وقع في
صعوبة تطبيقه على القاعدة لذا أوكلها
إلى التعبد بالنص، قال السيد الخوئي
(قدس سره) ((وإنما جَوَزَ النص الخاص
التظليل له بظل المحمل حال المشي وهذا
مما نلتزم به للتعبد بالنص ولا يدل على
جواز الاستئصال مطلقاً ولو بظل غير المحمل،
والأحكام تعبدية وملاكاتها مجهولة عندنا
فيجب الاقتصار على موارد النص)) (٢) رغم
وجود نص يمكن تقريبه على جواز الاستئصال
بغير المحمل ذكره الطبرسي في الاحتجاج عن
محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري (أنه كتب
إلى صاحب الزمان (عليه السلام) يسأله عن
المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارة
أو الكنيسة ويرفع الجناحين أم لا؟ فكتب
إليه في الجواب: لا شيء عليه في تركه رفع
الخشب) (٣) لكنه ضعفها بالإرسال مضافاً إلى
أننا غير مطلعين على مقدار صدق الاستئصال
على هذا الخشب الذي جوز الامام (عليه
السلام) تركه.

وأوكل صاحب الحدائق الحكم إلى النص
الخاص دون القاعدة العامة المستفادة من
الروايات فقال معرّضاً بمن عمم دلالة صحيحة
ابن بزيع على جواز التظليل للماشي
((وبالجملة فالظاهر الاقتصار على مورد
الصحيحة المذكورة، وتخصيص الأخبار بخصوص
ما اشتملت عليه)) وقال أيضاً ((وإما
المشي في ظل المحمل ونحوه فإنما قلنا

(١) الحدائق الناضرة : ٤٨٤/١٥ .

(٢) المعتمد في شرح المناسك : ٤٩٤/٢٨ .

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام،
باب ٦٧، ح ٦٧.

به من حيث النص وإلا فعموم الأخبار المشار إليها يشملها) (١).

وهذا الفهم إذا بررناه في ضوء مبنى السيد الخوئي (قدس سره) فإنه غير مبرر من صاحب الحدائق (قدس سره) لأنه اختار وجوب الاضحاء فمفاد صحيحة بن بزيع على القاعدة.

وفي الحقيقة فإن صحيحة ابن بزيع استفيد منها تفصيلاً:

الأول: بين الراجل والراكب فجواز التظليل للراجل دون الراكب وهو الذي ناقشناه مع السيد الخوئي (قدس سره) حيث استدلوا على الجواز بالتعميم.

الثاني: بين التظليل على الرأس والجانبين فمنعوا من الأول وأجازوا الثاني واستدلوا بالتعميم أيضاً وبأن معنى التظليل هو ما كان فوق الرأس.

وممن اختار هذا التفصيل السيد الأستاذ (دام ظله) قال بعد أن ذكر التظليل بالأجسام السائرة ((وهذا محرم على الرجل المحرم، راكباً كان أو راجلاً، إذا كان ما يظله فوق رأسه وأما إذا كان ما يظله على أحد جوانبيه، فالظاهر أنه لا بأس به للراجل مطلقاً فيجوز له السير في ظل المحمل والسيارة ونحوها).

وأما الراكب فالأحوط أن يجتنبه إلا إذا كان بحيث لا يمنع من صدق الاضحاء (أي البروز للشمس) عرفاً، كأن كان قصيراً لا يستر به رأسه وصدره كجدران بعض السيارات المكشوفة) (٢).

وهذه من مشاكل الالتفات إلى حرمة التظليل وما تفرع عنه من التعبد بالمعنى اللغوي واختصاصه بالظلال على الرأس بينما المعيار صدق الاضحاء بلا فرق بين الراكب

(١) الحدائق الناضرة : ٤٨٥/١٥ ، ٤٨٧ .

(٢) مناسك الحج : ١٣٣ .

والراجل وما ورد في صحيحة ابن بزيغ ليس فيه شيء زائد عن القاعدة حتى يفرق بين الراجل والراكب. ويصدق التظليل على السائر الجانبي كما على الراسي.

الخامس: لا مانع من ان يتجنب المحرم أشعة الشمس المباشرة بوضع يده دون رأسه أو يستر بعض جسده ببعض أو يسير في ظل المحمل أو السيارة مما لا يتنافى مع وجوب الاضحاء والبروز والظهور دلت عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال لا بأس بان يضع المحرم ذراعه على وجهه من حر الشمس، ولا بأس ان يستر بعض جسده ببعض)^(١) وصحيحة ابن بزيغ المتقدمة قال (كتبت إلى الرضا (عليه السلام) هل يجوز للمحرم ان يمشي تحت ظل المحمل؟ فكتب نعم)^(٢) وخبر جعفر بن المثنى عن أبي الحسن (عليه السلام) وجاء فيه (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يركب راحلته فلا يستظل عليها وتؤذي الشمس فيستر بعض جسده ببعض وربما يستر وجهه بيده)^(٣) ولذا تحمل صحيحة سعيد الأعرج (انه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يستتر من الشمس بعود وبيده؟ قال لا الا من علة)^(٤) على الكراهة أو على كون حالة الاستتار بالعود مما يتنافى ووجوب الاضحاء لذا أفادت مكاتبة الحميري الجواز عند عدم المنافاة، فقد روى الحميري انه كتب إلى صاحب الزمان (عليه السلام) يسأله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب

- (١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ٣، ٤.
- (٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ١.
- (٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٦، ح ١.
- (٤) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ٥.

العمارية أو الكنيسة ويرفع الجناحين أم لا؟ فكتب إليه في الجواب، لا شيء عليه في ترك رفع الخشب^(١).

أما بالنسبة للاستتار من أشعة الشمس بالثوب بالشكل الذي لا ينافي الاضحاء فقد أجازته صحيحة عبد الله بن سنان (قال: سمعت أبا عبد الله يقول لأبي وشكى إليه حر الشمس وهو محرم وهو يتأذى به، فقال: ترى ان استتر بطرف ثوبي، قال: لا بأس بذلك ما لم يصب رأسك^(٢)) وفي نسخة أخرى (ما لم يصبك) وتؤدي نفس المعنى إذا جعلنا رأسك بدلاً من الكاف ومنعت منه رواية المعلى بن خنيس عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: لا يستتر المحرم من الشمس بثوب، ولا بأس أن يستتر بعضه ببعض)^(٣) والرواية المانعة غير معتبرة^(٤) ويمكن حملها على ما ينافي الاضحاء كما وجهت صحيحة عبد الله بن سنان في الذيل.

ولكن السيد الخوئي (قدس سره) أبي ان نفهم الجواز من صحيحة بن سنان جرياً مع ما التزم به من ان الحكم بجواز التظليل بظل المحمل تعبيدي خاص لا يتجاوز مورده فقال في الرد (لان السائل كان يتأذى من حر الشمس فجوز له الاستظلال للضرورة ونهاه عن التغطية وستر رأسه فان ذلك محرم آخر غير الاستظلال فمورد الرواية هو الاضطرار لا الاختيار، فمعنى الرواية انه يجوز لك

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ٤، ٢.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب تروك الإحرام، باب ٦٧، ح ٤، ٢.

(٤) وصفها السيد الخوئي (قدس سره) بالمعتبرة في المعتمد ٤٩٦/٢٨ من المجموعة الكاملة.

الاستتلال للضرورة ولكن لا تستر رأسك ولا تغطيه، فلا تدل الرواية على جواز الاستتلال اختياراً بأحد الجانبين^(١) وتبع ذلك صاحب الوسائل في تعليقه على الرواية.

وفيه: إن لسان الرواية لا يختلف عن صحيحة معاوية بن عمار ورواية جعفر بن المثنى وإن ذكر الأذى من باب الداعي إلى السؤال ولا يفيد التقييد به فلا ظهور في الرواية على أن جواب الامام كان بلحاظ حالة العذر والاضطرار.

السادس: كفارة التظليل شاة لصحيحتي إسماعيل بن بزيع وصحيحة ابن أبي محمود المتقدمة، ولا فرق في ذلك بين حالتي الاختيار والاضطرار وإذا تكرّر التظليل فيكفر لكل إحرام لموثقة أبي علي بن راشد قال: (قلت له (عليه السلام) جعلت فداك انه يشتد عليّ كشف الظلال في الإحرام، لأنني محرور يشتد عليّ حر الشمس، فقال: ظلل وأرق دماً، فقلت له: دماً أو دميين، قال: للعمرة، قلت: إنا نحرم بالعمرة وندخل مكة فنحلّ ونحرم بالحج، قال: فأرق دميين)^(٢).

وقد ورد في صحيحتي ابن بزيع المتقدمتين أن ذبحها يكون في منى والتزم بها بعض وقال آخرون بأن الشاة إذا لزمّت في إحرام العمرة فيجب ذبحها في منى وأما إذا لزمّت في إحرام الحج فيمكن ذبحها في البلد وربما كان وجهه أنه مقتضى الجمع بينها وبين موثقة إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (قلت له: الرجل يخرج من حجه وعليه شيء يلزمه فيه دم،

(١) المعتمد : ٤٩٥/٢٨.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب بقية كفارات الاحرام، باب٧، ح١.

يجزيه ان يذبح إذا رجع إلى أهله، فقال: نعم، وقال فيما اعلم يتصدق به^(١) إذ ان النسبة بينهما عموم من وجه لان صحيحتي ابن بزيع شاملة للحج والعمرة لكنها خاصة بكفارة التظليل في حالة الإحرام وموثقة إسحاق شاملة لكل الكفارات بسبب التظليل وغيره لكنها خاصة بإحرام الحج فيتعارضان في إحرام الحج ويتساقطان والمرجح حينئذ أصالة البراءة عن الوجوب والنتيجة جواز ذبحها في بلده إذا رجع ويلتزم بوجوب ذبحها في منى لكفارة إحرام العمرة.

هذا هو مقتضى الجمع لكن شيخنا الأستاذ الفياض بعد ان بين شكل النسبة بينهما وهي العموم من وجه جمع بينهما بسقوط كلا الاطلاقين من جهة المعارضة والرجوع إلى أصالة البراءة مطلقاً في الحج والعمرة وهو على خلاف الصناعة التي تقتضي ما تقدم.

هذا ولكن الظاهر ان موثقة إسحاق لا تختص بفرض الحج وإنما هي شاملة لنسكي الحج والعمرة فقوله (يخرج من حجه) كقولنا (قدم فلان من الحج) أو (ذهب لأداء فريضة الحج) بمعناها العام الشامل للعمرة ومقتضى ذلك ان تكون صحيحتا ابن بزيع مخصصة لها فيلتزم بمفادها الا ان ظاهرها محمول على النصيحة وجزئية المورد بقريئة كلمة (أرى) العائدة إلى ذبحها في منى وليس أصل التكفير بشاة وإن تقدم ذكرها على ذكر الكفارة.

ابتدأنا بتحرير البحث يوم الخامس من

رمضان المبارك ١٤٢٧

وانتهينا منه يوم العاشر منه بفضل الله

(١) وسائل الشيعة: كتاب الحج، أبواب كفارات الصيد، باب ٥٠، ح ١.

تبارك وتعالى

(١٨٠)

المسألة الرابعة

في مطهّرية الشمس

()

بسم الله الرحمن الرحيم

((القول بمطهرية الشمس - في الجملة - هو المشهور لدى الفقهاء - كما عن جماعة كثريرة - بل عن الخلاف والسراير حكاية الإجماع عليه))^(١) ، وخالف سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) فقال بعدم مطهريتها ونقله عن أستاذه الشهيد السيد محمد باقر الصدر (قدس سره) ويشهد له عدم ذكره الشمس ضمن المطهرات في رسالته العملية (الفتاوى الواضحة) .
وذهب إليه شيخنا الأستاذ الفيض (دام ظله) فقال ((بل لا يبعد عدم مطهرية الشمس مطلقاً))^(٢) .

ودليل المشهور عدة روايات بعد الشهرة المحققة والإجماع المذقول حيث نقل صاحب الجواهر^(٣) عن أستاذه كاشف الغطاء أنها شهرة كادت تبلغ الإجماع وقال ((بل هو معقد مذهب الإمامية في كشف الحق والإجماع في السرائر وموضعين من الخلاف))^(٤) وقال (قدس سره) ((وهو الحجة بعد صحيح زرارة...)) و سرد الروايات في المقام وتستفاد من كلماته (قدس سره) الميثوثة في مناقشة الروايات تقريبات أخرى فاستدل- لو لم تتم الروايات:-
(بسهولة الملة وسماحتها، بل وبذفي العسر والجرح اللازمين على تقدير عدم الطهارة بالإشراق، بل وبالسيره من الناس

(١) المستمسك : ٧٥/٢ .

(٢) منهاج الصالحين للشيخ الفيض : ١٩٢/١ .

(٣) جواهر الكلام : ٢٥٣/٦ .

(٤) احد الموضوعين في كتاب الطهارة / المسألة ١٨٦ في الجزء الأول ص ٢١٨ والآخر في كتاب الصلاة / المسألة ٢٣٦ في الصفحة ٤٩٥ من نفس الجزء .

كافة كما في الرياض في جميع الأزمنة على عدم إزالة النجاسة عن مثل الأرض بالماء، وعلى الاكتفاء بالطهارة بالشمس بل وبما قيل من عموم ما دل على طهورية الأرض ومن أن الشمس من شأنها الاسخان الملطف لاجزاء الرطوبة والمصعد لها، مع إحالة الأرض لاجزاء الباقية اليديرة، فتظهر حينئذ، خصوصاً لو قلنا أن الطهارة النظافة والنزاهة الحاصلتان بمجرد زوال القذارة عن المحل إلى غير ذلك)) وقال ان فيها (كفاية عن غيرها))^(١).

وهي كلها قابلة للمناقشة:

١- ان الشهرة حتى لو بلغت الإجماع إنما هي مدركية لو ضوح استنادها إلى الروايات التي سنتعرض لها إن شاء الله تعالى فلا يكون الإجماع فضلاً عن الشهرة حجة في المقام.

٢- ان ما ذكر من نفي العسر والجرح إنما يصلح لبيان الحكمة والمصلحة في التشريع وليس علة للحكم فلا يصلح دليلاً على مستوى العناوين الثانوية - كما هو المفروض عند ذكر هذه العناوين - وهو (قدس سره) لا يريد أكيداً حكومة هذه العناوين الثانوية واستناد الحكم إليها وإلا لدار الحكم مدارها وهو لا يلتزم به.

وليس المورد من تطبيقاتها كما اننا لا نعتقد ان في الإلزام بتطهير الأرض بالماء فيه عسر ومشقة.

٣- ما ذكر (قدس سره) من الاسخان والتصعيد والإحالة جارٍ في المتنجسات الأخرى كالبدن والثياب وهو لا يغني عن التطهير بالماء اما الاستحالة التي عُدَّت من المطهرات فإنها خاصة بموارد تبدل

(١) جواهر الكلام : ٢٥٧/٦ .

الحقيقة والموارد ليس من موارد تطهير الاستحالة.

٤- ان ما قال (قدس سره) من الاستدلال بالسيرة ونقله عن الرياض غير تام صغرى وكبرى:

اما الصغرى: فلعدم وجود سيرة متشرعية وبناء على الطهارة الا لمن يقول بها فقهيًا اما عند غيرهم فربما كان عدم التطهير للاستغناء عن طهارة المكان مثلاً. واما الكبرى: فلعدم وجود ما يثبت ان السيرة متصلة جيلًا بعد جيل إلى زمان المعصوم لتكون كاشفة عن فعله (عليه السلام).

٥- ان الطهارة لها كيفية حدّها الشارع قد تقتضي الغسل بالماء أو التعفير بالتراب أو تعدد الغسلات ونحوها ولا يكتفي في تحققها بحصول النظافة والنزاهة بمجرد زوال القذارة عن المحل كما قال (قدس سره).

الاستدلال بالروايات على مطهريّة الشمس

وهي عديدة:
الرواية الأولى: صحيحة زرارة (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن البول يكون على السطح أو في المكان الذي يُصلى فيه، فقال (عليه السلام): إذا جففته الشمس فصلّ عليه، فهو طاهر^(١)، والاستدلال بها في موضعين:

١- تصريح الإمام (عليه السلام) في الذيل بطهارة المكان، وكان الامام (عليه السلام) لم يكتف بالإجابة عن مورد السؤال وإنما أعطى القاعدة العامة والعلة في

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٢٩

الحكم كما هو شأنه (عليه السلام) مع مثل فقيه عظيم كزرارة، فأفاده ان الجواز ليس من جهة العفو عن الصلاة في المكان النجس الجاف كما ربما يقال وإنما لان المكان يظهر بالشمس والفاء تفيد التعديل وبذلك يكون الامام (عليه السلام) قد أجاب عن الحالة الخاصة وهي جواز الصلاة والعمامة وهي الطهارة لان السؤال تضمن المعنيين وسناقش الاحتمال الآخر في هذا الوجه ضمن عنوان (قول آخر في المسألة) بإذن الله تعالى.

٢- قوله (عليه السلام) (فصل عليه) من جهتين:

الأولى: إطلاق جواب الامام (عليه السلام) الشامل لموضع السجود وهو مما تشترط فيه الطهارة^(١) فالفقرة تفيد الطهارة بالدلالة الالتزامية.

وقد يضعف بان الإطلاق وان كان متحققاً في المقام الا اننا نعتقد ان مثل زرارة ملتزم بما حث عليه المعصومون (عليهم السلام) من السجود على الخمرة وأنها سنة^(٢) واستحباب السجود على التربة الحسينية^(٣) فيكون موضع السجود خارجاً

(١) نقل عن صاحب المدارك المخالفة فقال ((لم أقف على مستند في اشتراط طهارة محل السجود سوى الإجماع المنقول وليس بحجة)) وسيأتي تفصيل الكلام إن شاء الله تعالى.

(٢) روى الكليني عن أبي عبد الله (عليه السلام) انه قال (السجود على الأرض فريضة، وعلى الخمرة سنة) الوسائل، كتاب الصلاة، أبواب ما يسجد عليه، الباب ١١ ح ١ وفي الحديث الثالث من نفس الباب عن أبي الحسن موسى قال (لا يستغني شيعتنا عن أربع: خمرة يصلي عليها ...).

(٣) روى الشيخ الطوسي في المصباح بإسناده عن معاوية بن عمار عن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال: (ان السجود على تربة أبي عبد الله (عليه

بهذه القرينة وهي التفاتة لطيفة الا أنها لا تصل إلى المنع من الاستدلال بالإطلاق. وقد يقال ان مثل هذا الاستدلال مدني على سبق علم السائل بعدم العفو عن موضع السجود المتنجس إذا جففته الشمس كاستثناء من اشتراط الطهارة في موضع السجود وهذا ما ذكره مسلماً السيد الخوئي (قدس سره) في التدقيق^(١) الا انه مصادرة على المطلوب عند من يرى دلالة هذه الفقرة وموثقة إسحاق بن عمار الآتية عليه. أقول: ان هذا الاحتمال سنناقشه في عنوان (قول آخر في المسألة) بإذن الله تعالى ويكفي في دفعه قول الإمام (عليه السلام) في الذيل (فهو طاهر) علي نحو التعليل والصحيح في رد هذا التقريب وجهان:

أ- ان أدلة اشتراط طهارة محل السجود لبية لا إطلاق لها فلا تثبت لوازمها كما أريد لها في المقام.

ب- ولو تنزلنا فان الاستفادة المذكورة غير ظاهرة ولو قلنا بها للتمننا بتظايرها كالتي رخصت بالصلاة علي الشاذكونة والبواري التي تصيبها الجنابة والبول والماء القذر إذا جفت من دون تطهير^(٢) وهو بعيد ولا يمكن الالتزام به بناءً على اشتراط الطهارة في محل السجود. فالإطلاق الموجود هنا كإطلاق ما دلّ علي حلية ما في البحر من صيد مثلاً (أَحِلُّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) فإنه لا ينافي وجود شروط في

السلام) يخرق الحجب السبع) (نفس المصدر، الباب ١٦، ح ٣).

(١) المجموعة الكاملة لآثار السيد الخوئي (قدس سره) : ١٢٤/٤.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٠.

بعض التفاصيل.

الثانية: ان الإمام (عليه السلام) حكم بالطهارة من خلال ذكر بعض آثارها لان السؤال هنا لم يكن عن جواز الصلاة في المكان حتى يقال ان جواب الإمام لا ينحصر بالدلالة على الطهارة ولعله كان من باب جواز الصلاة في المكان النجس (عدا موضع السجود) وإنما كان السؤال عما يعم هذا الأثر وهو جواز الصلاة وغيره وهي الطهارة لقول السائل (على السطح أو في المكان الذي يُصلى فيه) والعطف يدل على المغايرة فحينئذ يكون الإذن بالصلاة في المكان النجس الذي جففته الشمس من آثار الطهارة لا من باب العفو عن الصلاة في المكان النجس.

ونوقش بعدم دلالة العطف على المغايرة دائماً^(١) ولو سلمنا دلالتها فانه يكفي فيها التغاير من جهة (أي في الجملة) وان لم يكن تاماً وفي المقام يكون من باب عطف العام (المكان) على الخاص وهو السطح مع وحدة اللحاظ فيهما وهو كونهما محلاً للصلاة وتكون هنا (أو) للإضراب فبعد ان سأله (عليه السلام) عن السطح عاد ليسأله عن عموم المكان الذي يصلي فيه وليس السطح خاصة، خصوصاً وان طهارة السطح شيء غير مطلوب لذاته وإنما للصلاة عليه.

والأول وان كان ممكناً في نفسه الا ان ما قلناه أظهر على ان حمل (أو) على معنى الإضراب غير وارد هنا لان زرارة يتحدث عن حالة سابقة وليس في حالة كلام ارتجالي حتى يتصور عليه العدول من معنى إلى

(١) فقد تدل - كما قيل - على التوكيد كقوله تعالى (وَمِنْ يَكْسِبُ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا) أو للإضراب كقوله تعالى (وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِثَّةٍ آلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ) فالمغايرة غير متعينة.

معنى.
والثاني مردود لان طهارة السطح مما
تكثر الحاجة إليها لغير الصلاة لمماسته
بالرطوبة المسرية ببدنه عند النوم صيفاً
أو بملابسه بعد غسلها وتعريضها للشمس.
على ان السؤال عن الطهارة وذكر جواز
الصلاة كأحد آثارها مما تكرر في الروايات
الشريفة ومنها موثقة عمار الساباطي
الآتية فإنها ذكرت النهي عن الصلاة كناية
عن عدم طهارة المكان^(١) رغم ان المكان
جاف والصلاة في المكان الجاف جائزة وهي
وصحيحة زرارة من باب واحد سوى أنهما
أشارتا إلى الأثرين المتقابلين أي
الطهارة والنجاسة.
وحينئذ لا حاجة إلى تقريب الاستدلال
بالرواية على الطهارة بدعوى ان الإمام
قال (فصل عليه) ولم يقل (فصل فيه) وهي
ظاهرة في محل السجود لا مطلق مكان المصلي
فتدل على الطهارة لا شتراطها فيه، ورد
بعدم الظهور في ذلك^(٢) ووجه عدم الحاجة
لعدم وضوح الظهور في هذا المدعى فان
العرف يفهم من قول الإمام (عليه السلام)
(فصل عليه) أي (صل فيه).
وقد رد سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر
(قدس سره) الاستدلال بالرواية من جهتين:
١- (ان مورد السؤال والجواب هو مورد
الصلاة وليس طهارته الأصلية بغض النظر عن

(١) نوقش بأنه قياس مع الفارق من أكثر من جهة:
١- انه في الموثقة محمول على الكراهة للترخيص
في الجاف النجس.
٢- انه بلحاظ موضع السجود.
٣- ولو سلمنا فانه في الموثقة بقريئة (واعلم
موضعه) ولا قريئة هنا وترد عليها بأننا ذكرناه
كشاهد وليس كدليل حتى تدخل فيه الاحتمالات.
(٢) نقل هذا الاستدلال السيد الخوئي في تقارير
التنقيح : ١٦٥/٣.

(الذيل) (١).

وقد رددنا عليه من خلال التقريب الثاني المتقدم وأن السؤال لم يكن عن جواز الصلاة بما هو ولو كان السؤال عن جواز الصلاة خاصة لما استفدناه من الطهارة لاحتمال ان الجواز من باب العفو وإنما كان السؤال عن الأعم بدليل العطف الدال على المغايرة وليس السطح محلاً للصلاة، فالسؤال كان عن شيء له آثار أحدها جواز الصلاة وليس هو الا الطهارة وإنما ذكر جواز الصلاة باعتباره من آثار الطهارة. ولو كان السؤال عن جواز الصلاة في المكان النجس إذا كان جافاً فلا معنى لذكر الشمس حيث لا خصوصية لها من هذه الناحية، وليست هي أظهر الأفراد فلدل الغالب في التجفيف بسبب الريح كما ان التعليل بالذيل (فهو طاهر) يكون حينئذ لا معنى له.

٢- ((عدم إمكان حمل (طاهر) في كلام الامام (عليه السلام) على المعنى الاصطلاحي الفقهي لأنه اصطلاح متأخر لا تفهم في ضوءه الروايات فيحمل على الطهارة اللغوية والعرفية السائدة آنذاك وهو يعني النظافة من الوسخ أي ان قذارته غير موجودة ولا تحمل على الطهارة الحكمية)) وكأنه (قدس سره) لم يكتف بهذا المقدار من البيان فأضاف في اليوم التالي ((يجب ان نلتفت إلى ان النجاسة بالمعنى الفقهي تستفاد من لسان واحد: ارق عليه الماء أو اغسله ولا يستفاد من الأعم من قبيل (لا تصل

(١) من تقريراتي لبحثه الخارج في الفقه الذي كان يلقيه صباحاً في مسجد الرأس الشريف المجاور لمرقد أمير المؤمنين (عليه السلام)، تاريخ المحاضرة ٢٠ ذ. ح ١٤١٥ وقد كنت أقرر في دفترتي نص كلامه (قدس سره).

فيه) فلا يستفاد الخاص من العام لاحتمال وجود مانع آخر كعرق الجنب من حرام الذي ورد فيه (لا تصل فيه) وهو أعم من النجاسة كما أن نقيضه (صل فيه) لا يدل على الطهارة وإن حمل ألفاظ المعصومين (عليهم السلام) على المصطلح الفقهي يحتاج إلى إثبات، وبالأستقراء يثبت ذلك لو تم حسيباً أما بالغفلة والاستصحاب القهقرائي فعهدته على مدعيه، كقوله (الجاف على الجاف ذكي) ليس يعني طاهر بل لا تسري النجاسة وهو أحد المحتملات هنا ويحتمل أن (طاهر) بمعنى صلاته صحيحة، ومن أطمأن فاطمئنانه بسبب التربيبة الحوزوية ويستصحبه قهقرائياً إلى زمن المعصومين (عليهم السلام)).

وكلامه (قدس سره) صحيح كبروياً أي إن المعنى الذي تحمل عليه الألفاظ الواردة في كلام المعصوم (عليه السلام) يجب أن يكون مما تعارف عليه أهل اللغة في ذلك الزمان ولا يصح حملها على معان ومصطلحات مستحدثة ومع الشك لا يمكن التمسك بالاستصحاب القهقرائي إلا إن ينضم إليه ما يثبت ذلك كالأستقراء ونحوه.

ومن الصحيح أيضاً ما قاله (قدس سره) من أنه لا يمكن التمسك بمدلول عام لإفادة معنى مخصوص كاستفادة طهارة المكان من الإذن بالصلاة فيه لأن الصلاة تجوز في المكان النجس مع أمن السراية.

وإنما يناقش من عدة جهات صغروية:

أ- إننا قدمنا أن المستفاد من الرواية السؤال عن طهارة المكان وقد ورد الإذن بالصلاة باعتباره من آثار طهارة المكان.

ب- بناءً على ما قدمناه من كون الفاء في (فهو طاهر) لتعليق جواز الصلاة بطهارة

المكان يتعين فهم الطهارة المتشرعية وإلا يصبح لا معنى له.

ج- ان دعواه (قدس سره) بان الفهم المتشرعي للطهارة متأخر عن زمان النص غير صحيحة فقد ورد هذا المعنى - اعني الطهارة مقابل النجاسة والقذارة التي وردت بمعنى النجاسة- في نصوص عديدة منها ما سنذكره ضمن الروايات التي استدل بها على مطهريّة الشمس وهي المجموعة الخامسة ورد فيها عن أمير المؤمنين (عليه السلام) انه قال ان الأرض (إذا أصابها قدر ثم أتت عليها الشمس فقد طهرت) وسئل (عليه السلام) عن البقعة يصيبها البول والقدر، قال: (الشمس طهور لها) وورد في دعائه (عليه السلام) عند الوضوء (الحمد لله الذي جعل الماء طهوراً ولم يجعله نجساً) ^(١) وفي صحيحة زرارة عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) في حكاية وضوء رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال: هكذا إذا كانت الكف طاهرة) ^(٢)، ورواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (الماء كله طاهر حتى يعلم انه قدر) ^(٣) ولا معنى لحمل القذارة هنا على غير النجاسة لعدم فائدة في جعل العلم به غاية للحكم بالطهارة وبمقتضى المقابلة يُعلم المراد من الطهارة، وعن أبي عبد الله (عليه السلام) (ان ماء الحمام

(١) وسائل الشيعة : كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ١٦، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة : كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ١٥، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة : كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، باب ١، ح ٥.

كماء النهر يطهر بعضه بعضاً) (١) وفي مطهرية الأرض من النجاسات التي تصيب باطن القدم ورد قول أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) في صحيح الحلبي (ان الأرض تطهر بعضها بعضاً) (٢) وصحيح الحلبي الآخر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (قلت له: ان طريقي إلى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس عليّ حذاء فيلصق برجلي من نداوته، فقال: أليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة؟ قلت: بلى، قال: فلا بأس، ان الأرض تطهر بعضها بعضاً) (٣).

لذا قال صاحب الجواهر (قدس سره) ((والمناقشة بعدم إرادة المعنى الشرعي من لفظ الطهارة مدفوعة بما مرّ غير مرة من إمكان دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية فيها في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فضلاً عن عصر الصادقين (عليهما السلام)) (٤).

وعلى أي حال فان هذه الإشكالات على الاستدلال بالرواية سابقة على سيدنا الأستاذ (قدس سره) وقد اكتفى السيد الخوئي بالرد عليها بقوله ((ولعمري أن الكف عن التعرض لأمثال هذه المناقشة أولى وأحسن)) (٥) وقال صاحب الجواهر ((فلا يليق بفقهاء التوقف في الاستدلال بها لنحو هذه المناقشات الواهية)) (٦).

وقد استشكل سيدنا الأستاذ الشهيد (قدس

(١) وسائل الشيعة : كتاب الطهارة ، أبواب الوضوء ، باب ٧ ، ج ٧ .

(٢) وسائل الشيعة : أبواب النجاسات ، باب ٣٢ ، ج ٤ .

(٣) وسائل الشيعة : أبواب النجاسات ، باب ٣٢ ، ج ٩ .

(٤) جواهر الكلام : ٢٥٤/٦ .

(٥) التنقيح : ج ٣/ص ١٦٦ .

(٦) جواهر الكلام : ٢٥٤/٦ .

سره) من جهة أخرى فقال ((ان الامام لم يأمر بتجفيف الموضع فالبول إذا جف تبقى عينه وعلى هذا لا يمكن القول بطهارته)) لكنها مناقشة في تفاصيل الحكم وسيأتي اشتراط وجود رطوبة لتزيل عين النجاسة وتجففها الشمس ونحن نتحدث هنا عن أصل المطهريّة في الجملة.

وناقش شيخنا الأستاذ الفياض في دلالة الصحيحة بقوله ((ودلالة الصحيحة على أصل مطهريّة الشمس محل إشكال وتأمّل بلحاظ انه علق فيها جواز الصلاة في المكان المزبور على صيرورته جافاً ويابساً بالشمس، فلو كنا نحن وهذه الجملة فهي لا تدل على أكثر من ان المكان المزبور إذا جف فلا مانع من الصلاة فيه، إذ لا يعتبر ان تكون الصلاة في المكان الطاهر شرعاً، ولذا لا يفهم العرف مذاها خصوصية للشمس، واما قوله (عليه السلام) (فهو طاهر) فدما انه بمثابة التعليل لجواز الصلاة فيه بعد جفافه لعدم كون صحة الصلاة مشروطة بكون مكانها طاهر شرعاً، فلا محالة يكون بمعنى التنظيف إذ لا معنى لتعليل الأمر بالصلاة فيه بكونه طاهر شرعاً بعد ما لم تكن الطهارة الشرعية معتبرة فيه، بل تكفي صيرورته جافاً بحيث لا تسري نجاسته إلى المصلي، نعم، لو لم تكن الصحيحة بهذه الصيغة بل كانت بصيغة أخرى مثل: (إذا جففته الشمس فهو طاهر) أو نحوها لدلت على مطهريتها، واما بهذه الصيغة فلا تدل عليها.

قالنتيجة: ان المقتضي لمطهريّة الشمس قا صر في نفسه، فحينئذ تكون مطهريتها مبنية على الاحتياط))^(١).
وكلامه (دام ظله) غير تام من عدة

(١) تعاليق مبسوطه : ١٦٧/١.

جهات:

١- إذا لم يكن دليل المطهريّة تاماً فمقتضى الاحتياط والاستصحاب نجاسة المكان وعدم مطهريّة الشمس له .

٢- إن الصيغة التي اقترحها وجعلها تامة هي عينها المذكورة في كلام الامام (عليه السلام) واما الفصل فيها بقوله (عليه السلام) (فصل عليه) فانه من آثارها ولان السائل ورد في كلامه ذكر هذا الأثر فكما انتقل السائل من الخاص إلى العام انتقل الامام (عليه السلام) من خصوص مورد السؤال إلى عموم الآثار.

٣- قوله ان الرواية تدل على جواز الصلاة في المكان النجس إذا جف مردود بان السؤال كان أعم من هذا وبأنه سوف لا تبقى خصوصية لذكر الشمس ولا ادري كيف جعل ذكر الشمس دليلاً على مختاره حين قال ((ولذا لا يفهم منها خصوصية للشمس)) وهي تدل على العكس.

٤- بعد ان اعترف بان الذيل بمثابة التعليل فلا معنى لحمل الطاهر على التنظيف لأنه ليس علة لجواز الصلاة وإنما الطهارة المتشريعة علة لجواز الصلاة فيكون للتعليل وجه وإن لم تكن منحصرة به لإمكان الصلاة في المكان الجاف مع الأمن من السراية ولكنها هنا منحصرة في ضوء فهم إطلاق كلامه (عليه السلام) الشامل لموضع السجود فلا يجوز السجود على النجس الجاف.

٥- إن في كلامه (دام ظله) مصادرة على المطلوب فبعد أن سلم ان قول الامام (عليه السلام) (فصل عليه) تدل على جواز الصلاة في المكان النجس الجاف فرع عليه كون معنى الطهارة النظافة على نحو اليقين فقال (لا محالة).

٦- قوله ((لا معنى لتعليل الأمر بالصلاة فيه بكونه طاهراً شرعاً)) غير مفهوم لان التعليل واضح حيث ان المبرر لجواز الصلاة

في المكان أحد أمرين إما الطهارة أو كونه نجساً جافاً.
٧- قوله (لتعديل الأمر) وصيغة الأمر هنا تدل على الترخيص لا الأمر لأنه في مقام توهم الحظر.

الرواية الثانية: موثقة عمار الساباطي عن أبي عبد الله في حديث^(١) قال (سئل عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس، ولكنه قد يبس الموضع القذر، قال: لا يُصلى عليه وأعلم موضعه حتى تغسله، وعن الشمس هل تطهر الأرض؟ قال: إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وإن أصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر وكان رطباً فلا يجوز الصلاة حتى يبس، وإن كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتى يبس فإنه لا يجوز ذلك)^(٢).

والاستدلال بها في عدة مواضع:
الموضع الأول: قوله (عليه السلام) (إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة

(١) الرواية التي تضمنت الصدر موجودة في التهذيب، كتاب الصلاة، باب ١٧، ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان وما لا يجوز، ح ٨٠. وذكر الشيخ الطوسي في التهذيب في كتاب الطهارة الباب ١٢: تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح ٨٩. نفس الرواية من دون الصدر وابتداء بقوله (عليه السلام) (سئل عن الشمس) وكذا في الاستبصار، كتاب الطهارة، باب ١١٤: الأرض والبواري والحصر يصيبها البول وتجففها الشمس.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٢٩، ح ٤.

على الموضوع جائزة) بتقريب ان جواز الصلاة يمكن ان يكون مستنداً إلى العفو عن الصلاة في المكان النجس مع الجفاف ويمكن ان يكون مبنيًا على طهارة المكان بالشمس إذا جففته والاستدلال بالأعم على حصة خاصة غير صحيح الا بالقرينة، وهنا نقول ان الثاني اظهر بقرينة السؤال السابق حيث أجاب الإمام (عليه السلام) (لا يصلى عليه) كناية عن نجا سته بقرينة (وَأَعْلَمُ مَوْضِعَهُ حَتَّى تَغْسِلَهُ) ولان السؤال يفترض جفاف المكان والصلاة على مثله جائزة فلماذا نهى الإمام (عليه السلام) عنهما؟ فهذه قرينتان على جواز الصلاة لوحظت فيه الطهارة وليس العفو عن الموضوع الجاف.

وقد يناقش هذا التقريب من جهتين:

١- ان المصدر الذي جعل قرينة على فهم محل الاستدلال غير موجود في الاستبصار والتهذيب في كتاب الطهارة.

٢- ان السؤال في المصدر كان عن موضع لا تصيبه الشمس فمن الطبيعي ان تنحصر جواز الصلاة فيه بالغسل فقال الامام (عليه السلام) (وَأَعْلَمُ مَوْضِعَهُ حَتَّى تَغْسِلَهُ) اما الموضوع الثاني فتصيبه الشمس فيدخل هنا احتمال العفو عن نجاسة المكان الذي تصيبه الشمس ولا يتعين احتمال الطهارة بالشمس وهما مردودان:

اما الأول: فلورود الرواية كاملة مع المصدر في موضع آخر من التهذيب في كتاب الصلاة والمؤلف إنما يقتطع من الرواية ما يناسب المقام.

وأما الثاني: فإنه ان أراد العفو عن الصلاة في المكان النجس الجاف فهو ممكن حتى بغير الشمس وإن كان بمعنى ان المكان الذي تجففه الشمس يكون بمنزلة الطاهر بحيث يصح حتى اتخاذه موضعاً للسجود فهو

القول الآخر في المسألة الذي سنعرضه لاحقاً بإذن الله تعالى.

وقد تناقش قرينية السؤال السابق بأنه قياس مع الفارق فإن عدم جواز الصلاة له لازم واحد ينصرف إليه وهو نجاسة المكان أما جواز الصلاة فله لازمان: طهارة المكان والعفو عن المكان النجس إذا كان جافاً فلا تنصرف إليه الكناية.

وهي التفاتة لطيفة في نفسها إلا أننا لسنا بصدد القياس والاستدلال وإنما بصدد فهم القرائن على المراد من الكلام وهي كافية بهذا المقدار.

الموضع الثاني: قوله (عليه السلام) (وان كانت رجلك رطبة وجبهتك رطبة أو غير ذلك منك مما يصيب ذلك الموضع القدر...) بتقريب من جهتين:

١- الإذن بإصابة الموضع النجس الذي جففته الشمس رغم وجود الرطوبة في الماس وهذا لا يكون إلا للموضع الطاهر.

٢- جواز اتخاذ موضعاً لسجود الجبهة وهو مشروط بالطهارة.

واستشكل سيدنا الأستاذ (قدس سره) على الاستدلال بهذه الفقرة بان قوله (عليه السلام) (حتى ييبس) تعود إلى الرجل والجبهة لا إلى الموضع القدر لأنه مفروض الجفاف ((ولو كان المراد رطوبة المكان لما كان فرض رطوبة الوجه والرجل معقولاً فمعنى ذلك جفاف المكان وحكم بنجاسة الملاقى له إذا كان رطياً لقوله (فلا تصل فيه) ولقوله (حتى يجف ما يصيب المكان القدر منك)).

والإشكال المذكور في كلمات السيد الخوئي (قدس سره) ^(١) وزاد في كلام المستشكل بقوله

(١) التنقيح : ١٦٩/٣.

(مؤكداً ذلك بما عن الوافي والحبل المتين من قوله (عليه السلام): وان كان عين الشمس بالعين المهملة والنون بدلاً عن (غير الشمس) لأنها على ذلك صريحة في عدم طهارة الموضع بإصابة الشمس وإشراقها عليه وكلمة (إن) على تلك النسخة وصلية، كما ان قوله: فإنه لا يجوز ذلك تأكيد لعدم جواز الصلاة على ذلك الموضع حتى ييبس).

وقد استبعد (قدس سره) الدعوى بعدة أمور نلخص بعضها بتصريف ونعرض عن بعضها القابل للمناقشة وندضيف إليها ما نراه مناسباً بإذن الله تعالى:

١- ما تقدم من ان الرواية تدل في أكثر من موضع على مطهرية الشمس فلا يُعرباً بهذه الاحتمالات بل ترفض لمخالفتها للظهور.

٢- ان الضمير في (يبس) يعود إلى الموضع لقربه لا إلى الجبهة والرجل ولما قاله السيد الخوئي (قدس سره) أنهما مؤنثتان فلا يناسبهما التعبير بالمذكر. نعم، قد يقال -تخلصاً من إشكال التذكير- برجوعه إلى (ما) الموصولة في قوله (عليه السلام) (ما يصيب ذلك الموضع القذر) ويرد عليه، بأن ما ذكرناه اظهر مضافاً إلى ان الجملة التي بعدها (وإن كان غير الشمس أصابه حتى ييبس) واضحة الرجوع على الموضع والكلام بسياق واحد.

٣- ان النسخة لو كانت (عين الشمس) وجب تأنيث الضمير في أصابه لأن الضمير المتأخر في المؤنثات السماعية لا بد من تأنيثه وان جاز فيه الوجهان لو تقدم على ان كلمة (عين) لم يسبق ذكرها حتى تذكر هنا ولا فائدة من إضافتها وفي كشف اللثام ان العين سهو من الناسخ.

٤- ان الرواية إنما أوردتها الشيخ الطوسي (قدس سره) وأستدل بها على مطهريّة الشمس للأرض ومع كون الرواية (عين الشمس) غير الدالة على المطهريّة فكيف أستدل بها (قدس سره)، اما ما قاله سيدنا الأستاذ الشهيد (قدس سره) من عدم إمكان عودة ضمير (ييبس) على الموضوع لعدم معقوليته لأنه مفروض الجفاف فهو غير صحيح لأن الجفاف مذكور فيما سبق كغاية ولا دليل على تحققه في الفرض وإنما افترض عدم معقوليته لان رطوبته تجعل افتراض رطوبة الجبهة والرجل لغواً وهذا مردود لان (حتى ييبس) متعلّقة بواسطة الباء بمحذوف وهو (الشمس) دلّ عليه مجموع الكلام ويكون حاصله لا تضع رجليك أو جبهتك على هذا الموضوع حتى ييبس بالشمس فأين عدم المعقولية؟

واستشكل سيدنا الأستاذ (قدس سره) أيضاً من أكثر من جهة:

١- ان التجفيف وحده لا يكفي للطهارة حتى لمن قال بمطهريّة الشمس وقد اجبنا على مثله بأنه مناقشة في التفاصيل.

٢- ((ان السؤال عن الشمس هل تطهر فأعرض الإمام (عليه السلام) وقال الصلاة على الموضوع جائزة)) فكأنه (قدس سره) يريد ان يقول ان الامام (عليه السلام) أراد ان يوصل معنى عدم مطهريّة الشمس بلباقة توافق ظروف التقية ونحوها ويرد عليه:

أ- ان الاستدلال ليس منحصراً بهذه الفقرة.

ب- اننا استظهرنا أنّ جواز الصلاة كناية عن طهارة المكان باعتباره من آثارها لا من باب العفو عن الصلاة في المكان النجس.

ج- انه لا مسوغ لإعراض الإمام عن الجواب الصريح من تقية ونحوها بل التقية على العكس إذ المعروف عنهم عدم المطهرية - كما سيأتي ان شاء الله تعالى- فيكون هذا مؤيداً لمرادنا حيث ان الإمام (عليه السلام) تجنب التصريح بمطهرية الشمس لمخالفتها للتقية وعبر عنها بأحد أثارها وهو جواز الصلاة الأعم من الطهارة والعفو وأحال على القرينة المتقدمة لتعيين الحصة المقصودة منها.

د- ان الرواية إن عجزت عن إثبات المطلوب و هو مطهرية الشمس فإنها عن الدلالة على عدم المطهرية اعجز، فلا تنفع المستدل بها على ذلك لأنها غير متعرضة لعدم المطهرية ولا يستظهر منها، نعم، هو يكفيه دخول احتمال عدم المطهرية لإجراء الأصل و هو استحباب نجاسة المكان أو قد يقال انه يستظهر من الأعراض في الجواب عن السؤال وهو ما تقدمت الإشارة إليه.

والموضع الثالث من الرواية الذي يمكن ان يستدل به مفهوم قوله (عليه السلام) (وإن كان غير الشمس قد جففته فلا يجوز ذلك)^(١) وقد اعترف بصلاحيته المقطع للاستدلال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) لكنه قال ان ذلك مبني على ان كون المحمول في صدر الرواية هو الطهارة وهو غير تام إذ ان المحمول جواز الصلاة كما ان

(١) هذه الفقرة غير موجودة في رواية التهذيب الثانية، وذكرت كلمة (عين) بدل (غير) في رواية التهذيب الأولى، نعم، هي موجودة في الاستبصار. وقد أجبنا عن مثل هذه الأمور التي لا تُعد اضطراباً في الرواية ولا تلفيقاً من صاحب الوسائل وإنما هي رواية واحدة قطعها الشيخ الطوسي (قدس سره) بحسب موضع الحاجة وجمعها صاحب الوسائل لذا قال عند نقله الرواية (في حديث) إشارة إلى تقطيعه.

الضمير يرجع إلى القريب وهو هنا الرجل والوجه وقد أجبتنا عن الإشكاليين بأن جواز الصلاة كناية عن الطهارة باعتبارها من آثاره ولو كان المحمول جواز الصلاة فلماذا قال الإمام (عليه السلام) (لا يجوز ذلك) رغم جفاف المكان النجس والمفروض جواز الصلاة فيه، وأما الثاني فهو غريب لأن الموضع أقرب من الرجل والجبهة اللهم إلا أن يريد بالقريب فاعل ييبس وهو عنده (قدس سره) الرجل والجبهة بحسب تقريبه المتقدم وهو مردود لأن (الرجل) مؤنث سماعي (والجبهة) مؤنث لفظي فالموافق لهما (تيبس).

الرواية الثالثة: صحيحة زرارة وحديث بن حكيم الأزدي (قالا: قلنا لأبي عبد الله (عليه السلام)، السطح يصيبه البول أو يبال عليه يُصلى في ذلك المكان؟ فقال: إن كان تصيبه الشمس والريح وكان جافاً فلا بأس به إلا أن يكون يتخذ مبالاً^(١)). ويمكن تقريب دلالتها على مطهريّة الشمس بوجهين:

١- إطلاق نفي البأس بالصلاة في المكان الشامل لموضع السجود وهو مما يشترط فيه الطهارة.

٢- تبرع الإمام (عليه السلام)، بذكر الشمس لتعليمهما طريقة لتطهير مثل هذا المكان ولو كان الجواب عن جواز الصلاة بذاته لاكتفى (عليه السلام) بذكر الجفاف فما علة إضافته للشمس غير أخبارها بإحدى المطهرات، وأما ذكره للريح فهو من جهة الأخبار عن حالة طبيعية غالبية وهي اشتراك الريح في التجفيف وعدم الخلل بذلك والمهم حصول الجفاف واستناده إلى

(١) وسائل الشيعة : كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٢٩، ح ٢.

الشمس ولو بمساعدة الريح. واما استثناء حالة اتخاذه مبالاً فهو للتنزيه أو لرسوخ عين النجاسة في المكان فتتعدّر إزالتها فتصلح الرواية مؤيدة لما تقدمها.

لكن الإنصاف ان الرواية غير ظاهرة في طهارة المكان بالشمس لان السؤال عن جواز الصلاة في المكان النجس وهو أمر أعم من طهارته لجواز الصلاة في المكان النجس مع امن السراية خصوصاً وان الامام (عليه السلام) اشترط جفاف المكان للصلاة وهذا على عدم الطهارة أدل ولو كان طاهراً فلماذا اشترط على المصلي الجفاف؟ اما الإطلاق المذكور في التقريب الأول فقد ناقشنا في أمثاله.

نعم، لو أخذت جملة (وكان جافاً) جزءاً من إصابة الشمس والريح لا من جواز الصلاة أي يكون معناه أنه يُصبح جافاً بإصابة الشمس والريح مع ما قلناه في التقريب الثاني من وجود مسوغ لذكر الشمس خفت الوطأة باعتبار ان الجفاف بالشمس مشروط في المطهرية وعلى أي حال فالرواية تكون مجملية وغير دالة على عدم المطهرية ولا دلالة فيها على المطهرية وربما صلحت كمؤيد في المقام.

الرواية الرابعة: عن أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (يا أبا بكر ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر)^(١) وبنفس الإسناد عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كل ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر)^(٢).

ودلالاتها على المطلوب ظاهرة بعد رد المناقشة في كون معنى الطهارة في

(١) (٢) وسائل الشيعة : كتاب الطهارة، ابواب النجاسات، باب ٢٩، ح ٦.

الروايات مطابقة للمعنى المتشعري الا ان المشكلة في سندها فان راويها عن ابي بكر الحضرمي وهو عثمان بن عبد الملك لم يرد فيه توثيق ولا يذفع في اِحراز الوثيقة رواية الأساطين لها كالمفيد والشيخ والقميين كأحمد بن محمد بن عيسى لأنهم نقلوا عن الضعفاء ونقلهم لها لا يدل على قبولها بذاتها عندهم لأنه قد يكون لاعتضادها بالروايات الصحيحة الأخرى وذكرهم إياها للتأكيد فلا يتمسك بإطلاقها. نعم، هي تصلح للتأييد باعتماد جماعة من المتقدمين والمتأخرين عليها والعمل بها اما الشيخ الأنصاري فقد وصفها في طهارته بأنها ((معتضة بنفي الخلاف المتقدم عن التذقيح المعتضد بالشهرة المحكية)) فهي لا تصلح كدليل مستقل.

وناقش سيدنا الأستاذ الشهيد (قدس سره) في دلالتها من جهة إطلاقها وشمولها لما يصح وما لا يصح تطهيره بالشمس وفق ما يأتي من التفصيل بإذن الله تعالى وهو احد اطلاقين للرواية ذكرهما السيد الخوئي (قدس سره) لا بد من تقيدهما والثاني إطلاقها من جهة اليبوسة وعدمها حيث أنها تقتضي طهارة كل ما أشرقت عليه الشمس سواء يبس بإشراقها أم لم يبس لكن هذه التفاصيل تكفلت بيانها روايات أخرى ونحن في مقام الاستدلال على أصل المطهرية. الرواية الخامسة: الأخبار الموجودة في كتاب الجعفریات^(١) ففيه عن موسى بن جعفر

(١) رواها المحدث النوري في مستدرك الوسائل : الباب ٢٢ من أبواب النجاسات والأواني عن كتاب الجعفریات المسمى أيضاً بالاشعثيات وهي أخبار رواها محمد بن محمد بن الأشعث عن موسى بن إسماعيل بن الامام موسى بن جعفر (عليه السلام) عن أبيه إسماعيل عن جده الامام موسى عن أبيه جعفر بن محمد

عن آبائه عن علي (عليه السلام) ... إلى ان قال، (قالوا: فالأرض يا أمير المؤمنين؟ قال: إذا أصابها قذر ثم أتت عليها الشمس فقد طهرت) وبهذا الإسناد ان علياً (عليه السلام) سئل عن البقعة يصيبها البول والقذر، قال: الشمس طهور لها).
الرواية السادسة: ما ورد في الفقه الرضوي من قوله (عليه السلام) (ما وقعت الشمس عليه من الأماكن التي أصابها شيء من النجاسة مثل البول وغيرها طهرتها، واما الثياب فلا تطهر الا بالغسل)^(١) وهي تصلح للتأييد لان كتاب (الفقه الرضوي) لم تثبت نسبته إلى الإمام الرضا (عليه السلام) بحجة تامة والمظنون أنها رسالة عملية لأحد قدماء الفقهاء كتبه في المشهد الرضوي المقدس ولكنه قد ثبت بالاستقراء ان فتاواهم كانت غالباً نصوصاً للمعصومين (عليهم السلام) فمن هذه الناحية تكون

(عليهم السلام) والكتاب مثار جدل وذكر صاحب الجواهر عدة مبررات لعدم الاعتماد عليها أجاب عنها جميعاً المحدث النوري في فوائده في خاتمة المستدرک بدقة علمية وتتبع عالٍ.

وكان احد هذه المبررات عدم نقل صاحب الوسائل عنه فهو دليل عدم اعتماده عليه لاستبعاد عدم وصول نسخة إليه والجواب ان هذا الاستبعاد في غير محله فلعل السبب هو هذا والشاهد عليه ان صاحب الوسائل نقل عنه بالواسطة في باب كراهة قول رمضان من غير إضافة إلى الشهر (الباب ١٩ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٣) ونقل وصف كتاب الجعفریات فقال ((ابن طاووس في كتاب الإقبال نقلاً من كتاب الجعفریات وهي ألف حديث بإسناد واحد عظيم الشأن إلى مولانا موسى بن جعفر عن آبائه (عليهم السلام) ونقله النجاشي ومن حيث التوثيق فان محمد وثقه النجاشي ويوجد ما يدل على حسن حال موسى وأبيه إسماعيل ونقل المحدث النوري في خاتمة المستدرک شواهد على ذلك)).

(١) مستدرک الوسائل : الباب ٢٢، من أبواب النجاسات.

بقوة الرواية غير ثابتة الحجة فتصلح للتأييد.

الرواية السابعة: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه الامام الكاظم (عليه السلام) التي رواها الصدوق (رحمه الله) عنه أنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) (عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبها البول، ويغتسل فيهما من الجنابة، أيُصلى فيهما إذا جفا؟ قال: نعم) ^(١).

وتقريب الاستدلال ان السائل كان يفترض مسلماً ان الشمس تطهر مثل هذا المكان لو كانت تصيبه ويسأل عن حالة عدم إمكان وصول الشمس إليه والامام (عليه السلام) لم ينكر عليه هذا التسليم.

قد يقال ان جواب الامام لم يكن بصيغة الإقرار لارتكاز السائل وكان جوابه (عليه السلام) منصّباً على مقدار السؤال.

ويجاب بان هذا صحيح بمقدار نص الرواية لكنه غير صحيح بلحاظ ان علي بن جعفر فقيه كبير وأخ للإمام (عليه السلام) فلا يليق به ان يترك على ارتكاز خاطئ. وعلى أي حال فهي تصلح كمؤيد.

(١) وسائل الشيعة : كتاب الطهارة ، أبواب النجاسات ، باب ٣٠ ، ح ١ .

رواية معارضة

وتوجد رواية صحيحة تمسك بها القائلون بعدم المطهرية وأوجبت عندهم صرف ظهور الروايات المتقدمة والتشكيك في حجيتها وهي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: (سألته عن الأرض والسطح يصيبه البول وما أشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء؟ قال: كيف تُطهر من غير ماء) ^(١) وفي الاستبصار (تطهر).

وممن تمسك بالتعارض ورجح عدم المطهرية سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) ووصف هذا القول بأنه واضح ^(٢) بعد ان أجاب على عدة إشكالات:

منها: الإضمار الموجود في الرواية بان الإضمار لا يضر بروايات خاصة الأئمة (عليهم السلام) - ومنهم ابن بزيع - للاطمئنان أنهم رووها عن الإمام (عليه السلام) نفسه.

ومنها: ان قوله (عليه السلام) (كيف تطهر من غير ماء) يعم كل المطهرات وهذا نقض على الاستظهار وأجاب عنه بان تقييده في المطهرات الأخرى استفيد من أدلة أخرى فما دل الدليل على كونه مطهراً أخذنا به، لكنه (قدس سره) اعترف بان قول الإمام (عليه السلام) هذا آبي عن التقييد لأنه استفهام استنكاري.

ومنها: انه ليكن ما دل على تقييد هذا الاستفهام الأدلة المتقدمة على مطهرية الشمس.

(١) وسائل الشيعة : باب ١٢، ح ٧ / التهذيب : كتاب الطهارة، باب ١٢، تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، ح ٩٢. والاستبصار : كتاب الطهارة، باب ١١٤، ح ٤.

(٢) محاضرة ٢١ ذ. ح ١٤١٥.

وأجاب (قدس سره) بان هذا غير معتدل لأنه ورد ذكر الشمس بالدلالة المطابقة فالتقييد بها غير محتمل.

ثم خُص (قدس سره) إلى استقرار التعارض فتساقط الأدلة ونرجع إلى الأصل العملي وهو استحباب النجاسة.

ثم عقب على ذلك بإشكال وجوابه، فقال (قدس سره):

((ان قلت: عند التعارض يؤخذ بما اشتهر بين الأصحاب والشهرة للطائفة الأولى.

قلت: ان الشهرة المرجحة هي الشهرة الروائية لا شهرة الفتوى فانه من عمل الأصحاب)).

أقول: ان اعترافه (قدس سره) باستقرار التعارض شاهد على ارتكاز تمامية دلالة الروايات المتقدمة على الطهارة رغم مناقشته (قدس سره) فيها ولو لم تتم عنده لما قال بالتعارض لاستظهاره عدم المطهرية من صحيحة ابن بزيع هذه، وبغض النظر عن هذا فالصحيح بان هذه الرواية لا تعارض الروايات المتقدمة الدالة على المطهرية من عدة وجوه:

الأول: ان الظاهر من الرواية أنها بصدد بيان مدخلية وجود الماء -وان قلّ دليل تكثيره الذي يصدق على النجس- في عملية التطهير بالشمس ولو بإلقاء ماء متنجس على المكان لكي يستند الجفاف إلى الشمس وإزالة عين النجاسة والشاهد على ذلك مفروغية السائل من مطهرية الشمس وإنما سأل عن كونها مجردة أي يكفي فيها الإشراق على المكان أم لا بد من انضمام شرط آخر وهو واضح على ما في نسخة التهذيب التي أثبتناها حيث قال السائل (تطهره الشمس) وليس كما في الوسائل (تطهر)

فأجابه الإمام (عليه السلام) بوجوب انضمام الماء ليدستند إليها التجفيف فالرواية بصدد بيان هذا الشرط لا أنها تنفي مطهريّة الشمس لتعارض الأدلة المتقدمة.

الثاني: ان كلام الإمام (عليه السلام) لم يتضمن جواباً حتى يمكن ان يعارض الروايات المتقدمة وإنما كان سؤالاً ومثلاً هذا الأسلوب يكون تهرباً من الامام (عليه السلام) من الجواب الصريح الذي هو القول بالمطهريّة تقيّة من الدولة لذهاب أكثر فقهاء إلى القول بعدم المطهريّة ومثاله كما لو سئل أحد بمحضر احد الطغاة هل تقول بإمامة فلان فيقول وهل يوجد إمام غيره فالجواب هو مجرد سؤال لا يتضمن أي جواب الا ان الطرف الآخر يفهم تحقق مطلوبه.

الثالث: ان موضوع الطائفة الأولى (صحيحة زرارة وموثقة عمار) مبين لموضوع هذه الطائفة (صحيحة ابن بزيغ) أو مخصص لها فلا تعارض لان موضوع الطائفة الأولى هي الأرض الرطبة التي يستند تجفيفها إلى الشمس وقد أفادت الرواية طهارتها، وموضوع الثانية اما الأرض اليابسة (بقريّة احتياجهما إلى الماء) أو مطلق الأرض الشاملة للرطوبة واليابسة وعلى التقدير الأول فالموضوعان متباينان ويكون مفاد الرواية ان الأرض الجافة بغير الشمس لا تطهر الا بالماء وعلى الثاني فان موضوع الأولى مخصص للثانية فتخرج الأرض الرطبة التي تجففها الشمس بالطائفة الأولى ويحكم عليها بالطهارة وتبقى الأرض الجافة بغير الشمس أو التي لا زالت رطبة تحت موضوع الطائفة الثانية فلا يحكم بطهارتها حتى يصب عليها الماء وهو ما نتفق عليه.

الرابع: ان السائل لم يفترض جفاف

الأرض بإشراق الشمس عليها إما لأنها جافة اصلاً أو لأن رطوبة النجاسة ما زالت باقية وفي كلتا الحالتين لا تطهر الأرض الا بالماء .

الخامس: اننا لو التزمنا بفهمهم للصححة فسنلغي جملة من المطهرات كالأرض والاستحالة والانقلاب وغيرها .
فان قلت: ان تلك المطهرات خرجت بالدليل.

قلت: ومطهرية الشمس ايضاً ثبتت بالأدلة المتقدمة فلماذا لم تخرج ايضاً؟
السادس: اننا لو قلنا بالمعارضة كان الترجيح للروايات الدالة على المطهرية لمخالفتها للعادة^(١) أو ان الامام (عليه

(١) نقل المرحوم الشهيد الشيخ ميرزا الغروي (قدس سره) في هامش تقاريرات أبحاث أستاذه الخوني (قدس سره) (التنقيح : ١٧٤/٣) عن الميزان للشعراني ج ١ ص ٢٤ عند الأئمة الثلاثة ان الشمس والنار لا يؤثران في النجاسة تطهيراً، وقال أبو حنيفة إذا تنجست الأرض فحقت بالشمس طهر موضعها وجاز الصلاة عليها، وفي كتاب الأم : ج ١ ص ٤٥ إذا صب على الأرض شيء من الذائب كالبول والخمر والصدید وشبهه، ثم ذهب أثره ولونه وريحه فكان في شمس أو غير شمس فسواء ولا يظهره الا ان يصب عليه الماء وذهب إليه الشيخ عبد القادر الشيباني الحنبلي في نيل المأرب : ج ١ ص ٢٠ وابن مفلح الحنبلي في الفروع : ج ١ ص ١٥٣ وغيرهم ونقل عن صاحب الحدائق انه نقل عن البحر الرائق لابن نجيم (قال في المنتهى: لو جف بغير الشمس لم يطهر عندنا قولاً واحداً خلافاً للحنفية)).
أقول: ان تقريب التقية بهذا الشكل غير مفيد لان المذاهب الأربعة تبلورت واشتهرت وتبينتها الدولة بعد عصر الإمام الصادق (عليه السلام) فلا يمكن ملاحظتها في ما ورد عنه (عليه السلام) وإنما تعرض بأكثر من تقريب:
١- إذا كانت أقوال أئمة المذاهب في مسألة معينة تعبيراً عن آراء فقهاء العامة من الأجيال السابقة عليهم والتي كانت تبناها الدولة كالحسن البصري وابن سيرين والاوزاعي وسفيان وغيرهم .

السلام) أراد إخفاء مذهبه في فترة احتدام الصراع بين المذاهب وكانت الدولة تغذيه. ولا ينفع الترجيح بالشهرة^(١) لان المرجح وهي الشهرة الروائية متساوية في الطائفتين والشهرة المتحققة للطائفة الأولى وهي الفتوائية ومرجعها إلى عمل الأصحاب وهي غير مرجحة. وهذه الوجوه أفضل بالتأكيد من قول صاحب الجواهر بوجوب طرح الصحيحة^(٢).

٢- ان يكون السائل ناقلاً لما يدور بين فقهاءهم المعاصرين من آراء على نحو الاستشكال والإيضاح أو النقد كما ينقل عن إسحاق بن عمار انه عاش مع العامة فتشوش ذهنه ببعض آرائهم فكانت أسئلته للإمام (عليه السلام) إشكالات نتيجة ما علق بذهنه. (١) كما فعل السيد الخوئي (قدس سره) في التنقيح : ١٧٤/٣. (٢) جواهر الكلام : ٢٥٩/٦.

نتيجة استقراء الروايات

ونتيجة ما تقدم القول بمطهرية الشمس في الجملة لوجود المقتضي وفقدان المانع:

اما المقتضي فهما أمران:

١- الروايات، وقد قربنا الاستدلال بصححة زرارة وموثقة عمار المؤيدتين بعدة روايات وتم لنا عدة تقريبات.

٢- ارتكاز هذا الحكم في أذهان أصحاب الأئمة (عليهم السلام) كما في صحيحتي علي بن جعفر وابن أبي بزيغ من دون ارتكاز الامام (عليه السلام) ولو قرب المستدلون بالإجماع -كصاحب الجواهر- تعبديته الكاشفة عن رأي المعصوم (عليه السلام) لكان حجة لأنه لا يكون حينئذٍ مدركياً وعلى هذا فان المدركي هو قول القادحين في الإجماع لان نفيهم للمطهرية مستند إلى مناقشتهم في استظهار المطهرية من الروايات ولما أثبتنا إمكان ذلك سقط إنكارهم.

واما عدم المانع فلأن الموانع التي تصوروها هي:

١- صححة ابن بزيغ، وقلنا أنها ليست معارضة لعدة وجوه.

٢- عدم حمل لفظ الطهارة على المصطلح المتشعري وقد رددناه.

قول آخر في المسألة

استشكل بعضهم على استفادة مطهريّة الشمس من الروايات وقالوا ان غاية ما تدل عليه هو العفو عن محل السجود إذا كان نجساً وجففته الشمس بشرط عدم وجود رطوبة مسرية، وقد نقله صاحب الجواهر عن الراوندي وشكك في نسبه للمحقق الحلبي في المعتبر والطوسي في الوسيلة ((فيكون ذلك من مzelfردات الراوندي، إذ لم نعرف له موافقاً صريحاً من كبار الأوصحاب حتى ابن الجنيّد، إذ المحكي عنه انه احتاط في تجنب الأرض المجففة بالشمس الا ان يكون ما يلاقيها من الأعضاء يابساً وهو في خلافه أظهر منه في وفاقه))^(١).

ووصف هذا القول بأنه (ضعيف جداً) وقال في وجه ذلك انه لمنافاته لجميع ما دل على اشتراط الطهارة في السجود بناءً على ما عن الراوندي نفسه.

أقول: يمكن تقريب دليل هذا القائل بقصور الأدلة عن إفادة المطهريّة بل ان صحيحة ابن بزيع ظاهرة ان لم تكن صريحة في عدم التطهير بغير الماء فإذا أجازت صحيحة زرارة وموثقة إسحاق السجود على الموضوع النجس الذي جففته الشمس فإنها تعني العفو عن هذا المورد لا طهارته ولا اقل من الشك في إفادة الأدلة ويكون مقتضى الأصل استصحاب النجاسة ويرد عليه:

١- ان تقرّبات مطهريّة الشمس عديدة وليست منحصرة بتصحیح السجود على ما جففته الشمس وهي كافية.

٢- ان الدليل على اشتراط طهارة موضع

(١) جواهر الكلام : ٢٥٨/٦ .

السجود غير قابل للاستثناء والعفو والتخصيص والدليل هو الإجماع والتسالم والارتكاز الراسخ لدى المشرعة والمتصل بزمان المعصوم (عليه السلام) لعدم وجود مخالف فيه عدا ما تقدم من كلام الراوندي والمحقق وهما لم يخالفا الإجماع وإنما قالا بالعفو عن موضع السجود النجس إذا جففته الشمس وهذه الأدلة وان كانت لبدية يقتصر فيها على القدر المتيقن إلا ان عدم إمكانية التخصيص من القدر المتيقن.

وقد استدلوا^(١) على الاشتراط بصحيفة الحسن بن محبوب عن أبي الحسن (عليه السلام): (كتب إليه يسأله عن الجص يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد أيسجد عليه؟ فكتب (عليه السلام) إليّ بخطه: ان الماء والنار قد طهراه)^(٢) باعتبار الاستحالة، لكن استناد مثل هذا الحكم المجمع عليه والمتسالم عليه بشكل لا يشك فيه احد يستبعد استناده إلى رواية واحدة قابلة للمناقشة من حيث الدلالة وهذا يعني انه إجماع تعبدي كاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام).

وقد يناقش الإجماع بأنه مستند إلى حالة نفسية تستبعد وضع الجبهة وهو أشرف مواضع جسد الإنسان وفي اظهر حالة تعبد لله تبارك وتعالى على مكان غير طاهر وحينئذ لا يبقى دليل على هذا الشرط ونحن لا نريد إلغائه لأنها مجازفة لكننا نريد ان نمنع الاستدلال بلوازم هذا الحكم وآثاره كمن استفاد مطهريّة الشمس بجعل هذا الاشتراط إحدى مقدماته.

(١) التنقيح في شرح العروة للسيد الخوئي : ٢٤٣/٣ .

(٢) الوسائل : ٥٢٧/٣ ، أبواب النجاسات، باب ٨١ ، وكذا في ٣٥٨/٥ أبواب ما يسجد عليه باب ١٠ ، ح ١ .

ونكتفي بالالتزام بأصل الحكم.

فروع

بعد ان ثبت لدينا مطهريه الشمس في
الجملة بقي علينا مناقشة بعض التفاصيل
والشروط:

قال صاحب العروة الوثقى ((الثالث من
المطهرات: الشمس، وهي تطهر الأرض وغيرها
من كل ما لا ينقل كالأبنية والحيطان، وما
يتصل بها من الأبواب والأخشاب والأوتاد
والأشجار وما عليها من الأوراق والثمار
والخضروات والنباتات ما لم تقطع وان بلغ
أوان قطعها، بل وان صارت يابسة ما دامت
متصلة بالأرض أو الأشجار، وكذا الظروف
المثبتة في الأرض أو الحائط، وكذا ما على
الحائط والأبنية مما طلي عليها من جص
وقير ونحوهما، عن نجاسة البول، بل سائر
النجاسات والمتنجسات، ولا تطهر من
المنقولات الا الحصر والبواري فإنها
تطهرهما ايضاً على الأقوى والظاهر ان
السفينة والطراة من غير المنقول،
ويشترط في تطهيرها ان يكون في المذكورات
رطوبة مسرية، وان تجففها بالإشراق عليها
بلا حجاب عليها (الشمس) - كالغيم ونحوه -
ولا على المذكورات، فلو جفت بها من دون
إشراقها - ولو بإشراقها على ما يجاورها -
أو لم تجف، أو كان الجفاف بمعونة الريح
لم تطهر، نعم، الظاهر ان الغيم الرقيق
أو الريح اليسير على وجه يستند التجفيف
إلى الشمس وإشراقها لا يضر، وفي كفاية
إشراقها على المرأة مع وقوع عكسه على
الأرض إشكال)).

وقال في المسألة الثانية الملحقة:
((إذا كانت الأرض أو نحوها جافة وأريد
تطهيرها بالشمس يُصب عليها الماء الطاهر

أو النجس أو غيره مما يورث الرطوبة فيها حتى تجفها)).

وقال في المسألة الخامسة: ((لا يشترط في التطهير بالشمس زوال عين النجاسة إن كان لها عين)).

وقال في المسألة السابعة: ((الحصير يطهر- بإشراق الشمس على أحد طرفيه- طرفه الآخر وأما إذا كانت الأرض تحته نجسة فلا تطهر بتبعيته وإن جفت بعد كونها رطبة، وأما الجدار المتنجس إذا أشرقت الشمس على أحد جانبيه فلا يعد طهارة جانبه الآخر إذا جف به وإن كان لا يخلو عن إشكال، وأما إذا أشرقت على جانبه الآخر أيضاً فلا إشكال)).

وفي كلامه (قدس سره) عدة موارد للتعليق تمثل فروعاً لأصل المسألة:

الفرع الأول: تحديد ما يمكن تطهيره بالشمس فقد ذهب البعض إلى أن الشمس تطهر خصوص الأرض اقتصاراً على القدر المتيقن من النصوص عند مخالفتها للقواعد التي تقتضي التطهير بالماء وتوسع آخرون فقالوا أنها مطهرة للأعم من الأرض ومن غيرها مما لا ينقل حتى الأوتاد على الجدر والأوراق على الأشجار، والظاهر من استقراء الشيخ الأنصاري (قدس سره) في كتابه (الطهارة) أنه قول المشهور، أما صاحب العروة فأضاف إلى كل ذلك الحصر والنبواري مما ينقل وقال به غيره أيضاً.

واستدل للمشهور برواية أبي بكر الحضرمي لأن عمومها أو إطلاقها يشمل الجميع بعد إخراج المنقولات عن هذا العموم والإطلاق بالإجماع والضرورة وإطلاق ما دل على لزوم غسل المتنجسات بالماء فيبقى غير المنقول مشمولاً لها. ولكنه قد تقدم أن الرواية غير تامة

السند إضافة إلى لزوم تخصيص الأكثر لورود النصوص باشتراط الغسل بالماء للأكثر، فلا تصلح للاستدلال وإنما للتأييد فالمعول على صحيحة زرارة وموثقة عمار ولا إطلاق أو عموم فيهما إذ الوارد فيهما (الموضع) و(المكان) فلا بد من الاقتصار على ما يصدق عليه ذلك وعدم التوسع إلى كثير مما ذكر فإن (الموضع) و(المكان) المذكورين في الروايات هما من الأرض وليس من كل شيء حتى لو كان غير منقول بقريظة السؤال وجواز الصلاة فيه ووضع الرجل والجدية عليه.

نعم، يمكن الاستدلال بإطلاق مفهوم صدر موثقة عمار فإنه سأل عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس فحكم الإمام بنجاسته و(غيره) هنا تشمل بإطلاقها الأرض وغيرها لكن المشكلة أن مثل هذه الجملة لا مفهوم لها فضلاً عن أن يكون لهذا المفهوم إطلاق.

وقد سلك السيد الخوئي (قدس سره) طريقاً للاستدلال على قول المشهور مبنيًا على مقدمتين هما:

الأولى: أن صحيحة زرارة وموثقة عمار المتقدمتين اشتملتا على (المكان) و(الموضع) وهما أعم من الأرض فتشملان الألواح وغيرها من الأشياء المفروشة على الأرض إذا كان بمقدار يتيسر فيه الصلاة إذ يصدق على مثله الموضع والمكان.

الثانية: إذا قلنا بمطهرية الشمس لغير الأرض من الألواح والأخشاب المفروشة على الأرض - وهما مما ينقل - تعدينا إلى غير المفروشة منها كالمثبتة في البناء أو المنصوبة على الجدار - كالأبواب - بعدم القول بالفصل.

وقال (قدس سره): ((فإذن قد اعتمدنا

في القول بمطهريّة الشمس لغير الأرض في غير المنقول على إطلاق الصّحيحة والموثقة -بنحو الموجبة الجزئية- كما أنّا اعتمدنا فيها على الإجماع وعدم القول بالفصل - بنحو الموجبة الكلية))^(١).

ونحن قد وافقناه بان الصّحيحة والموثقة لا يستفاد منها الا طهارة (المكان) و(الموضع) مما تصدق عليه الأرضية، وبهذا العنوان حكم بطهارة الألواح وغيرها من الأشياء التي تُعدّ جزءاً من الأرض كالحصى وليس بعنوان كونها او تاداً او حصى حتى يقال بعدم القول بالفصل ولا يوجد فقيه نظّر إلى الأوتاد والألواح بما هي أوتاد وألواح حتى ندعي الإجماع المركب بل كان نظرهم (قدس الله أسرارهم) إلى الأرض وغير الأرض وهذه الأشياء لوحظت كأجزاء منها مضافاً إلى أنّنا لا نقول بحجية الإجماع المركب لعدم توفر ملك حجية الإجماع فيه.

ويمكن الاستدلال بالاستصحاب بأن يقال ان هذه الألواح حينما كانت جزءاً من الأرض كان يمكن تطهيرها بالشمس والآن بعد اقتلاعها نشك فنستصحب إمكان تطهير الشمس لها أو يقرب بالاستصحاب التعليقي بان هذه الألواح لو كانت جزءاً من الأرض كان يمكن تطهيرها فإذا شكنا الآن حينما لم تكن جزءاً نستصحب إمكان التطهير.

والاستصحاب على كلا التقديرين لا يجري لأنه بالتقريب الأول من استصحاب الكلي من القسم الثالث وعلى الثاني من الاستصحاب التعليقي ولا نقول بحجيته في أمثالهما. فالمختار ان الشمس تطهر الأرض فقط بمعناها الأعم فتشمل سطوح الأبنية وما

(١) التنقيح : ١٧٦/٣.

يصدق عليه الأرضية وتشمل توابعها التي
تعد جزءاً منها كالحصى والكاشي المفروش
عليها والخشب والحديد المبني فيها
ونحوها ولا تشمل ما هو أزيد من ذلك كالذي
يشير إليه صاحب العروة في كلامه إلى كل
ما لا ينقل لعدم الدليل عليه إلا التجريد
عن الخصوصية فيما لا ينقل وهو في غير
محلّه لأن الخصوصية ملحوظة فيما تصدق عليه
الأرضية وهو كونه مما يصلى عليه.

ويمكن أن يستدل برواية الجعفریات
التي ذكرت (البقعة) لشمول عنوانها لأوسع
مما ادعيناه ويرد عليه:

١- أن المذصرف من البقعة هي القطعة
من الأرض وإن صغرت عما يسع الصلاة عليها،
ونحن نقول به.

٢- أن المشهور الذي نحن بصدده الاستدلال
لقوله لم يستند إلى كتاب الجعفریات في
استدلاله.

فيتبقى هذا الأزيد داخلاً تحت الأدلة
التي أوجبت غسل الأشياء المتنجسة بالماء
إضافة إلى استصحاب النجاسة عند الشك في
ارتفاعها بإشراق الشمس.

الفرع الثاني: في أن مطهريّة الشمس هل
هي مختصة بالنجاسة الناشئة من البول أم
مطلق النجاسات؟

والصحيح هو الثاني وإن اقتضت أكثر
من رواية على ذكر البول فقط إلا أن موثقة
عمار وأخبار الجعفریات مطلقاً حيث أخذت
عنوان (القذر) بل أن موثقة عمار صرحت
بالتعميم لغير البول بقوله (عليه السلام)
(إذا كان الموضع قذراً من البول أو غير
ذلك...).

الفرع الثالث: هل تدخل الحصر
والبيواري فيما تطهره الشمس من
المتنجسات؟

استدل لشمولها بصحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) في حديث قال: (سألته عن البواري يصيبها البول هل تصلح للصلاة عليها إذا جفت من غير أن تغسل؟ قال: نعم لا بأس بها) (١) وخبر عمار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن البارية يبل قصبها بماء قدر، هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها (٢).

لكن الرواية ناظرة إلى جواز الصلاة في المكان النجس إذا كان جافاً وهو معنى اعم من كونه دليلاً على طهارة المكان فلا يمكن الاستدلال به نظير صحيحة زرارة قال: ((سألته عن الشاذكونة يكون عليها الجنابة أيصلى عليها في المحمل، قال: لا بأس بالصلاة عليها)) (٣). إضافة إلى أنها غير خاصة بالشمس لعدم وجود إشارة إليها في الرواية وإنما هو أمر تكلفه المستدل لإثبات مطلوبه.

بل إن صحيحة علي بن جعفر الأخرى دالة على عدم النظر إلى الطهارة وإنما جواز الصلاة على النجس إذا كان جافاً، فقد روي أنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) عن البيت والدار لا تصيبهما الشمس ويصيبهما البول، ويغتسل فيها من الجنابة أيصلى فيهما إذا جفا؟ قال: نعم (٤). وقد حاول صاحب الجواهر (قدس سره) تقريب الاستدلال بمثل هذه الروايات على

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، الباب ٣٠، ح ٥.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، باب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح ٣.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، باب ٣٠، ح ١.

طهارة الحصر والبواري بإشراق الشمس عليها بـ ((ترك الاستفصال عن المباشرة بالرطوبة وعدمها وعن السجود عليه وعدمه، خصوصاً إذا ادعى ظهوره في إرادة وقوع تمام الصلاة عليها مباشرة)) (١) لكنه مردود بما ذكرناه من عدم ذكر الشمس أصلاً بل إن صحيحة علي بن جعفر الثانية أجازت الصلاة على الجاف حتى مع عدم إشراق الشمس وهذا يعني عدم تأثيرها في الحكم الذي هو جواز الصلاة على الجاف لا الطهارة إذ لا يعقل أن يكون مطلق الجفاف مطهراً.

أما الإطلاق الذي استفاده من ترك الاستفصال فهو غير صحيح ولا يوجد مثل هذا الإطلاق إذ يمنع انعقاده وجود ارتكاز قوي أن الجواز لا يشمل ما إذا وجدت رطوبة فتسري النجاسة ولا يشمل موضع السجود لاشتراط الطهارة فيه وارتكازنا الآن شاهد على ذلك عندما نسمع مثل هذه الرواية.

ثم استدل (قدس سره) على الملازمة بين جواز الصلاة والطهارة في المقام لشمول جواز الصلاة موضع السجود بفقرات من موثقة عمار التي جاء فيها (سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الموضع القذر يكون في البيت أو غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر؟ قال: لا يُصلى عليه) فقال (قدس سره) ((ضرورة إرادته السجود عليه، وإلا فلا مانع من الصلاة عليه مع السجود على غيره وإن كان يابساً بخير الشمس)) لكن أهل الفن يفهمون من هذا الجواب حمل الذهي على التنزيه بعد أن دلت الرواية الصحيحة على جواز الصلاة على الجاف ويبعد ما استفاده (قدس سره).
وقرب الاستدلال بفقرة ثانية من الرواية

(١) جواهر الكلام : ٢٥٥/٦ .

((وعن الشمس هل تطهر الأرض؟ قال: ان كان الموضع قذراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة)) باعتبار ان جواز الصلاة ممكن مع جفاف الموضع حتى مع عدم إشراق الشمس وهو مردود، لان ذكر الشمس ورد في السؤال فكان الإمام (عليه السلام) انتقل من حالة جزئية إلى حالة عامة بان الصلاة على الجاف جائزة مطلقاً سواء كان ناشئاً من إشراق الشمس أو غيره.

وقد ناقشنا فيما سبق الاستدلال بإطلاق الصلاة على المكان لشموله للسجود عليه وقلنا انه غير تام لوحده الا مع وجود قرائن، وناقشنا ايضاً في وجود الدليل اللفظي على اشتراط طهارة محل السجود ليلتزم بأثاره وإنما هو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن.

وقد استدل السيد الخوئي (قدس سره) على شمولها بعموم وإطلاق روايتي أبي بكر الحضرمي لقوله (كل ما أشرقت عليه الشمس...) وقوله (ما أشرقت...) الذي يشمل الحصر والבוاري وإنما خرجنا عن عمومها أو إطلاقها في غيرها من المنقولات بالإجماع والضرورة وهما مختصتان بغيرهما^(١).

وهو استدلال غير كافٍ لأننا بعد ان قيّدنا خبري الحضرمي بغير المنقولات للإجماع والضرورة لم يبق دليل على شمول الحصر والبواري من المنقولات الا صحيحة علي بن جعفر المتقدمة فالاستدلال برواية الحضرمي مستقلاً عن صحيح علي بن جعفر غير كافٍ.

واستدل (قدس سره) باستصحاب كونهما قابليين للتطهير بالشمس قبل قطعهما

(١) التنقيح : ١٧٧/٣.

وفصلهما عن النبات الذي هو مما لا ينقل.
لكنه مردود صغرى وكبرى:
أما الصغرى: فلاننا لا نصحح شمول
مطهرية الشمس للنباتات ولكل ما لا ينقل.
وأما الكبرى: فلعدم حجية الاستصحاب
التعليقي لعدم شمول أدلة حجية الاستصحاب
له واختصاصهما بالفعلي.
وقد رد (قدس سره) هذا الاستدلال كبروياً
فقط على مبانيه.

وفي ضوء ذلك يظهر عدم شمول المطهرية
للسفينة والطرادة الا في قاعهما إذا كانت
كبيرة مع صدق الأرضية عليه.

الفرع الرابع: يشترط في صحة التطهير
وجود رطوبة أو بلل تجففه الشمس ولو
بإيجاده ان لم يكن موجوداً على الموضع
القذر وهو ظاهر كلمة (جففته) الوارد في
صحيحة زرارة ونحوها المتضمن لرفع بلل
موجود. وهو ما استظهرناه من صحيحة بن
بزيع المتقدمة (كيف يطهر من غير ماء) ولا
يشترط في الماء ان يكون طاهراً، فيمكن ان
يراق ماء نجس للإطلاق ولعدم الدليل على
الاشتراط.

الفرع الخامس: لا بد من استناد الجفاف
إلى إشراق الشمس على الموضع النجس لأنه
الظاهر من مثل موثقة عمار (أصابته
الشمس) وحتى مثل (جففته الشمس) فان هذا
العنوان لا يصدق فيما لو جف من دون
مباشرة الشمس كما لو حجبها غيم أو حجب
الموضع المتنجس فراش ونحوه حتى جف.

ولا بأس بانضمام شيء آخر إلى الشمس
كالرياح مثلاً لكن يشترط ان يكون تأثيرها
بالمقدار الطبيعي لتعارفها بحيث ان
اشتراط عدمها لا يكاد يبقى فرداً ولبقاء
صدق استناد التجفيف إلى الشمس، نعم، لو
كان تأثير مثل هذه العوامل أزيد من

المتعارف فلا يصح التطهير لعدم صدق استناد التجفيف إلى الشمس.
الفرع السادس: لقد عمّم البعض الحكم إلى سائر غير المنقولات ((كما عن المشهور بين المتأخرين، بل نسبه إلى المشهور غير واحد من الأعيان))^(١) واستدل عليه بخبر الحضرمي بعد عدم الالتفات إلى ضعف سنده لإهمال عثمان وعدم التنصيص على توثيق أبي بكر إذ في رواية الأساطين لها كالمفيد ومحمد بن يحيى وسعد وأحمد بن محمد - الظاهر أنه ابن عيسى الأشعري- وعلي بن الحكم، نوع اعتماد عليها، ولا سيما أحمد الذي أخرج البرقي من (قم) لأنه أكثر الرواية عن الضعفاء واعتمد المراسيل، فكيف يعتمد هو على من لا ينبغي الاعتماد عليه^(٢).

وقد اجدنا عن هذا التقرير لقبول الرواية بأنه حدس واجتهاد وربما كان لانسجامهما مع ما يفتون به مما يرونه حجة أو لاعتضادها بروايات آخر، وكلها كبريات غير تامة وقد اعرض عن العمل بها أكثر القدماء - كما نقل في المستمسك- حيث اكتفوا بتطهير الشمس للحصر والبوارى والأرض وكل ما عمل من نبات الأرض وحينئذ يرد عليهم إشكال عدم وجود وجه للتفكيك بين ما عمل من نبات الأرض مما هو منقول ونفس النبات بحيث تطهر الأول ولا تطهر الثاني، أما نحن فلا يرد علينا لأننا لم نتوسع أزيد من الأرض.

(١) مستمسك السيد الحكيم : ٧٨/٢.

(٢) المستمسك : ٧٩/٢.

المسألة الخامسة

حلّية السمك إذا مات في الماء محبوساً

()

بسم الله الرحمن الرحيم

التعريف بالمسألة

لقد نقل صيادو السمك ان أحد أنواعه المسمى بـ (الصُّبُور) -الذي يمثل أكلة مفضلة في جنوب العراق- يموت أكثره في الشبكة داخل الماء قبل إخراجها لأنه لا يمكث طويلاً حياً داخل الشبكة محاصراً، وقد قرأت في بعض المصادر العلمية ان السمكة إذا حوصرت في الشبكة وحاولت إنقاذ نفسها فإن جسمها يفرز مواداً تتراكم داخله بالمحاولات المتكررة حتى تصل إلى نسبة قاتلة، وورد فيه ان سمك الصبور يكثر فيه إفراز هذه المادة فتعجل بقتله. فأفتى سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) بحرمة أكل كل ما في الشبكة وقد أثارت هذه الفتوى حركة لدى قطاعات واسعة من الناس المهتمين بهذا النوع من السمك أكلاً وتجاراً وخصوصاً انه انفرد بها عن معاصريه من مراجع التقليد كما سيأتي بإذن الله تعالى وكان من نتائجها الايجابية انشاد الناس إلى المرجعية الدينية وتداول فتاواها على الألسنة وترقبها لكل جديد وهي ظاهرة ساهمت في دعم وانتشار الحركة الإسلامية في العراق.

والجديد في الفتوى تطبيقها على سمك الصبور وإلا فإنها بحسب الأصل موجودة في الرسالة العملية للسيد الشهيد (قدس سره) وتستفاد من مفهوم صدر كلامه (قدس سره) في رسالته العملية وإن كانت الجملة لا مفهوم لها لكنه التزم به عملياً فقال: ((إذا وضع شبك في الماء فدخل فيها السمك ثم أخرجها من الماء فوجد البعض الأقل فيها

ميتاً فالظاهر حليته وليس كذلك لو وجده كله ميتاً وكذلك الحال في الحاضرة) (١) وبما أن هذا النوع من السمك يموت أكثره كما نقل أهل الاختصاص فلا يحل أكله وقد خالف بذلك معاصريه فقد قال أستاذنا السيد السيستاني (دام ظله): ((إذا وضع شبكة في الماء فدخل فيها السمك ثم أخرجها من الماء ووجد ما فيها ميتاً كله أو بعضه فالظاهر حليته)) (٢) وقال شيخنا الأستاذ الفيض (دام ظله): ((إذا وضع شبكة في الماء فدخل فيها السمك ثم أخرجها من الماء ووجد ما فيها ميتاً كله أو بعضه فالظاهر حليته على أساس أنه مات بعد الصيد)) (٣).

وما يمكن أن يكون منشأ لاختلاف الفقهاء في المسألة عدة أمور:

الأول: موت السمك في الماء حتى إذا كان داخل الشبكة لقول الامام الصادق (عليه السلام) الآتي: (لأنه مات في الذي فيه حياته) مع الاتفاق على موت الطافي.

الثاني: أن السمك إذا مات في الماء داخل الشبكة لو قيل بحليته لكن نسبة الميت إلى الحي حين الإخراج إذا كانت أكثر من النصف فإن الجميع يحرم وهو مختار سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) أو يحل الجميع وإن كان كله ميتاً وهو مختار السيد الأستاذ السيستاني وشيخنا الأستاذ الفيض.

(١) منهج الصالحين : ج ٣ طبعة دار الأضواء ، مسألة ٢١٠٣ .

(٢) منهاج الصالحين ، المعاملات ، القسم الثاني ، مسألة ٨٢٧ .

(٣) منهاج الصالحين ، ج ٣ : مسألة ٤٢٧ .

الثالث: ما مات في الآلة المعدة للصيد داخل الماء فيدخل وبين ما مات بغيرها فيحرم .

الرابع: التفصيل بين الميت المتميز فيحرم هذا فقط وغير المتميز فيدخل جميعاً أو يحرم جميعاً للعلم الإجمالي أو تغليباً لجانب الحرمة كما قالوا .

الخامس: ما مات داخل الشبكة بسبب الجزر أو نضوب الماء فيدخل وبين ما مات داخلها في الماء فيحرم .

وباختصار فإن من حرم السمك إذا مات في الماء أما لأنه يحرمه مطلقاً سواء كان طافياً أو في الماء وإما أنه يحرمه إذا كان متميزاً فيعزل أو غير متميز فيحرم الجميع أو كانت نسبتته أكثر من الحي أو أنه مات بألة غير معدة للصيد .

أهمية المسألة

وتكتسب المسألة أهمية كبيرة في العصر الحديث لأن الطرق المتبعة لأصطياد السمك بالسفن الكبيرة وغيرها يحقق موضوع هذه المسألة لموت كثير منه وهو في الماء فعلى القول الآتي بحرمة الجميع تغليباً لجانب الحرام يقع الناس في مشكلة كبيرة من ناحية السمك الذي يصل معدباً إلى المسلمين .

تعريف تذكية السمك

وقبل الدخول في الاستدلال على المختار في المسألة لا بد من تقديم الكلام حول تذكية السمك إذ إن السمك لا يختلف عن غيره من الحيوانات في أنه يحتاج إلى التذكية للنصوص الكثيرة الدالة على اشتراطه مضافاً إلى النصوص التي حرمت الطافي وستأتي جملة من الطائفتين خلال

البدحت فلا يصح التمسك بإطلاق قوله تعالى (أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) (المائدة: ٩٦) وقوله تعالى (لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا) (النحل: ١٤) وما ورد في بعض الروايات مما سيأتي بإذن الله تعالى من أن السمك ذكي فإنها كلها بصدد بيان أصل حليته وقبوله للتذكية فهي نظير ما ورد في أن الماء طهورٌ بحسب أصله وفي الجملة، وكقوله تعالى (أَحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ) (المائدة: ١) ونحوها ومن هنا كانت القاعدة عند الفقهاء أصالة عدم التذكية عند الشك في تحققها. فلا بد أولاً أن نعزف تذكية السمك فنقول:

لقد عزف المحقق الحلي ونسبه في المسالك إلى المشهور تذكية السمك بأنه (إخراج السمك من الماء حياً) ^(١) وهو ناظر بذلك إلى الحالة العامة الغالبة من التذكية أي أنه من التعريف بالمثال وإلا فإن التعريف إذا أريد به الحد التام ففيه عدة إشكالات:

١- أنه لم يرد في الروايات المعتبرة تعريف الذكاة بأنها الإخراج وإنما ورد في روايات قابلة للمناقشة ففي مرسله الطبرسي عن الامام الصادق (عليه السلام) في حديث (ان زنديقاً قال له: السمك ميتة؟ قال: أن السمك ذكاته إخرجه من الماء ثم يترك حتى يموت من ذات نفسه) ^(٢) وهي مرسله أولاً، ولأن الظاهر منها أنها واردة لرفع

(١) المحقق الحلي في الشرائع: المسألة السابعة من لواحق الذباجة.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباجة، أبواب الذبائح، باب ٣١، ح ٨. واكتفى صاحب الجواهر بذكر هذه المرسله وقال معلقاً على تعريف المحقق الحلي للتذكية بالإخراج ((وان لم أجد في شيء مما وصل إلي من نصوص الباب اللفظ المزبور عدا المرسل في الاحتجاج)) (جواهر الكلام: ١٦٣/٣٦).

توهم من ذهن السائل بأن السمك ميتة غير قابل للتذكية فكان يكفي الامام أن ينقض عليه بمورد صالح للتذكية، وليس (عليه السلام) بصدد بيان حدود التذكية الشرعية. خصوصاً وإن السائل من الزنادقة الذين كثروا في ذلك الزمان برعاية الدولة فراحوا يشككون في عقائد الناس ويثيرون الشبهات في أوساطهم ويشغلونهم بهوم وقضايا مصطنعة فهذا الزنديق يوهم أن السمك غير قابل للتذكية لأنه لا يتحقق فيه فري الأوداج الأربعة فيشير الامام (عليه السلام) إلى إحدى طرق تذكية السمك من غير حصر فيها وهي الحالة العامة الغالبة.

وتوجد رواية أخرى أرسلها الصدوق عن الامام الصادق (عليه السلام) (قال: وذكاته ان يخرج من الماء حياً) (١) ومشكلتها من جهة السند وأنها لا تأتي بعض الوجوه التي ذكرناها ولمعالجة الإشكال في السند قيل: ان بعضهم أورد كبرى عن الصدوق انه إذا نسب الرواية إلى الامام (عليه السلام) بقوله (قال) فإنه تسليم منه بصحتها وإن قال (روي) فإنه يلقي عهدها على راويها والرواية هنا وردت باللسان الأول، وهذه الكبرى ليست بعيدة إلا انه لا يمكن الاعتماد عليها لأنها تبقى مبذية على اجتهاد وحس الصدوق (رضي الله عنه).

وفي رواية ثالثة عن مسعدة بن صدقة (وهو لم يرد توثيقه) عن الصادق (عليه السلام) انه قال: (ان علياً (عليه السلام) قال: ان الجراد والسمك إذا أخرج من الماء فهو ذكي) (٢) وسيأتي الكلام في توثيق

(١) وسائل الشيعة، كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب

الأطعمة المحرمة، باب ١٤ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذبائح، باب ٣٧، ح ٣.

مسعدة الا ان الحديث لا يفيد الانحصار فلا ينفذ المستدل.

٢- النقص عليه بـموارد لا يصدق معها الإخراج فقد قالوا بحلية السمك إذا نضب عنه الماء وأخذ الشخص حياً أو وثبت السمكة إلى السفينة وأخذت كذلك.

٣- ان الإخراج وحتى الأخذ وحده غير كاف بحصر المحلل -أي ان التعريف غير مانع- ما لم يزد شرط آخر وهو عدم العود إلى الماء وموته فيه فان السمك إذا أخذت حية وأعيدت إلى الماء وماتت فيه لم يدخل أكلها وأن جعلها في شيء أو ربطها بخيط وأعادها على ما يأتي وجهه ان شاء الله تعالى، ففي صحيحة أبي أيوب (انه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل اصطاد سمكة فربطها بخيط وأرسلها في الماء فماتت أتأكل؟ فقال: لا) (١) وصحيحة عبد الرحمن بن سيابة قال (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن السمك يصاد ثم يجعل في شيء ثم يعاد في الماء فيموت فيه فقال: لا تأكل لأنه مات في الذي فيه حياته) (٢).

٤- ان التعريف غير جامع والنقص عليه بـموارد يصدق معها الإخراج لكن ليس حياً لأن من الموارد المحللة ما نحن بصدده وهي حلية السمك الذي يصاد بشبكة أو حظيرة إذا مات بعضه الأقل ولم يتميز فيحل الجميع وهو مختار صاحب الشرائع نفسه الذي نقلنا عنه التعريف.

والوارد في الذصوص ان تذكية السمك تتحقق بصدق (الأخذ) عليها ففي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام): (انه

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة ، أبواب الذبائح ، باب ٣٣ ، ح ١ .
(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة ، أبواب الذبائح ، باب ٣٣ ، ح ٢ .

سئل عن صيد المجوس للحيتان حين يضربون عليها بالشباك ويسمون بالشرك فقال: لا بأس بصيدهم إنما صيد الحيتان أخذها^(١) وفي موثقة أبي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عن صيد المجوس للسمك حين يضربون بالشباك ولا يسمون أو يهودي قال: لا بأس إنما صيد الحيتان أخذها)^(٢) وفي الخبر الذي رواه الصدوق (رحمه الله) عن أبي الصباح الكناني أنه (سأل أبا عبد الله عليه السلام) عن الحيتان يصيدها المجوس فقال: لا بأس بها إنما صيد الحيتان أخذها)^(٣) و صحیحة علي بن جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن سمكة وثبتت من نهر فوقعت علي الجد من النهر فماتت هل يصلح أكلها؟ قال: ان أخذتها قبل ان تموت ثم ماتت فكلها وإن ماتت قبل ان تأخذها فلا تأكلها)^(٤) وفي صحیحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليه السلام) (انه سئل عن صيد الحيتان وإن لم يسم عليه قال: لا بأس به إن كان حياً ان تأخذها)^(٥) وخبر زيد الشحام عن أبي عبد الله (عليه السلام) (انه سئل عن صيد الحيتان وإن لم يسم عليه فقال: لا بأس به ان كان حياً ان تأخذها)^(٦).

ولذا قال صاحب الجواهر (فكان

-
- (١) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة ، أبواب الذبائح ، باب ٣٣ ، ح ٩ .
(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة ، أبواب الذبائح ، باب ٣٣ ، ح ٥ .
(٣) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة ، أبواب الذبائح ، باب ٣٣ ، ح ١١ .
(٤) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة ، أبواب الذبائح ، باب ٣٤ ، ح ١ .
(٥) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة ، أبواب الذبائح ، باب ٣١ ، ح ٢ .
(٦) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة ، أبواب الذبائح ، باب ٣١ ، ح ٣ .

التعبير به- أي الأخذ- أولى وإن كان متناولاً للإخراج من الماء حياً، إلا أنه أعم منه، ضرورة تناوله لمطلق إثبات اليد عليه وهو حي^(١).

وفي ضوء هذا نفهم ان مثل صحيح محمد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام) قال (لا يؤكل ما نبذه الماء من الحيتان من الماء وما نضب عنه فذلك المتروك)^(٢) تحمل على حالة عدم إدراكه وأخذه حياً.

والأخذ يصدق على مطلق إثبات اليد والجعل تحت السيطرة وان كان بالشبكة والحظيرة داخل الماء- كما سيأتي ان شاء الله تعالى- فهو من هذه الناحية كحيازة المباحات، وبذلك تختلف تذكية السمك عن تذكية الحيوان بفري الأوداج، وبهذا لاحظ نفهم معنى حلية ميته كالخبر الذي رواه البرقي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (الحوث ذكي حيدته وميته)^(٣) وصحيفة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) من حديث قال (ان علياً عليه السلام) كان يقول: الحيتان والجراد ذكي^(٤) ومثله خبر أبي مريم^(٥) وما أرسله المحقق الحلبي في المعتبر قال: (قال عليه السلام) وقد سئل عن الوضوء بماء الدجر، فقال: هو الطهور ماؤه، والدجل ميته^(٦) فاعتباره ميته بلحاظ التذكية

- (١) جواهر الكلام: ١٦٤/٣٦.
(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، باب ٣٤، ح ٦.
(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، الباب ٣١، ح ٥.
(٤) وسائل الشيعة، كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، الباب ٣٢، ح ٤.
(٥) وسائل الشيعة، كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، الباب ٣٢، ح ٦.
(٦) وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، باب ٢، ح ٤.

المعروفة في الحيوانات.
والأخذ معني مرادف للصيد هنا على ما
سيأتي ان شاء الله تعالى.

ولكن صاحب الجواهر قال ان التعبير عن
الذكاة (بالصيد) مقيداً بعدم الموت أولى
منهما - أي الأخذ والإخراج - لأمرين يم كن
استخلاصهما من كلامه^(١) (قدس سره):

١- وروده في الخبر المرسل عن علي بن
جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام)
قال (سألته عما أصاب المجوسي في الجراد
والسمك أيحل أكله قال صيده ذكاته لا بأس
به)^(٢).

٢- لكي يشمل الصيد بالحظيرة
والشبكة ونحوهما وان لم يحضرهما صاحبهما
مع عدم موت ما يصار بهما في الماء (على
تفصيل يأتي ان شاء الله تعالى) و هو ليس
إخراجاً ولا أخذاً عرفاً ولكنه صيد بما
عملته اليد كما أو ما إليه التعديل في
الصحيحتين الواردتين في هذه المسألة.
ويعني بهما صحيحتي الحلبي ومحمد بن مسلم
الآيتين بإذن الله تعالى.
ويرد على الأول:

١- انه مرسل.

٢- انها في مقام الإجمال، أي بيان أصل
المطلب و هو ان لاسمك ذكاة بصيدها ولا
يحتاج إلى الشروط العامة المذكورة في
التذكية كإسلام الفاعل من دون ان نتعرض
لحدود تذكية السمك.

٣- ان صحيحة الحلبي وخبر أبي الصباح
الكناني وموثقة سماعة فسرت الصيد بالأخذ
فعداد تعريف الذكاة بالأخذ، فعن أبي بصير
قال (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن

(١) جواهر الكلام: ١٦٥/٣٦.

(٢) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، باب ٣٢، ح ٨.

صيد المَجُوسِ لِدِسْمِكِ حِينَ يَضْرِبُونَ بِالشَّبَكِ وَلَا يَدْسُمُونَ أَوْ يَهُودِي قَالَ: لَا بَأْسَ إِذْمَا صِيدَ الْحَيْتَانِ أَخْذَهَا^(١). وَ(إِذْمَا) تَفِيدُ الْحَصْرَ وَقَدْ تَقْدِمُ ذِكْرَهَا جَمِيعاً. وَنَتِيجَتُهَا أَنَّ ذِكَاةَ الدِّسْمِكِ صِيدَهُ وَصِيدَهُ أَخْذَهُ فَذِكَاةُ الدِّسْمِكِ أَخْذَهُ.

ويرد على الثاني:

١- أَنَّ مَعْنَى (الْأَخْذِ) عَرَفاً وَلِغَةً صَادِقٌ عَلَى الْحَبْسِ بِالْحَظِيرَةِ وَالشَّبَكَةِ فَلَيْسَ صَحِيحاً مَا قَالَهُ مِنْ انْتِفَائِهِ فِيهِمَا، فَقَدْ عُرِّفَ الْأَخْذُ لِغَةً بِأَنَّهُ ((التَّنَاوُلُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: حَوْزُ الشَّيْءِ، وَقَالَ آخَرُونَ: هُوَ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى الْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ))^(٢) وَكُلُّهَا مَعَانٍ صَادِقَةٌ عَلَى الْحَبْسِ فِي الشَّبَكَةِ دَاخِلَ الْمَاءِ وَلَوْ مِنْ دُونِ إِخْرَاجِهِ.

٢- إِنَّ الصَّيْدَ مَعْنَى مُرَادِفٍ هُنَا لِلْأَخْذِ فَقَدْ قَالَ الرَّابِعُ فِي الْمَفْرَدَاتِ ((الْصَّيْدُ هُوَ تَنَاوُلٌ مَا يُظْفَرُ بِهِ مِمَّا كَانَ مَمْتَنِعاً)) وَإِذَا كَانَا مُتْرَادِفَيْنِ فَلَا يَنْفَعُهُ الْعَدُولُ مِنَ الْأَخْذِ إِلَى الصَّيْدِ وَلَا يَقْبَلَانِ التَّفْكِيكَ وَقَدْ تَقَدَّمَتْ أَنْفَاءً مُوثِقَةً سَمَاعَةَ الَّتِي فَسَّرَتْ الصَّيْدَ بِالْأَخْذِ.

٣- يَبْدُو أَنَّ اعْتِرَاضَهُ (قَدَسَ سِرَّهُ) نَاشِئٌ مِنْ ارْتِكَازِ عِنْدِهِ أَنَّ مَعْنَى الْأَخْذِ يَتَضَمَّنُ الْإِخْرَاجَ وَإِنْ كَانَ قَدْ رَفِضَ الْإِلْتِمَازَ بِهِ فِيمَا سَبَقَ لَذَا شَعْرَ بِالْإِشْكَالِ أَمَامَ صَحِيحَةِ الْجَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: (سَأَلْتُهُ عَنِ الْحَظِيرَةِ مِنَ الْقَصْبِ تَجْعَلُ لِلْمَاءِ مِنَ الْحَيْتَانِ فَيَدْخُلُ فِيهَا الْحَيْتَانِ فَيَمُوتُ بَعْضُهُمَا فِيهَا فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ أَنَّ تِلْكَ الْحَظِيرَةَ إِذْمَا جَعَلْتَ لِصَادِ بِهَا)^(٣) وَصَحِيحَةُ مُحَمَّدِ بْنِ

(١) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، الباب ٣٢، ح ٥٠.

(٢) تاج العروس: ٣٦٣/٩.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذبائح، ب ٣٥، ح ٣.

مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) في (رجل نصب شبكة في الماء ثم رجع إلى بيته وتركها منصوبة فاتاها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فدموتن. فقال: ما عملت يده فلا بأس بأكل ما وقع فيها^(١) وحملهما علي خلاف الظاهر. فقال (قدس سره) فيهما أنهما ((غير صريحين في الموت في الماء إذ من المحتمل كون الحظيرة والشبكة في مكان يكون الماء فيه مداً وجزراً فيكون موت السمك حينئذ فيها بعد الجزر)) وهو كما ترى تضييق لسعتها بالموارد النادر على ما نقل أهل المهنة والاطلاع مضافاً إلى أن الرواية ذكرت موت بعضها ولو كان الأمر كما احتمل (قدس سره) لمات الجميع وستأتي مناقشته بإذن الله تعالى.

والى هنا تبين أن تثبیت حدود التعريف أمر ضروري وليس هو مجرد خلاف لفظي لمدخليته في فهم المسائل التفصيلية وعلى أي حال فإن (الأخذ) يتضمن معني إثبات اليد على السمكة وحيازتها وهي حية فلا يكفي خروجها من الماء حية وموتها خارجه قبل صدق هذا المعنى.

والنتيجة أن تذكیة السمك هي (أخذه وإثبات اليد عليه وهو حي) وهو معنی قابل للاندفاء قبل الموت كما لو أفدتت أو أعيدت إلى الماء وفاقاً لمفاد الذصوص الصحيحة المتقدمة وتفسير أهل اللغة.

وفي مقابل ذلك نقل صاحب الجواهر ((عن) الشيخ في النهاية القول بالحل بمجرد خروجه من الماء حياً ولو من دون فعل فاعل حتى الموت ولكي يثبت ذلك اكتفى بإدراكه خارجاً من الماء يضطرب وان لم يأخذه

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، ٣٥، ح ٢.

واستدل عليه بخبر سلمة أبي حفص^(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) (قال: ان علياً (عليه السلام) كان يقول في صيد السمكة إذا أدركتها وهي تضطرب وتضرب بيدها وتحرك ذنبها وتطرف بعينها فهي ذكاتها)^(٢) بل عن المحقق الحلبي في نكت النهاية الحل بخروجه من الماء حياً وموته خارجه وان لم يدركه ولم ينظر إليه ولعله لخبر عبد الله بن بحر عن رجل عن زرارة (قلت: السمكة تثب من الماء فتقع على الشط فتضطرب حتى تموت، فقال: كلها)^(٣) ورواه في الفقيه بإسناده عن أبان^(٤) عن زرارة باختلاف في ألفاظه دون معناه^(٥)، والحسن^(٦) كالصحيح

- (١) يوجد تحريف في بعض الجوامع حيث كتبت سلمة بن أبي حفص كما ورد في المسالك مثلاً (٥٠٣/١١).
- (٢) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، ب٣٤، ح٢.
- (٣) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٣٤، ح٤.
- (٤) المشترك بين أبان بن تغلب وأبان بن عثمان الأحمر وطريق الصدوق إلى الأول فيه ضعف لجهالة أبي علي صاحب الكل وطريقه إلى الثاني صحيح وقد روي معاً عن زرارة.
- (٥) وسائل الشيعة: كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٣٤، ح٥.
- (٦) وصفه للحديث بأنه صحيح يلزم منه توثيق مسعدة بن صدقة وهو ما لم يثبت في كتب الرجال التي قالت عنه انه بتري وقيل عامي ولم يرد فيه توثيق وما قيل في توثيقه حدس واجتهاد مبني على كبريات هي حجة عند القائل بها كالسيد بحر العلوم في الفوائد الرجالية من انه ((ثقة لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة والموافقة لما يرويه الثقات ولذا عملت الطائفة برواياته كما عملت برواية أمثاله من العامة بل لو تتبعته وجدت أخباره أسد وامتني من أخبار مثل جميل بن دراج وحريز بن عبد الله)) (٣٣٨/٣) والتزم به السيد البروجردي (طرائف المقال ٦٠٢/١) و(منها) لوروده في تفسير القمي (غلام رضا عرفانيان/ مشايخ الثقات: ١٤٥) اما السيد الخوئي فقد رجح وجود

عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ان الجراد والسمك إذا خرج من الماء فهو ذكي) ^(١) واستدلوا على أصل المطلب الذي قاله الشيخ في النهاية أيضاً بالروايات الصحيحة التي دلت على حلية صيد غير المسلم للسمك إذا نظر إليه المسلم حين أخذه له كصحيح الحلبي قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صيد الحيتان وان لم يسم فقال: لا بأس وعن صيد المجوس للسمك فقال: ما كنت لأكله حتى أنظر إليه) ^(٢).

لكن رواية سلمة أبي حفص بعد الغض عن مناقشة سندها:

١- لا تأبي حمل (الإدراك) وهي حية على الأخذ وهي كذلك.

٢- دلت الروايات الصحيحة العديدة على ان ذكاة السمك أخذه وصيدته وهو حي بل أفادت الحصر بهما كصحيحة أبي الصباح الكناني ^(٣) انه سأل أبا عبد الله (عليه السلام)

اثنين بهذا الاسم أحدهما من أصحاب الامام الصادق (عليه السلام) وهو ثقة وهو الذي يروي عنه هارون بن مسلم - كما في المقام - ولم يذكر دليلاً على توثيقه سوى أنه من رجال كامل الزيارات وهي كبرى غير تامة. وما قاله السيد بحر العلوم قريب رغم انه (عامي) بقريظة نسبة الامام (عليه السلام) أحاديثه معه إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) وهو أسلوب يتبعه عليه السلام مع رواة أحاديثه من العامة والظاهر اتحاده. وعلى أي حال فالإعراض عن روايات مسعدة بن صدقة من هذه الناحية مجازفة.

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، باب ٣٧، ج ٣.

(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، باب ٣٢، ج ١.

(٣) لم يذكر الشيخ الصدوق (رضي الله عنه) طريقاً له إلى أبي الصباح الكناني في المشيخة لكن كتاب الكناني رواه صفوان وطريق الصدوق إلى صفوان صحيح وبنفس الطريقة نصح روايات الشيخ الطوسي بسنده

السلام) عن الحيدتان يصيدها المجوس فقال:
(لا بأس بها إنما صيد الحيدتان أخذها) (١)
وتقدم غيرها كصحيحة الحلبي وموثقة سماعة
وهما - أي الأخذ والصيد - معذيان يتضمنان
فعل الفاعل.

وأما روايتنا عبد الله بن بحر ومسعدة بن
صدقة فأنهما واردةتان لبيان أصل إمكان
تذكية السمك وقبوله لها وكأنهما جاءتا
لرفع توهم أن الحلية لا تتحقق إلا إذا
أخرجها الصياد بنفسه من الماء فأوضح لهم
الإمام (عليه السلام) أن المهم هو الأخذ
ولو بعد خروجها بنفسها. فهما مجملتان
بينتھما تفصيلاً الروايات التي اشترطت
الأخذ. وإلا فكيف يفترض القائل تحقق حالة
الخروج من الماء حياً إذا لم ينظر إليها.
٣- وعلى أية حال فإن الإجمال في
الروايات المتقدمة قد بيئته صحيحة علي
بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال:
(سألته عن سمكة وثبتت من نهر فوقعت على
الجد من النهر فماتت فهل يصلح أكلها؟
قال: إن أخذتها قبل أن تموت ثم ماتت
فأكلها وإن ماتت قبل أن تأخذها فلا
تأكلها) (٢)

وفي ضوء هذا الفهم فلا معارضة حتى
يقول صاحب الجواهر أن ((خبر زرارة مع
إرساله وإضماره قاصر عن معارضة ما تقدم
من وجوه)) (٣) فهو - بعد التسليم بضعف
سنده - مجمل من ناحية التفصيل وليس
معارضاً.

أما الروايات الصحيحة التي دلت على

عن أبي الصباح لأن له طريقين ضعيفين بابن المفضل
لكن طريقه إلى صفوان صحيح.
(١) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذبابة، أبواب
الذبائح، باب ٣٢، ج ١١.
(٢) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذبابة، أبواب
الذبائح، باب ٣٤، ج ١.
(٣) جواهر الكلام ١٦٧/٣٦.

حلية صيد غير المسلم لاسمك إذا نظر إليه المسلم حين أخذه له فهي تؤكد ان ذكاة السمك أخذه ولكنها تشترط النظر إليه حين الأخذ لعدم الوثوق بخبره أنه أخذها وهي حية كما صرحت بذلك صحيحة عيسى بن عبد الله قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صيد المجوس، فقال: لا بأس إذا أعطوكه أحياء والسمك ايضاً وإلا فلا تجوز شهادتهم الا ان تشهده) (١)

ومن هنا اتفق السيد الصدر (قدس سره) (٢) والسيد السيستاني (٣) والشيخ الفياض (٤) (دام ظلهمما الشريف) على انه إذا وثبت السمكة إلى سفينة لم تجل ما لم تؤخذ باليد لعدم تحقق التذكية والأصل عدمها ولا يملكها السفان إلا إذا قصد صاحب السفينة الاصطياد بها وعمل بعض الأعمال المستوجبة لذلك كحركة معينة أو إصدار صوت مثلاً ونحوها فان ذلك بمنزلة إخراجها من الماء حية فتصير ذكية وتدخل في ملكه. فتحصل إلى هنا ان ذكاة السمك أخذه بمعنى تناوله والاستيلاء عليه أو إثبات اليد عليه متضمناً لشرط عدم العود إلى الماء والموت فيه أو الإفلات وهو كذلك.

الموت في الماء مربوطاً من دون استيثاق

فلو أرسله في الماء مرة أخرى بطلت تذكيدته حتى لو ربطه بشيء كحبل أو شيء يجعله عرضة للإفلات ولا يكفي في صدق الأخذ عليه عرفاً وقد دلت عليه صحيحة أبي أيوب

-
- (١) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباحة، أبواب الذبائح، باب ٣٢، ج ٣.
(٢) منهاج الصالحين : ج ٣، مسألة ٢٠٩٦.
(٣) منهاج الصالحين، المعاملات، القسم الثاني : مسألة ٨٢٦.
(٤) منهاج الصالحين : ج ٣، مسألة ٤٢٣.

(انه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل اصطاد سمكة فربطها بخيط وأرسلها في الماء فماتت أتؤكل؟ فقال: لا) (١) وصححة عبد الرحمن بن سيابة (٢) قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن السمك يُصاد ثم يجعل في شيء ثم يعاد في الماء فيدموت فيه. فقال: لا تأكل لأنه مات في الذي فيه حياته) (٣) ويؤيد ان السبب ما استنتجناه من عدم صدق الأخذ عليه عرفاً رغم انه ظاهراً تحت التناول لربطه بخيط. صحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن السمك يصاد ولم يوثق فيرد إلى الماء حتى يجيء من يشتريه فيدموت بعرضه أيجل أكله؟ قال: لا لأنه مات في الذي فيه

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، باب ٣٣، ح ١.

(٢) لم يرد فيه توثيق وإنما وثقه السيد الخوئي (قدس سره) من جهة وقوعه في إسناد كامل الزيارات (معجم رجال الحديث: ٣٤٥/٩) وهو غير كافٍ، نعم روى الشيخ الصدوق في الامالي بسند صحيح ان الإمام الصادق (عليه السلام) دفع إليه مالاً ليقسمه في عيالات من أصيب مع عمه زيد الشهيد (تجد الرواية في معجم رجال الحديث: ٣٤٨/٧) وهي تدل على ائتمان الامام (عليه السلام) له على مثل هذا الأمر الخطير إضافة إلى ان الكليني روى في الكافي رواية تدل على ورعه وتدينه الا انها مروية عن عبد الرحمن نفسه والراوي عنه هو الحسن بن أسباط وهو لم يوثق، فعلى القواعد المعمول بها عندهم يكون ما تقدم غير تام وهو ما علق به سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) على البحث الذي قدمته له عن المسألة وستأتي الإشارة إليه بإذن الله تعالى.

(٣) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذبحة، أبواب الذبائح، باب ٣٢، ح ٢. والحديث مروى بطريقتين إلى عبد الرحمن أحدهما صحيح.

حياته^(١) . ومحل الشاهد افتراض السائل
عدم الاستيثاق من الإمساك بالسمك فيكون
الذهي لأجل عدم الاستيثاق أو إنه ليس مما
عمد ليصاد به كما سيأتي بإذن الله و هذا
يقيد إطلاق (شيء) في الروايات رغم انه بلا
شك قد ربطه بشيء ولم يطلق سراحه تماماً
منظراً من يأتيه للشراء فيعطيه طازجاً
و هذا الفهم للرواية هو الذي يؤيد ما
قلناه .

ولكن يمكن ان يكون الذهي عن هذا
البعض بالذات لأنه مات في الماء مع تميزه
ومعرفته بواسطة ربطه بالخيط فان
الروايات الصحيحة دلت على عدم حليته حتى
وان كان محرزاً في شبكة أو حظيرة أو
نحوها أي مع الاستيثاق على خلاف يأتي ذكره
بإذن الله تعالى وهو محور المسألة .

(١) وسائل الشيعة : كتاب الصيد والذباجة ، أبواب
الذبائح ، باب ٣٣ ، ح ٦ .

أجمع الفقهاء على حرمة ما مات من السمك في الماء حراً طليقاً من تلقاء نفسه وهو المسمى بـ (الطافي) وقد دلت عليه روايات كثيرة معتبرة كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال (وسألته عما يؤخذ من السمك طافياً على الماء أو يلقيه البحر ميتاً فقال: لا تأكله) ^(١) وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال (لا تأكل ما نبذه الماء من الحيتان وما نضب عنه الماء) ^(٢) وغيرها. واختلفوا فيما لو مات في الماء وكان محبوساً في حظيرة أو شبكة ونحوها على قولين رئيسيين:

الأول: حرمة ما مات في الماء حتى لو كان محبوساً واستدلوا بعموم التعليل حيث نهى الإمام (عليه السلام) عن أكله معللاً (لأنه مات في الذي فيه حياته) وقد ورد في عدة روايات مطبقة على بعض الموارد كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال (سألت عن السمك يُصاد ولم يوثق فيرد إلى الماء حتى يجيء من يشتريه فيموت بعرضه أي هل أكله؟ قال: لا لأنه مات في الذي فيه حياته) ^(٣) وصحيحة عبد الرحمن بن سيابة قال (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن السمك يُصاد ثم يُجعل في شيء ثم يُعاد في الماء فيموت فيه. فقال: لا تأكل لأنه مات في الذي فيه حياته) ^(٤) وخبر عبد المؤمن قال (أمرت رجلاً أن يسأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل

(١) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، باب ٣٢، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، باب ٣٤، ح ٣ ومثله الحديث السادس.

(٣) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، باب ٣٣، ح ٦.

(٤) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، باب ٣٣، ح ٢.

صاد سمكاً وهن أحياء ثم أخرجهن بعدما مات بعضهن. فقال: ما مات فلا تأكله فإنه مات فيما كان فيه حياته) (١) لذا فإنهم فهموا الروايات غير المعللة على القاعدة كصححة أبي أيوب الخزاز انه (سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل اصطاد سمكة فربطها بخيط وأرسلها في الماء فماتت أتوكل فقال: لا) (٢).

الثاني: عدم كفاية الموت في الماء لدقول بالحرمة إذا كان محبوباً لكونهم اختلفوا بعد ذلك على أقوال تأتي بإذن الله تعالى والمهم الآن أنهم لم يلتزموا بعموم التعليل لنقضه بعدة روايات معتبرة دلت على التحلية رغم موته في الماء كصححة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) (في رجل نصب شبكة في الماء ثم رجع إلى بيته وتركها مذسوبة فأتاها بعد ذلك وقد وقع فيها سمك فيموتن. فقال: ما عملت يده فلا بأس بأكل ما وقع فيها) (٣) و صححة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (سألته عن الحظيرة من القصب تجعل في الماء للحيتان فيدخل فيها الحيتان فيموت بعضها فيها فقال: لا بأس به إن تلك الحظيرة إنما جعلت ليُصاد بها) (٤) و صححة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (سألته عن الحظيرة من القصب تجعل للحيتان في الماء فيدخلها الحيتان فيموت بعضها فيها، قال: لا بأس) (٥) و صححة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال (سألته عن الصيد نجسه فيموت في مصيدته أي جل أكله؟ قال: إذا كان

- (١) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، باب ٣٥، ح ١.
(٢) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، باب ٣٣، ح ١.
(٣) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، باب ٣٥، ح ٢.
(٤) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، ح ٣.
(٥) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، ح ٥.

محبوساً فكله فلا بأس^(١) ورواية مسعدة بن
صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال
(سمعت أبي (عليه السلام) يقول إذا ضرب
صاحب الشبكة بالشبكة فما أصاب فيها من
حيٍّ أو ميت فهو حلال ما خلا ما ليس له قشر
ولا يأكل الطافي من السمك)^(٢).

(١) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، ح ٦.
(٢) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، الباب ٣٥، ح ٤.

تقييم القول الأول ومناقشة تفريعاته

ان من يتمسك بعموم التعليل في الطائفة الأولى لا بد أن يرد على الاستدلال بالطائفة الثانية ولهم هنا عدة محاولات: المحاولة الأولى: ما قام به صاحب الجواهر حيث ردّ على العماني الذي قال ((يحل ما مات في الآلة المعمولة للصيد))^(١) مستدلاً بصحاحي محمد بن مسلم والحلي بوجهين:

١- ((قصورهما عن المقاومة لتلك الأدلة المعتضة بالشهرة بل لعلها إجماع)).

٢- ((إنهما غير صريحين في الموت في الماء، إذ من المحتمل كون الحظيرة والشبكة في مكان يكون الماء فيه مداً وجزراً فيكون موت السمك حينئذ فيها بعد الجزر، وصيرورته في الآلة المقتضية لملك الصائد باعتبار كونها مما عمله يده، بل لعل التعليل مشعر بما ذكرناها). وذكره في المسالك ونسب إليهم الجواب عن الخبرين (بعدم دلالتها على موته في الماء صريحاً، فلعله مات خارج الماء)). ولا يتم كلا الوجهين، أما الأول ففيه:

أ- أن الشهرة المحققة فيما لو أعيد إلى الماء أو كان ناشباً بالآلة فمات في الماء كما أفادت الروايات المتقدمة أما إذا كان محبوباً في شبكة أو حظيرة أو نحوهما فلا شهرة فضلاً عن الإجماع، قال المحقق في الشرائع ((ولو نصبت شبكة فمات بعض ما حصل فيها، واشتبه الحي بالميت، قيل: حلّ الجميع حتى يُعلم الميت بعينه، وقيل: يحرم الجميع تغليباً للحرمة، والأول حسن)) ونسبه في المسالك إلى الشيخ في

(١) جواهر الكلام، ١٦٩/٣٦.

النهاية والقاضي وذهب الحسن بن أبي عقيل إلى حل الميت وأن تميّز وقال عنه الشهيد الثاني في المسالك ((أنه مقتضى هذين الخبرين))^(١) واستظهره السيد السبزواري من المحقق الأردبيلي والسبزواري ومال إليه في المستند أيضاً وأنكر أن تكون الشهرة عظيمة^(٢).

نعم، نسب القول بحرمة الجميع إلى ابن إدريس والعلامة وأكثر المتأخرين. ب- أنها شهرة مدركية معلومة المستند وهي الروايات المتقدمة وليست تعبدية حتى يمكن أن تكون دليلاً.

ج- إن الطائفة الثانية ليست أقل شهرة من الأولى عند الأصحاب إلا أنه لم يشتهر العمل بها فالشهرة فتوائية لا روائية والثانية هي المرجحة في باب التعارض.

فالقصور عن المقاومة المدعى في الجواهر لا نفهم له وجهاً بل سيأتي تقريب تقديم أدلة الطائفة الثانية على الأولى بإذن الله تعالى.

أما الثاني، ففيه:

أ- أنه تكلف واضح وخلاف الظاهر وبعيد عما نقله أهل المهنة واعترف السيد الطباطبائي صاحب الرياض بذلك فقال (قدس سره): ((هذا الحمل وإن بعد غايته إلا أنه لا مندوحة عنه جمعاً بين الأدلة))^(٣). وسنعرض بفضل الله تبارك وتعالى وجوهاً للجمع.

ب- أنه لو صح ما قاله ليلزم تعديل الحلية بالإخراج من الماء بعد جزره

(١) المسالك، ٥٠٧/١١.

(٢) مهذب الأحكام للسيد عبد الأعلى السبزواري، ٥٣/٢٣.

(٣) رياض المسالك، ٣٥٣/١٣.

وانحساره وليس بأنه محبوس فهذا التعديل يناسب كون الشبكة في الماء .

ج- لو كان ما افترضه صحيحاً لكان اللازم موت جميع السمك عند جزر الماء ونضوبه لا بعضه كما في بعض الروايات.

ففشلت بذلك محاولة صاحب الجواهر للتخلص من أشكال الطائفة الثانية .

المحاولة الثانية: ما نقله صاحب المسالك عن أصحاب القول الأول حمل الخبرين ((على الشك في موته في الماء وان الأصل بقاء الحياة إلى ان فارقته والأصل الإباحة)) ونقله صاحب الجواهر واستحسنه^(١) ، ويرد عليه:

١- انه مبني على القول بأصالة تأخر الحادث وهو ليس تاماً فكما ان الأصل بقاء الحياة إلى حين الإخراج كذلك فإن الأصل البقاء في الماء إلى حين الموت.

٢- ان الأصل الذي ذكره لو قلنا به فإنه لا يثبت مطلوبه وهو الموت خارج الماء إلا على القول بالأصل المثبت وهو غير تام .

٣- ان أصالة الحمل لا تجري في المقام وإنما الجاري أصالة عدم التذكية .

المحاولة الثالثة: لتقوية القول الأول الاستدلال لهم بخبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام): (والأرض للجراد مضيضة وللسمك قد تكون أيضاً)^(٢) بتقريب ان ذكاة السمك بإخراجه إلى الأرض فلو مات في الماء فهو غير مذكي. ولا بد من حمل روايات الطائفة الثانية على الحمل خارج الماء .

لكن هذا مردود بأن الجملة لا مفهوم لها فهي لا تنفي ان يكون صيد السمك بخير الأرض خصوصاً مع التقليد بـ(قد). إضافة

(١) جواهر الكلام، ١٧٤/٣٦ .

(٢) وسائل الشيعة، أبواب الذبائح، باب ٣٧، ح ٣ .

إلى ما قدمناه من ان الجواب بصدد بيان قبوله للتذكية وليس بصدد بيان كفييتها. وبعد ان قال أصحاب القول الأول بحرمة ما مات في الماء حتى لو كان محبوباً فرعوا عليه انه لو علم الميت بعينه حرم خاصة وحل الباقي اما إذا علم إجمالاً حرم الجميع، قال في المسالك: ((وذهب ابن إدريس والعلامة وأكثر المتأخرين إلى تحريم الجميع لأن ما مات في الماء حرام كما تقدم والمجموع محصور وقد اشتبه الحلال بالحرام فيكون الجميع حراماً)). ويرد عليه:

١- ان تحريم ما مات محبوباً أول الكلام وستأتي مناقشته ضمن القول الثاني.
٢- ان الاستدلال بالقواعد مع وجود نصوص الحلية في الطائفة الثانية مما لا معنى له.

واستحسن صاحب الجواهر (قدس سره) القول بحرمة الجميع خلافاً لصاحب الشرائع واستدل بعدة وجوه:

١- قاعدة المقدمة التي نقلها عن صاحب المسالك المؤيدة بخبر عبد المؤمن الأنصاري المتقدمة، وفيه ما تقدم من عدم صحة الاستدلال بالقواعد مع وجود النصوص، واما خبر عبد المؤمن فلا يمكن الاستدلال به لأنه نقل جواب الامام (عليه السلام) عن رجل لا نعرف وثاقته وفتاوته.

٢- ((المعتبرة المستفيضة الدالة على انه ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال، التي هي أرجح من تلك المعتبرة (ويقصد بها المستفيضة المتضمنة للصحیح وغيره الدالة على انه إذا اجتمع الحلال والحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام

بعينه فتدعه^(١) وغير ذلك مما يخرج به عن قاعدة المقدمة من اعتضاد بالشهرة) بل لو سلم تكافؤهما اتجه الرجوع إلى باب المقدمة، بل لعل التأمل الجيد فيه يقضي بكون الذصوص الأولى - أي القائلة بالحلية كصحيحة الحلبي ومحمد بن مسلم في الحظيرة ونحوهما - في غير المحصور، كما يشهد له بعض الأمثلة فيها، بخلاف الذصوص الثانية الظاهرة في المحصور بقريظة الإجماع ولا أقل من أن تكون مقيدة لتلك الذصوص السابقة إن لم نقل أن العلم الإجمالي في المحصور من المعرفة بعينها^(٢).

وكلامه (قدس سره) غير تام من أكثر من وجه نؤجل بعضها إلى حين تقييم القول الثاني، ومنها:

١- أنه يفترض حرمة ما مات في الماء حتى لو كان محبوساً وهو أول الكلام على ما سيأتي بإذن الله تعالى.

٢- أن المقام ليس من تطبيقات المعتبرة التي رجحت الدلال فإن موردها الشك البدوي أو العلم الإجمالي في شبهة غير محصورة كما لو علم إجمالاً بوجود لحم غير مذكي في سوق المسلمين كتعبير الامام (عليه السلام) بحسب بعض الروايات عن الامام الباقر (عليه السلام) : (والله إني لأعترض السوق فأشتري بها اللحم والسمك والجبين والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان)^(٣) أما المعتبرة التي استدل بها فمورد تطبيقها الشبهات

(١) الوسائل، باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة. والباب ٤ من أبواب ما يكتسب به والباب ٦٤ من الأطعمة المحرمة.

(٢) جواهر الكلام، ١٧٢/٣٦.

(٣) وسائل الشيعة: أبواب الأطعمة المباحة، باب ٦١،

المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي كالمقام بناءً على صحة ما افترضه في الوجه الماضي فلا تكافؤ لأنهما ليستا على مورد واحد.

٣- ان حمله (قدس سره) نصوص الحدية على غير المحصور غريب ومحاولة يائسة ليلتخلص من ضغط هذه الصحاح لأن ما في الشبكة والحظيرة هو من المحصور وواقع كنهه في دائرة الابتلاء من بيع أو أكل أو نحوهما مما لا يصح على الحرام ولذا اعترف هو بعدئذٍ بعدم الفائدة في هذا الكلام بقوله (ان لم نقل ان العلم الإجمالي في المحصور من المعرفة بعينه) في إشارة إلى قوله (عليه السلام) (حتى تعرف الحرام بعينه) وهو كذلك.

٤- لا وجود لمثل هذه المعتبرة المستفيدة التي ادعاها (قدس سره) ، قال بعض الأعلام^(١) ((الرواية الواردة بهذا اللفظ ليست الا ما رواه ابن أبي جمهور في عوالي اللآلي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على ما ذكره في المستدرک الباب/٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ه ، وقد ذكر المحدث البحراني (قدس سره) في تعليقه منه (رحمه الله) على كتاب الحدائق الناضرة ج١ ص ١٥٠ بعد التأييد -لاستدلالة- بهذا الخبر ما هذا لفظه (إنما جعلنا هذا الخبر مع صراحته في المدعى مع المؤيدات لعدم الوقوف على سنده من كتب أصولنا وإنما وقفت عليه في عوالي اللآلي) نعم يمكن ان يستفاد هذا المعنى من مضامين بعض الروايات) إلى ان قال (والظاهر انه (قدس سره) استأنس في ذلك بعبارة

(١) العلامة الفاضل محمود القوجاني الذي تولى تحقيق وإخراج هذا الجزء من جواهر الكلام ، ١٧٢/٣٦ .

الرياض وأخذ منه حيث قال في المقام ما هذا لفظه:- (نعم ربما يعضد ما ذكره المعتبرة المتضمنة للصحيح وغيره الدالة على أنه إذا اجتمع الحلال والحرام فهو حلال ابداً حتى نعرف الحرام بعينه)، ولكنها معارضة بمثلها الدال على أنه ما اجتمع الحلال والحرام إلا وقد غلب الحلال الحرام، وهذا أرجح للأعتد بال شهره، وعلى تقدير التساوي والتساقت ينبغي الرجوع إلى مقتضى القاعدة في الشبهة المحصورة وهو الحرمة من باب المقدمة)).

تقييم القول الثاني وتفصيلاته

يستند هذا القول في صحته إلى أمرين:
١- النصوص المعتبرة الوفيرة وقد تقدمت.

٢- تحقق التذكية شرعاً على ما انتهينا إليه من معناها وهو الأخذ الذي ورد مطلقاً في الروايات سواء كان داخل الماء أو خارجه ولا يشترط بعد ذلك إخراج حياً. وقد أكد الإمام (عليه السلام) هذا المعنى بتعليل الحلية بكونه محبوساً وان الحظيرة مما جعلت ليصاد بها وحيثئذ يكون هذا الفريق مسؤولاً عن الإجابة عن التقييد المدعى بعموم التعليل الوارد في روايات الطائفة الأولى لقوله (عليه السلام) (لأنه مات في الذي فيه حياته). أي تقييد روايات الحلية بعدم الموت في الماء. ويمكن ذكر عدة وجوه للعلاقة بين الطائفتين:

١- أن التعليل الوارد في روايات الحلية (إذا كان محبوساً فكله فلا بأس) (ان تلك الحظيرة إنما جعلت ليصاد بها) هو أخص من التعليل الوارد في روايات

الحرمة فيخضعه وتكون النتيجة ان السمك إذا مات في الماء فإنه يحرم الا إذا كان محبوباً فيما عمل ليصاد به.

٢- ان مورد الحظيرة والشبكة خارج تخصصاً عن عموم التعديل لأن الامام (عليه السلام) لم يقل (لأنه مات في الماء) حتى يشملها وإنما قال (عليه السلام): (لأنه مات في الذي فيه حياته) وهذا لا يتحقق في كل ماء بل خصوص الماء الذي يكون فيه السمك حراً طليقاً ما إذا كان محبوباً فهذا الماء ليس مما فيه حياته بل انه يموت فيه كالأرض وقد نقلنا تحليله العلمي في أول هذا البحث من ان السمك حينما يشعر بحبسه يحاول جاهداً ان يتحرر ويفرز جسمه في أثناء ذلك مواد سامة تزداد تركيزاً فيه بتكرار المحاولات حتى تقتله.

٣- ان عموم التعديل في الطائفة الأولى ليس ناظراً إلى حالة الأخذ والاستيلاء والحيازة وقد صرحت صحيحة علي بن جعفر بعدم الاستيثار بينهما روايات الطائفة الثانية صريحة بالحبس والصيد والأخذ فالموردان متباينان.

٤- ان التعديل لا عموم له لأن الهاء في قوله (عليه السلام) (لأنه مات في الذي فيه حياته) هي ضمير شأن للإشارة إلى ما أشار إليه السائل، لا كل ما مات في الماء فالتعديل خاص بهذا المورد ونظائره ولا تشمل كل ما يموت في الماء من السمك.

واعتقد جازماً ان بعض هذه الوجوه فضلاً عن كلها تحقق الاطمئنان بحلية السمك إذا مات في الماء محبوباً في حظيرة أو شبكة أو ما يفعله الباعة اليوم من وضعه حياً في طست أو حاوية من الماء ليبدق طازجاً أو نحوها من آلات الصيد الحديثة التي تستعملها سفن الصيد وان من قال بالحرمة

ذهب إليها تحت ضغط عدم القدرة على الجمع كما تقدم قول صاحب الرياض.

وقد يقال في الجمع بين الطائفتين لرفع التعارض بالحكم بحرمة ما مات في الماء وأمكن تمييزه بشهادة كونه مربوطاً ومعيّناً في الطائفة الأولى وحلية ما لم يمكن تمييزه بمقتضى الطائفة الثانية وفيه:

١- انه لا تعارض بين الطائفتين حتى تجمع بينهما وان العلاقة هي اما التباين أو التخصيص.

٢- ان التعليلين الواردين في المقام يأيدان مثل هذا الجمع فهذا الجمع ليس عرفياً.

٣- ان الموت في الماء إذا كان سبباً للحرمة عند تمييزه فيكون سبباً لحرمة الجميع عند عدم التمييز لأن الشبهة محصورة، وفي ضوء ما تقدم لا تصلح صحيحاً أبي أيوب الخزاز وعبد الرحمن بن سيابة المتقدمتان للمعارضة لأنهما واردتان في حالة عدم الاستيثاق وتحقق الغلبة والحيازة كما صرح صحبة علي بن جعفر ولعدم صدق معنى الأخذ وإثبات اليد على الربط بالخيطة.

والمانع الآخر عن الحلية الذي يمكن تصوره هي رواية عبد المؤمن^(١) بتقريب ان الامام (عليه السلام) منع من أكل السمك الميت في الماء رغم صدق عنوان الصيد عليه بحسب كلام السائل ويرد عليه ان هذه الرواية مما لا يمكن الاستدلال بها لأنه روى كلام الامام (عليه السلام) عن رجل لا نعرف وثاقته وفقاهته وقد تحصل مما تقدم ان السمك إذا مات محبوساً في الماء حل أكله.

(١) وسائل الشيعة: أبواب الذبائح، الباب ٣٥، ح ١

وقد حاولت ان افهم كيف دفع القائلون بحلية الكل هذا التعارض البدوي ولا يوجد بين يدي مصدر معتد به لهم، لذا توجهت بوا سطة احد الاخوة باستفتاء خطي إلى شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله) حاصله انه ((توجد مسألتان في باب تذكية السمك: الأولى: لو صاد سمكة وأخرجها من الماء ثم ربطها بخيط أو حبل وأرسلها إلى الماء فماتت فيه لم يحل أكلها. الثانية: إذا وضع شبكة في الماء فدخلها السمك ومات فيه حل أكله.

والسؤال هو: انه إذا كان سبب الحرمة في الأولى انها ماتت في الذي فيه حياتها فإنه موجود في الثانية، وان كان سبب الحلية في الثانية انها ماتت تحت اليد فهذا موجود في الأولى)).

فأجاب دام ظله ((ان الفرق بين المسألتين من جهة النص الخاص الدال على ان السمك إذا مات في الشبكة أو الحظيرة حلال)).

وتاريخه ١٥ شعبان ١٤٢٥ أي بعد كتابتي لأصل البحث بشهرين.

وجوابه (دام ظله) غير مقبول ولا يمكن الاكتفاء به إذ لا بد من تقنين الأحكام كالذي قدمناه بفضل الله تبارك وتعالى. أما إحالة كل حالة على النص فهذا يعني توقف عملية الاجتهاد للحاجة إلى تفسير كل واقعة على حدة والجزئيات لا تنتهي.

وقال السيد السبزواري (قدس سره) : ((والمعارضة بين قسمي الأخبار متحققة وحمل القسم الأول على الكراهة حمل شائع في الفقه))^(١).

وهو جواب غير تام إذ المعارضة غير

(١) مهذب الأحكام ٥٣/٢٣.

متحققة كما قدمناه فلا حاجة إلى مثل هذه التصرفات في ظاهر النصوص وظهور الطائفة الأولى يأبى الحمل على الكراهة. واستدل صاحب الجواهر (قدس سره) للقائلين بحلية الكل بعد الروايات ((بالمعتبرة المستفيضة المتضمنة للصحيح وغيره الدالة على أنه إذا اجتمع الحلال والحرام فهو حلال حتى يعرف الحلال بعينه فتدعه، وغير ذلك مما يخرج به عن قاعدة (المقدمة) (١)).

وهو غير تام لأن العلاقة بين القاعدتين التباين ومورد المعتبرة المستفيضة الشك البدوي والشبهات غير المحصورة والمقام ليس منه.

ولا أعلم ان كانت لهم وجوه أخرى وأين هي مما ذكرناه من الوجوه فله الحمد أولاً وأخراً.

وفي ضوء هذه النتيجة نستطيع تقييم بعض التفصيلات التي ذكرت في المقام ومنها:

الأول: ان الميت في الشبكة إذا كان متميزاً حرم بعينه وإذا لم يتميز حل الجميع وهو مختار صاحب الشرائع وهذا لا يتم:

١- لما تقدم من ان موته محبوساً لا يحرمه.

٢- إذا حكم بحرمة الميت فلا معنى لحلية الجميع لأن الشبهة محصورة والعلم الإجمالي ينجز حرمة الجميع وإذا كان مستنده روايات الطائفة الثانية فهي إنما

(١) جواهر الكلام: ١٧٢/٣٦.

حللته لأنه مات محبوساً. وربما كان وجهه
انه مقتضى الجمع بين الطائفتين الذي
ذكرناه سابقاً لكننا رددناه بعدة وجوه.
الثاني: للعماني فإنه قال: ((يجل ما
مات في الآلة المعمولة للصيد)) وهو وان
كان قد استفاد ذلك من النصوص الصحيحة في
الطائفة الثانية الا ان العبرة ليست في
نوع الآلة وإنما معمولة للصيد أم لا،
وإنما في صدق الأخذ واثبات اليد وجعله في
متناوله، ولا شك ان العماني أراد هذا
المعنى وإنما ذكرناه للتأكيد على المعنى
الصحيح.

مختار سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره)

الثالث: هو ل سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) حيث قال: بأن الميت في الشبكة إذا كان اقل من النصف حل الجميع وإذا كان أكثر منذ ذلك حرم الجميع.

وقد استفدناه من مفهوم كلامه في الرسالة العملية حيث قال (قدس سره): ((إذا وضع شبك في الماء فدخل فيها السمك ثم أخرجها من الماء فوجد البعض الأقل فيها ميتاً فالظاهر حليته وليس كذلك لو وجدته كله ميتاً وكذلك الحال في الحظيرة))^(١).

والجملة وان لم يكن لها مفهوم الا انه (قدس سره) التزم عملياً بنتيجته وقال لي شفهاً عندما سألته عن الوجه وأجاب بذلك ايضاً ضمن تعليقات له (قدس سره) على تحقيق حول فتواه (قدس سره) كتب بتاريخ ٣ محرم ١٤١٨، وورد في تعليقه ((راجع الباب ٣٥ من الذبائح الحديث: ٣ وفيها (بعض) وهو لا يصدق على الأكثر عرفاً ولا اقل من الشك المشمول لقاعدة الحرمة، والحديث: ٤ ايضاً لا يشمل الجميع حتماً لأنه خلاف نصها كما لا يشمل الأكثر للشك في كونه في مقام البيان من هذه الناحية، وكذلك الحديث/٥ معتبر وفيها عنوان (البعض) كما سبق، واما الحديث/٦ فيمكن تقييده بما سبق يعني ان لا يموت أكثره)) وقال (قدس سره) في هامش آخر ((ولو وجد لفظ البعض لكان قرينة محتملة تمنع التمسك بالعموم ولو احتمالاً)) ولذا قال (قدس سره) تعليقاً على قولي ((ولا شك ان هذا العنوان - أي الصيد والأخذ- يصدق على السمك الذي تم

(١) منهج الصالحين ج-٣، من طبعة دار الأضواء، مسألة ٢١٠٣.

الاستيلاء عليه حياً سواء أخرج من الماء كذلك أم لا) مستدلاً بصحيح الحلبي، وقلت ((فكان الامام (عليه السلام) يشير إلى تحقق معنى الصيد بهذه الحيازة والأخذ)) فقال (قدس سره) : ((إذا كان الحال كذلك جاز الجميع لأن دخوله في الحظيرة كأنه دخول تحت اليد فقد دخل تحت اليد حال حياته ولو آناً ما فإذا مات كان يستصحب التذكية، وينقض بما إذا خرج من الحظيرة حياً كله أو بعضه أو أزال الصائد الحظيرة عن عمد. فهل نقول بتذكية السمك أو استصحاب التذكية، وإنما الكلام في وجود الإطلاق كما سيتضح)) ويعني به ما تقدم من القرينة المانعة منه.

فعمدة ما استدل به (قدس سره) على تفصيله ورود كلمة (بعض) في صحيحة الحلبي وعبد الله بن سنان ورواية مسعدة بن صدقة التي وصفها بالمعتبرة والكلمة عنده ((لا تصدق الا على الأقل عرفاً)) كما ورد في تعليقه المذكورة وهي القرينة التي تمنع من التمسك بعموم حلية ما مات من السمك محبوساً فتشمل حالة موت الكل. وان لم تفد هذه القرينة فلا أقل من انها توجب الشك في حلية ما زاد عن النصف وحينئذ تجري قاعدة الحرمة ويحتمل في مراده (قدس سره) من قاعدة الحرمة وجهان:

١- الحرمة المستفادة من عموم التعليل في ذيل روايات الطائفة الأولى (لأنه مات في الذي فيه حياته).

٢- الحرمة المنجزة بالعلم الإجمالي بوجود محرم ضمن المجموع والشبهة محصورة لأنه (قدس سره) يرى ان حلية السمك الذي مات في الماء محبوساً وكان اقل من النصف حكم خارج بالتخصيص حسب ما ورد في احد هوامشه على التحقيق المذكور.

وفي كلامه عدة موارد للنظر:

١- ان (البعض) يصدق علي ما دون الكل لأنه في مقابله سواء كان أكثر من النصف أو اقل، قال الراغب في المفردات ((بعض الشيء جزء منه ويقال ذلك بمراعاة كل ولذلك يقابل به كل فيقال بعضه وكله)) وشمولها لذلك يكون بضميمة عدم القول بالفصل.

٢- ان هذه الكلمة وردت في كلام السائل لا في كلام الامام (عليه السلام) ولا يُعلم انها لوحظت في جواب الامام (عليه السلام) وأخذت بنظر الاعتبار وبني الجواب عليها بذجو يكون لها مفهوم بحيث ان الميت لو كان أكثر من البعض المفسر بالجزء الأقل فلا يحل وحينئذ فالقول بحلية الكل متضمن لحلية البعض كما ان صدق قولنا (بعض الماء سائل) لا ينفي صدق الوصف على الكل.

٣- ان إطلاق تعليل الحلية بكونه محبوباً أو انه مات فيما عمل ليصاد به يأبى التقييد والتخصيص الذي ذكره (قدس سره) لأن الحبس الذي يحقق عنوان الأخذ والصيد الذي هو تذكية السمك صادق على الجميع وقد مر إقراره (قدس سره) به لولا ما راه من مانعية القرينة.

٤- ان تفصيله (قدس سره) مخالف للإجماع المركب لأنه قول بالفصل بين حلية الجميع وحرمة الجميع كما تقدم في كلام صاحب الشرائع على تقدير بطلان مخالفة الإجماع المركب وبتعبير آخر: انه (قدس سره) ما دام قد حكم بحلية البعض بضميمة عدم القول بالفصل يفترض به ان يحكم بحلية الكل.

٥- ان كلامه (قدس سره) كأنه لا محصل له لأن الميت اما متميز بدليل معرفة نسبه وان اقل من النصف أو أكثر أو غير متميز

فإن كان متميزاً حرم خصوص المتميز على القول بحرمة السمك إذا مات في الماء ولو كان محبوباً وحل الباقي وان لم يتميز حرم الجميع لأن الشبهة محصورة والعلم الإجمالي منجز.

٦- اننا لا نعلم سبباً للحرمة الا التمسك بعموم التعليل في روايات الطائفة الأولى وقد تقدم انه لا يشمل حالة الحظيرة والشبكة ونحوهما مما يصدق معها الحبس والأخذ والصيد.

٧- انه قدس سره التزم بأن الموت في الماء مع تحقق عنوان الأخذ لا ينافي التذكية فقال (قدس سره) : ((فإن أرجعت إلى الماء وهي تحت اليد، كما لو وضعها في إناء فيه ماء أو ادخلها في النهر مرة أخرى بشكل غير قابل للإفلات، ثم ماتت في الماء بقيت على حكم التذكية))^(١) فهذا مناقض لما اختاره هنا (قدس سره) رغم ان المورد هنا أولى بالحلية، واغرب منه انه قال بالحلية في روايات الطائفة الأولى فقال (قدس سره) ((إذا اخرج السمك من الماء حياً ثم ربطه بحبل مثلاً وأرجعه إلى الماء فمات فيه فالظاهر الحلية))^(٢) وهو مخالف للشهرة المحققة التي تقدمت ونصوص الروايات ولكنه (قدس سره) فهم من الروايات ان الخيط والحبل هي أمثلة وإلا فإن القاعدة تقتضي الحلية مع صدق الأخذ وإثبات اليد وإذا كان الأمر كذلك فلماذا حكم بالحرمة في المسألة محل البحث.

٨- ان صحيحتي محمد بن مسلم وعلي بن جعفر ظاهران في موت الكل ولا يوجد تنافي مع ورود كلمة (البعض) في الروايات الأخرى

(١) منهج الصالحين ج٣ من طبعة دار الأضواء مسألة ٢٠٩٨.

(٢) المسألة ٢١٠٥ في نفس المصدر.

لعدم وجود مفهوم لها وحينئذٍ فلا موجب
 لصرف الكل عن ظاهره كما فعل (قدس سره)
 في أحد هوامشه التي نقلناها قبل قليل
 بقوله (قدس سره) ((واما الحديث/٦ فيمكن
 تقييده بما سبق يعني ان لا يموت أكثره))
 وعلى أي حال فكلامه (قدس سره) غير منسجم
 مع بعضه فبيدما هو يختار في تعريف
 التذكية ((الاستيلاء عليه بحيازته أو وضع
 اليد عليه حياً خارج الماء))^(١) أي انه
 (قدس سره) من أصحاب القول الأول إذا كان
 ملتزماً بحدود التعريف و يرى ان القول
 بحلية ما في الشبكة إذا كان الميت هو
 البعض الأقل هو بالتخصيص بموجب روايات
 الطائفة الثانية الا انه عاد والتزم
 بروايات الطائفة الثانية في المسألتين
 المذكورتين في الرد السابع. والظاهر انه
 لا يابى وجداناً القول بحلية السمك إذا
 مات محبوساً داخل الماء لكنه لا يرى عنوان
 الصيد والأخذ متحققاً الا خارج الماء، لذا
 قال في أحد هوامشه على البحث المذكور
 ((لا يصدق عنوان الأخذ داخل الماء الا
 نادراً)).

فالمختار هو حل السمك المحبوس في
 الشبكة والحظيرة ونحوهما من الآلات
 الحديدية وان مات داخل الماء وعلم الميت
 منه وتميز ولو كان كل المحبوس كذلك وهو
 موافق لمختار السيد الخوئي (قدس سره)
 والسيد السيستاني والشيخ الفياض (دام
 ظلهما الشريف) وخلافاً لما اختاره السيد
 السبزواري والسيد الشهيد الصدر الثاني
 والسيد الخميني في تحرير الوسيلة (قدس الله
 أرواحهم).

وتوجد في الرسائل العملية لفقهاءنا

(١) نفس المصدر: ٣/٣٦٣.

العظام (قدس الله أرواح الماضين وحفظ الباقيين) مسائل تطبيقية لهذا البحث لا حاجة للدخول فيها بعد وضوح النتيجة وقد ذكر عدد منها في مطاويه ومنها:

١- يحرم السمك إذا مات في الماء من دون اخذ وهو المسمى بالطافي.

٢- إذا وثب السمك إلى شاطئ النهر أو إلى السفينة أو انحسر عنه الماء ومات قبل ان يؤخذ لم يحل حتى وان كان قد نظر إليه وهو حي يضطرب.

٣- تحصل ذكاة السمك بأخذه وإثبات اليد عليه وهو حي سواء كان داخل الماء أو خارجه ولا حاجة إلى موته لذا قالوا انه يمكن أكله وهو حي.

٤- إذا مات السمك في الماء محبوساً في شبكة أو حظيرة مما عمل ليصاد به ويصدق معه عنوان الأخذ حل ولو كان كل ما في الشبكة ميتاً وليس كذلك فيما لو كان مربوطاً بخيط أو أي شيء آخر مما لا يصدق معه الأخذ وإثبات اليد.

٥- لا يشترط في تزكية السمك الإسلام ولا التسمية والمهم التأكد من تحقق معنى التزكية المتقدم.

بدأت بهذا البحث وانتهيت منه بفضل الله تبارك وتعالى

خلال الأسبوع الأول مما يعرف بأزمة النجف الثانية

التي بدأت يوم الخميس ٢٠٠٤/٨/٥ الموافق ١٨ ج ٢ ١٤٢٥

وأعيد النظر فيه قبل إلقائه في بحث

الخارج في ذي القعدة ١٤٢٧

والحمد لله أولاً وآخراً.

(۲۶۶)

المسألة السادسة

ميراث المفقود

(٢٦٧)

()

بسم الله الرحمن الرحيم

يبتلى الناس بحروب وكوارث وحوادث في البر والبحر تكون سبباً لفقدان أشخاص لا يُعلم مصيرهم وتنقطع أخبارهم ويكون لهؤلاء متعلقات كزوجة وأموال يراد معرفة الحكم الشرعي في كيفية التعامل معها.

ويراد بالمفقود هنا من انقطعت أخباره وخفي حاله فلا تُعلم حياته من موته أما المفقود الذي عُلمت حياته ولا يوجد احتمال معتد به لوفاته سوى غيبته وانقطاع أخباره فلا يُدرى في أي بلد هو فلا تشمل المسألة وحكم أمواله كحكم مجهول المالك، وهذا التفصيل في معنى المفقود يُذكر في كتاب الطلاق عند الحديث عن طلاق المرأة التي فقد زوجها.

ويختص بحثنا بإرث المفقود الذي يُبحث في الكتب الفقهية المتعارفة كالشرائع واللمعة في كتاب الميراث/فصل موانع الإرث، باعتبار أن الغائب غيبة منقطعة يمنع أولياؤه من التصرف في ماله حتى يتبين حاله وجداناً أو تعديلاً.

والإرث في عنوان المسألة يمكن أن يراد به معنى اسم الفاعل بمعنى ميراث المفقود من غيره، ويمكن أن يراد به معنى اسم المفعول، أي ميراث غيره منه، ونبدأ بالحالة الثانية بإذن الله تعالى:

فلو كان لشخص مال ففقده وانقطعت أخباره وآثاره ولا يُعلم أن كان حياً أو ميتاً فهل يدق محكوم الحياة فيرث من الذين يتصل بهم الذين يموتون في غيبته وتضاف إلى أمواله التي تركها ولا يحل التصرف في ماله فلا تقسم على ورثته وإلى أي مدى يبقى محكوماً بالحياة.

و لو رجعنا إلى الأصول الجارية في المقام لوجدنا أكثر من أصل بعضها على نحو الشك السببي وبعضها على نحو الشك المسببي والأول متقدم رتبة على الثاني فيكون وارداً عليه بالمعنى المعروف في علم الأصول للورود، وكلها تؤدي إلى نتيجة واحدة:

١- استصحاب حياته حتى يحصل العلم والاطمئنان بموته بوسائل الإثبات المتوفرة سواء كانت وجدانية كالبينة وإخبار الثقة والتواتر والعلم أو تعبدية بحكم الشارع المقدس.

٢- استصحاب حرمة التصرف في أمواله إلا بإذنه بكل أنحاء التصرفات ومنها تقسيمه على ورثته.

٣- أصالة عدم انتقال ماله إلى غيره. ومقتضى هذه الأصول التبرص بماله خلال غيبته حتى يحصل خلاف ما تقتضيه هذه الأصول.

وقد دللت عدة روايات على وجوب التبرص بمال المفقود والبحث عنه كصحيحة هشام بن سالم قال: (سأل خطاب الأعور أبا إبراهيم عليه السلام) وأنا جالس فقال: انه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجرة ففقدناه وبقي من أجره شيء ولا يُعرف له وارث؟ قال: فاطلبوه، قال: قد طلبناه فلم نجده، قال: فقال: مساكين- وحرك بيده- قال: فأعاد عليه، قال: اطلب واجهد فإن قدرت عليه وإلا فهو كسبيل مالك حتى يجيء له طالب، فإن حدث لك حدث فأوص به إن جاء لها طالب أن يدفع إليه^(١) وخبر معاوية بن وهب عن

(١) وسائل الشيعة، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ١. والرواية العاشرة في نفس الباب هي نفس الرواية بدليل مطابقة السند والمتن أما الاختلاف بين (حفص)

أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجل كان له على رجل حق، ففقدته ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحي هو أم ميت ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً، قال: اطلب قال: فان ذلك قد طال فأتصدق به؟ قال: اطلبه) (١).

مضافاً إلى ما يأتي من الروايات بإذن الله تعالى.

ولذا اتفق الفقهاء على لزوم التبرص بمال المفقود وإنما اختلفوا في مدته على أقوال:

القول الأول: الحكم بحياته حتى يتحقق موته بالتواتر أو بالبينة أو بالخبر المحفوف بالقرائن المفيد للعلم أو بان تنقضي مدة لا يعيش مثله إليها غالباً وهو مختار الشيخ الطوسي في الخلاف والمبسوط، وذكر العلامة في المختلف (٢) انه تبعه ابن البراج وابن حمزة وابن إدريس واختاره المحقق الحلبي في الشرائع والشهيد الثاني في المسالك ونسبه إلى المشهور وخصوصاً المتأخرين منهم كالشهيد الأول وقال ((وهذه المدة ليست مقدرة عند الجمهور، بل ربما اختلفت باختلاف الأزمان والأصقاع. وربما قدرها بعضهم بمائة وعشرين سنة والظاهر الاكتفاء في زماننا بما دونها، فإن بلوغ العمر مئة سنة الآن على خلاف العادة)) (٣). ولكن الشيخ (رحمه الله) نقل في الخلاف (٤) عن علماء العامة التحديد بسبعين سنة عن بعض أصحاب مالك وتسعين عن البعض

و(خطاب) فلعله من تصحيف النساخ وتحريفهم أو اشتباه الراوين عن هشام.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الفرائض والمواريث،

أبواب ميراث الخثى وما أشبهه، باب ٦، ح ٢.

(٢) مختلف الشيعة، ١١٠/٩.

(٣) المسالك، ٥٧/١٣.

(٤) الخلاف، ١٢٠/٤.

الآخر. وعن الحسن بن زياد اللؤلؤي وأبي يوسف بمائة وعشرين سنة.

واختار هذا القول صاحب الجواهر وقال عنه انه ((أحوط وأبعد من التهجم علي الأموال المعصومة بالأخبار الموهومة المعارضة للأصول القطعية))^(١) وأشار (قدس سره) إلى بعض ما ذكرناه من الأصول.

وقد اعترف صاحب المسالك بأن ((هذا القول لا دليل عليه من جهة النص صريحاً، ولكنه يوافق الأصل من بقاء الحياة إلى أن يُقطع بالموت عادة)) وقبله قال الشيخ الطوسي مثل ذلك بعد أن اختار القول الأول واستدل له بـ((أن الاعتبار بما جرت به العادة فإذا عمل عليه فقد أخذنا بالأحوط، وما لم تجر به العادة ليس إليه طريق، وأما التحديد بمدة بعينها فإنه يحتاج إلى دليل))^(٢). ووصفه المحقق الحلي في المختصر بأنه ((أولى في الاحتياط، وأبعد من التهجم على الأموال المعصومة بالأخبار الموهومة)).

وما قالوه صحيح وهو المعتمد إذا لم يتم لنا دليل من الذصوص على غير ذلك. وإذا تم لنا دليل على تحديد مدة ما فقد يكون هذا القول مخالفاً للاحتياط بلحاظ الإضرار بحق الورثة فلا يصح الاحتياط الذي قاله صاحب الجواهر (قدس سره) تبعاً للأساطين.

نعم، يمكن أن تكون صحيحة هشام بن سالم المتقدمة ونظائرها دليلاً على هذا القول لإطلاق وجوب التربص المقترن بالطلب والفحص عنه من دون تحديد مدة ومن الطبيعي أن هذه المدة لا تبقى مفتوحة إلى الأبد وإنما تنتهي عند الحد الذي لا يعيش

(١) جواهر الكلام ٦٧/٣٩.

(٢) الخلاف، ١٢٠/٤.

أمثاله أزيد منه لحصول الاطمئنان حينئذ بموته .

وهذا الاستدلال قابل للمناقشة :

١- لأن الروايات صرحت بعدم وجود وارث للمفقود فيكون الوارث هو الإمام (عليه السلام) وقد يكون جواب الإمام بلحاظ كونه وارث المال فيكون مفاد الرواية حكماً في واقعة خاصة ويشهد له ما قاله الصدوق: (وقد روي في خبر آخر إن لم تجد له وارثاً وعرف الله منك الجهد فتصدق بها) ^(١) فتكون أجنبية عما نحن فيه من توزيع أموال المفقود على ورثته .

٢- إن الرواية ظاهرة في القسم الآخر من المفقود الذي ليس هو محل كلامنا والمحكوم بالبقاء حياً إلى أن يتبين خبره ولا تحديد لمدة التربص وهذا الحكم جارٍ ليس في ميراثه فقط بل نحتاط بإجرائه حتى في طلاق زوجته على تفصيل يذكر في محله .

واعتمد العلامة في المختلف ^(٢) هذا القول واستدل له ببعض الأصول المتقدمة وبرواية معاوية بن وهب المتقدمة وبرواية الهيثم بن أبي روح صاحب الخان قال: (كتبت إلى عبد صالح (عليه السلام) : إنني أتقبل الفنادق فينزل عندي الرجل فيموت فجأة ولا أعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به؟ ولمن ذلك المال؟ قال: اتركه على حاله) ^(٣) .

والجديد في كلامه (قدس سره) الاستدلال برواية الهيثم وفيه :

١- إن الاستدلال بها إن كان من جهة الرجل صاحب المال فإن الرواية نصت على

(١) وسائل الشيعة، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ١١٠ .

(٢) مختلف الشيعة ، ١١٠/٩ .

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ٤٠ .

وفاته فلا علاقة لها بالمسألة وإن كان من جهة ورثته فالرواية تدخل في باب مجهول المالك وهي أجنبية عن المقام أيضاً.

٢- إن جواب الإمام صادر منه باعتباره وارث من لا وارث له أو ولي المال مجهول المالك فهو خاص بمورد السؤال ولا يستفاد منها التعميم لحكم ميراث المفقود.

٣- إن الهيثم بن أبي روح أو الهيثم أبا روح كما في بعض المصادر لم يُعرّف في كتب الرجال ولم تذكر له إلا هذه الرواية.

٤- إن جواب الإمام (عليه السلام) (أتركه على حاله) مطلق يمكن تقييده إذا تم دليل على التقييد بمدة محددة ولا ينافيه.

القول الثاني: دفع المال إلى وارثه المملوء خاصة دون غيره ونسبه العلامة في المختلف إلى الشيخ المفيد (رضي الله عنه) ونقل قوله ((إذا مات إنسان وله ولد مفقود لا يعرف له موت ولا حياة، عُزل ميراثه حتى يعرف خبره، فإن تطاولت المدة في ذلك وكان للميت ورثة سوى الولد ملاء بحقه، لم يكن بأس باقتسامه، وهم ضامنون له إن عُرف للولد خبر بعد ذلك))^(١) ويستدل له بموثقة إسحاق بن عمار عن الإمام الكاظم (عليه السلام) قال إسحاق (سألته عن رجل كان له ولد فغاب بعض ولده فلم يدر أين هو ومات الرجل فكيف يصنع بميراث الغائب من أبيه؟ قال: يعزل حتى يرجيء، قلت: فقد الرجل فلم يرجيء قال: إن كان ورثة الرجل ملاء بماله اقتسموه بينهم فإن هو جاء ردوه عليه)^(٢) وموثقته الأخرى عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) قال (سألته

(١) مختلف الشيعة، ١١٠/٩

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ٦.

عن رجل كان له ولد فغاب بعض ولده فلم يدر أين هو ومات الرجل فأبى شيء يصنع بميراث الرجل الغائب من أبيه؟ قال: يعزل حتى يجيء قلت: فعلى ماله زكاة؟ قال: لا حتى يجيء قلت: فإذا جاء يزكيه؟ قال: لا حتى يحول عليه الحول في يده فقلت: فقد الرجل فلم يجيء، قال: إن كان ورثة الرجل ملاء بماله اقتسموه بينهم، فإذا هو جاء ردوه عليه^(١).

وقد زد هذا القول بوجوه:

١- إن الرواية ترتبط بالجهة الثانية من البحث وهي توريث الغائب من وليه الذي يموت في غيبته وحكمه عزل حصته من الميراث ما دام محكوماً بالحياة فلا ارتباط لها بالمسألة التي تبحث في تقسيم تركة المفقود التي تركها، أما ملكيته لهذا المال فهي غير ثابتة لعدم العلم بحياته عند وفاة مورثه التي هي شرط التوريث. لذا لم تجب عليه الزكاة لأن المال ليس في يده حتى لو ثبتت حياته لكن المال لم يكن بيده والمال غائب عنه. أما لو كان هو غائباً عن مال تركه فلا يعفيه من الزكاة لقدرته على التصرف فيه بالتوكيد والإنابة ونحوها، وتفصيل هذا الكلام في كتاب الزكاة.

٢- إن هذا الحكم من الإمام (عليه السلام) ربما كان لتعلق حق الخير وهم أخوة المفقود كما يظهر من الرواية فأجاز الإمام (عليه السلام) التصرف في ماله دفعاً للضرر عنهم لحديث نفي الضرر مع ضمان هذا المال عندهم باشتراط كونهم ملاء حتى يتمكنوا من تسديد المال فور عودة الغائب.

٣- إن هذا ليس تقسيماً في الحقيقة

(١) وسائل الشيعة: كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ٨.

لعمال المفقود على الورثة لأنه لم يثبت انه حي عند وفاة أبيه وإنما هي طريقة لحفظ المال لصاحبه مع مراعاة المصلحة فيعطى للمليء للعمل به وتحريكه على نحو الأمانة الشرعية طبعاً ويكون ضامناً له ويكون الذمء للمفقود حتى يرجيء وهذا أصلح له من بقائه، وإلا فلا خصوصية للوارث المليء عن غيره حتى يجوز التقسيم في الأول دون الثاني.

القول الثالث: الانتظار عشر سنين ثم التصرف بأمواله وهو ما دلت عليه صحيحة علي بن مهزيار قال: (سألت أبا جعفر الثاني (عليه السلام) عن دار كانت لامرأة وكان لها ابن وابنة فغاب الابن بالبحر وماتت المرأة فادعت ابنتها أن أمها كانت صيرت هذه الدار لها وباعت أشقاصاً - أي ابعاضاً - منها وبقيت في الدار قطعة إلى جنب دار رجل من أصحابنا وهو يكره أن يشتريها لغيبة الابن وما يتخوف أن لا يحل شراؤها وليس يعرف لابن خبر فقال لي: ومنذ كم غاب؟ قلت: منذ سنين كثيرة قال: ينتظر به غيبة عشر سنين ثم يشتري فقلت: إذا انتظر به غيبة عشر سنين يحل له شراؤها؟ قال: نعم^(١).

ورد هذا الاستدلال بوجوه:

١- إن هذا الحكم لعله خاص ببيع الدار لخصوصية فيها كخوف التلف فلا يعمم إلى كل أموال المفقود كما هو المدعى ولعله إلى هذا أشار صاحب الوسائل تعليقاً على الرواية ((أقول: لا يلزم من جواز البيع بعد عشر سنين الحكم بموته لجواز بيع الحاكم مال الغائب مع المصلحة ذكر ذلك جماعة من علمائنا)) أو ما يعبر عنها بأنها قضية في واقعة فلا يستفاد منها حكم

(١) الوسائل، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ٧.

كلي.

٢- إن بيع الدار إنما جاز لوجود ضرر على الشريك (وهي البنت) من عدم البيع والضرر منفي في الشريعة فيجيز الحاكم الشرعي البيع لرفع الضرر عنها، فلا يستفاد منها حكم عام.

٣- إن الرواية أجنبية عن المقام لأن البنت أدعت أن الأم قد صيرتها لها فهي تدعي ملكية الدار كلها وليس للابن فيها نصيب فهذه دعوى ضد المفقود وفي مثلها يجري الحاكم الشرعي قواعد كتاب القضاء من مطالبتها بالبينة ويعطيها ما تدعي بكفالة ويبقى الغائب على حجته ولا ينافيه الأمر بالتأخير إلى تلك المدة للاحتياط أو لتحصيل البينة أو تعذرها فتنتقل الوظيفة إلى غيرها، واستدلوا على ذلك بصححة جميل عنهما (عليهما السلام) (قال: الغائب يقضى عليه إذا قامت عليه البينة ويباع ماله ويقضى عنه دينه وهو غائب ويكون الغائب على حجته إذا قدم: قال ولا يدفع المال إلى الذي أقام البينة إلا بكفلاء).

لكن خير جميل الآخر الممسند عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) زاد عليه (إذا لم يكن مديناً) (٣). ولا ينافيها ما رواه أبو البخترى عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام (قال: لا يقضى على الغائب) (٢) فإنها تمنع من الحكم على الغائب دون ملاحظة ما ذكرته الصحيحة أو أنها تعني الغائب عن مجلس القضاء مع وجوده لا الغائب المطلق.

((واستدلوا أيضاً على مفاد صحة جميل بأن ما دل على ولاية الحاكم الشرعي على

(١) الوسائل: كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ٢٦، ح ١.
(٢) الوسائل، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ٤.

الممتنع عن أداء الحق عليه يدلّ علي ذلك
بعد اتحاد المناط بينهما من امتناع
إيصال الحق إلى مستحقه من غير فرق في
الامتناع بين كونه قهراً أو عن اختيار
واستدلوا أيضاً بأن تعطيل الاستيفاء إلى
وقت الحضور ضرر منفي لا يجب تحمله^(١) .
وإنما ذكرناه لرفع الاستبعاد وإلا
فإننا في غنى عنه بعد دلالته الصحيحة
المتقدمة .

٤- حمل الرواية على مورد يكون من
البعيد عرفاً بقاؤه أزيد من عشر سنين كما
إذا كان عمر الغائب حين غيبته سبعين سنة
مثلاً بقرينة ما ورد فيها (سنين كثيرة) أو
إذا قلنا بأن مبدأ الانتظار عشر سنين من
حين رفع الأمر أو إن العشر سنين كانت
أمانة كافية على حصول اليأس من بقائه
حياً. ولذا قال المحقق صاحب الشرائع
(والاستدلال بمثل هذه تعسف)^(٢) .

القول الرابع: التربص بالمال أربع
سنين مع الفحص والطلب فإن لم يعثروا على
خبره قسّموا ماله على الورثة، دلت عليه
موثقة سماعة عن الصادق (عليه السلام)
قال: (المفقود يحبس ماله على الورثة قدر
ما يطلب في الأرض أربع سنين فإن لم يقدر
عليه قسم ماله بين الورثة فإن كان له
ولد حبس المال وانفق على ولده تلك الأربع
سنين)^(٣) وموثقة إسحاق بن عمار قال: (قال
لي أبو الحسن (عليه السلام) المفقود
يُتربص بماله أربع سنين ثم يقسم)^(٤) وهي
مطلقة من حيث وجوب الفحص والطلب خلال هذه
المدّة وليست كالأولى ومقتضى الصناعة حمل

(١) النور الساطع، الشيخ علي كاشف الغطاء، ٥٠٢/١ .

(٢) المسالك: ٢٦٦/١٣ .

(٣) الوسائل، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث
الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ٩ .

(٤) الوسائل، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث
الخنثى وما أشبهه، باب ٦، ح ٥ .

المطلق على المقيد ولأنه لا قائل بالإطلاق ((بل كل من قال بمضمونها قيده بذلك وهو الصدوق والمرتضي وابن زهرة والحلي، ونفى عنه الباس في المختلف، وقواه الشهيدان في الدروس والمسالك والروضة وما إلى ذلك من المتأخرين كالمحدث الكاشاني وصاحب الكفاية وغيرهما))^(١) وقواه صاحب الرياض ووصفه الشهيد الثاني في المسالك بأنه متجه إلا أنه قال بالأول رعاية للأصل رغم اعترافه بعدم وجود نص عليه.

ونوقش هذا الاستدلال بأكثر من وجه:
١- ما قاله صاحب الوسائل: أنه ((محمول على أنه يقسم بين الورثة إذا كانوا ملاء فإذا جاء صاحبه ردوه عليه فهو في معنى حفظه لصاحبه)).

٢- أو أنه محمول على حصول الاطمئنان بالوفاة للطلب في جميع الجهات المتوقع وجوده فيها هذه المدة والغالب في مثل ذلك حصوله خصوصاً إذا اقترن ببعض الأمور المفيدة كخطورة السفر في تلك الجهات أو تعرضها لحروب أو أوبئة فتاكة أو كوارث سماوية أو أرضية أو كونه مبتلى ببعض الأمراض التي لا تمهل صاحبها طويلاً. والخلاصة إن الأربعة لم تلاحظ بحدها وإنما أخذت في هذه الرواية طريقاً لحصول الاطمئنان بالوفاة.

واستدل لهذا القول الرابع أيضاً بما دل على جواز طلاق زوجة المفقود بعد أربع سنين، قال صاحب الحدائق ((وتؤيده أخبار الزوجة المذكورة لأنه متى جاز ذلك في الزوجة - مع أن عصمة الفروج أشد وأهم في نظر الشارع - فليجز في قسمة المال بطريق أولى))^(٢) وردّ بأنه قياس مع الفارق لوجود

(١) الرياض، ٤٣٧/١٤.

(٢) الحدائق الناضرة، ٤٩١/٢٥.

الخصوصية في المرأة من حيث لزوم العسر والجرح عليها من الصبر وعدم النفقة .
وأجيب بأن هذا الضرر وإن كان أشد من ضرر الوارث بترك التقسيم لأن ضرر الزوجة بالانتظار حقيقي بينما ضرر الوارث هو من باب تأخر حصول المنفعة^(١) إلا أن هذه الأشدّية مقابلة بأهمية الفروج عند الشارع المقدّس أكثر من الآموال. أو بما قاله صاحب الرياض بان ((رد الأولوية حسن إن كان الضرر المثبت للحكم لها إرادتها النكاح والاستمتاع لا النفقة مع أن المستفاد من النصوص الواردة في حكمها كونه من جهة النفقة خاصة، ولذا حكمت بلزوم الصبر عليها مع وجود من ينفق عليها، وحينئذ يتجه الأولوية، لاتحاد وجه الضرر بينها وبين سائر الورثة، سيما الصغار منهم والعجزة)) ويُرد عليه بالفرق بين معني الضررين كما قدّمنا .
نعم يمكن الاستدلال بتلك النصوص إذا فهم منها حكم عام بوفاة المفقود ولا يختص بالزوجة المفقود عندها زوجها كما تشير إليه عبارة الاعتداد بعبدة الوفاة ولكن في مقابل ذلك توجد عبارات الطلاق وإن زوجها إذا راجعها في عدتها فهي عنده علي تطليقتين فلعل الحكم بعبدة الوفاة احتياطي لاحتمال وفاة المفقود في غيبته كما يحتاط بطلاقها لاحتمال حياته .
وعلي أي حال فما دام النص موجوداً فلا داعي للخوض في هذه النقاشات، قال صاحب الحدائق ((وبالجملة فالأصل في ذلك هو النص، وهذه التوجيهات تصلح لأن تكون بياناً لوجه الحكمة فيه لا عللاً مؤسّسة للحكم، وحيث كان النص فيما ندّعيه موجوداً صحّ البناء عليه)).
واستدل له أيضاً بالإجماع الذي ادعاه

(١) محصل كلام صاحب الحدائق .

السيد المرتضى في الانتصار ونقله صاحب
الرياض عن السيد ابن زهرة في الغنية
ونقل العلامة في المختلف عن الانتصار
قوله: ((مما انفردت به الامامية: القول
بأن المفقود يحبس ماله عن ورثته بقدر ما
يطلب في الأرض كلها أربع سنين، فإن لم
يوجد بعد انقضاء هذه المدة، قسّم المال
بين ورثته))^(١).

لكن دعوى الإجماع بعيدة لما تقدم من
الأقوال المخالفة له وإن إجماعات السيد
يُعلم النقاش فيها كما أن أساطين
المعاصرين له على خلافه كالمفيد والشيخ
(قدس سرهما).

(١) مختلف الشيعة، ١١١/٩.

تقييم الأقوال الأربعة

إن القول الأول هو المعتمد وهو المرجع إذا لم يتم نص على تحديد المدة لأنه موافق للأصول.

أما القول الثاني فإنه لم يحدد مدة فلا يمكن الالتزام به إلا مقترناً مع الأقوال الأخرى إضافة إلى أننا لم نجد فيه معني جديداً سوى حفظ المال لصاحبه مع مراعاة المصلحة له.

أما القول الثالث فإن أخذ العشرة على نحو الموضوعية وبعنوانها - أي بشرط لا عن النقدية والزيادة - ينافي القول الرابع أي أخذ الأربعة على نحو الموضوعية فإن كلا منهما بحده يكون منافياً للآخر.

نعم لو لم يؤخذ بعنوانهما على نحو الموضوعية وإنما على نحو الطريقة أي يكون كل منهما في مورده مفيداً للاطمئنان بحصول الوفاة الذي هو المنطوق فهو المختار كما سيأتي بإذن الله تعالى.

وقد ذكرت هنا عدة محاولات لرفع التعارض:

الأولى: حمل الزائد على الأربعة على استحباب الصبر والتريث نظير حمل الشيخ الأنصاري (قدس سره) لرواية علي بن يقطين القاضية بتربص بائع الجارية بالثمن شهراً فإن لم يأت به المشتري فهو بالخيار رغم أن أدلة خيار التأخير جميعاً تكتفي بالثلاثة قال (قدس سره) ((يحتمل الحمل على استحباب صبر البائع))^(١) ومثله كثير، لكن هذا الجمع خلاف الظاهر.

(١) المكاسب، بتعليق السيد محمد كلانتر (رحمه الله):
٧٢/١٦.

الثانية: لـ سيد الخوئي (قدس سره)
ومدرسته كالسيد السيستاني والشيخ الفياض
(دام ظلّهما) بحمل أخبار العشرة علي حالة
عدم الفحص والطلب وأخبار الأربعة علي
حالة الفحص والطلب كما سيأتي بإذن الله
تعالى وفيه :

١- إن الجميع اتفقوا علي وجوب الفحص
والطلب ودلت عليه الروايات
المعتبرة وقد تقدم فلا يصح الغاؤه .
٢- إن الحالة الطبيعية للإنسان أن يحدث
عن مفقوده وخصوصاً إذا كان ابناً
فافتراض عدم الفحص والطلب بعيد .
الثالثة: القول المختار وسيأتي بإذنه
تعالى .

والنتيجة أن الالتزام بالقول الثالث
والرابع علي نحو الموضوعية لا يخلو من
إشكال، نعم لا بأس بالالتزام بها في
الحالات التي يحصل الاطمئنان بالموت عادةً
عند مضي تلك المدة خصوصاً إذا اقترنت
الغيبة ببعض الظروف الموضوعية التي
أشرنا إليها في الجواب الثاني علي القول
الرابع، ومع عدم حصول الاطمئنان يبدى
العمل علي القول الأول .

وإلا فنسأل الفقيه هل يجازف بالالتزام
بالأربعة حتى مع عدم حصول الاطمئنان
بالوفاة كما في الحالات التالية التي
عشناها واقعاً :

أ- المسجون في الأزمنة المعاصرة (١) مع
حرمانه من اللقاء بأي أحد وعدم خروج خير
عنه إلى الخارج وقد يقضي في السجن عشر
سنين أو عشرين سنة ولا يعلم به أحد وقد
يُفرج عنه لاحقاً .

ب- الذين يسافرون إلى دول بعيدة
ويشغلون بحياتهم هناك وربما يأخذون

(١) كتب البحث في ظل البطش الصدامي الهائل الذي
جثم علي صدر العراق .

نمطاً من الحياة مخالفاً لما كانوا عليه عند أهلهم فينسى أهله ووطنه ولا يتصل بهم فتقطع أخباره عنهم.

ج- أسرى الحرب الذين يعلم بحياة كثير منهم إلا أن بعض الحسابات السياسية تمنع الدولة الآسرة لهم أن تبلغ عنهم أو تعطي أسماءهم للجهات المسؤولة فتقطع أخبارهم مدة طويلة، وقد عاد بعض الأسرى إلى أهله بعد أن قضى أكثر من عشر سنين. إن قلت: لا تصلح هذه الموارد للمنقض لأن عدم التزام الفقيه بها أما للاطمئنان بحياته في مثلها أو لعدم صدق الفحص فيها والتحال هذه.

قلت: إن دعوى الاطمئنان بحياته مردودة على مدّعيها وأما عدم صدق الفحص فإنه يعيد القائل إلى المنطاط الذي ذكرناه من أنه حصول الاطمئنان العرفي بالوفاة مضافاً إلى أنهم لم يشترطوا في العشرة الفحص فننقل النقض إليها.

ولو قلنا بتعارض القولين الثالث والرابع فإنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر لعدم وجود شيء من المرجحات المعروفة، فالشهرة ليست لهما وإنما لدقول الأول (نقلاً وتحصيلاً خصوصاً عند المتأخرين) كما أفاد صاحب الجواهر، مضافاً إلى أن الشهرة الفتوائية لا تفيد الترجيح وإنما الروائية وهي غير متحققة.

القول الخامس وهو المختار:

لكن قراءة النصوص بإمعان وملاحظة خصوصيات الوقائع الواردة فيها يجعلنا نخرج بنتيجة أن التحديدات الواردة فيها لم تؤخذ على نحو الموضوعية وإنما على نحو الطريقية باعتبارها كافية في موارد لها لحصول الاطمئنان بالوفاة القاطع للعمل بالأصول التي بُني عليها القول الأول، وهذا الاطمئنان قد يحصل بالأربعة أو العشرة وقد لا يحصل بالعشرين فيُترتب بما له إلى مدة لا يعيش

إليها أمثاله عادة .
ويظهر من كلام ابن الجنيّد انه لا يلتزم
بمدة واحدة لكل حالات الفقدان ولعل
المناط الذي ذكرناه مرتكز عنده فقد يُقل
العلامة قوله ((والنظرة في ميراث من فقيد
في عسكر قد شهدت هزيمته وقتل من كان فيه
أو أكثرهم أربع سنين، وفي من لا يُعرف
مكانه في غيبته ولا خبر له عشر سنين،
والمأسور في يد العدو يوقف ماله ما جاء
خبره ثم إلى عشر سنين))^(١) .
وإن كنا لا نعلم وجه هذا التفصيل وهذه
التحديدات إذ أن الذصوص خالية منها إلا
أن يقول أن الوجه حمل الذصوص المتقدمة
على هذه الحالات في ضوء المناط المذكور.

(١) المختلف، ٩/١١٠.

أقوال المعاصرين

اختار السيد الخوئي (قدس سره) ومدرسته^(١) الاكتفاء بالأربعة مع الفحص والطلب وبالعشرة من دون فحص، وقال السيد الخوئي (قدس سره) ((المفقود خبره والمجهول حاله يترتب بماله وفي مدة الترتيب أقوال والأقوى أنها أربع سنين يفحص عندها فيه فإذا جهل خبره قسم ماله بين ورثته الذين يرثونه لو مات حين انتهاء مدة الترتيب والأظهر جواز التقسيم بعد مضي عشر سنوات بلا حاجة إلى الفحص)).

وقد تقدمت المناقشة فيه. أما سيدنا الأستاذ الشهيد الثاني (قدس سره) فاختر القبول بوجوب الترتيب بمال المفقود أربع سنين واشترط أن تبدأ من حين رفع الأمر إلى الحاكم الشرعي لا من حين فقده وأضف شرطاً يقرب قوله من مختارنا فقال (قدس سره): ((ويتم الفحص عنه خلالها حتى يحصل اليأس العرفي من الحصول عليه أو على خبره حياً أو ميتاً. فإن حصل اليأس لم يجب الاستمرار بالفحص ولكن يجب الانتظار إلى أربع سنين))^(٢).

وينطبق مختاره على ما رجحناه من جهتين:

الأولى: انه لم يجعل للأربعة موضوعية وإنما جعل المناط هو حصول اليأس من العثور على خبره وهو معنى ملازم للاطمئنان بوفاته عادة. واستشكل على القول بالعشرة بلا فحص قال (قدس سره) ((قيل: والأظهر

(١) منهاج الصالحين للسيد الخوئي ٣٧٩/٢ وللشيخ الفياض ٢٢٣/٣ وللسيد السيستاني ٣٥٨/٣.
(٢) منهاج الصالحين، ج ٣/٤٠٩ مسألة ٢٣٨٦ من طبعة دار الأضواء.

جواز التقسيم بعد مضي عشر سنوات بلا حاجة إلى فحص إلا أنه أمر مشكل بدون اتخاذ تلك الخطوات).

الثانية: التصرف في تعريف المفقود بحيث لا يشمل الموارد التي استبعدنا التزام الفقيه بها، قال (قدس سره): ((المفقود خيرته والمجهول حاله وهو الذي لا يعلم حياته من موته)) ثم قال بعد مسألتين: ((المفقود من عرفناه بحيث يكون مجهول المكان على تقديري الحياة والموت، وأما إذا كان معلوم المكان عادة كما لو ذهب إلى مدينة معينة وانقطع خبره أو مسجوناً كذلك لم يطبق عليه حكم المفقود بل هو بحكم الحي ما لم يحصل الاطمئنان بموته بالفحص المتزايد أو بمضي مدة لا يعيش فيها الفرد عادة)).

وهو تفصيل حسن يجمع بين الأقوال ويحدد لكل قول مورده واستظهاره من الروايات ليس بعيداً بحيث تحمل كل واحدة على حالة من حالات المفقود.

ولم أجد هذا التفصيل عند غيره من المعاصرين، قال السيد السيستاني^(١): ((لا فرق في المفقود بين المسافر والهارب ومن كان في معركة قتال فقيد ومن انكسرت سفينته في البحر فلم يظهر له أثر ومن أخذه قطاع الطرق أو الأعداء فذهبوا به ومن اعتقلته السلطات الحكومية فانقطعت أخباره ولم يعلم مكان اعتقاله)).

نعم هو قال في المسألة التالية ((ليس للفحص عن المفقود كيفية خاصة وطريقة معينة، بل المدار على ما يُعد طلباً وفحصاً وتفتيشاً ويختلف ذلك باختلاف أنواع

(١) منهاج الصالحين: ١٨٢/٣، المسألة (٥٩٤) كتاب الطلاق.

المفقودين)) ثم ذكر أمثلة لعدة حالات. وقال في المسألة (٦٠٣): ((إذا تمت السنوات الأربع واحتمل وجداً نه بالفحص بعدها لم يجب بل يكتفي بالفحص في المدة المضروبة)).

وهذا الكلام وإن قاله في أحكام المرأة التي فقد زوجها إلا أنه قال في حكم ميراث المفقود ((والأقوى أنها - أي مدة التربص - أربع سنين يُفحص عنه فيها - على النهج المتقدم في كتاب الطلاق-)) (١).

فالقول المختار هو (لزوم التربص بمال المفقود أربع سنين يجري خلالها الفحص الموجب للاطمئنان بعدم بقائه حياً؛ فلو حصل له اليأس من بقائه حياً قبل مضي الأربعة وجب عليهم الانتظار إليها التزاماً بالنص، ولو لم يحصل الاطمئنان بالموت عند نهاية الأربعة وجب الاستمرار بالتربص حتى يحصل الاطمئنان المذكور).

وهذا القول يحتاج إلى معالجة فيما لو حصل الاطمئنان قبل الأربعة لأن الاحتياط بالانتظار إلى الأربعة مخالف للاحتياط فيما لو مات مورث له خلال هذه المدة فإن الحكم ببقائه حياً يعني توريثه من مورثه وقد يكون هذا مخالفاً للاحتياط لتجاوزه على حق بقية الورثة فلا بد من التصالح معهم، اللهم إلا أن يكون الاطمئنان حسيماً وجدانياً موجباً لخروج المفقود عن هذا العنوان والتحاقه بمن عُلِمَ موته.

أما صاحب الحدائق فقد كان جريئاً حين اكتفى للحكم بالوفاة بحصول الاطمئنان والعلم العرفي بالوفاة من دون الانتظار

(١) منهاج الصالحين للسيد السيستاني، ٣/٣٥٨، المسألة (١٠٩٣).

أربع سنين فإنه بعد أن نقل قول الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك ((لا فرق في المفقود بين من اتفق فقده في جوف البلد أو في السفر وفي القتال، وما إذا انكسرت سفينته ولم يُعلم حاله لشمول النص لذلك كله ووصول المعنى)) فعلق (قدس سره) ((أقول: في فهم ما ذكره من الإطلاق في الفقد وشموله لهذه الأفراد المحدودة من الذصوص نظر، فإن ظاهر الأخبار المتقدمة تخصيص الحكم بالسفر إلى قطر من الأقطار، أو مطلقاً من غير معلومية أرض مخصوصة، وأنه يكتب أو يرسل في الفحص عنه إلى ذلك القطر أو في الجوانب الأربعة أو بعضها مما يعلم أو يظن السفر إليه، وأما الفقد في البلد أو في معركة القتال أو السفينة التي انكسرت في البحر فلا يكاد يشم له رائحة من هذه الأخبار، بل ربما كانت ظاهرة في خلافه، إذ لا يتحقق الفحص في شيء من هذه المواضع المحدودة، وأيضاً فإنه بالنسبة إلى هذه الأفراد المحدودة فلتدلّ القرائن الموجبة للعلم العادي على الموت، بخلاف مجرد السفر إلى بلد وفقد خبره، ومن هنا كان بعض مشايخنا المحققين من متأخري المتأخرين يحكم بخروج هذه الأفراد عن حكم المفقود المذكور في هذه الأخبار، قال - رحمه الله - ونعم ما قال: (إن من حصل العلم العادي بعدم حياته فإنه يجوز نكاح زوجته وإن لم ترفع أمرها إلى الحاكم، ومثله يأتي أيضاً في قسمة الميراث، لأن المفقود في مثل البحر مع كثرة المترددين من السواحل المحيطة بموضع الغرق يحصل العلم من مجاري العادة بهلاكهم كما هو واضح، وهو أقوى من العلم بالشاهدين، وكذا المفقود في المعمارك العظام لا يحتاج فيه إلى التأجيل أربع

سنوات ليفحص فيها عن حاله في الأطراف لان ذلك إنما هو في المفقود لا كذلك ، وأما هنا فيكفي في مثله حصول المترددين في الأطراف التي يظن بجاري العادة أنه لو كان حياً لكان فيها وأتى بخبره المترددون ، وحيث لم يأت له خبره علم هلاكه^(١) .

وفي كلامه (قدس سره) عدة موارد للنظر:
١- ما دام قد اعترف بشمول معنى المفقود لهذه الموارد فهي تدخل في حكمه لأن الموثقتين أفادت الحكم على عنوان المفقود ولم تستحدث له تعريفاً .

٢- إن تعرض الروايات لبعض حالات الفقدان لا يخصص الحكم بها فإن المورد لا يخصص الوارد كما هو معلوم فالإطلاق الذي ذكره في المسالك ناظر إلى إطلاق لفظ المفقود لا ورود هذه الموارد في النصوص حتى ينفي صاحب الحقائق شمول النصوص لها .

٣- إن العلم والاطمئنان إذا حصل بالموت فإنه يوجب خروجه من عنوان المفقود الذي عرفناه بأنه من لا تعلم حياته من موته بشرط أن يكون حياً ووجدانياً وليس حدسياً كالذي ذكره (قدس سره) .

٤- ما نقله (قدس سره) من اقوائية هذا العلم على العلم الحاصل من شهادة العادلين ليس صحيحاً لأن هذا العلم حسي وما افترضه حدسي فلا يكون أقوى منه .

٥- إن تعذر الفحص في بعض الحالات التي ذكرها لا يلغي الحكم بوجوبه خصوصاً مع ما قلناه من أن آليات الفحص وكيفية تـختلف بحسب تنوع حالات الفقدان فالفحص عن المسجون المنقطع خبره ليس كالفحص عن مفقود الحرب وهما ليسا كالفحص عن

(١) الحقائق الناضرة: ٤٨٨/٢٥-٤٨٩ .

انكسرت سفينته أو فُقد في أراضٍ مجهولة
وهكذا.

فالالتزام بما قاله (قدس سره) مجازفة
والمعتمد ما قلناه
ولله الحمد أولاً وآخراً.

المسألة السابعة

من يتزوج امرأة قد طلقت طلاقاً غير صحيح

()

بسم الله الرحمن الرحيم

ابتلي المجتمع بمشاكل كبرى بسبب جهله بأحكام دينه وابتعاده عن علمائه وسعي الطغاة لفصل بينهما بقتل العلماء أو تهجيرهم أو اعتقالهم وكذا فعلوا برجال الحوزة والشباب الرسالي الذين هم حلقة الوصل بين المرجعية والأمة.

ومن تلك المشاكل مراجعتهم المحاكم الوضعية لإجراء الطلاق وهو - عدا حالات نادرة - غير جامع لشروط الصحة فتبقى المرأة في عصمة زوجها^(١) وهما يبنيان على انتهائها فتتزوج آخر على هذا الحال وهو زواج غير صحيح فعندما يلتقيان ويرتبان آثار الزوجية من اللقاء الجنسي أو قبله ثم يلتفتان إلى حالهما يقعان في حرج من تطبيق ما يترتب على هذه الحالة من أحكام شرعية كالانفصال بين الزوجين والحرمة المؤبدة - على المشهور - أي عدم إمكان إعادة العلاقة الزوجية بينهما خصوصاً عند تحقق الدخول حيث لا يعذر الجاهل.

وخالف سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) - على ما نسب إليه أو فهم من كلامه (قدس سره) - فلم يقبل بالحرمة المؤبدة مع الجهل.

ومن هنا احتاجت المسألة إلى التحقيق وفيها صورتان من حيث العلم - بالموضوع أنها ذات بطل وبالحكم أي حرمة التزويج

(١) ففي صحيحة محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (عليه السلام) (إنما الطلاق الذي أمر الله عز وجل به فمن خالف لم يكن له طلاق) وصحيحة الحلبي عن الإمام الصادق (عليه السلام) (الطلاق على غير السنة باطل) (وسائل الشيعة : كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، باب ٧، ح ٤، ٧).

بذات البعد- وعدمه، و صورتان من حيث
الدخول وعدمه فالجالات أربع، بعد إغفال
التفريق بين الجهل بالحكم والجهل
بالموضوع لأن كليهما مشتركان في
المعذورية وان كانت في احدهما اشد من
الأخرى كما يستفاد من صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج الآتية (ص ٢٥٣) :

٢١- من تزوج بذات البعد عالماً سواء
دخل أم لا وقد اتفقوا على الحرمة
المؤبدة.

٣- من تزوج جاهلاً ولم يدخل، بطل العقد
ولم تحرم عليه.

٤- من تزوج جاهلاً ودخل فقد قال
المشهور بالحرمة المؤبدة ولم يظهر ذلك
من كلمات سيدنا الأستاذ (قدس سره) فقد
قال: اعتدت من الثاني ورجعت إلى الأول^(١)
ويستفاد من الإطلاق السكوتي - لو تم لأصالة
الحل- عدم الحرمة مؤبداً.

أما السيد السيستاني فقد قال^(٢)
(تحرم عليه مؤبداً على الاحوط).

وقال السيد الخوئي (قدس سره) ((فان
دخل حينئذٍ حرمت عليه ابدأ))^(٣).

ولابتناء الحكم في هذه المسألة على
مسألة (من تزوج امرأة في عدتها) -
لدى المشهور- وقياسها عليها في الجملة -
أي في بعض الصور- لوجود أدلة مستقلة على
المسألة في الصور الأخرى ولذلك عبّر في
العروة الوثقى (يلحق بالتزويج في العدة
في إيجاب الحرمة الأبديّة تزويج ذات
البعد) واعترض السيد الخوئي (قدس سره)
على التعدير بالإلحاق وقال ((لا يخفى ما

(١) منهج الصالحين : ج ٤، مسألة ٥٠، سطر (٦)، طبعة
النجف.

(٢) منهاج الصالحين : ج ٣، مسألة ١٩٧.

(٣) منهاج الصالحين : ج ٢، مسألة ١٢٧٥، طبعة (٢٨).

في التعبير باللحوق من مسامحة واضحة فان التزويج بذات البعل موضوع مستقل للحرمة له أدلته الخاصة من الذصوص فلا وجه لجعله من لواحق التزويج في العدة في إيجاب الحرمة الأبدية، ولعل الأصل في هذا التعبير ما ورد في القواعد من انه (لو تزوج بذات البعل ففي إلحاقه بالمعتدة إشكال يذشأ من عدم التذصيص ومن أولوية التذحريم)، وتبعه على ذلك جماعة منهم الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة وولده العلامة (قدس سره) في الإيضاح إلا انه من غير الخفي انه ناشئ من غفلتهم عن الذصوص الواردة في المقام، وإلا فلا وجه لدقول بعدم وجود النص ومحاولة إثبات الحكم عن طريق إلحاقه بالتزويج من المعتدة لكونه أولى بثبوت الحرمة نظراً لاقوائية العلقة الزوجية في ذات البعل^(١) لكن إشكال السيد الخوئي (قدس سره) عليهم غير صحيح واتهامهم بالغفلة في غير محله لأن كلامهم (قدس سره) بعدم وجود النص لا يعني مطلقاً وإنما في خصوص بعض الصور وهي ما لو تزوجها جاهلاً ودخل بها - وهي محل البحث- كما سيظهر من كلماتهم بإذن الله تعالى.

أقول: لأجل هذا لا بد من تحرير مسألة (من تزوج امرأة في عدتها) أولاً ثم النظر في مسألتنا.

(١) مباني العروة الوثقى : ٢٣٠/١.

حرمة التزويج بالمرأة في عدتها

وهو مما لا شك فيه دلّت عليه :
في الكتاب الكريم: قوله تعالى في عدة
الوفاة (وَالَّذِينَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ
أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا
فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) (البقرة: ٢٣٤)
وقوله تعالى في عدة الطلاق (وَالْمُطَلَّقاتُ
يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسَهُنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) (البقرة: ٢٢٨)
وأوضح مصاديق التربص في الموردين هو
اجتناب التزويج بقريئة قوله تعالى:
(وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا
تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ) فبيلوغ الأجل
وهو انتهاء العدة حل لهن التزويج مما
يعني انه كان محظوراً عليهن.
وقوله تعالى (وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ
حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ).
وفي السنة: روايات كثيرة جداً بدلالات
شتى كالتصريح أو بالدلالة الالتزامية حيث
أذنت لمن لا عدة عليها كالصغيرة واليائسة
ولمن وصل إليها خبر الطلاق بعد مضي عدتها
أن تتزوج من ساعتها أو بالأولوية كمنعها
من الخروج من البيت إلا بإذن الزوج في
فترة عدة الطلاق، بل يحرم التصريح
بالخطبة من المرأة التي في العدة^(١) وإنما
له التعريض بها وهو معني قوله تعالى
(وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا
مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ
الْكِتَابُ أَجَلَهُ).

والإجماع قائم على ذلك وإطلاق الحكم
شامل لعدة جهات:

(١) راجع الوسائل : أبواب ما يحرم بالمصاهرة ،
باب ٣٧ .

- ١- الزواج الدائم والمنقطع.
- ٢- عدة الوفاة وعدة الطلاق.
- ٣- العدة البائنة والرجعية.

استقراء الروايات وتصنيفها

وإذا استقرأنا الروايات الواردة في المقام لمعرفة حكم من تزوج امرأة في عدتها فسنجد لها عدة مضامين لذا سنقسمها إلى طوائف بحسب مدلولاتها:

الطائفة الأولى: ما دل على الحلية - أي حلية التزوج بها لاحقاً - مطلقاً: أي بغض النظر عن الدخول وعدمه وسواء كان عالماً أو جاهلاً كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: (سألته عن امرأة تزوجت قبل أن تنقضي عدتها قال: يُفترق بينها وبينه ويكون خاطباً من الخطاب)^(١) وأخذها علي الإطلاق مما لا يمكن حيث لا يبقى مورد مشمولاً بالحرمة المستفادة من القرآن الكريم والسنة الشريفة فلا بد من صرفها عن إطلاقها بحملها على التفاصيل الآتية.

الطائفة الثانية: ما دل على الحرمة مطلقاً: مثل رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في الرجل يتزوج المرأة المطلقة قبل أن تنقضي عدتها قال: يفرق بينهما ولا تحل له ابداً ويكون لها صداقها بما استحل من فرجها أو نصفه إن لم يكن دخل بها)^(٢) وهي صريحة في عدم التفريق بين الدخول وعدمه ومطلقة من حيث العلم وعدمه لكن ذيلها مضطرب لان المرأة لا تستحق نصف المهر مع عدم الدخول إلا في النكاح الصحيح وهذا ليس كذلك.

ورواية محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يتزوج

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، الباب ١٧ ، ح ١٩ .
(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، الباب ١٧ ، ح ٢١ .

المرأة في عدتها قال: يفرق بينهما ولا تحل له ابداً^(١).

وهما لا يبيان الحمل على التفاصيل الآتية وربما قطعها صاحب الوسائل لياً أخذ منها مراده وفي الجزء المقطوع ما يفصل هذا الحكم كما يشير إليه الهامش في ذيل الروايتين بل إن الإمام الكاظم (عليه السلام) شرح كلام أبيه (عليه السلام) هذا في موثقة إسحاق بن عمار، قال: (قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام) بلغنا عن أبيك أن الرجل إذا تزوج المرأة في عدتها لم تحل ابداً فقال: هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فارقها وتعتد من زوجها ثم يتزوجها نكاحاً جديداً)^(٢).

الطائفة الثالثة: ما دل على التفصيل بدخول الدخول وعدمه فتجرم مؤبداً مع الدخول وتحل له مع عدمه بغض النظر عن العلم والجهل:

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سألت في المرأة الحبلى يموت زوجها فتضع وتزوج قبل أن تمضي لها أربعة أشهر وعشراً فقال: إن كان دخل بها فرق بينهما ولم تحل له ابداً واعتدت ما بقي عليها من الأول واستقبلت عدة أخرى من الآخر ثلاثة قروء وإن لم يكن دخل بها فرق بينهما واعتدت بما بقي عليها من الأول وهو خاطب من الخطاب)^(٣).

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ١٠.

(٣) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ٦.

(عليه السلام) قال: (سألته عن امرأة توفي زوجها وهي حامل فوضعت وتزوجت قبل أن يمضي أربعة أشهر وعشراً ما حالها؟ قال: إن كان دخل بها زوجها فرّق بينهما فاعتدت ما بقي عليها ثم اعتدت عدة أخرى من الزوج الآخر ثم لا تحل له ابداً وان تزوجت من غيره ولم يكن دخل بها فرّق بينهما فاعتدت ما بقي عليها من المتوفى الأول وهو خاطب من الخطاب)^(١).

وروايات أخرى تجدها في نفس الباب.
الطائفة الرابعة: ما دل على التفصيل بلحاظ العلم والجهل وأطلقت من حيث الدخول وعدمه:

مذها: صحيحة زرارة وداود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث أنه قال: (والذي يتزوج المرأة في عدتها وهو يعلم لا تحل له ابداً)^(٢).

ومذها: موثقة اسحق بن عمار التي ذكرناها في ذيل الطائفة الثانية وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لا تحل له ابداً؟ فقال: لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك، فقلت: بأي الجهالتين يعذر بجهالة أن ذلك محرم عليه؟ أم بجهالة أنها في العدة؟ فقال: أحدى الجهالتين أهون من

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ١.

الأخرى: الجهالة بان الله حرم ذلك عليه وذلك
بأنه لا يقدر على الاحتياط معها، فقلت:
وهو في الأخرى معذور. قال: نعم، إذا
انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها.
فقلت: فإن كان أحدهما متعمداً والآخر
يجهل. فقال: الذي تعمد لا يحل له أن يرجع
إلى صاحبه أبداً^(١).

وموثقة إسحاق بن عمار الأخرى من حديث
(قلت: فأين ما بلغنا عن أبيك في الرجل
إذا تزوج المرأة في عدتها لم تحل له
أبداً؟ قال: هذا جاهل)^(٢).

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة ،
الباب ١٧ ، ح ٤ .
(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة ،
الباب ١٧ ، ح ٥ .

تحليل العلاقة بين الروايات

ومما تقدم يظهر حصول عدة حالات للتعارض:

١- بين إطلاق الطائفتين الأولى القائلة بالحدية مطلقاً والثانية القائلة بالحرمة مطلقاً.

٢- بين إطلاق الأولى وتفصيل الثالثة وبينه وبين تفصيل الرابعة.

٣- بين إطلاق الثانية وتفصيل الثالثة وبينه وبين تفصيل الرابعة.

٤- بين تفصيل الثالثة والرابعة.

أما التعارض الأول فيحل بحمل الاطلاقين على التفصيلات اللاحقة وكذا الثاني والثالث، أما التعارض الرابع فيمكن إخراج صورتين منه وهما الحرمة في حالة اجتماع الدخول والعلم والحدية في حالة انتفائهما، ويبقى التعارض محكماً في صورتى الدخول مع الجهل وعدم الدخول مع العلم حيث يتعارض إطلاقاً الطائفتين، فالطائفة الثالثة تدل على الحدية مع عدم الدخول مطلقاً سواء كان عالماً أو جاهلاً والحرمة مع الدخول كذلك.

والطائفة الرابعة تدل على الحدية مع الجهل مطلقاً سواء حصل دخول أم لا والحرمة مع العلم كذلك.

وأنت كما ترى من نصوص الروايات فان التفصيلين يستفادان من إطلاق صريح العبارات وليس أن احد شقي التفصيل مستفاد من المنطوق والآخر من المفهوم لأن المفهوم قد ذكر في المنطوق فلا يحل التعارض بتقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر كما ذهب إليه السيد الخوئي (قدس

سره) (١) نظير الجمع بين (إذا خفي الأذان فقصر) و(إذا خفيت الجدران فقصر). وربما كان مراده أن كلاً من الدليلين يصلح مانعاً عن انعقاد الإطلاق في الدليل الآخر ويقربه قوله بعد ذلك (فيقيّد ما دل على عدم البأس في حالة الجهل بصورة عدم الدخول وما دل على الجواز في حالة عدم الدخول بصورة الجهل وعدم العلم) وقد اكتفى (قدس سره) بهذا الجمع لحل التعارض والخروج بأحكام الصور الأربع بدليل جعله الاستدلال بالصحيحة الآتية في الطائفة الخامسة تنزلياً فقال (وبعد التنزل) لكنك ترى أن الصورتين اللتين أنتجهما الجمع لا قيمة علمية لهما فإنهما القدر المتيقن من الحلية بل هما في الحقيقة صورة واحدة كما هو واضح وهي الحلية في حالة الجهل وعدم الدخول، وكان المفروض أن تكون الصورة الثانية التي يستنتجها هي الحرمة بالدخول مع العلم لكذا أيضاً لا قيمة علمية لها لأنها القدر المتيقن من الحرمة.

وبقيت الصورتان الأكثر أهمية وهما عدم الدخول مع العلم والدخول مع الجهل.

(١) مباني العروة الوثقى : ٢٠٦/١.

المختار في الجمع بين الروايات

والصحيح في الجمع بحسب ما يفهمه العرف أن يأخذ بالجزء الايجابي من كل من الطائفتين ويقيد الجزء السلبي من كل منهما بالجزء الايجابي من الآخر كما لو لم يبين في المنطوق وإنما أخذ من المفهوم، فالطائفة الثالثة تؤول إلى قضية (إذا تحقق الدخول تحريم) والطائفة الرابعة تؤول إلى (إذا تحقق العلم تحريم) وفي مثلها تكون نتيجة الجمع بين السببين بـ (أو) أي (إذا تحقق الدخول أو العلم فتحرّم) نظير الجمع بين خطابي (إذا خفيت الجدران فقد صر) و (إذا خفي الأذان فقد صر) ويكون الموجب للحرمة أحد الأمرين (الدخول، العلم) فضلاً عن انضمامهما، وتكون حينئذ ثلاث حالات محرمة هي حالة اجتماعهما أو وجود أحدهما وحالة غير محرمة وهي صورة انتفائهما معاً وهو مضمون الطائفة الخامسة الآتية، ولجن الروايات لأبي ذلك فصحيحة علي بن جعفر في الطائفة الثالثة التي قالت بالحلية في صورة عدم الدخول يلوح مذهبها جهل المرأة فإنها اعتدت بوضع الحمل ولم تكن تعلم أن عدة الوفاة ليست كعدة الطلاق وإن الآية الشريفة (وَأُولَاتِ الْأُمَمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) (الطلاق: من الآية ٤) خاصة بعدة الطلاق أما الوفاة فعدتها بعد الأجلين.

الطائفة الخامسة: ما دل على التفصيل لجميع الحالات المتقدمة وبها ترتفع كل المشاكل المتقدمة واشملها صحيح الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إذا تزوج الرجل المرأة في عدتها ودخل بها لم تجل له ابداً عالماً كان أو جاهلاً وان لم

يدخل حلت للجاهل ولم تحل للآخر^(١) وصحيحة حمران قال (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة من هذا، قال: فقال لا أرى عليها شيئاً ويُفَرَّق بينها وبين الذي تزوج بها ولا تحل له ابداً، قلت فإن كانت قد عرفت أن ذلك محرم عليها ثم تقدمت على ذلك فقال: إن كانت تزوجته في عدة لزوجها الذي طلقها عليها الرجعة فإني أرى أن عليها الرجعة فإن كانت قد تزوجته في عدة ليس لزوجها الذي طلقها عليها الرجعة فإني أرى عليها حد الزاني ويُفَرَّق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحل له ابداً)^(٣) فقد حرمت عليه مع الدخول وإن كان بجهالة ويُستظهر تحقق الدخول من إقامة الحد عليها أما قوله (عليه السلام) (لا أرى عليها شيئاً) فهو إشارة إلى تحقق الدخول من دون ترتب الحد للجهالة والحدود تدرأ بالشبهات.

ويستفاد من صحيحة ابن الحجاج المذكورة في الطائفة الرابعة عدم الفرق في الجهل المَعْدَر بين أن تكون متعلقة بالحكم (أي حرمة التزويج بالمعتدة) أو الموضوع (أي كون المرأة في عدة)، وقد استفاد السيد الخوئي (قدس سره)^(٣) التعميم من وجه آخر وهو أن المستفاد من الروايات أن متعلق العلم والجهل هو الموضوع إلا أن العلم بالحكم لا ينفك عنه لأن المفهوم العرفي للعدة إنما هو عدد أيام معينة وعدم التزوج فيها. أقول: إن هذا وحده لا يكفي فإن العرف

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ١٧.

(٣) مباني العروة الوثقى: ٢٠٧/١.

قد لا يرى ذلك وإنما يرى أن العدة أمر
تعبدي لاحترام الزوج - في حالة الوفاة -
ولإعطاء فرصة للرجوع - في حالة الطلاق مثلاً -
أو يرى كفاية قرء واحد لا ثلاثة إذا كانت
الحكمة استبراء الرحم فأذن يمكن أن ينفك
العلم بالموضوع عن العلم بالحكم ويدقى
الدليل على التعميم هي صحيحة ابن الحجاج
المتقدمة.

حرمة التزويج بذات البعل

وهي من ضروريات الدين واتفاق العقلاء فمن تزوج بذات بعل كان ذلك العقد باطلاً وهل تحرم عليه مؤبداً أم لا؟
الروايات الواردة في المسألة اقل تغطية للفتا صيل من سابقتها، ويمكن ان تصنف بحسب مضامينها إلى عدة طوائف:
الطائفة الأولى: ما دل على الحرمة مطلقاً سواء حصل الدخول أم لا وسواء كان التزويج بعلم أو بجهل:

منها: موثقة أديم بن الحر قال: (قال أبو عبد الله (عليه السلام) التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابداً)^(١) وصححة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام): (في امرأة بلغها أن زوجها توفي فاعتدت وتزوجت ثم بلغها بعد أن زوجها حي، هل تحل للآخر؟ قال: لا)^(٢) والاعتداد ذكرناها من باب المشاكلة وإلا فإن الوفاة لم تتحقق واقعاً فلا عدة.

الطائفة الثانية: ما دل على الحرمة مع الدخول مطلقاً سواء كان يعلم أو بجهل.
منها: صححة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) (في امرأة فقد زوجها أو نعي إليها فتزوجت ثم قدم زوجها بعد ذلك فطلقها قال: تعتد منهما جميعاً ثلاثة أشهر عدة واحدة وليس للآخر ان يتزوجها)^(٣).

ومنها: صححة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (إذا نعي الرجل إلى أهله أو أخبروها انه قد طلقها فاعتدت ثم

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٦، ح ١٦.

(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٦، ح ٩٦.

(٣) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٦، ح ٢٦.

تزوجت فجاء زوجها الأول فان الأول أحق بها من هذا الأخير دخل بها الأول أم لم يدخل بها وليس لآخر ان يتزوجها ابداً ولها المهر بما استحل من فرجها) (١).

واستحقاق المهر شاهد على الدخول.
الطائفة الثالثة: ما دل على الحدية مع الجهل مطلقاً سواء حصل الدخول أم لا:

مذها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أيراجعها؟ قال: لا، حتى تنقضي عدتها) (٢).
وتستفاد الحدية من مفهوم الغاية الذي حاصله جواز المراجعة بعد انقضاء عدتها.

ومذها: صحيحة عبد الرحمن قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها ان لها زوجاً غائباً فتركها ثم ان الزوج قدم فطلقها أو مات عنها أيتزوجها بعد هذا الذي كان تزوجها ولم يعلم ان لها زوجاً؟ قال: ما أحب له ان يتزوجها حتى تنكح زوجاً غيره) (٣) وهي - لو تمت دلالتها على المطلوب - تنتج حدية الزواج للجاهل حتى مع الدخول وقد استفيدت هذه الدلالة من قرينتين:

١- قوله (عليه السلام) (ما أحب) الظاهرة في الكراهة وليس الحرمة.
٢- مفهوم الغاية فانه يدل على ارتفاع المنع بعد ان تتزوج غيره.
ومنها: موثقة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن امرأة نعي

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٦، ح ٦.

(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٦، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٦، ح ٤.

إليها زوجها فاعتدت وتزوجت فجاء زوجها
الأول ففارقها الآخر، كم تعتد لثاني؟
قال: ثلاثة قروء وإنما يستبرئ رحمها
بثلاثة قروء وتحل للناس كلهم، قال زرارة
وذلك ان اناساً قالوا تعتد عدتين من كل
واحد عدة فأبي ذلك أبو جعفر (عليه
السلام) وقال: تعتد ثلاثة قروء وتحل
للرجال^(٤) ودخول الثاني ظاهر من الاعتداد
له أما حليتها له فليشمول عنوان (الناس)
و(الرجال) له.

(٤) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، ج ٧.

نتيجة الجمع بين الروايات

وبضمّ الطائفتين الثانية والثالثة تنتج حالة محرمة أكيداً وهي الدخول مع العلم وحالة محللة أكيداً وهي عدم الدخول مع الجهل مع قطع النظر عن ملاحظة إطلاق الطائفة الأولى. ويتعارضان في صورتين:

الأولى: الدخول مع الجهل حيث تفيد الطائفة الثانية الحرمة للدخول وتفيد الطائفة الثالثة الحلية للجهل.

الثانية: عدم الدخول مع العلم حيث يستفاد من الطائفة الثانية الحلية لعدم الدخول ويستفاد من الطائفة الثالثة الحرمة للعلم.

ويكون حل التعارض بالجمع العرفي ميسراً لو كان لسان الطائفة الثانية هو التحريم بالدخول ومفهومها الحلية بعدم الدخول ولسان الطائفة الثالثة التحريم بالعلم ومفهومها الحلية بعدم العلم، فيكون التعارض بين المفهومين والمنطوق أقوى ظهوراً من المفهوم ويصلح لتقييده فحينئذ نأخذ بمنطوق كل منهما ونقيده مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فتصبح الطائفة الثانية بلسان (الدخول محرم وعدمه محلل إلا مع العلم) وتصبح الطائفة الثانية بلسان (العلم محرم وعدمه محلل إلا مع الدخول) ويمكن الجمع بين المنطوقين بـ(أو) كما أسلفنا في مسألة التزويج بذات العدة.

لكن التحريم بالعلم لم يذكر هنا في المنطوق وإنما استفيد من المفهوم لو سلمناه -لأن الذصوص الواردة في المقام ليست مما له مفهوم- فإنه لا يلزم أن يكون له إطلاق كالمנטوق، أي لا يلزم أن يكون

للمفهوم إطلاق كالمنطوق بحيث يكون مفاده
الحرمة مع العلم سواء حصل الدخول أم لا،
إذ لا ملازمة بين إطلاق المنطوق وإطلاق
المفهوم وإنما غاية وجود المفهوم في
الجملة وقد مرّ في المسألة السابقة في
صحيح الحلبي أن العلم محرّم مطلقاً بينما
الجهل ليس كذلك.

أما هنا فالتعارض بين إطلاق المنطوقين
(الدخول محرّم، الجهل محلّ) بالنسبة
للمسألة محل البحث وبما أن النصوص
الواردة في المسألة لا يوجد فيها نص خاص
يحلّ تعارضها كصحيح الحلبي في المسألة
السابقة فيكون لنا أكثر من طريق لحل
التعارض:

الطريق الأول: أن نقيم قوة ظهور كل
منهما فإذا رجح أحدهما فهو المقدم ويؤخذ
بإطلاقه ويقيد الآخر.

وهنا قد يقال بأن الطائفة الثانية
اقوي ظهوراً في الدلالة على الحرمة
بالدخول ولو مع الجهل من دلالة الطائفة
الثانية على الحلّية بالجهل ولو مع
الدخول فقد ضمت الطائفة الثالثة ثلاث
روايات غير واضحة الدلالة على المطلوب.
أما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
فلوجهين:

١- إنها لم تذكر حصول الدخول فهي
مجملة من هذه الناحية ولا يصح الاستدلال
بها.

٢- إن الغاية المذكورة في جواب الإمام
(عليه السلام) لا يستفاد منها الحلّية بعد
انقضائها وإنما هو تأجيل وتسويق لتبليغ
الحكم للمتورط بهذه المشكلة مراعاة
لحاله حيث إن إبلاغه به مباشرة يكون
كالمصاعقة عليه فهو تدريج بالتبليغ من
حالة الإجمال إلى حالة البيان من دون

إيقاعه بمخالفة الحكم الشرعي طبعاً وهذا
د يدن معروف في طريقة القرآن الكريم
وسيرة المعصومين (عليهم السلام) والفقهاء
الصالحين في تربية الأمة وإصلاحها.

وأما صحيحة عبد الرحمن الأخرى فلوجوه:
١- ان كلمة (لا أ حب) تتعلق بالحرام
كما تتعلق بالمكروه فلا تعين لها في
الثاني حتى تستفاد الحلية ككلمة (أكره)
غير الخاصة بالكراهة بمعنى المرجوحية
الخاصة وإنما تأتي بمعنى التحريم
والمنع.

٢- إن ما استفاده المستدل على الحلية
من مفهوم الغاية لا يمكن الأخذ به لعدم
احتمال ان التزويج بالغير له مدخلية في
حليتها له نظير المطلقة ثلاثاً التي تحل
لزوجها الأول بعد ان تنكح زوجاً آخر فقلوه
(عليه السلام) (حتى تنكح زوجاً غيره) لا
يفيد الغاية وإنما يعني ان هذا الرجل
عليه ان يبتعد عن هذه المرأة ويعطيها
الفرصة لتتزوج أي رجل آخر غيره ممن يحل
عليها.

وطبعاً، فان المستدل لا يريد من قوله
(عليه السلام) (حتى تنكح زوجاً غيره) أي
أنها تحل لهذا الزوج الداخل بها جهلاً إذا
ضمت له زوجاً غيره فان هذا لا يمكن
احتماله فضلاً عن البناء عليه حتى يرد
عليه السيد الخوئي (قدس سره)
بقوله^(١) ((إذ كيف يمكن ان يكون تزوجها من
الغير مجوزاً لتزوجها منه بل ذلك إنما
يوجب عظم حالها وشدة أمرها به حيث تصبح
به ذات بعل إذ لم يذكر فيها كون تزوجه
مذها ثانياً بعد طلاق الزوج الجديد لها
وانقضاء عدتها منه)) فهذا مما لا يحتاج

(١) مباني العروة الوثقى: ٢٣٤/١.

إلى بيان، نظير ما لو مثّلنا في المطلقة ثلاثاً فان الشرط (حتى تنكح زوجاً غيره) يفهم منه ثم يطلقها هذا المحلل أو يموت عنها.

٣- ما قاله صاحب الوسائل تعليقاً على الحديث ((أقول: لعل الدخول هنا بمعنى الخلوة)) فتكون الرواية غير ناظرة إلى حالة الدخول المقصودة، لكن السيد الخوئي (قدس سره) استبعده غاية البعد فقال ((إلا ان هذا التوجيه بعيد غايته فانه لا اثر لمجرد الخلوة بها كي يسأل عنه بخصوصه بل لا يحتمل ان يكون لذلك دخل في الحكم)) لكن الرواية لا تأبي هذا الفهم فمن المحتمل ان يكون معنى (دخل بها) ان الزوج بعد ان دخل على زوجته ودار بينهما حديث جرى على لسانها ما يدل على أنها ذات زوج شرعاً وإن لم يكن موجوداً معها في البلد، على ان التعدير بكلمة الدخول للإشارة إلى الخلوة بالزوجة موجوداً في الروايات كما في صحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: (سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول إذا تزوج الرجل المرأة الثيب التي تزوجت غيره فزعمت انه لم يقربها منذ دخل بها... الخ)^(١) ، فالدخول هنا بمعنى الخلوة بدليل قوله انه (لم يقربها).

لا يقال: ان الدخول بمعنى الخلوة يتعلق بحرف الجر (على) لا الباء فلا يمكن حمله على هذا المعنى.

فانه يقال: انه ينقض عليه بكلام الإمام في صحيحة أبي حمزة المتقدمة فانه (عليه السلام) قال (دخل بها) بتقدير اختلى بها.

(١) وسائل الشيعة : كتاب النكاح، أبواب العيوب والتدليس، باب ١٥، ح ١.

وأما موثقة زرارة فإنها ظاهرة في غير هذا الداخل بها من الرجال ولو كان مشمولاً بالحلية لخصه بالجواب لأنه الفرد المهم والمعنى بالسؤال أما غيره من الرجال فلا سؤال عنهم لوضوح الحلية بالنسبة لهم ومثل هذا التعدير متداول لاستثناء شخص المعنى بل يمكن عد هذه الرواية من الطائفة الثانية لاستثنائها هذا الداخل جهلاً.

فروايات الطائفة الثالثة كلها لا يُستظهر منها بوضوح الحلية بالنسبة للجاهل عند تحقق الدخول وإذا كانت لها دلالة فبمقدار إخراج الجاهل غير الداخل ويساعد عليه الإجماع إذ لا قائل بالحرمة المؤبدة في هذه الحالة.

وفي مقابل ذلك ضعفت دلالة الطائفة الثانية على الحرمة بالنسبة للجاهل مع الدخول لأن الظاهر مذهب جاهل الزوجة لا الزوج فربما كان عالماً بأنها ذات زوج، كما لو كان رفيقاً لزوجها في سفره وعلم عزمه على الاستقرار في تلك البلاد البعيدة فكذب عليها بادعاء وفاته ونحوها. لكن هذا الفرض نادر خصوصاً وأنه ليس هو الذي أخبرها حتى يمكن اتهامه فالغالب عدم انفكك جهل مثل هذا الرجل عن جهل الزوجة خصوصاً وأنه رآها قد اعتدت وتعاملت مع الحادث بشكل صادق ولا توجد اتصالات سريعة كالتيوم ليتمكنه استعلام الخبر الصحيح دونها.

فظهور الطائفة الثانية اقوي وعليه فالصحيح هو الحرمة المؤبدة على من تزوج بذات بعل ودخل بها ولو جهلاً وتوجه روايات الطائفة الثالثة بما يناسب ذلك.

الطريق الثاني: أن يفترض استقرار التعارض وعدم اقوائية ظهور أحداها فنحكم

أصالة الرجل ونتمسك بعموماته ولكن السيد الخوئي (قدس سره) رد قائلاً^(١): ((وحيث أن ذلك لتساقط دليلي الجواز والحرمة بالمعارضة إلا أن إشكاله واضح فإنه لا مجال للرجوع إلى عمومات الرجل بعد أن دلت معتبرة أديم بن الحر على الحرمة الأبدية مطلقاً بل مقتضى القواعد الرجوع إلى إطلاقها عند ابتلاء المخصص - وهو ما دل على الحلّية في حال الجهل - بالمعارض)) لكن:

أولاً: المظمان به أن إطلاق المعتبرة ليس لحاظياً حتى يصح التمسك به ويكون مرجعاً عند التعارض أي ليس هو بل لحاظ تفاصيل أحكام الصور جميعاً، ولا أن هذا هو مراد المتكلم وإنما هو بصدد بيان الحكم في الجملة ولا أقل من الشك في إخراج اجتماع مقدمات الإطلاق فلا يتم، والشاهد على ذلك أن هذا المقدار من كلام الإمام (عليه السلام) هو جزء من رواية تناولت ذكر عدة عناوين من المحرمات المؤبدة على نحو الإجمال من دون تفاصيل ولكن صاحب الوسائل قطعها ووزعها على أبواب متعدد بحسب تصنيفه للمسائل فذكر في الباب (١٦) من أبواب ما يحرم بالمصاهرة الحديث الأول (التي تزوج ولها زوج يفرق بينهما ابداً)، وذكر في الباب (١٧) الحديث الأول (والذي يتزوج المرأة في عدتها وهو يعلم لا تحل له ابداً) وذكر في الباب (٣١) الحديث الأول الحرمة المؤبدة للملأنة والمحرم الذي إذا تزوج وهو يعلم بالحرمة، وذكر في الباب الرابع من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، الحديث الرابع من يطلق تسع مرات وبعد كل ثلاث تنكح زوجها غيره وقال

(١) مباني العروة الوثقى: ٢٣٢/١.

في الهمامش ان الحديث بتمامه مذكور في التهذيبين وهي رواية واحدة مروية بطريق صحيح عن زرارة وداود بن سرحان وطريق موثق عن أديم بن الحر الهروي.

ثانياً: وجود مطلقات في المقام لم يُمض الإمام إطلاقها وإنما اعتبرها مجملة وشرح تفصيلها وهي وأن جاءت في المعتدة إلا أنها تصلح شاهداً لأمثالها في منع انعقاد إطلاقها ففي موثقة إسحاق بن عمار قال: (سألت أبا إبراهيم (عليه السلام) عن الأمة يموت سيدها قال: تعتد عدة المتوفى عنها زوجها قلت: فان رجلاً تزوجها قبل ان تنقض عدتها قال: فقال: يفارقها ثم يتزوجها نكاحاً جديداً بعد انقضاء عدتها، قلت: فأين ما بلغنا عن أبيك في الرجل إذا تزوج المرأة في عدتها لم تحل له ابداً؟ قال: هذا جاهل^(١) وموثقته الأخرى قال: قلت لأبي إبراهيم (عليه السلام): بلغنا عن أبيك ان الرجل إذا تزوج المرأة في عدتها لم تحل له ابداً، فقال: هذا إذا كان عالماً فإذا كان جاهلاً فارقها ويعتد ثم يتزوجها نكاحاً جديداً^(٢).

وعلى أي حال فليست هي الوحيدة في المقام إذ توجد صحيحة علي بن جعفر التي ذكرناها في الطائفة الأولى، ويدعم هذه النتيجة أنها موافقة لما توصلنا إليه عبر الطريق الأول فتكون كافية للخروج من أصالة الحل خصوصاً وأنها موافقة للاحتياط المعروف من ذوق الشارع المقدس في الفروج، فقد روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) (هو الفرج، وأمر الفرج شديد،

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ٥٠.
(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ١٠.

ومنه يكون الولد ونحن نحتاط^(١) .
لكن المشهور قالوا بالجرمة في هذه
الصورة إلحاقاً لهذه المسألة بالمسألة
السابقة لألوية ذات البعل من المعتدة في
الحكم بالحرمة، وقد قال بالإلحاق جماعة
منهم صاحب العروة الوثقى في المسألة
التاسعة من فصل المحرمات بالمصاهرة
((يلحق بالتزويج في العدة في إيجاب
الحرمة الأبديّة تزويج ذات البعل فلو
تزوجها مع الجهل لم تحرم إلا مع الدخول
بها)) وقال صاحب الجواهر ((وبذلك يتساوى
حكم ذات البعل بذات العدة على حكمها
أيضاً كما صرح به جماعة من المتأخرين
منهم المحقق الثاني بل لعله ظاهر الجميع
وإن لم يتعرضوا له بالخصوص اتكالا على
معلومية اتحاد حكمها لحكم ذات العدة
الرجعية ومنه يعلم ما في نسبة عدم
الإلحاق إلى المشهور باعتبار قصر الحكم
على ذات العدة)) لكن من الواضح ان اتحاد
الحكم شيء والإلحاق شيء آخر فهم قالوا
باتحاد الحكم ولا يلزم منه قولهم بالإلحاق
بل لعلهم استفادوا من النصوص أحكام ذات
العدة^(١) كما فعل السيد الخوئي (قدس سره)
فانه أنكر الإلحاق لكن الأحكام التي خرج
بها متحدة بين ذات البعل والمعتدة، قال
(قدس سره) ((ولعل الأصل في هذا التعبير -
أي الإلحاق- ما ورد في القواعد من أنه
(لو تزوج بذات البعل ففي إلحاقه
بالمعتدة إشكال ينشأ من عدم التنصيص ومن
ألوية التحريم وتبعه على ذلك جماعة

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب مقدماته
وأدابه، باب ١٥٧، ح ١.
(١) ومنه يعلم ما في تعليق السيد السبزواري (قدس
سرّه) على كلام صاحب الجواهر بأنه حسن جداً.
(المهذب : ١٠٧/٢٤).

منهم الشهيد الثاني (قدس سره) في الروضة
وولده العلامة (رحمه الله) في الإيضاح^(٢) ثم
رد عليهم بقوله ((إلا أنه من غير الخفي
أنه ناشئ من غفلتهم عن الذصوص الواردة
في المقام وإلا فلا وجه للقول بعدم وجود
الذصوص ومحاولة إثبات الحكم عن طريق
إلحاقه بالتزويج من المعتدة لكونه أولى
بثبوت الحرمة نظراً لاقوائية العلقه
الزوجية في ذات البعل)).

وإذا أردنا الجري مع السيد الخوئي
(قدس سره) في وصف هؤلاء الأعظم بالغفلة
فنقول: إن منشأ الغفلة مجيء كلمة
(اعتدت) ونحوها في الرواية مما يوحي بأن
النص يتعلق بذات العدة لا بذات البعل
نظير صحيحة زرارة المتقدمة في الطائفة
الثانية فتبقى ذات البعل بلا نص دال على
الحرمة لكن الاعتداد هنا ليس بمعناه
الشرعي لأن زوجها لم يمت فعودته كاشفة عن
كونها ذات بعل أما التعبير بالاعتداد فهو
من باب المسامحة إما لأجل ملاحظة الصورة
الظاهرية بالإخبار عن وفاة الزوج أو لأجل
المشاكلة أو بلحاظ اعتقاد الزوجة قبل
انكشاف الخلاف.

لكن الصحيح إن هؤلاء الأعظم (قدس
سرهم) لم يغفلوا عن الذصوص وها هو ذا
صاحب الوسائل أفرد هذه الروايات في باب
مستقل بعنوان (ذات البعل) وجعلها مستقلة
عن باب (ذات العدة) ولم يوهمه هذا
التعبير الظاهري.

فما هو مراد هؤلاء من عدم التنصيص؟ أو
قل ما حاجتهم إلى الإلحاق إذا كانت
الذصوص متوفرة كما يقول السيد الخوئي
(قدس سره)؟

(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٣٠/١.

وللجواب نقول: ان منشأ احتياجهم إلى الإلحاق يعود إلى عدة وجوه:
الأول: عدم كفاية نصوص الباب لاستنباط الحكم في جميع الصور كصورة العلم مع عدم الدخول ولا يكفي الاتكال على مفهوم حكم الجاهل بالحليّة مطلقاً فقد قلنا ان الجملة لو كان لها مفهوم فإنما هو في الجملة ولا دليل على كون المفهوم مطلقاً كالمنطوق لكن الذي يهون الخطب ان القدر المتيقن منه صورة العلم، نعم، يم كن استفادة حكم هذه الصورة من وجوه تقدمت الإشارة باختصار إلى بعضها ومنها:

١- خبر احمد بن محمد رفعه (ان الرجل إذا تزوج امرأة وعلم ان لها زوجاً فرق بينهما ولم تحل له ابداً) ^(١) بتقريب فهم ان الواو حالية أي انه تزوجها حال كونه عالماً بوجود زوج لها لكن يرد عليه أنها مرفوعة ومضمرة فلم يذسبها إلى الإمام (عليه السلام) فلا تكون حجة على ان هذا الفهم غير متعين إذ يمكن ان يراد بالواو الدلالة على التراخي الزماني كما ان هذا الاستدلال مبني على كون (علم) مبنياً للمعلوم ويحتمل فيه انه مبني للمجهول بقريظة كلمة (فرّق) التي هي مبنية للمجهول جزماً فلا تدل على العلم المقارن للعقد.

٢- الرجوع إلى إطلاق معتبرة أديم بن الحر التي ذكرناها في الطائفة الأولى وهو ما يظهر من كلمات السيد الخوئي (قدس سره) قال بصدد حلّ التعارض المذكور آنفاً ((بل مقتضى القواعد الرجوع إلى إطلاقها - أي المعتبرة- عند ابتلاء المخصص - وهو ما دل على الحليّة في صورة الجهل-

(١) مباني العروة الوثقى: ٢٣٣/١.

بالمعارض) ثم قال بصدد بيان النتيجة ((إذن فالمتحصل مما تقدم: ان الخارج من إطلاق معتبرة أديم الدالة على عدم جواز التزويج بها إنما هو فرض جهل الزوج مع عدم الدخول بها خاصة وبذلك فيكون الحال في ذات البعل كالحال في المعتدة حيث تحرم ابداً بالتزويج بها مع العلم أو الجهل مع الدخول)).

لكن تقدم منا: ان هذا الإطلاق غير تام بلحاظ تفاصيل الأحكام ولا أظنه غافلاً عن هذه ولكنة (قدس سره) أراد استفادة الأحكام جميعاً من النصوص رداً على الإلحاق المذكور.

٣- التمسك بمفهوم عموم التعليل الوارد في صحيحة ابن الحجاج فقد بين الإمام (عليه السلام) علة معذورية الجاهل في الحكم بأنه لا يقدر على الاحتياط معها أما العالم فلا يعذر لأنه قادر على الاحتياط وعلى تعبيره (عليه السلام) (الذي تعتمد لا يحل له ان يرجع إلى صاحبه ابداً) وإذا أمكن تصور الجهل في الحكم في باب المعتدة فإنه لا يمكن تصوره في ذات البعل فلا أحد يجهل حرمة التزوج بامرأة هي في حضانة رجل آخر، نعم، قد يتصور الجهل بالموضوع أي أنها ذات بعل. وعلى كل حال فالمسألة اجماعية ولا قائل بالخلاف فلا حاجة إلى الإطالة في الاستدلال.

الثاني: عدم وجود نص يحل التعارض في صورة الجهل مع الدخول كما أفادتنا صحيحة الحلبي في المسألة المتقدمة.

فمرادهم (قدست أسرارهم) من عدم التنصيص ليس بعدم المطلق وإنما عدم الكفاية لاستنباط أحكام فروع المسألة كلها. وما دامت النصوص غير كافية فلم

يبق دليل على الحرمة إلا الإلحاق بالمعتدة.

والأولوية المدعاة منشؤها ان ملاك الحرمة في ذات البعل اقوي من المعتدة لان علة الزوجية فيها اقوي.

ومن يرد على الأولوية يقول: ان الأولوية لا تكون حجة إلا اذا بلغت قوة الظهور لان الظواهر حجة أما اذا كانت أولوية عقلية وحدسية فلا يكون حجة وليست اقوي أولوية من نقصان دية المرأة عند قطع أربع أصابع عن الدية بقطع ثلاث أصابع الواردة في صحيحة أبان بن تغلب فان هذه الأحكام تعبدية محضة ولا نص يكشف عن علة الحكم وملاكه حتى نتمسك بعموم التعليل خصوصاً وان حكم الحرمة المؤبدة بالدخول بذات العدة ولو جهلاً غير خاص بذات العدة الرجعية حتى يمكن ان نقول أنها بلاحاظ بقاء العلة الزوجية وإنما هي شاملة لكل عدة حتى مع عدم احتمال الزوجية كالمعتدة من الطلاق الثالث وكل طلاق بائن فيه عدة أو من الوفاة وغيرها.

ورغم هذا فقد كان المفروض بالسيد الخوئي (قدس سره) ان يقبل الإلحاق حتى لو وجد دليلاً آخر ويضمه إليه لأنه يرى ذات العدة زوجة حقيقية وليست بحكم الزوجة كما ذهب إليه المشهور وقد صرح بذلك في التعليقة الرابعة في الصفحة (٢٠٩) من الجزء الأول من مباني العروة الوثقى وهو لا يقول بالفصل في الحكم بين حصص الزوجية بالتاكيد فبضم هاتين المقدمتين ينتج إلحاق ذات البعل بالمعتدة على مبانيه (قدس سره).

الخلاصة

تحصل مما تقدم عدة وجوه للقول بالحرمة المؤبدة لذات البعل إذا دخل بها ولو كان جاهلاً ومنها:

١- الاحتياط وهو حسن في نفسه ويتأكد في الفروج وقد تقدم قول الإمام (عليه السلام) فيه.

٢- إلحاق هذه المسألة بمسألة المعتدة لأكثر من وجه:

أ- ان من حصص عنوان (ذات العدة) هي المعتدة الرجعية وهي زوجة حكماً فتشملها أحكامها بل ان المعتدة الرجعية ورد ذكرها بالنص في صحيحة حمران ومحل الحاجة منها قوله (عليه السلام) (إذا كانت تزوجته في عدة زوجها الذي طلقها... ويفرق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحل له ابداً) (١) وما دام الإلحاق قد تم بخصوص المعتدة الرجعية فلا تأتي الذقوض التي ذكرناها على الإلحاق.

وهذه الأولوية يمكن ان تكون استظهارية لان كل الأحكام التي رتبها الشارع على ذات العدة كحرمة تزويجها للغير وحرمة التزويج بأختها وحرمة التزوج بالخامسة إنما لحقتها لأنها بحكم الزوجة أو زوجة حقيقية - كما اختاره السيد الخوئي - فلا بد ان تكون هذه الأحكام مترتبة على الأصل وهي ذات البعل لتترتب على الفرع وهي المعتدة.

ب- ان المناط في الإلحاق ليس هو اقوائية العلة الزوجية وإنما هو مراعاة حرمة الزوج الأعم من مائه أو شخصه.

(١) الوسائل : كتاب النكاح ، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ، الباب ١٧ ، ح ١٧ .

ولكن الأول يبقى قياساً لإجمال ان الحكم لحقها لأنها معتدة لا لأنها رجعية بدليل مشاركة ذوات العدد غير الرجعية لها وهذه نكته مهمة يجب ان يلتفت إليها القائلون بالإلحاق والثاني لا دليل عليه .

٣- التمسك باطلاقات الحرمة كمعتبرة أديم بن الحر بعد خروج الحصة المجمع عليها فقط وهي الجهل مع عدم الدخول واعتبار هذه العمومات هي المرجع الفوقاني بعد استقرار التعارض.

٤- ترجيح ظهور الطائفة الثانية الدالة على الحرمة مع الدخول ولو جهلاً على الطائفة الثالثة التي يستفاد منها الحلية مع الجهل للمناقشة في دلالة رواياتها على المطلوب فلا تعارض.

٥- يستأنس هذا الحكم من فقه أهل البيت (عليهم السلام) من خلال بعض الروايات كصححة يونس بن عبد الرحمن عن الإمام الرضا (عليه السلام) ورواها إسحاق بن عمار عن الإمام الكاظم (عليه السلام) قال: (قلت لأبي الحسن موسى (عليه السلام) رجل تزوج امرأة متعة ثم وثب عليها أهلها فزوجوها بغير إذنهما علانية والمرأة امرأة صدق كيف الحيلة؟ قال: لا تمكّن زوجها من نفسها حتى ينقضي شرطها وعدتها، قلت: ان شرطها سنة ولا يصبر زوجها ولا أهلها سنة فقال: فليتنق الله زوجها الأول، وليتصدق عليها بالأيام فإنها قد ابتليت والدار دار هدنة، والمؤمنون في تقية، قلت فانه تصدق عليها بأيامها وانقضت عدتها كيف تصنع؟ قال: إذا خلا الرجل بها فلتقل هي يا هذا ان أهلي وثبوا عليّ فزوجوني منك بغير أمري ولم يستأمروني وإني الآن قد رضيت فاستأنف أنت الآن فتزوجني تزويجاً

صحيحاً فيما بيني وبينك) (١) وتقريب الاستدلال يتم بضم مقدمتين:

الأولى: ان الإكراه كالجهل من حيث المعذورية والمسؤولية الشرعية.

الثانية: ان المشكلة التي حاول الإمام (عليه السلام) إنقاذ المرأة مذهبها هي الحرمة المؤبدة على الزوج الجديد التي تحصل بالدخول ولو مع الإكراه أما ببقية الأمور فيمكن قبولها مع الإكراه حتى عدم صحة العقد تعالج بإعادته بعد انقضاء العدة فالإمام (عليه السلام) منعه مذهباً باتاً التمكين حتى مع الإكراه لأنه ينتج الحرمة المؤبدة فالجهل مع الدخول كذلك أي ان الإكراه كما لم ينفذ في دفع الحرمة المؤبدة فكذلك الجهل.

لكن المناقشة في المقدمة الأولى لان الإكراه وان كان كالجهل رافعاً للتكليف إلا أنه لا يشابهه في كل شيء لان المكروه عالم فيكون مشمولاً بأدلة الحرمة مع العلم دون الجهل.

والنتيجة في مجموع هذه القرائن ودراسة النصوص في ذات الدعل وذات العدة يحصل الاطمئنان بوحدة أحكامها وعدم قبولها للتفكيك ولذا جمع كثير من الفقهاء ذات الدعل والمعتدة في مسألة واحدة وتناولوا أحكامهما سوية.

قال السيد المرتضى (قدس سره) في الانتصار ونقله في الوسائل (٢) ((ومما انفردت به الامامية القول بأن من زنى بامرأة ولها بدعل حرم عليه نكاحها وإن فارقها زوجها وباقي الفقهاء يخالفون ذلك

(١) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب المتعة، باب ٤١، ح ١.

(٢) أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١١، ح ١٠.

والحجة في ذلك إجماع الطائفة)) إلى ان قال ((وقد ورد من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه أخبار معروفة)) ثم قال ((ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من زنى بامرأة وهي في عدة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحل له ابداً والحجة لأصحابنا في هذه المسألة الحجة التي قبلها والكلام في المسألتين واحد)).
وقد جعلها صاحب الوسائل تحت عنوان واحد من حيث حكم الزنا وهو الباب (١١) مما يحرم بالمصاهرة رغم عدم ذكر حديث فيها وإنما ذكر كلام السيد المرتضى المتقدم وإنما استفاد الوحدة من أحاديث المسألتين محل البحث في البابين (١٦، ١٧).

ولما كانت الذصوص قد ترد لمعالجة حالة معينة هنا وحالة معينة هناك لكن هذا مما لا يوجب الاقتصار عليها بعد استظهار الوحدة المذكورة - لو تمت- ومن هذه الوحدة تُسدُّ ثغرات الأحكام في كل منهما كالزنا بالمعتدة فلم يلحقوها بالزنا بذات البعل المذصوص على حصول الحرمة المؤبدة له وكالدخول جهلاً بذات البعل فلم يُلحقوه بالدخول جهلاً بالمعتدة المنصوص على حصول الحرمة المؤبدة به.
لكن الإلحاق لما كان قابلاً للمناقشة وكذا الوجوه الأخرى التي ذكرناها حكم سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) بالحدية متمسكاً بأصالة الحل لكن الالتزام بهذا القول مجازفة للاطمئنان إلى بعض الوجوه خصوصاً مع ورود الحث من أهل البيت (عليهم السلام) على الاحتياط في الفروج فالاحتياط حسن ولكن قد يكون الالتزام به حرجياً في بعض الحالات كمن تزوج امرأة قد طلق بطلاق غير جامع للشروط جهلاً منهم

بعدم صحته و هي تعيش مع زوجها الجديد
بمودة و وئام وربما أنجبا ذرية فالحكم
بالانفصال الدائم بينهما يكون حرجياً.

أقوال الفقهاء المعاصرين

لو رجعنا إلى أقوال الفقهاء المعاصرين لوجدنا أن السيد الخوئي (قدس سره) جزم بالحرمة مع الدخول عالمًا أو جاهلاً في المعتدة وذات البعل أما مع عدم الدخول فتحرم على العالم دون الجاهل فيبطل العقد فقط^(١).

وقال الشيخ الفياض ((يحرم العقد على ذات البعل أو المعتدة ما دامتا كذلك ولو تزوجها جهلاً بالحكم أو الموضوع بطل العقد، فإن دخل حينئذٍ حرمت عليه مؤبداً))^(٢).

وهنا ملاحظتان:

الأولى: إن الجزم بهذه الأحكام مما لا دليل عليه من النصوص في بعض الصور وإنما استفيد بذحو وآخر مما تقدم ذكره فلا بد أن تكون صيغة الفتوى مناسبة لقوة الدليل.

الثانية: الجمع بين ذات البعل وذات العدة في مسألة واحدة غير تام لاختلاف أدلتها فليستا في مرتبة واحدة حتى تجمع بلسان واحد.

أما السيد الصدر (قدس سره) فليس في كلامه ما يدل على الحرمة المؤبدة على من تزوج بذات البعل ودخل بها جهلاً، قال (قدس سره)^(٣) ((يحرم العقد على ذات البعل أو المعتدة مطلقاً حتى تنتهي العدة، ولو تزوجها جاهلاً بالحكم أو الموضوع بطل العقد، فإن دخل بها ملتفتاً إلى الحرمة فهو زان وتحرم عليه أبداً وإن دخل عليها جاهلاً بالعدة فهو من وطء الشبهة والولد

(١) منهاج الصالحين : ج٢، مسألة ١٢٥٧.

(٢) منهاج الصالحين : ج٣، مسألة ٤٣.

(٣) منهج الصالحين : ج٣، مسألة ١٣٥٤، طبعة دار الأضواء.

له، ولو عقد عالماً بالحكم والموضوع حرمت عليه أبداً بالعقد وأن لم يدخل بها)) فهل تقسيمه (قدس سره) بدخاظ الالتفات إلى الحرمة وذكره الحرمة المؤبدة في الأول دون الثاني دليل على عدمها في الثاني بالمفهوم؟ أم أن ذلك لا علاقة له بالحرمة المؤبدة متحققة على أي حال؟! لا سبيل إلى الأول لأنه (قدس سره) قد جمع ذات البعل والمعتدة في عنوان واحد وقد تقدم الدليل الصحيح على الحرمة المؤبدة بالدخول بذات العدة ولو كان جاهلاً، على أن الجهل بالحرمة لا يمكن تصوره في ذات البعل فما من أحد يجهل المنع من التزويج بامرأة ذات زوج وإنما الجهل المتصور هو بالموضوع، أي أن الجهل بأنها ذات زوج ولو حكماً كالغائب عنها زوجها غيبه منقطعة أو التي زعي إليها زوجها فبان خلاف الواقع.

لكن المنقول عنه شفهياً والمذكور في رسائله المطبوعة^(١) عدم الحرمة المؤبدة مع الجهل وإن دخل بها أي عدم إلحاقها بذات العدة.

وهو كما أسلفنا قول فيه مجازفة لوجود أكثر من وجه للاستدلال على الحرمة المؤبدة غير الإلحاق مما يمنع من التمسك بأصالة الحل.

إضافة إلى ما أشكلناه على جمع عنواني (ذات البعل وذات العدة) في مسألة واحدة. وقال السيد السيستاني^(٢) ((لو تزوج بامرأة عالماً بأنها ذات بعل حرمت عليه مؤبداً دخل بها أم لم يدخل، ولو تزوجها مع جهله بالحال فسد العقد ولم تحرم عليه لو لم يدخل بها حتى مع علم الزوجة

(١) سلسلة مسائل وردود، الجزء الأول، مسألة ٢٩٢ ص ٥٦.

(٢) منهاج الصالحين : ج ٣، مسألة ١٩٧.

بالرجال، وأما لو دخل بها فتحرم عليه
مؤبداً على الأحوط)).

والتعبير على الحكم الأخير مناسب
لأدلة وهو خير من الجزم به كما تقدم من
غيره، كما أن فصله ذات الزوج في مسألة
مستقلة غير مسألة ذات العدة شيء صحيح إلا
أن جزمه بالحرمة في صورة العلم وعدم
الدخول لم يكن واضحاً من النصوص إلا أن
الذي يهون الخطب أن الإجماع قائم عليه إلا
أن الخشية من أن يكون الإجماع مدركياً
لا استناده إلى الإلحاق بذات العدة فكان
التعبير بالاحتياط الوجوبي أوفق.

فالمختار حرمة التزوج بالمرأة التي
عقد عليها ودخل بها ولو جهلاً وكانت ذات
بعل ومثها المطلقة طلاقاً غير صحيح في
المحاكم الرسمية.

إن قلت: إن أدلة الحرمة منصرفة عن
المقام وهي المرأة المطلقة طلاقاً غير
جامع للشروط فإنها ليست ذات بعل في نظر
العرف فلا تكون مشمولة بالحرمة.
قلت:

١- إن العرف وإن كان محكماً في فهم
مداليل الألفاظ إلا أنه مقيد بالالتفات،
أما مع الغفلة فلا يُعبأ بقوله وحكم العرف
بان هذه المرأة ليست ذات بعل ناشئ من
الغفلة بدليل عدوله عند الالتفات.

٢- إن هذه المرأة ذات بعل واقعاً
لبقاء الزوجية وعدم حصول ما ينقضها
فمناقشة العرف وغيره في صدق العنوان
يكون بمثابة الشبهة مقابل البديهة وما
دام العنوان صادقاً فالحكم جار.

٣- إن النصوص سمّت المطلقة لغير السنة
بذوات الأزواج فتكون شارحة للعنوان فعن
محمد بن الفيفض في حديث قال: (سألت أبا
عبد الله (عليه السلام) عن المتعة قال نعم
وأيامكم وذوات الأزواج، قلت وما ذوات

الأزواج، قال: المطلقات على غير السنة^(١) وعن أبي عبد الله (عليه السلام) انه قال: (إياكم وذوات الأزواج المطلقات على غير السنة)^(٢) وعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (إياك والمطلقات ثلاثاً في مجلس واحد فإنهن ذوات أزواج)^(٣).

(١) وسائل الشيعة : أبواب المتعة، باب ٨، ح ٣.
(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ٣٥، ح ٢.
(٣) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ٣٥، ح ١.

هل لعلم الزوجة مدخلية

قال السيد الخوئي (قدس سره) وتبعه تلامذته^(١) انه لا اثر لعلم الزوجة في الحكم وإنما المعول على علم الزوج فقد علق على قول صاحب العروة الوثقى (ولو تزوجها مع الجهل لم تحرم إلا مع الدخول) قال (قدس سره) ((حتى لو كانت الزوجة عالمة بالرجال، لعدم الدليل على تأثير علمها بالحرمة، بل مقتضى إطلاق الأخبار لا سيما صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ان المدار في ثبوت الحرمة الأبدية إنما هو علم الزوج من دون ان يكون لعلم الزوجة أو جهلها دخل فيه فما دام الزوج جاهلاً لا تثبت الحرمة الأبدية كانت الزوجة عالمة أم كانت جاهلة مثله وبهذا يظهر الفرق بين المعتدة وذات البعل)^(٢).

وفيه مناقشة من عدة جهات لان كلامه (قدس سره) يتحلل إلى مستويين، عدم الدليل، والدليل على عدم، واعني بالثاني ما ذكره من إطلاق صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج:

الجهة الأولى: ان المراد بصحيحة ابن الحجاج ما رواه عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم فطلقها الأول أو مات عنها ثم علم الأخير أيراجعها؟ قال: لا حتى تنقضي

(١) أرقام المسائل المتقدمة.

(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٣٥/١.

عدتها) (١).

وتوجد صحيحة أخرى عن عبد الرحمن قال (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل تزوج امرأة ثم استبان له بعد ما دخل بها ان لها زوجاً غائباً فتركها ثم ان الزوج قدم فطلقها أو مات عذها أيتزوجها بعد هذا الذي كان تزوجها ولم يعلم ان لها زوجاً قال: ما أحب له ان يتزوجها حتى تنكح زوجاً غيره) (٢).

ويقرب استدلاله بالروايتين بعدم الحرمة لجهل الزوج رغم ان الظاهر علم الزوجة أو لا اقل من استفادته من الإطلاق. وفيه:

١- إننا قد ناقشنا في دلالة الروايتين على الحلية أصلاً، نعم، الذي يفيد في المقام هو الحديث الأول لان المناقشة فيه من حيث عدم دلالة علي الدخول - وهو ما قلناه في أصل المسألة - لا تأتي هنا لان الفرض عدم الحرمة المؤبدة مع علم الزوجة ما دام الزوج جاهلاً ولم يدخل بها إلا ان المناقشة فيه من عدة جهات:

أ- ان الغاية لا تعني الحلية بعد انقضاء العدة وإنما هو شكل من أشكال التهرب من الجواب الكامل وتأجيله إلى بعد انقضاء العدة لرفع الحرج عنه من تبليغه المفاجئ.

ب- انه لا دليل على علم الزوجة بأنها ذات بعل فان الظاهر من الرواية غيبة الزوج وانقطاع أخباره فظنت الزوجة أن هذا كافي في سقوط زوجيته وإمكان تزوجها بغيره ولم تكن تعلم وجوب التربص إلى مدة

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٦، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٦، ح ٤.

معينة، ولا يعقل ان المراد من الرواية وجود زوج ظاهر للمرأة وإلا فكيف جاز لهذا الرجل ان يتزوجها فيكون معني (ولها زوج) أي واقعاً وشرعاً وان لم يكن كذلك ظاهراً كالأغائب والمفقود والمحبوس مدة طويلة مما أوجب عند الزوجة الظن المذكور.

٢- لأجل الاحتمال السابق فان الإطلاق لا يمكن الركون إليه لعدم تمامية مقدماته وتكون الرواية مجملة من حيث علم الزوجة وجهلها.

الجهة الثانية: قوله (قدس سره) (لعدم الدليل على تأثير علمها في الحرمة) ويمكن تقريب أكثر من دليل:
١- إطلاق معتبرة أديم بن الحر قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام) (التي تتزوج لها زوج يُفارق بينهما ثم لا يتعاودان ابداً) (١).

وقد تمسك (قدس سره) بهذا الإطلاق لملء الفراغات في تفصيلات المسألة مما لم تتعرض له النصوص وهذا الفراغ منها.

وصحیحة علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) (في امرأة بلغها ان زوجها توفي فاعتدت وتزوجت ثم بلغها بعد ان زوجها حي هل تحل للأخر؟ قال: لا) (٢).

فاستفيد شمول الحرمة للدخول وعدمه من الإطلاق وللعلم بالأولية من الجهل الظاهر من النص.

٢- قاعدة الاشتراك بين الذكر والأنثى في الأحكام وإن كانت غالباً ترد في النصوص الشريفة والرسائل العملية للفقهاء بصيغة الخطاب للمذكر كأن يقول (يجب على مكلف

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٦، ح ٩.

التقليد) و (يحرم على كل مكلف شرب الخمر)
و (يجب على كل مكلف خمس فرائض في اليوم)
وغيرها ولا يشك احد في شمولها للأنثى إلا
ما خرج بدليل ولا دليل يخرج علم المرأة
عن الحكم بالحرمة في المقام.

ونحن نعلم بالاستقراء ان الأحكام
المشتركة كلها توجه إلى الذكور ولا توجه
إلى النساء إلا الأحكام الخاصة بها فحينما
تحدث الروايات عن الرجل وتفصل بيده
وبين علمه وجهله فإنها غير نافية
لمدخلية هذا التفصيل بالنسبة للزوجة بل
هي ساكتة عنه ويستفاد من قاعدة الاشتراك
إلا ما خرج بدليل.

٣- صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن
الإمام الرضا (عليه السلام) التي تقدمت (ص
٢٨٣) بالتقريب الذي ذكرناه لتحقيق الحرمة
المؤبدة لعلم الزوجة مع جهل الزوج.

٤- ما ورد من التصريح في روايات ذات
العدة من تأثير علم الزوجة في الحكم
كقوله (عليه السلام) في صحيحة عبد الرحمن
بن الحجاج عن الإمام الكاظم (عليه السلام)
(فقلت: فان كان أحدهما متعمداً والآخر
يجهل فقال: الذي تعمد لا يحل له ان يرجع
إلى صاحبه ابداً)^(١) من غير فرق ان يكون
العالم هو الزوج أو الزوجة رغم ان
الروايات في الباب أيضاً كانت تخاطب
الذكر ولم يتعرض الإمام (عليه السلام)
لتوجيه الخطاب إلى الأنثى إلا عندما أثاره
السائل مع ضم مقدمة وهي الاطمئنان بعدم
وجود فرق بين المسألتين من هذه الناحية.
وهذا الاستئذان المقارب للاستظهار هو
غير قياس الأولوية الذي يتمسك به بعضهم

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة،
الباب ١٧، ح ٤.

في المقام، ورد عليهم السيد الخوئي (قدس سره) فقال ((نعم قد يستدل لثبوت الحرمة الأبدية عند علم الزوجة بالموضوع أو الحكم بالألوية القطعية وذلك لان العلاقة الزوجية في المعتدة على ضعفها إذا كانت توجب الحرمة الأبدية عند علمها فهي توجب ذلك في المقام بطريق أولى لاقوائيتها)).

ثم رد عليه (قدس سره) بقوله ((ان غاية ما يمكن ان يقال عن هذه الأولوية أنها مظنونة وليست بقطعية فان هذه الأحكام تعبدية محضة ولا يمكن كشف الملاك منها وإحراز انه العلة الزوجية)) وأضاف ومعه حق جزاه الله خير جزاء المحسنين ((بل يمكن دعوى العلم بعدم كونها هي الملاك في ثبوت الحرمة في التزويج من ذات العدة، وذلك لثبوت الحرمة الأبدية في موارد لا يوجد فيها أي نوع من العلة الزوجية كالتزويج من المعتدة عدة وطء الشبهة أو المعتدة عن الطلاق التاسع أو المعتدة عن فسخ النكاح لرضاع أو ما شابهه مع العلم بالموضوع أو الحكم فإنها تثبت مع ان العلة الزوجية فيها مفقودة بالمرّة، فان ذلك يكشف عن عدم كون وجود العلة الزوجية ملاكاً لثبوت الحرمة الأبدية))^(١).

و هذا نظير توسيعهم الحكم من الجهل بالموضوع الذي وردت فيه الروايات إلى الجهل بالحكم رغم عدم النص عليه إلا أنهم لا يخلجهم الشك في هذا التعميم، قال السيد الخوئي (قدس سره) ((ثم ان مقتضى الأخبار الواردة في المقام اختصاص الحرمة بصورة علم الزوج بالموضوع خاصة حيث لم يرد في شيء منها التعرض بصورة علمه أو جهله بالحكم، إلا ان الظاهر عدم اختصاصها

(١) مباني العروة الوثقى : ٢٣٦/١.

بها وكون الملاك في المقام هو الملاك في المعتدة اعني علم الزوج بالموضوع أو الحكم ولعل الوجه في عدم التعرض إليه في الذصوص كونه مما لا يخفى علي أحد من المسلمين بل وغيرهم ايضاً، فان عدم الجواز واضح لكل إلى حد لا يظن خفاؤه (على أحد).

وفيه:

١- ان وضوحه لا يعني عدم لزوم بيانه للتأكيد ولإلغات النظر وقد وردت الذصوص بحرمة تزوج المرأة أكثر من واحد رغم ان وضوحه أكثر مما نحن فيه.

فروى سعد الجلاب عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث قال (إنما جعل الله الخيرة للرجال، لأنه أحل للرجل أربعاً وما ملكت يمينه، ولم يحل للمرأة إلا زوجها، فإذا أرادت معه غيره كانت عند الله زانية) (١).

٢- ان عدم بيانه قد يكون معذراً للمكلف فيتشبث بعدم الدليل على الحرمة كما في المقام.

٣- ان هذا الوضوح في الحرمة في حالة الزوجة التي تعيش مع زوجها وهي التي نظر إليها (قدس سره)، وتوجد حالات ليست بهذا الوضوح كالمطلقة طلاقاً غير صحيح والغائب عنها زوجها غيبة منقطعة فهن ذوات أزواج ولا يوجد وضوح في حرمة التزويج بغيره وهو من الجهل بالحكم وإن كان منشؤه الجهل بالموضوع ويؤول إليه.

ونحن معه في هذا التعميم إلا أننا نقول انه كما استأنسه هنا كان عليه ان يستأنسه هناك وان عدم البيان لا يضر في مثل هذه الحالات.

(١) وسائل الشيعة : كتاب النكاح، أبواب ما يحرم باستيفاء العدد، الباب ٧، ح ١.

٤- قوله (قدس سره) ((الملاك في المقام
-أي ذات الزوج- هو الملاك في المعتدة
اعني علم الزوج بالموضوع أو الحكم))
وقوله في الصفحة اللاحقة^(١) (ومن هنا يتحصل
ان الملاك في المقام كالملاك في التزوج
بالمعتدة فيدور الحكم ثبوتاً وعدمياً مع
علم الزوج وجهله بالموضوع أو الحكم) وقد
تقدم منه ومنا ان علم الزوجة المعتدة
مؤثر ايضاً في الحرمة ودلت عليه صحيحة
عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي إبراهيم
(عليه السلام) وورد فيه (فقلت: فان كان
احدهما متعمداً والآخر يجهل فقال: الذي
تعمد لا يحل له ان يرجع إلى صاحبه
ابداً)^(٢) وإنما الخلاف في علم الزوجة ذات
البعل. فهذا الكلام خلاف ما التزم به (قدس
سرّه) .

انتهينا من تحرير هذه المسألة يوم
الخميس ١٦ رجب ١٤٢٥ المصادف ٢/٩/٢٠٠٤
وقد ابتدأنا بها بعد إتمام مسألة وجوب
صلاة الجمعة يوم الجمعة ٣ رجب مستغلين
عدم وجود مراجعين بسبب ما عرف بأزمة
النجف والحمد لله أولاً وآخراً وما كنا
لنهدى لولا أن هدانا الله.

(١) مباني العروة الوثقى: ٢٣٧/١.
(٢) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة ،
باب ١٧، ح ٤٠.

الفرع الثاني

وطئ المعتدة
من غير عقد زواج كالشبهة والزنا

قال صاحب العروة الوثقى (قدس سره) ((لا يلحق بالتزويج في العدة وطء المعتدة شبهة من غير عقد بل ولا زنا، إلا إذا كانت العدة رجعية)) ووجهه عدم التنصيص والإلحاق ممتنع وإنما وردت الحرمة في من تزوج، فوطء الشبهة والزنا غير مشمولين بعنوان التزويج وإنما استثنى ذات العدة الرجعية لأنها زوجة حكما -على المشهور- أو حقيقة -على مختار السيد الخوئي-^(١) فيكون الزنا بها من الزنا بذات البعل وهو موجب للحرمة الأبدية عندهم فهنا مسألتان:

الأولى: ان الزنا بذات البعل موجب للحرمة الأبدية.

الثاني: الزنا بالمعتدة هل يلحق بالزنا بذات البعل أم لا.

المسألة الأولى: الزنا بذات البعل، قال صاحب العروة في المسألة التاسعة عشرة^(٢) ((إذا زنا بذات بعل دوا ماً أو متعة حرمت عليه مؤبداً)) وهو حكم مشهور بين الأصحاب وقد توقف فيه المحقق الحلي (قدس سره) ووافقه السيد الخوئي (قدس سره) فقال ((والظاهر انه -أي توقف المحقق عن القول بالحرمة- في محله لعدم تمامية شيء مما استدل به لمذهب

(١) مباني العروة الوثقى : ج ١، ذيل صفحة ٢٠٩ وأول صفحة ٢١٨.

(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٧٩/١.

المشهور) وقد احتاط فيه سيدنا الأستاذ
 الشهيد الصدر (قدس سره) وجوباً^(١) وكذا
 السيد السيستاني^(٢) لكن الشيخ الفيض
 يستفاد منه الاحتياط الاستحبابي^(٣) أما
 صاحب الوسائل فقد تردد وعنون الباب
 الحادي عشر من أبواب ما يحرم بالمصاهرة
 بالسؤال (حكم من زنى بذات بدل أو ذات
 عدة هل تحرم عليه مؤبداً أم لا) ولم يذكر
 أي نص حول الموضوع وإنما نقل دعوى السيد
 المرتضى الإجماع على الحكم فقال ((وقال
 السيد المرتضى في (الانتصار) مما انفردت
 به الإمامية القول بان من زنى بامرأة
 ولها بدل حرم عليه نكاحها ابداً وإن
 فارقها زوجها وباقي الفقهاء يخالفون في
 ذلك والحجة في ذلك إجماع الطائفة...
 إلى ان قال... وقد ورد من طرق الشيعة
 في حظر ما ذكرناه أخبار معروفة))^(٤).
 وقد نقل السيد الخوئي (قدس سره)
 الاستدلال لقول المشهور بأمر ثلاثة
 وناقشها فقال:

الأول: ما ذكره الشهيد (قدس سره) في
 المسالك من الأولوية القطعية ببيان ان
 العقد على ذات البذل مع العلم إذا كان
 موجباً لثبوت الحرمة الأبدية فثبوتها في
 حال زنا الرجل مع العلم يكون بطريق أولى
 فان الفعل اشد واقوى من الإنشاء المجرد
 وكذلك إذا كان الدخول بذات البذل مع
 العقد حتى مع الجهل موجباً للحرمة الأبدية
 فثبوتها في حال الزنا يكون بطريق أولى.
 وفيه:

-
- (١) منهج الصالحين : ج ٢، مسألة ١٣٤٥.
 (٢) منهاج الصالحين : ج ٣، مسألة ١٨٠.
 (٣) منهاج الصالحين : ج ٣، مسألة ٥١.
 (٤) وسائل الشيعة : كتاب النكاح، أبواب ما يحرم
 بالمصاهرة، الباب ١١، ح ١٠.

ان الأولوية المدعاة غير محرزة ولا سيما بعدما كانت الأحكام تعبدية، فان كلاً منهما موضوع مستقل، ومن الممكن ان يكون للتزويج موضوعية للحكم فلا مجال لإثبات حكمه في المقام.

ولنا على كلام الشهيد في المسالك عدة تعليقات:

١- ان ما قاله الشهيد من ان الفعل اشد واقوي من الإنشاء المجرّد صحيح إذا أريد منهما مؤدى واحد لهذا أجاز بعضهم وقوع عقد النكاح بالمعاطاة من دون إنشاء اللفظ أما في المقام فالمراد من اللفظ والفعل مختلف إذ ان الفعل هنا أريد منه الزنا أما اللفظ فأريد منه النكاح.

٢- انه ذكر مسألة الحرمة المؤبّدة بالتزويج والدخول بذات البدل ولو جهلاً وكأنها مفروغ منها رغم أنها لا تخلو من تجاذبات تقدمت واختلف فيها الأصحاب وإن كنا مثله قد رجحنا القول بالحرمة.

أما ما قاله السيد الخوئي (قدس سره) فهو دقيق إلا ان قراءة الروايات تشعر ان الإمام (عليه السلام) علق الحرمة على الدخول ولا موضوعية للتزويج في الحكم وإنما هو مجرد سبب للاتصال الجنسي كالزنا ونحوه فكان الإمام (عليه السلام) أجاب بالتعميم، أي انه (عليه السلام) يريد ان يقول لسائل انه بغض النظر عن منشأ الاتصال الجنسي بينهما إذا حصل الدخول حرمت مؤبّداً، ويؤيده عدم الفرق بين العالم والجاهل خصوصاً في الحالات التي لا يكون معنى للعقد فيها كمن تزوج ذات بدل أو معتدة عالماً عامداً فأى قيمة لمثل هذا العقد حتى يكون له مدخلية في الحكم، انه الزنا بعينه، نعم، للتزويج مدخلية عند عدم الدخول إذا كان عالماً، فالدخول عن

زنا كالدخل عن تزويج في الحكم و هذا
الإشعار كافٍ لإيجاب الاحتياط.

الثاني: ما ورد في الفقه الرضوي:
(و من زنى بذات بعلم محصنا كان أو غير
محصن ثم طلقها زوجها أو مات عنها وأراد
الذي زنى بها ان يتزوج بها لم تحل له
ابداً) (١).

وفيه:

ما مرّ منا غير مرة من ان الفقه
الرضوي لم يثبت كونه رواية فضلاً عن كونه
حجة.

أقول: وهو ليس بعيداً لكنه على هذا
الفرض فلا يعد ان تكون فتاواه وهي نصوص
مقتبسة من كلام المعصومين (عليهم السلام)
فهي شكل من أشكال الرواية التي لم يذكر
سندها وهي وإن لم تكن معتبرة إلا أنها
توحي بوجود رواية.

الثالث: دعوى الإجماع والأصل فيه ما
ذكره السيد المرتضى (قدس سره) وقد
نقلناه.

وفيه:

((ان الإجماع إنما يكون حجة فيما إذا
كان كاشفاً عن رأي المعصوم وحيث ان هذا
ليس من ذلك القبيل نظراً إلى ان السيد
(قدس سره) كثيراً ما يدعي الإجماع وهو غير
ثابت بلا قائل بما ادعى الإجماع عليه غيره
فلا تفيد دعواه هذه الظن فضلاً عن العلم
برأي المعصوم (عليه السلام) ومن ثم فلا
يكون حجة، ومما يؤيد ذلك انه (قدس سره)
ذكر بعد دعواه الإجماع، انه قد ورد من
طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه أخبار

(١) في المهذب : ١٣٢/٢٤. خرج الحديث في مستدرک
الوسائل، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١١، ح ٨.

معروفة، والحال انه لا أثر لذلك بالمرّة
حيث لم ترد ولا رواية ضعيفة تدل على
مدعاه.

فمع ذلك كيف يمكن قبول دعواه (قدس
سره) الإجماع، والظاهر ان ما ذكرناه مبني
على ما تخيله من الدليل).
أقول: وهنا ملاحظتان:

الأولى: ما ذكره (قدس سره) في مناقشة
الاجماع التي يدعيها السيد المرتضى
صحيح كبروياً إلا ان السيد ادعى هنا
استناده إلى أخبار معروفة فالمناقشة
فيها كما أشار إليه السيد الخوئي (قدس
سره) في نهاية كلامه.

الثانية: ربما أراد السيد المرتضى من
الأخبار المعروفة ما ورد في الفقه الرضوي
ولو بالتقريب الذي ذكرناه من سلوك
فقهائنا الأقدمين فلا يصح ما قاله السيد
الخوئي (قدس سره) من انه لا أثر لتلك
الأخبار.

وقد تحصل من مجموع المناقشات
المتقدمة أكثر من وجه للحكم بما التزم
به المشهور:

١- ان المناط في الحرمة المؤبدة على
من تزوج ذات بعل أو معتدة ودخل بها ولو
جهلاً هو الدخول لا العقد -بحسب ما يستفاد
من الروايات- وهو متحقق في الزنا.

٢- ان بعض صور الحرمة المؤبدة التي
ذكرت في مسألة التزويج بذات البعل هي
الزنا بعينه كمن عقد عالماً عادماً ولا
قائل بالتفصيل بين صور الزنا فنتيجة
هاتين المقدمتين حرمة ذات البعل إذا زنى
بها حرمة مؤبدة اللهم إلا أن يقال ان هذه
الصورة من الزنا إنما أوجبت الحرمة لان
فيه عقداً وهذا العقد له موضوعية في

الحكم وعلى أي حال فالعمل هو الالتزام
بما قاله المشهور.

٣- صحیحة یونس بن عبد الرحمن عن
الإمام الرضا (عليه السلام) بالتقريب الذي
ذكرناه (ص ٢٧١) فإن المرأة لما كانت
زانية لعلمها بأنها ذات بعل ترتب عليها
الحكم بالحرمة والتعلم كان لها لا للزوج
حتى يقال ان المسألة من صغريات من تزوج
ذات بعل ودخل بها ولو جهلاً حرمت عليه
مؤبداً.

إلحاق

وألحق صاحب العروة الوثقى فرعاً بالمسألة فقال ((ولو كان الواطئ مكرهاً على الزنا فالظاهر لحقوق الحكم وإن كان لا يخلو عن إشكال)) وذكر السيد الخوئي (قدس سره) أن دليل اللحوق هو إطلاق معقد الإجماع، ثم قال^(١) (قدس سره) أن منشأ الإشكال على هذا اللحوق ثلاثة وجوه: ((١- الخدشة في أصل التمسك بالإطلاق في المقام نظراً لكون الإجماع دليلاً لبياً)) وفيه:

أن هذه المناقشة صحيحة لو كان دليلهم منحصرأ بهذا وقد ذكرنا أكثر من وجه وهو مستفاد من الروايات فيمكن التمسك بإطلاقه.

((٢- أن المحتمل قوياً بل من المطمئن به كون الحرمة الأبدية عقوبة للفاعل وحيث أن المكره لا يستحق العقوبة نظراً لعدم الإرادة والإكراه فلا مجال للعقل بثبوتها في المقام)). وفيه:

أنه اطمئنان بغير محله فإن ممن حرمت عليه مؤبداً من دخل جهلاً وهو معذور كالمكره فلا يستحق عقوبة، نعم، أن مثل هذه الأحكام تكون غالباً عقوبة للفاعل ولكن ليس دائماً لأن الملاك قد يكون في المجعول وليس في الجعل كالكفارة التي يفهم منها معنى العقوبة ومع ذلك فإنها تجب على من قتل خطأ ومن ثمراتها تشديد الحذر في هذه الموارد يعني مراعاة المقدمات خشية الوقوع في الذناب ولو

(١) مباني العروة الوثقى: ٢٨٥/١.

خطأ .

(٣- ان الإكراه لما كان يقتضي رفع الآثار المترتبة على الفعل المكره عليه - على ما دل عليه حديث الرفع- وكانت الحرمة الأبدية من آثار الفعل المكره عليه، فهي ترتفع بمقتضى حديث الرفع)). وفيه:

ان حديث الرفع لا يشمل الأحكام الوضعية كالحرمة المؤبدة نظير الضمان فإنه يثبت حتى مع صدور سببه خطأ أو ذسياناً أو إكراهياً أو جهلاً وقد تقدم في النقطة السابقة ان الحرمة المؤبدة تثبت حتى مع الدخول جهلاً والجهل من أفراد حديث الرفع كالإكراه اللهم إلا ان يريد الحرمة التكليفية وهي مشمولة بحديث الرفع إلا ان هذا غير محتمل بقريظة و صفها بالأبدية ولأنها ليست محل البحث.

فان قلت: ان حديث الرفع امتناني ورفع الضمان ليس منة لتعلق حق الغير به أما رفع الحرمة الأبدية فهو امتنان فلا مانع من شموله لحديث الرفع وهو ليس كالضمان. قلت: يكفي أن ينقض عليه بثبوت الحرمة في حالة الدخول جهلاً.

ثم قال (قدس سره): ((إذن فلا وجه للقول بثبوت الحرمة الأبدية فيما لو كان الواطئ مكرهاً على الزنا)) وقد ظهر عدم صحة ما قاله (قدس سره) بل إننا قد استفدنا الحرمة المؤبدة مع الإكراه من صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن الإمام الرضا (عليه السلام) بالتقريب المتقدم (ص ٢٧١) فتكون دليلاً في المقام.

المسألة الثانية: الزنا بذات العدة

قال في العروة الوثقى والتعليق للسيد الخوئي^(١) ((إذا زنى بامرأة في العدة الرجعية حرمت عليه ابداً (لما تقدم من أنها زوجة فيترتب على الزنا بها جميع الأحكام المترتبة على الزنا بذات البعدل) دون البائنة وعدة الوفاة وعدة المتعة)). (وكل ذلك لعدم شمول معقد الإجماع أو ما ذكر في الفقه الرضوي لها، فتكون مشمولة لأدلة الحل لا محالة، نعم، لصاحب الرياض (قدس سره) كلام في المقام:

حاصله: ان دليل الحرمة في الزنا بذات البعدل إذا كان هو الأولوية القطعية لم يكن هناك محيص عن الالتزام بثبوتها في المقام أيضاً وذلك لان مجرد العقد على ذات العدة غير الرجعية مع العلم إذا كان موجباً لثبوت الحرمة الأبدية فثبوتها بالزنا يكون بطريق أولى قطعاً.

وما أفاده (قدس سره) صحيح ومتين في حد نفسه إلا انك قد عرفت منا المناقشة في أصل المبنى).

أقول: قد تقدم أكثر من وجه بالقول بالحرمة في المقام ومنها:

١- ان النظر في الرواية الواردة في الحرمة المؤبدة على من عقد على ذات عدة - مطلقاً- ودخل بها ولو جهلاً تشعر بان المناطق في الحكم هو الدخول وليس التزويج وان الإمام (عليه السلام) علق الحكم عليه ولا يوجد نظر إلى التزويج وان كان السائل قد ذكره وقد مرت روايات الطائفة الثالثة (ص ٢٥٢).

(١) مباني العروة الوثقى : ٢٨٦/١.

٢- ان بعض تلك الروايات سمت العملية زناً وأوجبت حد الزاني إذ لا قيمة للعقد لمن كان عالماً عامداً وهي صحيحة حمران قال: (سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن امرأة تزوجت في عدتها بجهالة منها بذلك، قال: فقال: لا أرى عليها شيئاً ويفرق بينها وبين الذي تزوج بها ولا تحل له أبداً، قلت: فان كانت قد عرفت ان ذلك محرم عليها ثم تقدمت على ذلك، فقال: ان كانت قد تزوجته في عدة لزوجها الذي طلقها عليها (فيها) الرجعة فاني أرى ان عليها الرجم فان كانت قد تزوجته في عدة ليس لزوجها الذي طلقها عليها فيها الرجعة فاني أرى ان عليها حد الزاني ويفرق بينها وبين الذي تزوجها ولا تحل له أبداً) (١).

ولا قائل بالفصل بين أقسام الزنا اللهم إلا ان يقال ان خصوص هذا الفرد من الزنا خارج لأنه فيه عقد ولهذا العقد موضوعية في الحكم.

ولكن لما كانت هذه التقريبات غير كافية لوحدها للخروج من أصالة الحل ولا إجماع أو شهرة في المسألة فيكون الحكم بالحرمة هو الاحوط الأولى.

٢٥ رجب ١٤٢٥

(١) الوسائل : مج ١٤، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٧، ح ١٧

(५३१)

المسألة الثامنة

كفاية تسليم الطعام في الكفارة

(٣٥٠)

()

بسم الله الرحمن الرحيم

من خصال الكفارة إطعام عدد من المساكين كـ(عشرة) في حنث اليمين والإفطار متعمداً في قضاء شهر رمضان أو(ستين) كالإفطار متعمداً في نهار شهر رمضان أو قتل الخطأ وغيرها .
وقد أجمع الفقهاء -كما سنذكر ان شاء الله تعالى- على تحقق الامتثال بتسليم المسكين الطعام وإن اختلفوا لاحقاً بكفاية المدد واستحباب المددين أو لزوم تسليم المددين، ولم يشترطوا الإطعام الفعلي حتى الإشباع بل لم يذكروه وإنما ذكروا تسليم الأمداد وان كان الظاهر من كلماتهم التخيير.

وقد قال المعاصرون نصاً واحداً تقريباً ومنهم شيخنا الأستاذ الفياض^(١) (دام ظله الشريف) قال: ((مصرف كفارة الإطعام الفقراء إما بإشباعهم وإما بالتسليم إليهم كل واحد مد والاحوط استحباباً مد أن ويجزي مطلق الطعام من التمر والحذقة والشعير والأرز والماش وغيرها مما يعتبر طعاماً)) ومحل الشاهد أنه أشار إلى الاجتزاء بكل الشكليين : (الطعام) المشار إليه بكلمة (إشباعهم) وهو لا يكون إلا بالإطعام الفعلي وتسليم (الطعام) المشار إليه بالمصديق المذكورة .

وقد صرح السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره)^(٢) بكفاية كلا الشكليين بوضوح قال قدس سره: ((والإطعام له صورتان:

إحدهما: ان يولم للعدد المطلوب

(١) منهاج الصالحين : ٤٠٨/١ .

(٢) الفتاوى الواضحة : ٥٨٥ .

مجتمعين أو متفرقين في بيته أو في مطعم
من المطاعم أو في أي مكان آخر فيقدم لهم
طعاماً بقدر يشبعهم.

وثانيتها: أن يقدم لكل واحد منهم
ثلاثة أرباع الكيلو من الخبز أو الحذقة
أو الطحين)).

أما سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر
الثاني (قدس سره) فبعد أن ذكر هذا النص
تبعاً لسابقه قال: ((الاحوط وجوباً^(١) أن
يكون بدل المد وجبة طعام مشبعة))^(١)
والتمزم بهذا الاحتياط عملياً فقد كان لا
يقبض الكفارة على أساس الطعام من طحين
ونحوه وإنما بلحاظ الوجبات المشبعة
بالمقدار المتوسط أو المتعارف.

وقد فهمت منه (قدس سره) مشافهة أن
الوجه في ذلك أن النص القرآني عبّر عن
الكفارة بقوله (إطعام) في مثل قوله
تعالى (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ
أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ) (المائدة : من
الآية ٨٩) بينما عبّر عن الفدية بكلمة
(طعام) في مثل قوله تعالى (وَعَلَى الَّذِينَ
يُطِيقُونَهِ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) (البقرة : من
الآية ١٨٤) لذا لا إشكال في اجزاء تسليم
الطعام في الفدية أما في الكفارة فإن
كلمة (إطعام) ظاهرة في الإطعام المباشر.
أقول:

وربما كان هذا المعنى هو ظاهر عدد من
الآيات القرآنية كقوله تعالى (الذي
أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ) (قريش: ٤) أي أشبعهم.
لكن الصحيح أن هذا الاحتياط غير لازم
لعدة وجوه يمكن تصنيفها إلى مستويين:
المستوى الأول : نفي المانع عن القول

(١) منهج الصالحين ج ١: ص ٢٤٩، المسألة ١٣٨٠، طبعة
دار الأضواء.

بالتخيير بين الإطعام وتسليم مقدار من الطعام خلافاً لما التزم به سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) من الإلزام بالإشباع استظهاراً من الآية الشريفة، ويتضمن عدة وجوه:

الأول: انه ورد في القرآن الكريم استعمال لفظ الطعام بدل الإطعام في قوله تعالى (وَلَا يَخُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ) (الماعون: ٣) أي إطعامه فلا مانع إذن من أن يكون لفظ الإطعام بمعنى الطعام في محل البحث.

الثاني: ان قوله تعالى (من أوسط ..) يمكن أن يكون صفة لمصدر محذوف تقديره (طعاماً) فتكون الآية (فكفارته إطعام عشرة مساكين طعاماً من أوسط).

الثالث: ان اختلاف التعبير القرآني بين الكفارة والفدية بان الأول بلفظ (إطعام) والثاني بلفظ (طعام) ليس لاختلاف ما يمثل به كل منهما، بل لاختلاف كيفية صدورهما من الفاعل ولو استقصينا موارد (الإطعام) في الكفارات لوجدناها متعلقة بالأفعال الصادرة عمداً كالظهار (سورة المجادلة: ٤) وحنث الدمين (سورة المائدة : ٨٩) أما كفارة الأفعال غير العمدية كقتل الخطأ فلم يرد فيها ذلك، قال تعالى (فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ، وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا) (النساء: ٩٢) لذا عبر بالإطعام للإيحاء بنسبة الفعل إلى فاعله وضرورة تصديه للتكفير (الذي هو بمعنى الستر والتغطية) عن ذنبيه، أما الفدية فتثبت في موارد الرخصة فلا توجد مسؤولية وتبعة على الفاعل وإنما هو حكم تعدي.

الرابع: لم أجد قائلًا بهذا الإلزام ومن

نقل الخلاف ففي كفاية المد أو وجوب
المدين الظاهر منه الإجماع على الاجتزاء
بتسليم الطعام، قال صاحب الحدائق
(المشهور بين الأصحاب (رضوان الله عليهم)
ان الذي يُعطى لكل فقير مد، ونقل عن
الشيخ في المدسوط والخلاف الإطعام لكل
مسكين مدان)) ثم ذكر استدلال الشيخ ورد
العلامة في المختلف عليهما^(١).

نعم، يوجد توهمٌ ودفعٌ ذكره السيد
الحكيم (قدس سره) ولا أدري ان كان من
ابتكاره أو انه وجده في كلمات أحد
المتقدمين مما يوحي بوجود قائل باشتراط
الأكل والإشباع ذكر (قدس سره): ((وتوهم:
انه لا بد من أكل الفقير لها، ليتحقق
الإطعام المعتبر في الكفارة كتاباً وسنة.

مندفع: بأن الإطعام مفسّر في النصوص
ببذل الطعام لهم لياكلوه أو تمليكهم
إياه فلا يعتبر في الأول التمليك ولا يعتبر
في الثاني الأكل، ولو اعتبر الأكل في
الجميع لزم عدم الاجتزاء بمجرد التصديق
حتى يتحقق الأكل في الخارج، وهو خلاف
المقطوع به من النصوص)^(٢).

الخامس: ان التعبير بلفظ الطعام يختص
بما يصدق عليه العنوان كالحذقة أو الرز
ولا يشمل اللحم مثلاً كما ورد عن المعصومين
(عليه السلام) في تفسير قوله تعالى
(وَطَعَامِكُمْ جِلْ لِهْم) (المائدة: ٥) أما
التعبير بالإطعام فيشمله كما ورد في
النصوص الواردة في المسألة فيحقق الإرادة
الإلهية في إطعام الفقراء هذه الألوان
التي لا يذوقونها إلا في مثل هذه
المناسبات.

(١) الحدائق الناضرة: ٢٢٣/١٣.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٧٨/٨.

فالتعبير بالإطعام جاء لتعميم ما يقع به الامتثال وليس لتخصيصه .

وهذه الوجوه قابلة للمناقشة وإنما ذكرناها لتنمية الملكة وكتقريبات لإمكان القبول بالتخيير الذي سيأتي الدليل عليه إن شاء الله تعالى ونحن لسنا بحاجة إليها لأن الإمكان ذاتي .

المستوى الثاني: الدليل على عدم الإلزام بالإطعام وكفاية تسليم الطعام والتخيير بينهما، وقد دلّت عليه روايات معتبرة كثيرة والسنة الشريفة شارحة للكتاب الكريم ومفسرة له، كصححة الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في كفارة اليمين: يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة أو مد من دقيق وحنفة) ^(١) ، و صححة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في كفارة قتل الخطأ (فإن لم يستطع أطعم ستين مسكيناً مداً مداً) ^(٢) ، و صححة أبي خالد القمّاط انه سمع أبا عبد الله (عليه السلام) يقول (من كان له ما يطعم فليس له أن يصوم، يطعم عشرة مساكين مداً مداً) ^(٣) ، و صححة أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في كفارة اليمين (كفارته إطعام عشرة مساكين مداً مداً دقيق أو حنطة) ^(٤) ، والباب (١٤) من أبواب الكفارات في وسائل الشيعة وعنوانه (باب انه يجزي في الإطعام مد لكل مسكين) .

(١) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، باب ١٢، ح ١ .

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، باب ١٠، ح ١ .

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، باب ١٢، ح ٥ .

(٤) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، باب ١٢، ح ٤ .

ووردت روايات أخر بالسنة عديدة يمكن
تقريبها على تسليم الطعام لا الإطعام،
ومنها:

أ- التعبير بالإعطاء وهو ظاهر في
الطعام كصحيح يونس بن عبد الرحمن عن أبي
الحسن (عليه السلام) : (سألته عن رجل عليه
كفارة إطعام عشرة مساكين أيعطي الصغار
والكبار سواء... الخ) ^(١)

ومصحح إسحاق بن عمار قال: (سألت أبا
إبراهيم (عليه السلام) عن إطعام عشرة
مساكين أو إطعام ستين مسكيناً أجمع ذلك
لإنسان واحد يعطاه؟ قال: لا، ولاكن يعطي
إنساناً إنساناً كما قال الله تعالى . قلت:
فيعطيه الرجل قرابته ان كانوا محتاجين؟
قال: نعم) ^(٢)

ب- ذكر بعض المصاديق من الطعام
كالتمر في موثقة سماعة عن أبي عبد الله
(عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه
وآله وسلم) إلى ان قال (فقال رسول الله
(صلى الله عليه وآله وسلم) أنا أتصدق عنك
فأعطاه تمرأ لاطعام ستين مسكيناً قال اذهب
فتصدق بها) ^(٣) وكالحنطة في صحيحة هشام
ابن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في
كفارة اليمين (مدّ مدّ من حنطة... الخ) ^(٤) .
ج- ورود ألفاظ الكفارة بنفس ألفاظ
الفدية كالتعبير بالتصدق في صحيحة عبد الله

(١) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب
الكفارات، باب ١٧، ج ٣ .
(٢) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب
الكفارات، باب ١٦، ج ٢ .
(٣) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب
الكفارات، باب ٢، ج ١ .
(٤) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب
الكفارات، الباب ١٤، ج ٤ .

بن سنان^(١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) :
(في رجل وقع على أهله في شهر رمضان فلم
يجد ما يتصدق به على ستين مسكيناً
.. الخ) وهي تدل على وضوح المعنى في
أذهان أصحاب الأئمة (عليهم السلام) وموثقة
سماة أعلاه .

أما الشكل الثاني وهو الإطعام الفعلي
المباشر فلا إشكال في الاجتزاء به :

١- لأنه ظاهر الآية فإن المنصرف من لفظ
الإطعام هو الإشباع .

٢- الإجماع على الاجتزاء به ، وإنما لم
يذكره الفقهاء صريحاً لوضوحه بشهادة الآية
الشريفة .

٣- وروده في الروايات كصحيحة عبد الله
بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في
رجل افطر من شهر رمضان متعمداً يوماً
واحداً من غير عذر؛ قال: يعتق نسمة أو
يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين
مسكيناً..^(٢)) ومحل الشاهد قوله (عليه
السلام) (يطعم) وصحيحة أبي بصير قال:
(سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن (أوسط
مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ)^(٣) قال: ما تقوتون به
عيالكم من أوسط ذلك .قلت: وما أوسط ذلك؟
فقال: الخل والزيت والتمر والخبز يشبعهم
به مرة واحدة)^(٤) .

إلغات

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنده
الصائم، باب ٨، ح ٣. وتوجد روايات مثلها في نفس
الباب وغيره .

(٢) كتاب الصوم، أبواب ما يمك عنده الصائم، باب ٨،
ح ١.

(٣) سورة المائدة: ٨٩.

(٤) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب
الكفارات، باب ١٤، ح ٥.

توجد رواية مرسلة للعاشي في تفسيره عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله قال: سألته عن قوله تعالى (مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ) في كفارة اليمين قال: ما يأكل أهل البيت يشبعهم يوماً و كان يعجبه مد لكل مسكين^(١).

ونقل السيد الحكيم (قدس سره)^(٢) ان المفيد (رحمه الله) اعتبر في كفارة اليمين ان يشبعهم طول يومهم لكن الرواية ضعيفة بالإرسال ويمكن حملها على الاستحباب أو على إرادة المرة واحدة كل يوم جمعاً بينها وبين صحيحة أبي بصير التي سبقتها والتي صرحت بكفاية الإشباع مرة واحدة. ولا يبعد دعوى السيد الحكيم في المستمسك^(٣) التواتر قال: ((للذصوص الكثيرة الدالة على الاكتفاء به بل لعلها متواترة الوارد بعضها في كفارة اليمين وبعضها في كفارة شهر رمضان بضميمة عدم القول بالفصل بين أنواع الكفارات)).
أقول:

كان عليه (قدس سره) ان يضيف (من هذه الناحية) لاختلاف الكفارات في بعض التفاصيل فاشترط بعضهم الأوسطية في الطعام في كفارة اليمين خاصة وبعضهم احتاط بوجوب دفع مدين لكل مسكين في كفارة الظهر^(٤) متمسكاً بمصححة أبي بصير في كفارة الظهر (تصدق على ستين مسكيناً ثلاثين صاعاً، لكل مسكين مدين مدين)^(٥) وقد

(١) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، باب ١٢، ح ٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٣٧٤/٨.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ٣٧٤/٨.

(٤) الفتاوى الواضحة: ٥٨٦.

(٥) وسائل الشيعة، كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات باب ١٤، ح ٦.

اعترف (قدس سره) ببعض الخصوصيات في بعض الكفارات حيث قال: ((وعليه فالجمع العرفي يقتضي التقديد بذلك - أي اشترط نوع مخصوص من الطعام - في خصوص كفارة اليمين والتعدي إلى غيرها يتوقف على عدم الفصل وهو غير ثابت))^(١).
فالنتيجة:

ان الصحيح هو القول بالتخيير فان شاء سلم كل مسكين مداً وان شاء أطعمهم وجبة طعام مشبعة، وهو مستفاد من الروايات فعن أبي جميلة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (في كفارة اليمين عتق رقبة أو إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم والوسط الدخل والزيت وارفعه الخبز واللحم والصدقة مد من حنطة لكل مسكين)^(٢)، ولا قائل بالفصل بين كفارة اليمين وغيرها من الكفارات من هذه الناحية.

وقد عبرت صحيحة الحلبي بجملة (وان شئت) للدلالة على التخيير فعنه عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في قول الله عز وجل (مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ) قال: (هو كما يكون ان يكون في البيت من يأكل المد ومنهم من يأكل أكثر من المد ومنهم من يأكل أقل من المد فبين ذلك، وان شئت جعلت لهم ادماً والادم أدناه ملح وأوسطه الخل والزيت وارفعه اللحم)^(٣).

ومذها يفهم ان الوسط له عدة مصاديق تبعاً للأسلوب المختار:
فان اختار التصديق فالوسط يعني

(١) مستمسك العروة الوثقى: ٣٧٦/٨.
(٢) وسائل الشيعة: كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، باب ١٤، ح ٢.
(٣) وسائل الشيعة: كتاب الإيلاء والكفارات، أبواب الكفارات، باب ١٤، ح ٣.

بالمقدار و قد عيّننه بالمد باعتبار ان البعض يأكل أكثر من مد والبعض اقل منه وهو الوسط والوسط في جنس الطعام مما يصدق الطعام عليه. إلا ما قيل من اشتراط الحنطة ودقيقها في كفارة اليمين وهي وسط في الجنس.

وان اختار الطعام فالوسط يعني بالنوع أي نوع الطعام المقدم للفقراء فاعلاه اللحم واقله الملح والوسط بينهما هو الخل والزيت. وكلا الفهمين للوسط الوارد في الآية الشريفة مجز بحسب صحة الحلبي وهذا شاهد آخر على صحة القول بالتخيير لان اجزاءهما يعني صحة الامتثال بأي منهما .

وقد بحثنا في بعض التفاصيل والفروع في كتاب (بحوث استدلالية في الفقه المقارن).

عودة إلى قول سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره)

ولفهم وجه التزام سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر بأحد فردي التخيير دون الآخر يمكن ذكر وجه آخر غير ما ذكره من ظهور الآية الشريفة، أن الأصل الجاري عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الاحتياط بالأخذ بالتعيين والمفروض أن الحكم يدور بين تعيين الإطعام أو التخيير بينه وبين تسليم الطعام ولذا احتاط (قدس سره) وجوباً.

وجوابه بعدة وجوه:

١- أن الأصل لا معنى للعمل به مع وجود الدليل من الروايات وهي وفيرة ومعتبرة.
٢- لو تنزلنا فإنه لا يوجد شك هنا في وقوع الامتثال بتسليم الطعام حتى يدور الأمر بين التعيين والتخيير حيث لم يشك أحد من الفقهاء وأجمعوا على الاجتزاء به. وحتى حينما ورد ذكر طرفي التخيير في رواية واحدة كصحيحة الحلبي الأخيرة فإن الإمام (عليه السلام) قد ذكر تسليم الطعام وألحق به الإطعام بعد قوله (عليه السلام) (إن شئت) إذا اعتبرنا التقديم مرجحاً فلم يترجح الإطعام حتى بهذا المقدار فلم يتحصل لنا وجه حتى للاحتياط الاستحبابي.

()

المسألة التاسعة

من لاط بـغلام فأوقب
حرمت عليه أمه وبنته واخته

()

بسم الله الرحمن الرحيم

إن كثيراً من أبناء المجتمع بسبب غفلتهم عن تعاليم الشريعة فإنهم لا يراعون آداب الفصل في الفراش عند النوم فينامون سوية وتحصل بين الذكور حالات من اللواط -والعياذ بالله- وهم أقرباء أو أصدقاء وبعد مدة قد يتزوج اللائط أخت الملوط به ثم يلتفت إلى أنها من المحرمات الأبدية عليه بسبب ذلك الفعل الشنيع.

فما مدى هذه الحرمة وتفاصيل أحكامها وهل يختلف الحكم فيما لو وقع الفعل قبل العقد أو بعد العقد؟

قال في العروة الوثقى ((من لاط بغلام فأوقب ولو بعض الحشفة حرمت عليه أمه ابداً وان علت وبذته وان نزلت وأخته من غير فرق بين كونهما كبيرين أو صغيرين أو مختلفين، ولا تحرم على الموطوء أم الواطئ وبذته على الأقوى، وهو محرم إذا كان سابقاً، والاحوط حرمة المذكورات على الواطئ وان كان ذلك بعد التزويج خصوصاً إذا طلقها وأراد تزويجها جديداً، والأم الرضاعية كالنسبية وكذلك الأخت والبنت، والظاهر عدم الفرق في الوطء بين ان يكون عن علم وعمد واختيار أو مع الاشتباه كما إذا تخدله امرأته أو كان مكرهاً أو كان المباشراً للفعل هو المفعول، ولو كان الموطوء ميتاً ففي التحريم إشكال، ولو شك في تحقيق الايقاب وعدمه بني على العدم، ولا تحرم من جهة هذا العمل الشنيع غير الثلاثة المذكورة فلا بأس بنكاح ولد الواطئ ابنة الموطوء أو أخته أو أمه وان كان الأولى الترك في ابنته)).

فهنا عدة مطالب:
المطلب الأول: أصل الحكم، وهو ان من
لاط بـ غلام فأوقب حرمت عليه بعض قريبات
الموطوء في الجملة وقد استدل عليه
بدليلين:

الأول: الإجماع: قال في الجواهر ((بلا
خلاف أجده بل عن الانتصار والخلاف وغيرهما
الإجماع عليه، بل هو في أعلى درجات
الاستفاضة والتواتر، وهو الحجة بعد
المعتبرة))^(١) ونفى صاحب الحدائق وجود
خلاف في أصل الحكم^(٢) وهو إجماع مدركي
لذلك قال في المسالك ((هذا الحكم متفق
عليه بين الأصحاب على ما يظهر منهم
ومستنده الروايات))^(٣).

وسياتي (ص ٣١٥) ضمن الحديث عن مراسيل
ابن أبي عمير تحليل هذا الإجماع وتقييم
حجيته بإذن الله تعالى.

الثاني: الروايات، وهي عديدة:

الأولى: معتبرة إبراهيم بن عمر عن أبي
عبد الله (عليه السلام) (في رجل لعب بـ غلام هل
يحل له أمه؟ قال: إن كان ثقب فلا)^(٤).
وقد نوقش في سند الرواية من عدة
جهات:

١- ان إبراهيم بن عمر قد وصفه ابن
الغضائري بأنه ((ضعيف جداً))^(٥) ويردّه ان
الكتاب الموجود لم تثبت نسبته إلى
الغضائري الأب (الحسين بن عديد الله شيخ
الطوسي والنجاشي الذي لم يعرف له كتاب
في الرجال) ولا لابنه (أحمد الذي ينسب له)

(١) جواهر الكلام: ج ٢٩، ص ٤٤٧

(٢) الحدائق الناضرة: ٥٩٦/٢٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٣٤٣/٧.

(٤) وسائل الشيعة: كتاب النكاح، أبواب ما يحرم
بالمصاهرة، باب ١، ح ٧.

(٥) معجم رجال الحديث: ١٢٦/١.

نعم ذكره الشيخ الطوسي (رحمه الله) في مقدمة فهرسته فقال ((أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عديد الله، فإنه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنفات، والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما علي مبلغ ما وجده وقدر عليه، غير أن هذين الكتابين لم يذسخهما أحد من أصحابنا، واخترم هو- رحمه الله- وعمد بعض الورثة إلى إهلاك الكتابين وغيرهما من الكتب، علي ما حكى بعضهم عنه))^(١)، ورجح البعض أن له كتاباً ثالثاً في (الضعفاء) وهو الذي ذكره السيد ابن طاووس واعتمد عليه العلامة في تضعيف البعض مما عدّ دليلاً علي اعتبار الكتاب لكن السيد ابن طاووس الذي يرجع إليه إظهار الكتاب تبرأ من نسبته ونفى وجود طريق إليه ووهن تضعيفاته وان العلامة أيضاً خالف تضعيفاته ومذها في ترجمة إبراهيم بن عمر الصنعاني الذي نحن بصدده ((حيث قبل روايته وذكره في القسم الأول من خلاصته))^(٢).

وخلاصة رد الإشكال انه لم يثبت لأحمد بن الحسين كتاب في الرجال لعدم خفاء ذلك علي زميليه في الدرس الطوسي والنجاشي عند أبيه ولو ثبت فإنه تلف مع باقي كتبه والموجود مذسوب إليه والمرجح أنه من دسائس أعداء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) لتضييع تراثهم الثر، والتفصيل في محلها.

والصحيح وثاقبة إبراهيم بن عمر الصنعاني فقد وثقه النجاشي وقال عنه: ((شيخ من أصحابنا ثقة))^(٣).

(١) قواعد الحديث، السيد محيي الدين الغريفي: ١٩٨/١.

(٢) المصدر: ٢٠٣.

(٣) معجم رجال الحديث: ١٢٦/١.

وللسيد صاحب الرياض وجه آخر في قبول هذه الرواية من إبراهيم بن عمر حيث قال ((انه روى هنا حماد بن عيسى وهو ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه))^(١) وهو ما سنناقشه بإذن الله تعالى في الملحق الرجالي.

٢- يوجد في نسخة أخرى (إبراهيم بن عثمان)^(٢) وهذا لا يضر لأنه أبو أيوب الخزاز وهو ثقة.

٣- ان الشيخ نقل الرواية بطريقه إلى ابن فضال وهو ضعيف بعلي بن محمد بن الزبير. وجوابه بوجهين:

أ- ان الشيخ تلقى كتب ابن فضال من شيخه ابن عيدون عن ابن الزبير^(٣) عن ابن فضال وكذا تلقاها النجاشي عن ابن عيدون شيخه ويأتي عليه نفس الإشكال إلا ان النجاشي له طريق آخر إلى كتب ابن فضال عن محمد بن جعفر عن أحمد بن محمد بن سعيد عن ابن فضال وهو طريق صحيح فتصح رواية النجاشي كتب ابن فضال ومن المستبعد ان تكون رواية ابن عيدون للشيخ غير رواية النجاشي فتصح رواية الشيخ كتب ابن فضال^(٤).

ب- ان إبراهيم بن عمر له كتاب يرويه عنه حماد بن عيسى وغيره وطريق الشيخ الذي يروي عنه الكتاب صحيح.

الثانية: خير حماد بن عثمان قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل أتى غلاماً أتجل له أخته؟ قال: فقال: إن كان

(١) رياض المسائل: ٢٣٧/١١.

(٢) كما في التهذيب وأشار إليها في هامش الوسائل.

(٣) معجم رجال الحديث: ٣٥٣/١١.

(٤) ذكر هذا الوجه السيد الخوئي (قدس سره) في مباني العروة الوثقى: ٢٣٦/٣٢.

ثقب فلا^(١) وقد وصفها السيد الخوئي (قدس سره) بالمعتبرة^(٢) بناءً على ما اختاره من توثيق رجال كامل الزيارات وقد ورد ذكر المعلى بن محمد في أسانيده لذا حاول توجيه قول النجاشي في المعلى أنه ((مضطرب الحديث والمذهب)) بأنه ليس مانعاً عن وثاقته بتقريب ذكره^(٣)، لكن الكبرى غير تامة ولم يرد في المعلى توثيق صريح وإنما ذكرت تقريبات لقبول روايته^(٤) لذا ذكره عدد من أرباب الرجال في قسم الضعفاء كالعلامة وابن داود^(٥)، نعم قال النجاشي ((وكتبه قريبة)) حيث إن له عدة كتب أي إن أكثر مضامينها صحيحة يجوز العمل بها لذا تصلح أن تكون شاهداً ومؤيداً وهو مما قاله فيه ابن الغضائري ((ويجوز أن يخرج شاهداً))^(٦).

(١) وسائل الشيعة: أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٥، ح ٤.

(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٣٥/٣٢.

(٣) معجم رجال الحديث: ٢٩٥/١٨.

(٤) منها:

١- رواية الصدوق عنه في (عيون أخبار الرضا) في موردين، فبقرينة عنوان الكتاب وان الصدوق حينما كان يروي فيه عن ضعيف فإنه كان يذكر مبرر النقل عنه كمحمد بن عبد الله المسمعي.

٢- أن الحسن بن علي هو الوشاء، وللصدوق إليه طريق صحيح.

٣- أن الكليني روى عنه في (٦٢٨) موضعاً وهو كاشف عن قبول روايته.

٤- أن المعلى ليس رجلاً مجهولاً وذكره النجاشي ولم يذكر له تضعيفاً وهو يذكر حتى التضعيفات الضعيفة على نحو (قيل).

٥- أنه سلم من تضعيف ابن الغضائري على قسوته في التجريح، أما وصف النجاشي له بأنه مضطرب الحديث والمذهب فإنها مبنية على اجتهادات دقيقة ولم يصمد كثير منها لدى التحقيق.

(٥) الضعفاء من رجال الحديث، حسين الساعدي، ٣٠٧/٣.

(٦) الضعفاء من رجال الحديث، حسين الساعدي، ٣٠٧/٣.

الثالثة: رسالة الصدوق في (عقاب الأعمال) والبرقي في (المحاسن) قال: (روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل لعب بـ غلام قال: إذا أوقب لم تحل له أخته أبداً) (١).

وتوجد في الباب ثلاثة مراسيل لابن أبي عمير نذكرها مع المحافظة علي التسلسل.
الرابعة: ما رواه الكليني بسند صحيح عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجل يعبث بالغلام قال: إذا أوقب حرمت عليه ابنته وأخته) (٢).

الخامسة: بنفس الإسناد عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في رجل يأتي أخت امرأته فقال: إذا أوقبه فقد حرمت عليه المرأة) (٣).

السادسة: عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) (في الرجل يعبث بالغلام قال: إذا أوقب حرمت عليه أخته وابنته) (٤).

قد ناقش السيد الخوئي (قدس سره) في سند هذه الروايات من جهة الإرسال (٥) ومنع من الاعتماد عليها لعدم إيمانها بصحة الكبرى المشهورة لدى الأعظم (قدس سره) وهي ان مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده لا تناقض من هذه الجهة - أي جهة الإرسال - لذا اقتضت الإشارة.

(١) وسائل الشيعة، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الباب ١٥، ح ٥٥.

(٢) وسائل الشيعة، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٥، ح ١٥.

(٣) وسائل الشيعة، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٥، ح ٢٥.

(٤) وسائل الشيعة، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٥، ح ٦٥.

(٥) مباني العروة الوثقى: ٢٢/٢٣٥.

والأصل في هذه الدعوى ما قاله النجاشي: ((انه حبسه المأمون حتى ولاه قضاء بعض البلاد وقيل ان أخته دفنت كتبه فهلكت الكتب وقيل بل تركها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من حفظه ومما كان سلف له في أيدي الناس فلهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله))^(١). وقال الكشي عنه انه أخذ المأمون وحبسه بعد شهادة الرضا (عليه السلام) وذهبت كتب ابن أبي عمير فلم يخلص كتب أحاديثه فكان يحفظ أربعين مجلداً فسماه نوادر فلذلك توجد أحاديث منقطعة الأسانيد^(٢).

وقال الشيخ في العدة في أواخر بحثه عن خير الواحد ((وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلًا نظر في حال المرسل فإن كان ممن يعلم انه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به، فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا لا يروون ولا يرسلون إلا عن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم))^(٣) وقال الشهيد في المسالك ان أصحاب قبلوا مراسيل ابن أبي عمير^(٤).

وقد أبطل هذه الدعوى السيد الخوئي بوجوه سنفرد لها ملحقاً بإذن الله تعالى لئلا يخرج البحث عن الحدود المتعارفة. ولكنني اذكر هنا وجوها لقبول مراسيل ابن أبي عمير، ويمكن تقسيمها إلى طائفتين:

الأولى: ما هو عام لكل مراسيله، وهي :

- (١) معجم رجال الحديث: ٢٩٦/١٤.
- (٢) معجم رجال الحديث: ٢٩٨/١٤.
- (٣) المدخل إلى معجم رجال الحديث: ٧٥.
- (٤) مسالك الأفهام: ٣٤٣/٧.

١- ان شيوخ ابن عمير الذين روى عنهم يتجاوز عددهم (٨٠)^(١) و قد عد الضعفاء منهم فلم يتجاوز عددهم الخمسة^(٢) فنسبة كون المرسل عنه ضعيفاً هي نسبة $\frac{5}{80}$ و هو احتمال ضعيف لا يعتد به و من هنا تعرف الرد على كلام المحقق في المعتبر. (ولو قال قائل: ان مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الأصحاب فيه فاذا أرسل احتمال ان يكون الراوي احدهم)^(٣). فان هذا الاحتمال ضعيف كما تقدم هذا غير ما سيأتي من الردود بإذن الله تعالى . فان قلت: ان العلم الإجمالي بوجود الضعفاء في من روى عنهم كاف لتدجز وجوب الاجتناب عن مراسيله . قلت:

أ- ان هذا العلم غير منجز لان النسبة المذكورة ستجعل الشبهة غير محصورة .
ب- ان هذا العلم منحل بطرح بعض روايات ابن أبي عمير التي ذكر فيها اسم الراوي وكان ضعيفاً أو أنها معارضة بما هو أكثر اطمئناناً كرواية ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) ذكرها الشيخ في كتابي التهذيب والاستبصار ثم قال في كلا الكتابين ((فأول ما فيه انه مرسل وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار (المسندة))^(٤) .

(١) راجع أسماءهم في المعجم : ٣٠٣/١٤-٣٠٤

(٢) المدخل إلى معجم رجال الحديث: ٧٨-٧٩ .

(٣) قواعد الحديث للخرقي : ٧٥ نقلها عن مقياس الهداية: ٤٩ .

(٤) المدخل إلى معجم رجال الحديث: ٧٦ عن التهذيب في باب العتق وأحكامه والاستبصار : باب ولاء السائبة .

٢- ان ابن ابي عمير قد صرح با سم الراوي ان كان ضعيفاً ولذلك استطنعنا معرفة الضعفاء فيمن روى عنهم وهذا يشعر بان من سواهم هم من الثقات ولو راجعت أسماء شيوخه لوجدت أكثرهم من عظماء الرواة وفقهائهم ولا اقل من أن هذا الإشعار يقلل من احتمال كون الراوي ضعيفاً فلا يعمل به .

٣- ان المحذور في الإرسال إنما يقع لو كان المرسل عنه مجهولاً أما رواية ابن ابي عمير فهم معلومون عنده إلا انه أخفى أسماءهم تقيّة فهو دليل على كونهم ممن يخاف (عليهم) لا (منهم) لذا فقد صرح بالأسماء التي لا يخاف عليها كالضعاف المعدودين .

الثانية: ما يخص المراسيل في المقام هي:

١- انه عبر في أكثر من رواية عن روى عنه بأنه (من أصحابنا) وهو ظاهر في التوثيق خصوصاً إذا صدرت الكلمة من مثل ابن ابي عمير في جلالته قدره وتثبته وحكمته بينما يعبر في غيرها (عن رجل) ولا بد ان اختلاف التعبير إنما هو لخصوصية .

٢- ان لابن ابي عمير ثلاث مراسيل تقدم ذكرها . ويكفي صحة أحداها لإثبات المطلوب وهو أصل الحكم فالروايات الثلاث تدل عليه فإذا كان احتمال الضعف في كل واحدة كما قدمنا $\frac{5}{80}$.

واحتمال الاعتبار $\frac{75}{80}$ فإن وجود مرسله واحدة يعطي احتمالاً للاعتماد

عليها مقداره $100 \times \frac{75}{80} = 93,75\%$ وإذا انضمت إليها ثانية أضيف

إليه

$$= \left(\frac{75}{80} - 1 \right) \times \frac{75}{80} \text{ احتمال مقداره}$$

٠,٠٥٨٦ ومجموعهما ٩٩,٦١ % وإذا انضمت إليها ثالثة أضيف إليه احتمال مقداره $\frac{75}{80} (1 - 0,9961) \times 100 = 0,37\%$

فالمجموع ٩٩,٩٨ % وهو احتمال كبير لا يعتد بخلافه ويحصل منه ومن القرائن المتقدمة اطمئنان بالصدور وهو الحجة^(١).

٣- انجبارها بالشهرة عند من يقول بهذه الكبرى.

٤- ان المرسلة الأولى بالذات قد تلقاها الأصحاب وصححوها فهي (مقبولة) وان لم تثبت الكبرى. وقد استدلووا بها على إضافة البنت للمحرمات كما سيأتي إن شاء الله تعالى واستند إليها الإجماع في الحكم بحرمة البنت وحينئذ يُقَرَّب الاستدلال بعدة وجوه:

أ- إطباق الأصحاب بمن فيهم القدماء على قبولها واستنادهم إليها مما يحصل الاطمئنان بصدورها عن المعصوم (عليه السلام) وهذا الإجماع كاشف عن نص المعصوم وليس فقط عن رأيه الذي جعلوه مناط حجية الإجماع.

وإذا منع الأصوليون من حجية مثل هذا الإجماع باعتباره مدركياً فإنه لا تبقى للإجماع حجية لعدم إمكان تحصيل مناط الإجماع الذي ذكره لاحتمال استناده إلى

(١) قلنا في كتاب الرياضيات للفقيه / ص ٣٢٤ من طبعة بيروت ما ملخصه: إن درجة الاحتمال مهما تصاعدت حتى لو بلغت ١٠٠% فإنها لا تكون حجة حتى يحصل منها ولو بضميمة غيرها الاطمئنان الذي يعني سكون النفس إلى الشيء أما قوة الاحتمال فهي حالة عقلية.

مثل هذه النصوص أو التي لم تصل كما تقدم في الحديث عن الفقه الرضوي فأني لهم إثبات كونه كاشفاً عن رأي المعصوم؟ فلا بد من تحليل الإجماع المدركي وفهم وجوهه وتمييز الحجّة من غيره.

ب- أو يقال ان وصف الإجماع بأنه مدركي من خلال وجود نص استند إليه المجمعون لا بد أن يلاحظ فيه كون قوة الإجماع بقوة المدرك ولا تطلق دعوى المدركية جزافاً وفي المقام يدلغ الإجماع ذروته حتى انه لا يوجد مخالف كما نقلنا والمدرك المدعى عبارة عن مرسله لم تثبت حجيتها فيما ان تكون المرسله مطمأنة الصدور عن المعصوم (عليه السلام) وهو الوجه الأول أو ان الحصة الزائدة من الإجماع هي من الإجماع التعبدي الكاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) وهو الوجه الثاني.

وهذه الكبرى الأخيرة مما كان يأخذ بها سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) وفي بالي انه أخذها من أستاذه الشهيد الصدر الأول (قدس سره).

والنتيجة إمكان الاستناد إلى هذه المراسيل.

وقد توفرت لدينا في نهاية المطالب عدة روايات للاستدلال على أصل الحكم.

المطلب الثاني: ما هي العناوين المحرمة من أقرباء الموطوء بعد ضم الروايات التي اعتبرناها إلى بعضها يتحصّل لدينا ان العناوين المحرمة من قريبات الموطوء هي الأم والبنت والأخت دون غيرها إذ لم ترد هذه العناوين في رواية واحدة.

أما السيد الخوئي (قدس سره) الذي لم يعتمد على مراسيل ابن أبي عمير واستند إلى المعتبرين عنده (رواية إبراهيم بن

عمر ورواية حمّاد بن عثمان) وهما لم تتضمننا عنوان البنت، لذا فإنه استدل على إلحاق البنت بدليلين^(١) :

١- الأولوية القطعية، حيث أنها اقرب نسباً من الأخت، وهو كما ترى فإنه من غير المعلوم ان المناط في الحكم هو القرب النسبي وإنما هو التعبد بالدليل.

٢- عدم القول بالفصل وهو (قدس سره) لا يريد بهذا التعدير الإجماع المركب وهو مقتضى تعديرهم في غير المقام لعدم وجود مخالف في الحكم بالحرمة وإنما يريد بقوله هذا عدم وجود مفصل بين العناوين الثلاثة فكل من قال بالحرمة عممها لها جميعاً، لكن هذا الإجماع معلوم الاستناد إلى رسالة ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (في رجل يعبث بالغلام قال إذا أوقب حرمت عليه ابنته وأخته)^(٢). وقد صرح الشهيد الثاني (قدس سره) باستناد المجمعين إلى هذه الرواية بعد ان صحوها في حين ان السيد الخوئي (قدس سره) لم يصححها فكيف يتابعهم في الإلحاق؟ ولما لم يصححها جعلها مؤيداً للدليلين المذكورين. وبما أن الدليل منحصر بها فيحصل عدم انسجام بين إنكار حجيتها مع القول بالتعميم كما التزم السيد الخوئي (قدس سره) لعدم تمامية ما أضاف من أدلة إلا ان يتمسك بالإجماع على الوجه الثاني الذي ذكرناه وهو غير موجود في أبحاثه الأصولية.

وهنا وقع الخلاف في شمول عنوان البنت لها وإن نزلت وكذا الأم وان علت واتفقوا

(١) مباني العروة الوثقى: ٢٣٦/٣٢.

(٢) وسائل الشيعة، أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٥، ح ١٥.

على اختصاص الأخت بعنوانها فلا يشمل أخت الأخت أو بنت الأخت.

قال الشهيد الثاني في المسالك ((ويتعدى الحكم إلى الأم وإن علت، والبنت وإن سفلت، أما من حيث شمولها لذلك حقيقة، أو للاتفاق عليه كالأصل، وإلا فلذلك كلام في التعدي مجال، لما عرفت من أنهما حقيقتان في المتصلتين دون المنفصلتين بالوسائط، أما الأخت فلا يتعدى إلى بنتها اتفاقاً، لأن اسم الأخت لا يقع على بنتها مطلقاً))^(١).

فيتضمن كلامه (قدس سره) في التعميم دليلين:

١- شمول لفظ الأم لها وإن علت ولفظ البنت لها وإن نزلت حقيقة، ويردّه صحة السلب وعدم صحة الحمل إذ تسمى أم الأم جدة وبنت الابن حفيدة وهذا واضح في الميراث فالأم المباشرة من الطبقة الأولى وأم الأم من الطبقة الثانية والمتبادر من لفظ البنت هي المباشرة والتبادر علامة الحقيقة. وهو ما اعترف به الشهيد الثاني (قدس سره) في ذيل كلامه المذقول. ولم تثبت الحقيقة الشرعية صغرياً على الأقل^(٢) ومنه يُعرف النقاش في كلام صاحب الحدائق

(١) مسالك الأفهام: ٣٤٣/٧.

(٢) أما كبرياً فمختارنا ان الشارع المقدس قد أسس معان خاصة به إزاء بعض الألفاظ لكن لا على أساس الوضع بل على نحو الظهور بموجب قرائن حافة بالاستعمال وقد يكون لنفس اللفظ ظهور في باب معين مغاير لظهور نفس اللفظ في باب آخر من أبواب الفقه بحسب القرائن فالمسألة تدرج في باب الظهورات ومراد المتكلم لا في باب الوضع المستفاد من اللفظ ويجب تصحيح وضع المسألة في أبحاث علم الأصول وهي من المدلول التصديقي لا التصوري وتجري فيها قواعد الاستظهار لا علامات الوضع وقواعده.

حين قال: ((لا يخفى ان المستفاد من الآيات والروايات الواردة في الميراث والذكاح هو العموم والشمول في الأمهات والبنات، والآباء والأولاد لمن ارتفع من الآباء والأمهات، ومن نزل من الأولاد والبنات، فلو ادعى كون ذلك حقيقة شرعية- لا استعمال الشارع لهما في هذا المعنى- لم يكن بعيداً))^(١) لأن الحقيقة الشرعية نحو من أنحاء الظهور الذي ينعقد من كلام الشارع المقدس بسبب بعض القرائن ولا وجود له هنا في المقام.

٢- الاتفاق على التعميم كأصل الحكم وفيه:

أ- انه غير متحقق فقد تنظر صاحب كشف اللثام^(٢).

ب- انه غير ملزم لاحتمال استناده إلى فهمه من اللفظ وقد قلنا بعدم صحته أو لأنهم أرادوا تأكيد التزامهم بما قالوه في كتاب الخمس وغيره من ان الحسن والحسين (عليهما السلام) ابنا لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وخاضوا فيه جداً عقائدياً مع مخالفيهم والمسألان مختلفتان. فلا دليل إذن على التعميم ويمكن التمسك بأصالة الحل.

المطلب الثالث: في معنى الثقب والايقاب المجرمين وهل يكفي في تحققه دخول بعض الحشفة.

قال صاحب الجواهر: ((والمراد به -أي الايقاب- إدخال بعض الحشفة لأنه لغة إدخال القضيب فيصدق بمسماه) وقال في المسالك: (ويتحقق الايقاب بإدخال بعض الحشفة وان لم يوجب الغسل لان أصله الإدخال وهو متحقق

(١) الحقائق الناضرة: ٥٩٨/٢٣.

(٢) كشف اللثام: ١٨٨/٧.

بذلك) (١).

واستشكل السيد الخوئي على ذلك فقال:
(فإن النصوص المعتبرة الواردة في
المقام إنما تضمنت عنوان الثقب وهو لا
يتحقق بإدخال تمام الحشفة خاصة فضلاً عن
إدخال بعضها وذلك لأن الثقب إنما هو
عبارة عن إيجاد الفرجة في الشيء فلا يصدق
إلا بإدخال تمام الذكر أو ما يقاربه.

نعم، لما كان إدخال تمام الحشفة
موجباً لثبوت الحرمة قطعاً لم يكن لنا
محيص عن الالتزام بها، وأما إيجاب إدخال
بعضها للحرمة فمشكل جداً ولا سيما إن
مقتضى عمومات الحل هو الجواز.

نعم، لو كان المستند في المقام هو
مراسيل ابن أبي عمير وغيرها مما لا مجال
للاعتداد عليها سناً كان الالتزام بكفاية
إدخال بعض الحشفة في ثبوت الحرمة في
محلّه إذ أنها تتضمن ترتيب الحرمة على
الايقاب وهو صادق على إدخال بعضها) (٢).

فهو (قدس سره) يوافق من تقدمه بكفاية
دخول بعض الحشفة في تحقق معنى الايقاب
المحرم وإنما اختلف معهم في اعتبار
روايات الايقاب وقد تقدمت وجوه عديدة
لقبولها وإن كانت مراسيل. وبهذا المقدار
يتحقق الإدخال الموجب للغسل بل إن
الاكتفاء في الغسل بدخول بعضها أولى لأن
الألفاظ الواردة فيه تتحقق بأقل مما
يتحقق فيه عنوان الثقب والايقاب كقوله
(عليه السلام) (إذا التقى الختانان)

(١) مسالك الأفهام: ٣٤٣/٧.

(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٣٥/٣٢.

وإنما لم يجب إلا بغيبوبة الحشفة للنص^(١)
فهذا تفسير (حكمي) لالتقاء الختانيين لا
حقيقي ومن حق الشارع إضافة ما يريد من
القيود على الموضوع ليجب الحكم.

ولدى مراجعة قواميس^(٢) اللغة وجدنا أن
(الثقب: الخرق النافذ وهو مقابل الشق)
فإذا كان هو ما يقابل الشق فدخول بعض
الحشفة كاف أما وقب فبمعنى دخل^(٣) في الوقب
الذي هو كالنقرة في الشيء وقد فسر الوقب
بالغيبة، فيقال: وقبت الشمس أي غابت ولعله
تعريف باللازم فإن الأصل فيها أي دخلت الشمس
في موضعها ولازمها غيبوبتها وفي ضوء هذا
فإن حكم الإيقاب يتحقق ببعض الحشفة.

المطلب الرابع: هل يختص الحكم بما
إذا كان الواطئ كبيراً والموظوء صغيراً؟
لم يفرق صاحب العروة بين كونهما
صغيرين أو كبيرين أو مختلفين أما السيد
الخوئي (قدس سره) فقال: ((الظاهر اختصاص
الحكم بما إذا كان الواطئ كبيراً
والموظوء صغيراً وذلك لأخذ عنوان الرجل في
الواطئ وعنوان الغلام في الموظوء في
الروايات الواردة في المقام ولا سيما
المعتبرتين اللتين كانتا هما العمدة في
القول بالحرمة وحيث أن من الواضح أن
عنوان الرجل لا يصدق على غير البالغ كما
أن عنوان الغلام غير صادق على من بلغ من
العمر الثلاثين سنة أو ما قاربها فلا مجال

(١) ففي صحيحة ابن بزيع قال (سألت الرضا عليه
السلام) عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج
فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال: إذا التقى
الختانان فقد وجب الغسل، فقلت: التقاء الختانيين
هو غيبوبة الحشفة؟ قال: نعم) (وسائل الشيعة،
كتاب الطهارة، أبواب الجنابة، باب ٦، ح ٢).

(٢) تاج العروس في جواهر القاموس ٩٦/٢ مادة ثقب .

(٣) تاج العروس : ٣٥٥/٤، المفردات للراغب.

للقول بثبوتها عند وطء غير البالغ للبالغ بل في مطلق فرض كون الواطئ غير رجل أو الموطوء غير غلام^(١).

وكما يبدو من كلامه (قدس سره) فإن المدعى غير الدليل، لأن الروايات التي استدلت بها واستدلنا بها (عدا واحدة من مراسيل ابن أبي عمير يأتي الحديث عندها) أطبقت على وصف الواطئ بالرجل والموطوء بالغلام وهما عنوانان غير الكبير والصغير، حيث يراد بالكبير فقهيًا من بلغ سن التكليف والصغير من هو دونه فالرجل حصة من الكبير لأن الرجولة مرحلة ما بعد العُلْمَة، والغلام هو (الطارُّ الشارب، ولما كان من بلغ هذا الحد كثيرًا ما يغلب عليه الشبق قيل للشبق غلمة، واغتم الفحل)^(٢) فهي تمثل آخر مرحلة من مراحل الصغير عندما يقارب البلوغ وتستمر إلى أن يتجاوزه بقليل أي ما نسميه اليوم بفترة المراهقة، هذا بحسب ما يفهمه العرف أما المستفاد من الآية الشريفة (وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ) (الكهف: ٨٢) وبضميمة الحديث الشريف (لا يُتَمَّ بعد احتلام) أن الغلام ما كان دون ذلك، ولكن الآية لا مفهوم لها فلا تنافي فهم العرف، وعلى أي حال فإن هذه الفترة تشهد ثوران الشهوة وهيجانها وتجاوزها الحد لذا ورد وصف الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) للخارجين عليه بالمغتلمين أي المتجاوزين لحدود تكليفهم مع إمامهم.

فالرجل لا يشمل كل كبير والغلام لا يشمل كل صغير، لأنه يشمل حصة من عنوان الكبير وهم من كانوا أوائل البلوغ ولا بد من

(١) مباني العروة الوثقى: ٢٢/٢٣٦.

(٢) المفردات للراغب.

الالتزام بمقدار ما دلت عليه الذصوص والرجوع في غيره إلى أصالة الحل. وفي ضوء هذا فالمثال الذي اختاره السيد الخوئي (قدس سره) وهو عمر ثلاثين سنة للكبير لينقض به على عدم شمول الغلام له غير كافي إذ قد يردّ باختيار عمر ١٥ سنة فإنه كبير شرعاً لكنه ليس رجلاً بل هو غلام.

لا يقال: ان عنوان (الرجل) و (الغلام) وردا في كلام السائل لا الإمام (عليه السلام) حتى يصلحا لتقييد الحكم بهما على نحو ينفي شمول الحكم لغيرهما. بل يمكن القول بعدم مدخلية عنوان (الرجل) في الحكم إلى جنب الإيقاب لذا لم يذكره الإمام (عليه السلام) في سياق تعليل الحكم وإنما ذكر الإيقاب فقط فهو علة الحكم ويدور الحكم مدارها ويعم كل الحالات. فإنه يقال: ان هذا الإشكال يؤدي إلى نفس النتيجة لأن ما سواهما يبقى بلا دليل على دخوله في الحكم فتجري فيه أصالة الحل.

أما استفادة التعميم من عدم ذكر الإمام (عليه السلام) في جوابه عنوان الرجل والاكتفاء بالإيقاب فمردود لأكثر من وجه:

أ- عدم الدليل على هذا الاستنباط إذ يمكن ان يستفاد عكس ذلك بأن يقال أن التحريم في المقام من الآثار الشرعية الاعتبارية ويستشم منها رائحة العقوبة فيستشعر اختصاصها بالمكلف البالغ وليست كحرمة الرضاعة مثلاً التي هي من الآثار التكوينية لذا عممت أثارها ومن المنبهات إلى هذا التفريق ان حصول الإيقاب بعد العقد لا يحرم - وسيأتي بحثه - بينما حصول الرضاع بعد العقد يحرم.

ب- ان الإمام (عليه السلام) إنما ذكر ما لم يذكره السائل فعدم ذكره اكتفاء بمفروض السؤال.

وقد استدلل بقول بالتعميم من جهة الواطنى بعدة أدلة منها ما عن المحقق والشهيد الثانيين وغيرهما حيث نقل عنهم صاحب الجواهر والسيد الحكيم (قدس سره) فقال ((فالأقوى عندهم عدم الفرق لعدم الفرق في حكم المصاهرة بين البالغ وغيره، ولصدق عنوان الرجل عليه بعد البلوغ، فيقال (انه رجل أوقب) وان كان ايقابه سابقاً، ولأن التحريم في النص خارج مخرج الغالب))^(١) وكلها قابلة للمناقشة.

أما الأول وهو عدم الفرق في حكم المصاهرة بين البالغ وغيره فهو مستند إلى كبرى صحيحة وهي شمول الأحكام الوضعية للبالغ وغيره وهو ما قاله الشهيد الثاني (قدس سره) ((جعلاً للفعل من باب الأسباب التي لا تشتط بالتكليف))^(٢) لكن هذا متوقف على إفادة الدليل للعموم والإطلاق وليس هو كذلك في مسألتنا لما قدمناه، فما ذكره هؤلاء الأعظم يذفع في رفع المانع عن الشمول لا إثبات المقتضي المستفاد من دليل المسألة وهو غير متحقق.

وأما الثاني وهو صدق عنوان الرجل عليه بعد البلوغ فخلاف الظاهر الذي مفاده انه كان رجلاً حينما أوقب، كما يقال (صائم ارتمس في الماء) أي حال كونه صائماً وكذا كل عنوان أخذ موضوعاً للحكم. وأما الثالث فهي دعوى غير ثابتة ويكفي الشك في صحتها لإجراء أصالة الحل.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ١٤/١٦١.

(٢) مسالك الأفهام: ٣٤٣/٧.

وأما ما قاله الشهيد الثاني (قدس سره) من عدم اشتراط التكليف في الأحكام الوضعية فهو صحيح لـكن اختصاص الحكم بالرجل إنما هو لأجل الاقتصار فيما خالف الأصل على القدر المنصوص وعدم الدليل على الأزيد لا لأن الصغير غير مشمول بالأحكام الوضعية. ولعل صاحب الجواهر كان يعرض بالشهيد الثاني (قدس سره) حين علق عدم شمول الحكم لـلواطئ الصغير بقوله ((لا لعدم تكليفه فإن الحكم الوضعي يشمل المكلف وغيره))^(١).

واستدل أيضاً بالإطلاق ونقل هذه الدعوى عن قائلها السيد الخوئي (قدس سره) قال ((ان المراد من الرجل إنما هو مطلق الذكر، وإنما ذكر هذا العنوان في النصوص نظراً لغلبيته في جانب الواطئ، وكذا الحال في جانب الغلام))^(٢) واستدل به السيد السبزواري (قدس سره) على التعميم بقوله ((للإطلاق الشامل للجميع وذكر الرجل فيما مر من الأخبار إنما هو من باب الغالب والطريقة))^(٣).

ويحتمل في فهم هذا الإطلاق وجهان:
أ- ما ذكره أهل اللغة ومنهم الراغب في المفردات مادة (رجل) أنه: ((مختص بالذكر من الناس)) ففهموا منه مطلق الذكر من الناس.

وفيه: ان هذا الكلام لا إطلاق له لأنه بصدده تمييز ذكر الإنسان عن غيره من الحيوانات فليس الذكر من كل حيوان يسمى رجلاً بل ذكر الإنسان خاصة وهو مجمل من ناحية المرحلة العمرية لعنوان الرجل.

(١) جواهر الكلام : ٤٤٧/٢٩ .

(٢) مباني العروة الوثقى : ٢٣٧/٣٢ .

(٣) مهذب الأحكام : ١٣٥/٢٤ .

ب- مرسله ابن أبي عمير المتقدمة عن الصادق (عليه السلام) (في رجل يأتي أختاً امرأته فقال: إذا أوقبه فقد حرمت عليه المرأة) والأخ مطلق.

وفيه: أولاً أنه يجيب عن أحد شقي التعميم وهو في جانب المفعول به، وثانياً أن مخالفتها لما أطبقت عليه روايات الباب يحصل الاطمئنان بعدم خروجها عنها ولذلك لم يخرج أكثر الفقهاء من عموم (لا يفسد الحرام الحلال) بكلمة (يأتي) الواردة فيها والدالة على تحقق الحرمة بالوطء اللاحق على العقد كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما التعميم في الموطوء فقد صرح به البعض كما في القواعد^(١) ونقل الإجماع عليه، قال السيد الحكيم ((قد استظهر من عبارة جامع المقاصد: أنه من معقد إطباق الأصحاب، ومن عبارة الروضة: أنه إجماع)) ثم تنظر (قدس سره) في دعوى الإجماع معللاً ((لاحتمال رجوع الإجماع في الثاني إلى النسب مقابل الرضاع، ورجوع الإطباق في الأول إلى أصل الحكم)) وهو الظاهر من عبارة القواعد.

واستدل أيضاً له بفهم ورود عنوان الغلام على نحو المثال والمراد مطلق الذكر، وهي دعوى بلا دليل والمعول على النصوص.

واستدل ثالثاً بما قرّبه صاحب الجواهر بأن يقال ((ان اسم الغلام مما يقع على حديث العهد بالبلوغ ولا قائل بالفصل بينه وبين من زاد عن ذلك))^(٢) ولم يثبت عدم القول بالتفصيل بعد ان شككنا بالإجماع

(١) كشف اللثام: ١٨٧/٧.

(٢) جواهر الكلام: ٤٤٧/٢٩.

المدعى إضافة إلى ما قلناه بالالتزام بمفاد النصوص التي ذكرت الغلام وقد يستدل رابعاً بمرسلة ابن أبي عمير المتقدمة وقد ناقشناها.

فالمختار ان القدر المتيقن من الحكم بالحرمة فيما لو كان الواطئ رجلاً والموطوء غلاماً فلا دليل على التعميم وتكون فيما سوى ذلك أصالة الحل محكمة إلا احتياطاً.

وجهه ان الرجل والغلام وردا في كلام السائل ولا يعلم مدخليتها في الحكم بل ظاهر التعليق في جواب الإمام (عليه السلام) تعليق الحكم على الايقاب نفسه وهو يعني الإطلاق فنتمسك بعموم التعليق خصوصاً في جانب الموطوء ويدعزه إطلاق الأخ في مرسلة ابن أبي عمير (في رجل يأتي أختاً امرأته)^(١) لكنه لا يرقى إلى الاحتياط الوجوبي ويدقى الكلام في تعميم الواطئ إلى الصغير لا دليل عليه إلا التمسك بعموم التعليق الذي ذكرناه آنفاً ويكون استحبابياً.

المطلب الخامس: هل يشمل الحكم قريبات الواطئ؟

والجواب انه لا تحرم على الموطوء أم الواطئ وبنته وأخته:

١- لاختصاص السؤال- والجواب تبعاً له- بالوطء فإثبات حكمه للموطوء لا دليل عليه ولا يفهم من النص بأي وجه من الوجوه .
٢- ولو شككنا فأصالة الحل جارية في المقام .

وهذا واضح إلا ان في الجواهر: ((قيل^(٢)

(١) وسائل الشيعة: أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب، ١٥، ح ٢.

(٢) قاله السيد الطباطبائي في رياض المسائل: ٢٣٩/١١.

انه حكي الشيخ عن بعض الأصحاب التحريم على الموطوء أيضاً ولعله لاحتمال عودة الضمير في الأخبار لكل من الفاعل والمفعول ولذا كان التجنب أحوط^(١) ورد عليه بأن ((المحدث عنه فيها (الرجل) على ان الظاهر عدم جواز مثل ذلك لغة إلا على ضرب من المجاز المقطوع بعدمه هنا)).

وجعله السيد الخوئي (قدس سره) بعيداً جداً^(٢) بحيث يكون معناها ((حرمت على كل منهما أم الآخر وأخته)) ولا مجال للمصير إليه بعد ما كان السؤال عن الرجل اللاعب بالغلام^(٣).

أقول: إننا يجب ان نذصف هذا القائل وان لم نعتقد بصحة قوله فانه ما أراد هذا الذي قاله السيد الخوئي (قدس سره) بل أراد ان مرجع الضمير في جواب الإمام (عليه السلام) مجمل فيكون مورداً لجريان قاعدة الاشتغال ومقتضاها الحكم بالحرمة فيهما معاً نظير ذاك الذي سئل عن أفضل أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يكن يستطيع البوح بالحقيقة فقال: (أفضلهم من كانت بنته عنده) فأجمل مراده في بنت من وعند من؟ وهذا الإجمال وان لم يكن واضحاً في المقام إلا انه يصلح منشا لاحتياط يحسن الالتزام به ما دام العقد ومقدماته لم تحصل بعد وهو مثال آخر على كبرى العلم الإجمالي في الانطباق على المدلول الذي ذكرناه في مسألة سابقة. المطلب السادس: لو حصل الوطاء بعد العقد، فهل تحرم زوجة الواطئ عليه؟ قال في المسالك: ((وانما تحرم

(١) جواهر الكلام: ٤٤٨/٢٩.

(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٩٠/١.

(٣) مباني العروة الوثقى: ٢٣٧/٣٢.

ال المذكورات مع سبق الفعل على الذكاح كالزنا، أما مع تأخره فيستصحب الجمل ولا يحرم الحرام الحلال^(١) فتضمن كلامه (قدس سره) وكذا غيره ككشف اللثام والحدائق دليلين:

١- الاستصحاب فان زوجة الموطوء كانت محللة حين العقد ويشك في تحريمها بحصول وطء زوجها أختها فتستصحب الحلية.

٢- ما ورد في عدة روايات معتبرة من (ان الحرام لا يفسد الحلال)^(٢) فالوطء اللاحق لا يفسد الزوجية السابقة، وتكون هذه حاکمة على إطلاق الروايات التي يستدل بها على الحرمة في المقام.

وعليه فلا حاجة إلى الاستصحاب إلا على وجه تنزلي أي من باب تأسيس الأصل عند عدم الدليل لوجود الدليل الذي هو أما هذه القا عدة لو قلنا بحكومتها على إطلاق الروايات التي استدل بها في المقام على أصل الحكم فيكون الحكم هو الحلية أو إن الدليل هو إطلاق روايات الحرمة في المقام لو لم نقل بحكومة القاعدة وإنما لم نقل لوجود رواية عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا (عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل يأتي أخت امرأته فقال: إذا أوقبه فقد حرمت عليه المرأة)^(٣) وهي واضحة الدلالة ان الايقاب قد حصل في زمان الزوجية.

لكن الاستناد إلى الرواية فرع الالتزام بقبول مراسيل ابن أبي عمير ونحن وان قلنا بذلك إلا أننا اشترطنا عدم وجود قرائن توجب عدم الاطمئنان بالحجية

(١) مسالك الأفهام: ٣٤٣/٧.

(٢) الوسائل: أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ٦، ح ٦، ١٠ وراجع أيضاً باب ٤، ح ٤.

(٣) الوسائل: أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٥، ح ٢.

والاعتبار وهنا توجد عدة قرائن:
أ- إعراض الأصحاب عن الأخذ بهذا الحكم رغم قبولهم لمراسيل ابن أبي عمير: لذا قال صاحب الرياض عن المرسل ((لكنه لا يعارض الأصل المتفق عليه، فليحمل بما يؤول إليه)). وقد نقل السيد الحكيم (قدس سره) الاتفاق عليه ونفى في الحدائق الإشكال فيه، نعم نقل في كشف اللثام^(١) عن ابن سعيد في الجامع القول بانفساخ نكاح المرأة بالإيقاب وهو ظاهر جماعة ممن أطلق ((كالمقنعة وصريح النهاية قال: ومن فجر بغلام فأوقب، حرم عليه العقد على أمه وأخته وبنته على جميع الأحوال))^(٢).

ب- ان الذين قالوا بالحرمة ربما كان منشأ قولهم موافقة الاحتياط لا عملاً بالرواية كصاحب الجواهر الذي قال بعد نقل كلام ابن سعيد المتقدم (وهو أحوط) وهذا لا يعني انه ممن يقول بالحرمة بل هو يلتزم بالجواز كما يظهر من المطلب التالي.

ج- يوجد احتمال في النفس ان النقل بالمضمون قد تسبب في تغيير ما في نص كلام المعصوم (عليه السلام) كأن يكون قيل كلمة (يأتي) توجد كلمة (كان) غير مذكورة أو ان الفعل بالزمن الماضي ولم يلتفت الراوي إلى أهمية الفرق وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال واسقط الظهور عن الحجية.

ويمكن ان يُقرب عدم الأخذ بمرسلة ابن أبي عمير بأن يقال: أن المناط في تقديم الخاص على العام هو قوة الظهور، ولا قوة للخاص (أعني مرسلة ابن أبي عمير) في

(١) كشف اللثام: ١٨٨/٧.

(٢) رياض المسائل: ٢٣٨/١١.

المقام ليخرج هذا المورد من العام وهو
قاعدة (إن الحرام لا يفسد الحلال) فإن
العام أقوى ظهوراً وعملاً وفتوى ورواية.
فقاعدة (إن الحرام لا يفسد الحلال)
محكمة والاحتياط الذي ذكر في المتن وإن
كان حسناً في نفسه وسبيلاً للذخاة إلا أنه
استحبابي ولا يرقى إلى هدم الزوجية التي
وصفها الحديث عن أبي جعفر (عليه السلام)
قال (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم):
ما بني بناء في الإسلام أحب إلى الله عز وجل
من التزويج^(١)) وو صفها الله تبارك وتعالى
بأعظم الأوصاف (وأخذن منكم ميثاقاً
غليظاً).

ومما يمكن أن يستدل به على عدم
ارتفاع الحلية ضم مقدمتين:
الأولى: أن رسالة ابن أبي عمير لو دللت
على حرمة الزوجة على زوجها فإنها خاصة
بأخت المفحول به ولا تشمل أمه وبذته
فتبقيان على الحلية.

الثانية: لا قائل بالفصل بين العناوين
الثلاثة والإجماع قائم على وحدة الحكم
فيها جميعاً فما دامت ثبتت الحلية في
اثنتين فتثبت في الثالثة وهي الأخت ويتم
التعامل مع رسالة ابن أبي عمير بأحد
الوجوه المتقدمة ولا معنى لـ ((صرف ظهور
الخاص عن الإلزام إلى الكراهة))^(٢).

ملاحظة: ورد في كلام الماتن هنا قوله
(قدس سره) ((كما مر)) والصحيح (كما
سيأتي) حيث ذكر في المسألة الثامنة
والعشرين من الفصل التالي ((الزنا
الطارئ على التزويج لا يوجب الحرمة، فلو

(١) وسائل الشيعة: أبواب مقدمات النكاح وآدابه،
باب ١، ح ٤٠.

(٢) الفقه للسيد محمد الشيرازي: ١١٦/٦٣.

تزوج امرأة ثم زنى بأمها لم تحرم عليه امرأته، وكذا لو زنى الأب بامرأة الابن لم تحرم على الابن. وكذا لو زنى الابن بامرأة الأب لا تحرم على أبيه، وكذا الحال في اللواط الطارئ على التزويج، فلو تزوج امرأة وواط بأخيها أو أبيها أو ابنها لم تحرم عليه امرأته إلا أن الاحتياط فيه لا يترك).

والسيد الخوئي (قدس سره) لما لم يلتزم بقبول مراسيل ابن أبي عمير فقد حكم بعدم ارتفاع الحلية الفعلية مباشرة ولم يبين لنا وجهاً لعدم الأخذ بإطلاقات روايات الباب الدالة على الحرمة والتي اعترف (قدس سره) بأنها مخصصة لما دل على ان (الحرام لا يحرم الحلال) فظهر كلامه (قدس سره) وكأنه متناقض، قال (قدس سره): ((ان أدلة حرمة المذكورات وإن كانت مخصصة لما دل على ان (الحرام لا يحرم الحلال)) فكان مقتضاه ثبوت الحرمة وارتفاع الحلية الفعلية بمقتضى الإطلاق في مفروض المسألة، إلا أن هذا الإطلاق غير سليم عن المعارض والمقيد، إذ قد دلت المعتبرتان الدتان تقدم ذكرهما^(١) على عدم ارتفاع الحلية الفعلية نتيجة لهذا الفعل الشنيع، ومن هنا فلا محيص عن تقييد ذلك الإطلاق بهما، والالتزام بعدم ارتفاع الحلية الثابتة بالفعل.

المطلب السابع: بناء على عدم ارتفاع الحلية الفعلية في المطلب السابق فهل ترتفع الحلية الشأنية - كما سماها السيد الخوئي (قدس سره) - بمعنى ان الزوج لو طلقها مثلاً فهل يحل له التزويج بها بعدئذ أم لا؟

(١) المتضمنتان لقاعدة (ان الحرام لا يحرم الحلال).

قال صاحب الجواهر: ((الاحوط عدم تجديد العقد لو طلق مثلاً بعد الايقاب بل مال بعض الأفاضل إلى عدم الجواز ولكن يقوى الجواز للاستصحاب الذي لا يقدر في انقطاع ذلك النكاح بالطلاق))^(١).

وقد شرح السيد الخوئي (قدس سره) هذا الاستصحاب فقال ((والظاهر ان مراده (قدس سره) من الاستصحاب إنما هو الاستصحاب التعليقي ببيان: ان للزوج قبل ان يرتكب هذا الفعل ان يطلق زوجته ثم يتزوج بها ثانياً فإذا ارتكب ذلك و شك في بقاء الجواز وعدمه كان مقتضى استصحاب الجواز الثابت قبل الفعل هو الحكم بالجواز بعد الفعل أيضاً.

إلا أن ما ذكره (قدس سره) لا يمكن المساعدة عليه وذلك لانا لا نقول بحجية الاستصحاب التعليقي))^(٢) وفيه:

١- لا يذفع الرد بعدم حجية الاستصحاب التعليقي إذ قد يصور الاستصحاب غير تعليقي كما هو الراجح من كلام صاحب الجواهر (قدس سره) وهو استصحاب صحة الزوجية وأهلية المرأة لها أو حلية المرأة وعدم حرمتها عليه بالوطء اللاحق للعقد بان يقال ان هذه الزوجة بعد ان حصل الوطء بقيت على زوجيتها ولم تحرم على زوجها بعد أن طلقها وأراد العقد عليها مجدداً نشك في حليتها وأهليتها للزواج فنستصحب هذه الأهلية للزوجة.

٢- إن سبب الشك في الاستصحاب الذي صوره (قدس سره) حصول الوطء بينما السبب فيما صورناه حصول الطلاق وهو الظاهر بل صريح كلام صاحب الجواهر (قدس سره) وهو

(١) جواهر الكلام: ٤٤٩/٢٩.

(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٤٠/٣٢.

ايضاً مفروض المسألة المبحوثة.

٣- ان عدم جريان الاستصحاب لا لأنه تعليلي والتعليلي ليس بحجة كما قرب (قدس سره) وإنما لا يجري لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة فان المتيقن هو حلية المرأة وصحة الزوجية بقاء واستدامة أو ما سماها (قدس سره) الزوجية الفعلية، أما المشكوكة فهي إنشاء الزوجية الابتدائية التي يراد عقدها بعد الطلاق أو ما سماها الزوجية الشأنية أي انه حينما حصل اللواط لم يكن عليه حراماً الإمساك بزوجته وعدم انفساخ الزوجية لا حلية العقد عليها والتزوج منها لأنها زوجة فعلاً وبعد الطلاق نشك في إمكانية العقد عليها وإنشاء زوجية جديدة معها.

٤- ان الاستدلال بالأصل لا معني له مع وجود الدليل وهذا المورد مشمول بأدلة الحرمة فان هذا الزوج حينما يقدم على التزويج مرة ثانية يصدق عليه أنه قد لاط بـغلام فتـحرم عليه أخته التي هي زوجة الواطئ سابقاً فالـمورد عين ما جاءت النصوص بحرمة.

وقد عاد السيد الخوئي (قدس سره) إلى هذا التقريب تنزلاً أي بناءً على التسليم بصحة الاستصحاب التعليلي.

وبتقريب آخر نقول ان مقتضى إطلاقات روايات الباب حرمة المذكورات على اللاط وقد خرجت من سبق عقدها على الوطء وكانت زوجة فعلية حين وقوعه بقاعدة (ان الحرام لا يحرم الحلال) وبقيت الحالات الأخرى مشمولة بإطلاق الحرمة.

ومثله في المنع ما لو لاط باخ امرأته بعد طلاقها فلا يحل له التزويج بها مرة أخرى لصدق العنوان وقال السيد الخوئي (قدس سره) عن هذا الفرض الثاني انه ((أوضح من هذا الفرض حكماً)) في حين انه

لا يوجد فرق بينهما حتى يستعمل صيغة التفضيل وانطبق الحكم عليهما واحد فلا ينبغي ان يفهم منه (قدس سره) وجود احتمال لصحة الاستصحاب ونحوه.

والظاهر ان الحكم مما لا خلاف فيه والدليل عليه ما تقدم في الفرض السابق. المطلب الثامن: لا تحرم من جهة هذا الفعل الشنيع غير الثلاثة المذكورة على الواطئ ولا ال مذكورات وغيرهن على غير الواطئ لعدم الدليل على الحرمة في جميع هذه الفروض وللإجماع على ذلك.

قال صاحب الجواهر ((ولا يحرم غير الثلاثة فلا بأس بزكاح ولد الواطئ ابنة الموطوء أو أخته أو أمه بلا خلاف أجده فيه)) ولكنه (قدس سره) استدرك بذكر حالة وردت في رواية موسى بن سعدان وهي التي احتاط فيها صاحب المتن استحباباً قال (قدس سره) ((وإن كان الأولي التارك في ابنته لرواية موسى بن سعدان عن بعض رجاله: (قال كنت عند أبي عبد الله عليه السلام) فقال له رجل: ما ترى في شابين كانا مصطحبين فولد لهذا غلام وللآخر جارية أيتزوج ابن هذا ابنة هذا؟ قال: فقال: نعم، سبحان الله لم لا يحل؟ فقال: انه كان صديقاً له. قال: فقال: وان كان فلا بأس. قال: فانه يكون بينهما ما يكون بين الشباب. قال: لا بأس. فقال: انه كان يفعل به. قال: فاعرض بوجهه ثم أجابه وهو مستتر بذراعه فقال: ان كان الذي كان منه دون الايقاب فلا بأس ان يتزوج وأن كان قد اوقب فلا يحل له ان يتزوج))^(١) وعلق (قدس سره) ((إلا أني لم أجد به قائلًا مع أنه

(١) وسائل الشيعة : أبواب ما يحرم بالمصاهرة، باب ١٥، ح ٣.

فاقد لشرائط الحجية، فلا بأس بحمله على الكراهة)).

وقد نوقشت سنداً ودلالة:
أما من حيث السند فلإرسالها وعدم ثبوت وثاقة موسى بن سعدان بل ضعفه النجاشي أما ما أشكل به السيد الخوئي (قدس سره) من وجود محمد بن علي الضعيف في الطريق فلا يضر:
أ- لنقل الشيخ الطوسي الرواية بطريق آخر صحيح إلى موسى بن سعدان مذكور في الوسائل.

ب- في الطبعة القديمة لكافي وفي المرأة أيضاً (وعن محمد بن علي) ^(١) فهما طريقان ويكفي صحة أحدهما.
وأما من حيث الدلالة فلأن جواب الإمام (عليه السلام) ظاهر في تطبيق الحكم على الواطئ لا ابنه لوحدة الفاعل ومرجع الضمير ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال فكأنه (عليه السلام) عدل عما سئل عنه وأعطى السائل ما هو موضوع الحكم في الحالة المسؤول عنها.

وقد ناقش السيد الخوئي في الدلالة من جهة أخرى فقال (قدس سره) ((أنه لم يفرض في النص ان الذي يريد التزويج من ابنة الآخر إنما هو ابن الواطئ حيث لم يذكر فيه إلا ابن هذا يريد التزويج من ابنة هذا من دون تحديد لذلك)) ^(٢) فإن كان يريد التعيين المطلق فهو واضح البطلان لأن (هذا) الأولى والثانية تدور بين الواطئ والموطوء لا غير، وأما ان كان يريد بين كون (هذا) الأولى والثانية أيهما تعود للواطئ وأيهما للموطوء فهو وارد، إلا انه

(١) معجم رجال الحديث: ٥٥/١٩
(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٤٣/٣٢.

لا ينفعه في الرد لأنه لا يقول بالحرمة على
كلا التقديرين.

وعلى أي حال فأولوية الترك التي
ذكرها الماتن لا بأس بها دون أن تفسخ
زواجاً قائماً.

المطلب التاسع: هل يشترط في الوطاء
المحرم أن يكون عن عمدٍ؟

لم يفرّق في المتن بين كون الواطئ عن
علم وعمد واختيار أو مع الإكراه
والاشتباه. وقال السيد الخوئي (قدس سره)
في وجهه انه ((التمسك بإطلاق دليل الحرمة
حيث لم يُقيد بالعلم والعمد والاختيار))^(١)
وكان الأحرى به أن يوجهه بالتمسك بعموم
التعديل المذكور في جواب الإمام (عليه
السلام) فقد علقه على الأيقاب فحسب، فإذا
حصل فقد تحققت الحرمة من غير فرق بين
وجوه الفعل، ولعله (قدس سره) أراد
بالإطلاق هذا المعنى.

وقال (قدس سره) في رده: ((إلا أن
للمناقشة فيه مجالاً واسعاً وذلك فإن ظاهر
التعبير بـ(اللعب) و(العيب) المذكور في
النصوص هو صدور الفعل عن علم منه بحيث
يكون على علم بان من يلعب به غلام ومع
ذلك يرتكب الفعل الشنيع وإلا فلا يصدق
عليه اللعب بالغلام، على أننا لو تنزلنا
عن ذلك وقلنا بصدق اللعب حتى مع الجهل
والاشتباه يكفينا حديث الرفع في عدم ثبوت
الحرمة الأبدية بالنسبة إلى الواطئ.
كما أن ذيل معتبرة عبد الصمد عن أبي
عبد الله (عليه السلام) (أي رجل ركب امرأة

(١) مباني العروة الوثقى: ٢٤١/٣٢، وقد سقطت منه
الإشارة إلى معتبرة عبد الصمد التي نقلناها من
الطبعة الأولى في النجف الأشرف: ٢٩٥/١.

بجهالة فلا شيء عليه) (١) يكفيننا في عدم ثبوتها بالنسبة إلى الجاهل فإن الحرمة لما كانت شيئاً على المكلف وأمرأ عليه ترتفع بمقتضى هذا النص.

ومن هنا يظهر الحال في الإكراه فإنه وإن صدق على المكروه أنه لعب بالغلام وعبث به إلا أن الحرمة الثابتة للعبث بالغلام ترتفع عن المكروه بمقتضى حديث الرفع.

فالحاصل أن الحكم بثبوت الحرمة في صورة الجهل أو الخطأ أو الإكراه مشكل جداً بل مقتضى الأدلة هو عدم ثبوتها)).

أقول:

كان يمكنه (قدس سره) لو أراد اختيار عدم التعميم أن يقول بأن دليل الحرمة منصرف عن حالتي الجهل والإكراه لأن الظاهر عرفاً من اللعب والعبث الإرادة والقصد وهما غير متحققين في الحالات المذكورة.

وهذا الكلام وإن لم يكن تاماً لقوة الظهور في عموم التعليل الذي ذكرناه إلا أنه أفضل أكيداً مما قاله (قدس سره) الذي تضمن ثلاثة أدلة:

١- أن اللعب والعبث لا يصدق على غير حالة العمد والعلم.

٢- حديث الرفع.

٣- معتبرة عبد الصمد.

وكلها قابلة للمناقشة:

١- أن اللعب والعبث بالغلام يصدق عرفاً حتى لو كان جاهلاً أو مشتبهاً فيكون مشمولاً بالحرمة. وهذا غير ما ذكرناه من تعلق الحرمة أصلاً بالإيقاب.

٢- أن الحرمة المقصودة في المقام ليست الحرمة التكليفية بل الحرمة

(١) وسائل الشيعة : أبواب بقية كفارات الإحرام، باب ٨، ح ٣.

الوضعية، أي عدم الصحة وعدم الجواز الوضعي كقولنا لا يجوز الوضوء بالماء المضاف و من المعلوم ان حديث الرفع لا يتناول الأحكام الوضعية.

٣- ان معتبرة عبد الصمد:

أ- مخصصة بكثير من المحرمات خصوصاً في باب المحرمات بالمصاهرة، كمن دخل جهلاً بذات العدة فإنها تحرم عليه مؤبداً أو المحرمات بالرضاعة كما لو أرضعت أم الزوجة ابن زوج بنتها فتحرم عليه زوجته مؤبداً ولو كان جاهلاً، فإذا ثبت عموم التعليل في المقام فهو مخصص للمعتبرة المذكورة.

ب- على ان المتبادر من كلمة (عليه) التبعية والعقوبة أي اثر الحرمة التكليفية لا الوضعية لو قلنا بعموم الذيل.

ج- مضافاً إلى ان المعتبرة ليس فيها شيء أزيد مما في حديث الرفع فلا تصلح دليلاً مستقلاً.

د- إن مراجعة الرواية وبقرينة الروايات الأخر في الباب نجدتها متعلقة بالفعل الذي سئل عنه الإمام (عليه السلام) وهي بعض تروك الإحرام.

ومما تقدم تظهر المناقشة فيما قاله عن المكروه وارتفاع الحرمة بحديث الرفع. المطلب العاشر: هل تتحقق الحرمة إذا كان الموطوء ميتاً؟

الظاهر عدم لانصراف دليل الحرمة بوطء الغلام عن الميت فلا يشمل الدليل وقال صاحب الجواهر بعد نقله نصوص التحريم: ((نعم، المذساق مذهب الغلام الحي فيبقى غيره على عمومات الحل، لكن في القوا عد الإشكال فيه من ذلك و من الإطلاق، بل في جامع المقاصد لم يعد

التحريم، ولا ريب في ضعفه))^(١)، لكن الانصراف والانسياق إلى الحي لا يقيد الإطلاق فكان على صاحب الجواهر أن يعبر بما ذكرنا فان الانصراف عن عنوان لا يجعله فرداً للمطلق.

وقال السيد الخوئي (قدس سره) في وجه اختصاص الحكم بالحي: ((لأن الحكم بالحرمة على خلاف القاعدة، حيث إن مقتضاها هو الحل والجواز مطلقاً، وإنما خرجنا عنها فيما إذا كان المفعول غلاماً للدليل، وأما في غيره فالمرجع هو عمومات الحل، ومن هنا فحيث إن الغلام حقيقة في الحي خاصة ولا يطلق على الميت إلا مجازاً فلا موجب للالتزام بثبوت الحرمة بوطنه))^(٢).

وفيه:

١- إن إطلاقات دليل الحرمة - لو تمت- فإنها تخرج المورد من القاعدة فكان عليه أن يشكك في شمول الإطلاق للمورد كما فعلنا.

٢- لا ادري لماذا تسلب عن الغلام هذه الصفة بالموت حتى يصبح اتصافه بها مجازاً فهل الرجل لا يبدقى رجلاً بعد الوفاة أم المرأة لا تبقى امرأة بعد الوفاة، فالصحيح ما ذكرناه من أنه غلام إلا أن دليل الحرمة منصرف عنه فلا يشمل إطلاقه.

المطلب الحادي عشر: حرمة العناوين المذكورة من الرضاعة:

وتشمل الحرمة هذه العناوين إذا كانت من الرضاعة فتحرم الأم والأخت والبنات الرضاعية للموطوء على الواطئ وليس ذلك من أجل شمول هذه العناوين الواردة في الأدلة للرضاعيات فإنها ظاهرة بوضوح في

(١) جواهر الكلام: ٤٤٧/٢٩.

(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٤٢/٣٢.

النسبيات إلا ان هذه العناوين وُسِّعت لتشمل الرضايات بالروايات الصحيحة الدالة على الإلحاق ومذها صحيحة بريد العجلي عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث (ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب^(١).

وقد نقل السيد الخوئي (قدس سره) الإجماع على ذلك إلا ما نُسب إلى العلامة من الاستشكال في القواعد فيه بدعوى ظهور الروايات في النسبية، ورد عليها بما تقدم فقال: ((ان الحكم بحرمة الرضاية ليس من جهة شمول أدلة التحريم لها مباشرة كي يرد ما ذكره (قدس سره) وإنما هو من جهة التنزيل الثابت بادلته))^(٢).

ولا يرد هذا على العلامة (قدس سره) لأن وجه استشكاله هو حكومة أدلة إلحاق الرضايات بالنسبيات من جهة وظهور الأدلة هنا في النسبيات، وقد استقرب في التحرير الأول^(٣).

(١) وسائل الشيعة: أبواب ما يحرم بالرضاع باب ١ ح ١.
(٢) مباني العروة الوثقى: ٢٤١/٣٢
(٣) كشف اللثام: ١٨٧/٧.

دراسة مقارنة للنتائج

اشترط السيد المصدر (قدس سره) للحرمة دخول تمام الحشفة^(١) وجعل القول بالحرمة في أصل الحكم احتياطياً ولا ادري مذشاً التردد عنده حتى يحتاط وقد احتاط كذلك في الاجتناب مع سبق العقد كما انه (قدس سره) لم يقل بالتعميم فيما إذا كان الواطئ صغيراً أو كان الموطوء كبيراً. لكن السيد السيستاني اكتفى ببعض الحشفة لتحقيق الحرمة^(٢) واحتاط لزوماً - وهو اقل من الاحتياط الوجوبي- في تعميم الحكم إلى صورة كون اللائط غير بالغ وعدم كون الملووط غلاماً واحتاط وجوباً في الاجتناب مع سبق العقد ولا بد ان هذا الاحتياط الوجوبي مستند إلى قوة الظن باعتبار رسالة ابن أبي عمير التي ذكرناها في المطلب السابع فتكون مخصصة لقاعدة (ان الحرام لا يفسد الحلال). وذكر الشيخ الفياض^(٣) المسألة وجعل الاحتياط مع سبق العقد استحيابياً كما انه لم يعمم الحكم إلى الصور الأخرى.

-
- (١) منهج الصالحين : ٢٤/٤ مسألة ٥٢.
(٢) منهاج الصالحين : ٦٣/٣ ، المسائل ١٨٥-١٨٨.
(٣) منهاج الصالحين : ٢٢/٣ مسألة ٤٥.

بسم الله الرحمن الرحيم

ملحق:

بحث رجالي في مراسيل ابن أبي عمير

توجد دعوى ترتبط بمراسيل محمد بن أبي عمير بأنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة واستنتجوا من هذه الدعوى نتيجتين: الأولى: ان كل من يروي عنهم ابن أبي عمير هم ثقات أي ان رواية ابن أبي عمير عن شخص دليل على وثاقته وان لم يرد شيء من ذلك في كتب الرجال.

الثانية: التسوية بين مسانيد ابن أبي عمير ومراسيله بل بين مراسيله ومسانيد غيره أو قل إنها لا يضرها الإرسال. وهم طبعاً لا يقصدون هاتين النتيجتين على نحو الموجبة الكلية لرواية ابن أبي عمير عن أشخاص ثبت كذبهم وعدم وثاقتهم ولو كانوا قليلين فيكون تفسير هذه الدعوى بان الأصل في مراسيل ابن أبي عمير هاتان النتيجتان إلا ان يقوم دليل على الخلاف.

ولا ملازمة بين النتيجتين فقد تثبت الثانية وهي التسوية بين مراسيله ومسانيده دون الأولى باعتبار ان الإرسال وعدم ذكر الاسم قد يثبت انه دليل على توثيق ابن أبي عمير للمروي عنه إلا ان ذكر اسمه يعني -فيما يعني- إلقاء ابن أبي عمير عهدة وثاقة المروي عنه إلى المروي إليهم.

وعلى أي حال فلا بد من الدخول في البحث بإذن الله تعالى لنتحقق من النتائج.

وقد صرّح الشيخ الطوسي بأن هناك جماعة من الرواة عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة^(١) ولذا عمل بمراسلهم ونص على ثلاثة منهم^(١) وقد نقلنا نص كلامه في أصل البحث.

فالدليل على هذه الكبرى هي هذه (المعروفية) بين الأصحاب ووصلت إلى الشيخ الطوسي (قدس سره) وسجلها وهي الدليل الرئيسي على توثيق الرجال فإن كتب الرجال المعتمدة يفصل بين أصحابها وبين أصحاب الأئمة أكثر من مئة عام فهم لم يعايشوهم ويستعلموا حالهم وإنما سجّلوا آراءهم استناداً إلى هذه (المعروفية) كما أننا لو كتبنا الآن معجماً للرجال فسوف نصف الشيخ الأنصاري بأعلى درجات الوثاقة رغم أن بيدنا وبيده حوالي مئة وخمسين عاماً.

وقد حار الكثيرون في معرفة منشأ حجية توثيق الرجالين كالكشي والطوسي والنجاشي وبينهم الرواة هذه المدة الطويلة فهل بنوا على الحدس والاجتهاد وهو ليس بحجة أم على نقل الآحاد وهو كالمراسيل في الحجية.

ويقول بعض ممن ألف في هذا المجال من المعاصرين أنه عرض الأشكال على الأساطين من أساتذته كالجوئي والحكيم والخميني والميلاني (قدس الله أسرارهم)، فلم يجد جواباً حتى قال ((ولو أجد من حل لي المعضلة المذكورة لقدمت له مبلغاً من المال وكنت له شاكراً))^(٢) وإذا ناقشنا في حجية هذه (المعروفية) فيعني هذا عدم الاعتماد على كتب الرجال لذا فإن هذا

(١) قواعد الحديث للغريفي : ج١، ص٤١.

(٢) فوائد رجالية للشيخ محمد آصف المحسني الأفغاني.

المؤلف المعاصر وقع في تناقض مع نفسه فقال ((فإذا لم يُدفع الإشكال المذكور فلا بد من الالتزام بدليل الانسداد والجري على وفقه في الفقه، لكن العجيب إنني - نفسياً - لا أرى في الانسداد وأصوله إثبات الحلال والحرام بل الذي تطيب به نفسي هو العمل بصحاح الروايات وحسانها وموثقاتها حسب توثيق وتحسين هؤلاء الرجالين)).

وعلى أي حال فإن أول من نقل هذه الدعوى الكشي في كتاب (الرجال) المعروف فقد قال تحت عنوان (تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم (عليه السلام) وأبي الحسن الرضا (عليه السلام)): ((أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم))^(١) وعد منهم محمد بن أبي عمير وهم ستة.

وقال مثله في ستة من أصحاب أبي عبد الله (عليه السلام) واقتصر على التصديق في ستة من أصحاب أبي جعفر الباقر (عليه السلام) وقد نظم ذلك السيد بحر العلوم في أرجوزته:

قد أجمع الكل يصح عن جماعة
على تصحيح ما فليعلمنا
وهم أولو نجابة أربعة وخمسة
ورفعنا تسعة^(٢)

وقد جعل السيد محيي الدين الخريفي (قدس سره) الأصل في هذه الدعوى مقالة الكشي وأن الشيخ الطوسي والنجاشي تبعاه على ذلك وكذا من تأخر عنهما وليس أنهما ادعيا الإجماع مستقلاً وبينهما فرق فقال: ((فهو - أي الكشي - أول من ادعاه ونقله الجماعة عنه ولذا كان من التسامح نسبة

(١) قواعد الحديث: ج١، ص٣٩.

(٢) قواعد الحديث.

د عواه إلى جميع من ذكره وتعرض له) (١) وهو بذلك يرد على الشيخ المامقاني (قدس سره) الذي نسب الدعوى إليهم جميعاً. وهذا الرأي من السيد الغريفي (قدس سره) غير صحيح لثلاث قرائن على الأقل وسيأتي بإذن الله تعالى بقية البحث وهي:

١- ان ظاهر كلام الشيخ الطوسي انه ينقل قضية معروفة ومتداولة بين الأصحاب وليس انه ينقلها عن شخص.

٢- اقتضاره على الثلاثة فقط دون الثمانية عشر، بل انه ناقش في بعض أصحاب الإجماع عند الكشي كعبد الله بن بكير حيث سوى بينه وبين الفطحية ((ولم يميزه عنهم واشترط فيه ما اشترط برواياتهم أمرين: عدم وجود المعارض لخبرهم، وعدم إعراض الطائفة عن مضمونه بالإفتاء بخلافه، فلو تم هذا الإجماع عند الشيخ لم يبق وجه للتسوية بين ابن بكير، وسائر الفطحية)) وكشاهد على ذلك فإن الشهيد الثاني نقل عن الشيخ الطوسي عند ذكر حديث له أسنده إلى زرارة ((إن إسناده إلى زرارة وقع نصرة لمذهبه الذي أفنتي به لما رأى ان أصحابه لا يقبلون ما يقوله برأيه، وقع منه من العدول عن اعتقاد مذهب الفطحية ما هو معروف، والغلط في ذلك أعظم من الغلط في إسناد فتياً يعتقد صحته لشبهة دخلت عليه إلى بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام)) (٢).

٣- التعبير بغير ما عبر به الكشي حيث قال الشيخ: ((بان الثلاثة عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة)) وقال الكشي بتصحيح ما يصح عنهم فكلام الشيخ مرتبط

(١) قواعد الحديث: ص ٤١-٤٢.

(٢) قواعد الحديث: ج ١، ص ٤٣.

بالراوي وكلام الكشي مرتبط بالمروي فأين هذا من ذلك.

وعلى أي حال فقد ناقش السيد الخوئي (قدس سره) في كفاية هذا الكلام لإثبات الدعوى ((بأنها اجتهاد من الشيخ قد استنبطه من اعتقاده تسوية الأصحاب بين مراسيل هؤلاء ومسانيد غيرهم))^(١) والظاهر أنه كان ملتزماً بهذا الإشكال في بحثه قبل كتابه^(٢) فقد نقل عنه السيد الغريفي (قدس سره) قوله بأن هذا ((ليس شهادة منه بوثاقة من يروون عنه وإنما هو استعلام من حالهم بحسب اجتهاده فلا يكون حجة في حقنا، لقوله: (فإن كان ممن يعلم بأنه لا يرسل إلا عن ثقة...))^(٣) وأورد عليه السيد الغريفي ((بأنه مناف لما نقله الشيخ الطوسي من تسوية الأصحاب بين مراسيل الثلاثة ونظائرهم وما أسنده غيرهم لظهوره في أن عدم إرسال الثلاثة عن غير الثقة كان معروفاً لدى الطائفة ولأجله اعتمدت على مراسيلهم فلا يكون اجتهاداً منه)) ونقل جواب استأذنه الخوئي (قدس سره) على ذلك بقوله: ((ان الشيخ الطوسي وان نقل عن الطائفة التسوية بين مراسيل الثلاثة ومسانيد غيرهم إلا أنه اجتهاد في أن سبب ذلك عدم إرسالهم عن غير الثقة ولم ينقله لنا عن الطائفة)).

ويرد على دعواه (أنه اجتهاد) بان الأصل في الإخبار أنه عن حس وهو ظاهر من تعديره (بان المعروف عند الأصحاب) فهو كإخباره عن وثاقة الرجال، فلو أوكلنا

(١) معجم رجال الحديث: ٧٥/١.

(٢) تاريخ طبع قواعد الحديث ١٣٨٨ ومعجم الرجال ١٣٩٠ إضافة إلى عدم نسبة السيد الغريفي الكلام إلى مصدر فيظهر أنه أخذه شفهاً أو من بحثه.

(٣) قواعد الحديث للسيد محيي الدين الغريفي: ٦٧/١.

الأمر إلى الحدس لما أخذنا بتوثيقات الرجاليين.

وقد ناقش السيد الخوئي (قدس سره) لاحقاً هذا الاجتهاد من الشيخ بحسب رأيه في مقدمة كتابه (معجم رجال الحديث) بعدة وجوه فقال:

أولاً: ((ان التسوية المزبورة لم تثبت وان ذكرها النجاشي في ترجمة ابن أبي عمير وذكر ان سببها ضياع كتبه وهلاكها إذ لو كانت هذه التسوية صحيحة وأمراً متسالماً عليه بين الأصحاب لذكرت في كلام أحد من القدماء لا محالة وليس منها في كلماتهم عين ولا أثر)).

ويرد عليه ان هذا غير ضائر:

١- لندرة ما وصل إلينا من كتب الرجال من القدماء.

٢- ان كثيراً من القضايا ذكرها رجاليون ولم يكن لها في العصر السابق عليهم عين ولا أثر، كذقل الكشي الإجماع على تصحيح ما يصح عن أصحاب الإجماع وما جاء في عدة الطوسي من معروفة السكوني بالوثيقة ولا نجد لذلك عيناً ولا أثراً في كتب الرجال^(١).

ثم قال، بعد ان ارجع منشأ هذه الدعوى إلى دعوى الكشي ((ويؤكد ما ذكرناه ان الشيخ لم يخص ما ذكره بالثلاثة المذكورين بل عممه لغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون إلا عن يوثق به ومن الظاهر انه لم يعرف احد بذلك من غير جهة دعوى الكشي الإجماع على التصحيح)) وهي قرينة غير كافية على مدعاه فغاية ما يستفاد من كلام الشيخ ان هذه كبرى لا تختص

(١) كتاب لسماحة السيد كاظم الحائري (دام ظله) في القضاء : فقهي استدلال، ص ٢٩-٣٠.

بهذه الثلاثة وإنما يمكن تطبيقها على كل راوٍ ملتزم بها فكيف يجعلها مؤكداً لما ذكره من المنشأية .

ثم استشهد على ان نسبة الشيخ التسوية المذكورة إلى الأصحاب مبتنية على اجتهاده وهي غير ثابتة في نفسها بنقض الشيخ بنفسه لها ((حيث ذكر رواية محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)))^(١) ثم قال في كلا الكتابين: ((فأول ما فيه انه مرسل وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار (المسندة)))^(٢) .

وقد أجاب العلامة المعاصر عرفانيان^(٣) عن هذا النقص بجوابين:

١- ان كتاب العدة متأخر تأليفاً عن التهذيب والاستبصار فلعله التفت في الزمن الثاني إلى تسوية الأصحاب.

٢- ان مبنى الشيخ في التهذيب والاستبصار الاعتذار عن تعارض الأخبار تارة بالجمع وأخرى بإسقاط احد السندين وذلك أمام من طعن علينا بكثرة التعارض في أخبارنا فلعل المناقشة بالإر سال كانت بهذه النكته .

ونضيف نحن جواباً آخر فنقول:

٣- إننا حينما نقول ان مراسيل ابن أبي عمير كمسانيده ومسانيده غيره فإننا نريد ان القاعدة فيها ذلك. وهذا لا يمنع ان نسقط بعض المراسيل لوجود قرائن تفيد عدم الاطمئنان بالصدور نظير قولنا ان خبر

(١) التهذيب : ج٦، باب العتق وأحكامه، الحديث ٩٣٢، الاستبصار : ج٢، باب ولاء السائبة، الحديث ٨٧ .

(٢) معجم رجال الحديث: ج١/٧٦ .

(٣) مشايخ الثقات للشيخ عرفانيان : ٣٠ . (أخذناه عن كتاب السيد الحائري المتقدم) .

الواحد الثقة حجة أي انه بنفسه والأصل فيه ذلك، وهذا لا يمنع سقوط بعض أخبار الآحاد عن الحجية ولا يضر في حجية ذلك، بل قد تقدم ان هذه النقوض لكبرى التسوية ضرورية لحل العلم الإجمالي خصوصاً وإننا حينما نقول أنهم لا يرسلون ولا يروون إلا عن ثقة فإن الوثاقة المقصودة إنما هي بنظر ابن أبي عمير نفسه لا واقعاً وقد لا تتفق معه في التوثيق مما يتسبب طرح الرواية.

ثانياً: قال (قدس سره): ((فرضنا ان التسوية المزبورة ثابتة وان الأصحاب عملوا بمرا سيل ابن أبي عمير و صفوان واليزنطي وأضرابهم ولكنها لا تكشف عن ان منشأها هو ان هؤلاء لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة بل المظنون قوياً ان منشأ ذلك هو بناء العامل على حجية خبر كل إمامي لم يظهر منه فسق وعدم اعتبار الوثاقة فيه كما نسب هذا إلى القدماء، وعليه فلا أثر لهذه التسوية بالنسبة إلي من يعتبر وثاقة الراوي في حجية خبره))^(١).

ويرد عليه:

١- لو كان المنشأ هذا المبني فلا فرق حينئذ بين هؤلاء الثلاثة وغيرهم فلماذا اختصوا بهذه الدعوى.

٢- ان الشيخ لم ينسب الدعوى لنفسه حتى نعملها على المبني المذكور بل قال عنها أنها معروفة بين الأصحاب.

ثالثاً: قال (قدس سره): ((ان هذه الدعوى وان هؤلاء الثلاثة واضرابهم من الثقات لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة دعوى دون إثباتها خرط القتاد، فان معرفة ذلك في غير ما إذا صرح الراوي بنفسه انه

(١) معجم رجال الحديث: ج١، ص٧٧.

لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة أمر غير ميسور، ومن الظاهر أنه لم يُنسب إلى أحد هؤلاء إخباره وتصريحه بذلك وليس لنا طريق آخر لكشفه، غاية الأمر عدم العثور برواية هؤلاء عن ضعيف لكنه لا يكشف عن عدم الوجود على أنه لو تمت هذه الدعوى فإنما تتم في المسانيد دون المراسل، فإن ابن أبي عمير بنفسه قد غاب عنه أسماء من روى عنهم بعد ضياع كتبه فاضطر إلى أن يروي مرسلًا على ما يأتي في ترجمته فكيف يمكن لغيره أن يطّلع عليهم ويعرف وثاقتهم فهذه الدعوى ساقطة جزماً^(١).

ويرد عليه:

١- أن عدم وصول تصريح لهم بذلك لا يعني عدم صدوره منهم كما اشتهر بينهم (أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود) وقد استدل هو (قدس سره) بهذا المعنى في كلمته المنقولة.

٢- أن معرفة كون هذا الراوي لا ينقل إلا عن ثقة لا تنحصر بتصريحه بل أنه أمر يعرف من حالهم وتثبتهم في الأمور وقرائن أخرى يعرفها من عاشرهم مدة كافية وينقل هذه القناعة إلى غيره كالوثاقة والعدالة فإنها لا تعرف بتصريح صاحبها وإنما بمخالطته وملاحظة سيرته.

٣- أن هذه المعرفة لو كانت منحصرة بهذا المنشأ - أي التصريح - وعدم وجود مثله فعلى الشيخ الطوسي بيان ذلك فيما أن لا ينحصر المنشأ بهذا أو أنه يوجد مثل هذا التصريح وقد وصل إلى الشيخ ولم يذكره وإلا كيف جاز للشيخ تثبیت هذه الدعوى.

٤- أن هذه المعروفة لو افترضاها

(١) معجم رجال الحديث: ٧٧/١.

موجودة في عصر ابن أبي عمير - كما لا يبعد لأن منشأها أما تصريحه أو أطمئنان أصحابه والراوين عنه المستفاد من طول مخالطته - فسيكون سكوت ابن أبي عمير إرضاء لها وإقراراً بصحتها وإلا لكان غاشياً والعياذ بالله إذ سيعلم من الناس بناءهم على وثاقة من يروي عنه والواقع غير ذلك.

٥- أن ابن عمير لم تغب عنه أسماء الرواة وإنما أخفاها خوفاً عليهم بعد أن لاقى صنوف التعذيب والسجن من أجل التعريف بهم ولم يؤثر علي ذاكته تلف كتبه كغيره من أصحاب الأئمة الذين كانوا يعتمدون الحفظ في نقل الرواية والقليل منهم كانوا يدونون، فمن المعلوم أن أصحاب الأصول هم أربعمائة بينما الرواة عن الأئمة هم أوف حتى أن الرواة عن الإمام الصادق (عليه السلام) بلغوا أربعة آلاف فأخفاء ابن أبي عمير للأسماء كان لأنهم ممن يخاف (عليهم) وليس يخاف (منهم) لعدم الوثاقة ونحوها لذلك فإنه لم يتوقف عن التصريح ببعض الأسماء التي لا يخشى عليها من السلطة.

٦- أن هذه الصفة لعلها قد عرفت عن ابن أبي عمير قبل سجنه حينما كان يسند أخباره فلا يضرها إرسالها المتأخر.

رابعا: قال (قدس سره): ((قد ثبت رواية هؤلاء عن الضعفاء في موارد ذكر جملة منها الشيخ بنفسه ولا أدري أنه مع ذلك كيف يدعى أن هؤلاء لا يروون عن الضعفاء فهذا ابن أبي عمير روى عن علي بن أبي حمزة البطائني كتابه، ذكره النجاشي والشيخ، وروى الكليني بسند صحيح عن ابن أبي عمير عن الحسين بن أحمد المنقري وقد ضعفه النجاشي والشيخ وروى الشيخ بسند صحيح عن ابن أبي عمير عن علي

بن حديد وقد ضعفه الشيخ في موارد من كتابيه وبالغ في تضعيفه، وتقدمت روايته عن يونس بن ظبيان^(١).

ويرد عليه ما قلناه:

١- إننا وإن قلنا ان هؤلاء لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة إلا ان هذا لا يضر فيه روايتهم عن غير الثقات كما في قولنا ان خبر الواحد الثقة حجة ولا ينافيه سقوط بعض أخبار الثقات عن الحجية لعدم الاطمئنان بالصدور.

٢- ان الوثيقة المذكورة في هذه الدعوى يراد بها الوثيقة عند الراوي لا في الواقع فتكون شهادة منه على الوثيقة باعتبار تصريحه بأنه لا يروي إلا عن ثقة أو ان نفس نقل احدهم عن شخص وسكوته عن القدر فيه رغم علمهم بان الناس تراهم لا يروون إلا عن ثقة^(٢).

(١) معجم رجال الحديث: ٧٨/١. وقد اقتطعت من كلامه ما يرتبط بابن أبي عمير.

(٢) وقد اعترض السيد الخوئي على هذا فقال: ((ان قلت: ان رواية هؤلاء الضعفاء لا تنافي دعوى الشيخ أنهم لا يروون إلا عن ثقة فان الظاهر ان الشيخ يريد بذلك أنهم لا يروون إلا عن ثقة عندهم، فرواية احدهم عن شخص شهادة منهم على وثاقته. وهذه الشهادة يؤخذ بها ما لم يثبت خلافها. وقد ثبت خلافها كالموارد المتقدمة.

قلت: لا يصح ذلك بل الشيخ أراد بما ذكر: أنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة في الواقع ونفس الأمر، لا من يكون ثقة باعتقادهم إذ لو أراد ذلك لم يكن الحكم بالتسوية بين مراسيلهم ومسانيد غيرهم، فانه إذا ثبت في موارد روايتهم من الضعفاء - وان كانوا ثقات عندهم - لم يكن الحكم بصحة مراسيله إذ من المحتمل ان الوساطة هو من ثبت ضعفه عنه فكيف يمكن الأخذ بها)) (المعجم : ٨٠/١).

وجوابه: ان التسوية لو كانت من ادعاء الشيخ الطوسي - كما يذهب إليه (قدس سره) - لكان ما قاله صحيحاً لكنها معروفة بين الأصحاب ونقلها الشيخ ومرجعها إلى نفس ابن أبي عمير وأصحابه، أما

لكنها يمكن ان تطرح عند وجود ما يكذبها كما في هذه الموارد أما عند عدم وجود ما يكذبها فتبقى شهادته حجة، نعم، لو كانت روايته عن الضعفاء كثيرة لاختلت هذه الدعوى ولكن تقدم أنها لا تتجاوز نسبة $\frac{5}{80}$ وهي قليلة لا تضرّ بقبول الشهادات الأخرى بل احتمال كون المرسل عنه من الضعفاء اضعف من ذلك لكثرة رواية ابن أبي عمير عن الثقات وندرة روايته عن الضعفاء فدرجة الاحتمال لا بد ان تلحظ بنسبة عدد الروايات عن الضعفاء إلى

الاحتمال الذي ذكره فرددناه وانه غير ضائر بالتسوية لضعفه بل ربما فهم الأصحاب ما فهمناه ان حذف الاسم كان لوثاقة الشخص والخوف عليه من السلطة بدليل تصريحه بأسماء الضعفاء فلم يكن الحذف عن إهمال أو نسيان.

ثم نقل (قدس سره) كلام المحقق في المعتمر في آداب الوضوء وجعله شاهداً على ما يقول وهو قوله: ((ولو احتج بما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا كان الجواب الطعن في السند لمكان الإرسال ولو قال مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الأصحاب فيه وإذا أرسل احتمل ان يكون الراوي احدهم)) وقد تحصلت وجوه عديدة لرده:

١- ان احتمال كون الراوي ضعيفاً احتمال غير معتد به وقد تقدمت وجوه تقييله.

٢- ان المحقق لم يناقش في مقتضى صحة التسوية وهي المعرفية بين الأصحاب- وإنما تذرع بوجود المانع الذي هو ليس بمانع فلو لم يوجد دليل ولا مقتضى لهذه التسوية لاستدل به على ترك مراسيل ابن أبي عمير فان الاستدلال بوجود المانع قبيح مع عدم وجود المقتضي.

٣- ان الالتزام بالتسوية بين مراسيل بن أبي عمير ومسانيد غيره لا ينافي رد بعض المراسيل حينما لا يحصل الاطمئنان بالصدور أو قل ان رد بعض المراسيل لا يلزم منه نفي هذه التسوية كما ان سقوط بعض أخبار الثقات عن الاعتبار لأمر أو لآخر لا ينافي حجية الخبر الواحد.

مجموع الروايات لا عدد الرواة الموثقين وهي نسبة ضعيفة لا تكاد تذكر وعلى هذا فلا يضر الإرسال حتى لو قلنا ان المعروفية لم تحصل بأحد المذشأين المذكورين وإنما حصلت بملاحظة ظاهر حالهم فلا تختل بالرواية النادرة عن الضعفاء.

٣- أن تصريح ابن أبي عمير بهذه الأسماء دليل على وثاقة غيرهم فإنه بهذا التصريح يذقي مسؤولية هذه الموارد على الآخرين ويتحمل مسؤولية من لم يصرح بأسمائهم.

وهنا إشكال آخر ذكره أحد الفقهاء المعاصرين^(١) وأجاب عليه ملخصه ان نقل الشيخ لتسوية الأصحاب بين مراسيل هؤلاء الثلاثة ومسايد غيرهم وأنهم عرفوا بأنهم لا يروون إلا عن ثقة يشبه نقل الإجماع فكما ان الإجماع المذكور غير حجة كذلك هذا النقل لا يكون حجة.

والجواب: ان نقل الإجماع ليس إلا نقلاً لآراء حدسية لا نستكشف من المقدار الذي نستخلصه عن طريق النقل رأي الإمام وهذا بخلاف معرفة الأصحاب الحسية أو القرينة من الحس بان هؤلاء الثلاثة لا يروون إلا عن ثقة.

ثم ذكر هذا الفقيه إشكالين يرتبطان بمراسيل هؤلاء الثلاثة وأجاب عنهما بعد ان وصل إلى نتيجة ان الذي يروي عنه أحد الثلاثة لو لم يردنا بشأنه تضعيف نحكم بوثاقته قال (دام ظلّه): ((أما إذا حذف اسم الرجل فقال مثلاً (عن رجل عن الإمام) فقد يستشكل في توثيقه بأحد وجهين: الأول: ان توثيقه بعموم أنهم لا يروون

(١) كتاب فقهي استدلال في القضاء لسماحة السيد كاظم الحائري (دام ظلّه) راجع ص ٣٠ وما بعدها.

إلا عن ثقة بعد ان عثرنا على نقلهم
أحياناً من المجرّوحين تمسك بالعام في
الشبهة المصدّاقية إذ ان ذاك الفرد
المجرّوح قد خرج من تحت العام ونحن نحتمل
كون هذا الفرد المحذوف هو ذاك فكيف يمكن
التمسك بعام من هذا القبيل؟
والجواب:

أولاً: ان مفردات موضوع هذا العام هي
الروايات لا الرواة فالشهادة تقول: ان
هؤلاء لا يروون رواية عن غير الثقة فلو
روى اّدهم رواية عن غير الثقة ثم روى
رواية أخرى عن نفس ذاك الشخص فهذا يعني
تخلف فردين عن هذا القرار العام لا تخلف
فرد واحد)) وفيه:

١- ان هذا سيزيد الإشكال لأنه سيكثر
الأفراد الخارجة من تحت العام فيقلل من
احتمال التمسك بالعام في الشبهة
المصدّاقية.

٢- ان الرواية هي ساحة عمل هذا العام
ومجال تطبيقه لا أنها موضوع العام فان
موضوع العام هو الراوي لا الرواية.
قال (دام ظله):

(وثانياً: انه حتى لو فرض ان مفردات
الموضوع هي الرواية فحينما نرى اّدهم
روى عن ضَعْف فهذا لا يعني ان تضعيف من
ضعف تخصيص للعام كما يأتي الكلام بأن فرض
رواية أخرى عنه هل هو تخصيص زائد يدفع
بالعموم أو لا، وإنما يعني ان تضعيف من
ضَعْف شهادة معارضة لهذه الشهادة بالوثاقة
إذ ليس هذا مراده الجدي من العام وإنما
هي شهادة معارضة من قبل شاهد آخر) وفيه:
١- ان كون تضعيف من ضعف شهادة معارضة
لتوثيق ابن أبي عمير لا ينافي كون الضعيف
ممن خرج من تحت العام بل هو منشاّ وسبب
له.

٢- ان دعوى عدم الرواية والإرسال إلا عن ثقة لم يثبت تصريح بها من ابن أبي عمير حتى نبحث عن سعة وضيق مراده الجدي وإنما اكتشفت من حالهم ونحن الذين نريد ان نطبقها فنحن مسؤولون عن فهمها سعة وضيقاً.

فما ذكره (دام ظله) لا يدل على أشكال والصحيح في جوابه ان يقال: ان المورد ليس من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بل هو من تطبيق العام على مصاديقه والكبرى على صغرياتها فعندنا كبرى: ان هؤلاء الثلاثة لا يروون إلا عن ثقة، وصغرى: أنهم قد رووا عن هذا المحذوف والمجهول فيكون هذا المروي عنه ثقة ونحن إنما نؤسس القواعد للاستفادة منها في الأفراد المجهولة والمشكوكه فإننا لا نحتاج هذه القاعدة إذا كنا نعلم وثاقة المروي عنه وإنما نحتاجها في موارد الجهل والشك بحاله.

وفي الحقيقة فان هذا الإشكال يعود إلى ان احتمال كون المروي عنه من الضعفاء هل يمنع من التمسك بالعام أم لا؟ وقد تقدم الجواب عنه وحاصله:

١- ان الراوي المحذوف اسمه وان كان يحتمل كونه ضعيفاً إلا انه احتمال ضعيف لا يعتد به لأنه كما قلنا أي ٦,٢٥ بالمئة ويزيد ضعفه كثيراً حينما

نعلم ان رواية ابن أبي عمير عن الضعفاء قليلة جداً بالنسبة لروايته عن الثقات فإذا كان يروي عشر روايات عن الثقة فانه يروي واحدة عن غيره فيقل هذا الاحتمال إلى العشر ليصبح ٦,٢٥ بالألف.

٢- إننا بعد ان استنتجنا ان ابن أبي عمير لا يروي إلا عن ثقة فتكون روايته عن

رجل - ولو كان اسمه محذوفاً - شهادة بوثاقته لا نتخلى عنها إلا إذا ثبت القدح فيه والمفروض عدم ثبوته فتبقى الشهادة سارية المفعول.

مضافاً إلى أجوبة أخرى تقدمت وتأتي إن شاء الله تعالى.

قال (دام ظله): ((الثاني: إن أصالة عدم الاشتباه التي هي أحد جزئي معنى حجية خبر الثقة - إذ معناها نفي الكذب ونفي الاشتباه - لا تجري في المقام بعدما رأيناه في أخبار ابن أبي عمير مثلاً المسندة من أنه روى أحياناً عن فلان الضعيف إذ لو كان اعتقد اشتباهاً بوثاقه فلان وكان الشخص المحذوف في الرواية المرسلة عبارة عن نفس هذا الشخص الضعيف لم يكن هذا اشتباهاً جديداً ينفي بأصالة عدم (الاشتباه)) (١).

والجواب على ذلك هو ما جاء أصله في نفس الكلام الذي نقله الشيخ عرفانيان عن أستاذه الشهيد الصدر الأول (رضوان الله عليه) نذكره هنا مع قليل من الفرق وهو أن ندرة مشاهدتنا لرواية ابن أبي عمير مثلاً عمن وصلنا تضعيفه تجعلنا نطمئن في كل رواية مرسلة له بأنها ليست عن أولئك الذين وصلنا تضعيفهم فمثلاً حينما لم نر في مشايخه من وصلنا تضعيفه إلا بمقدار واحد من المائة أو اثنين من المائة بل سيكون أقل من ذلك:

أولاً: لاحتمال كونها مروية عن إنسان آخر غير أولئك المشايخ الذين عرفناهم ولم يصلنا طبعاً تضعيف ذلك الإنسان المجهول اسمه لدينا.

ثانياً: لاحتمال كون المحذوف هو أحد

(١) مشايخ الثقات، عرفانيان : ص ٤٢.

الأشخاص الذين كثرت روايات ابن أبي عمير عنهم - وهم جملة من الثقات - اقوي من احتمال كونه هو ذاك الضعيف الذي قلت رواية ابن أبي عمير عنه.

و هذا الجواب يصلح جواباً للوجه الأول من الإشكال ايضاً إلا ان أستاذة السيد الشهيد الصدر (رضي الله عنه) حسب نقل الشيخ عرفانيان أورد علي ذلك ((بان هذا الجواب إنما يتم لو لم يكن هناك مقوٍ لاحتمال كون هذه الرواية المرسلة مروية عن ذاك الضعيف يجعله اقوي من سائر البدائل المحتملة مما قد يدخل بحصول الاطمئنان والمقوي الذي يمكن دعوى وجوده في المقام هو نفس حذف اسم الوسيط إذ يحتمل نشوء ذلك من درجة من عدم الاعتناء بالوسيط وعدم الوثوق به، نعم، يستثنى من هذا الإشكال ما لو عدّ ابن أبي عمير مثلاً بتعبير: عن غير واحد أو عن جماعة أو عن رهط ونحو ذلك لا بتعبيره عن رجل أو عن بعض أصحابه ونحو ذلك فان هذا التعبير يتناسب مع الاهتمام لا مع عدم الاهتمام بل في هذا الفرض يشتد الاطمئنان لبعده كون كل المجذوفين العرضيين - وهم ثلاثة على الأقل - من أولئك الذين وصلنا ضعفهم))^(١).

أقول: ان هذا الإشكال غريب في المقام فترك ذكر اسم الوسيط لا اعرف كيف ينشأ - في احتمال معقول - من عدم الوثوق به وإنما ينشأ عادة من نسيانه ولو لم يكن ناسياً له فعدم ذكره لعله أنسب بوثوقه من عدم وثوقه به باعتبار انه لو لم يكن واثقاً به كان ينبغي له ذكره كي يتكفل السامع بنفسه بحسب الوثوق بالرواية أو عدم الوثوق بها.

(١) مشايخ الثقات : ص ٤٥.

وتوجد على مجموع الكلمات عدة تعليقات:

١- قوله: (إلا بمقدار واحد من المائة... الخ) قد علمت ان النسبة أكثر

من ذلك أي $\frac{5}{80}$ أو ٦,٢٥ بالمئة، نعم، لو لاحظنا النسبة بلحاظ عدد الروايات لا الرواة فإنها ستقل لسبب تقدم ذكره.

٢- قوله: (أولاً: لأحتمال... هذا الاحتمال لا يقلل النسبة بل يزيدها أو يبقيها على حالها على الأقل لمجهوليتها، نعم، يتم هذا الكلام بلحاظ (ثانياً) التي تلتها فهي ليست نقطة مستقلة عنها.

٣- ما قاله الأستاذ من مقوي كون الراوي ضعيفاً ليس بصحيح إذ لا يعقل من ابن أبي عمير ان يهمل اسم الراوي إذا كان ضعيفاً لأنه غش وتدليس على الراويين عنه وإيقاع لهم في المخالفة خصوصاً مع علمه بوجود فكرة عند الرواة عنه انه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة مضافاً إلى ان ابن أبي عمير نفسه قد صرح بأسماء الضعفاء الذين روى عنها صريحاً وهذا شاهد على ورعه وتثبته واحتياطه لمن يروي عنه أما اغفاله الاسم فكان اتكالا على المعروفية المدعاة وخشيته على هؤلاء الأصحاب من الوقوع في قبضة السلطة ونحوها.

٤- قوله: (نعم يستثنى...) يناقض الإهمال المدعى للراوي فلو كان الراوي غير معتنى به فما فائدة ضم مهمل إلى مهمل فانه لا ينتج الوثاقة كضم اللاحجة إلى اللاحجة فانه لا يصيره حجة.

٥- قوله: (وإنما ينشأ من نسيانه...) ان الرواة عن الأئمة وحملة علومهم كانوا يعتمدون على الحفظ لمتون وأسانيد

الأحاديث والقليل كانوا يدونون فمن
المعلوم ان أصحاب الأصول هم أربعمائة
بينما الرواة عن الأئمة هم ألوف حتى ان
الرواة عن الإمام الصادق (عليه السلام)
بلغ أربعة آلاف، ومحل الشاهد ان تلف كتب
ابن أبي عمير لا يعني نسيانه الاسناد ولو
أصيب بفقدان الذاكرة لنسي حتى المتون
وليس فقط الأسانيد وإنما لم يذكر الأسانيد
خوفاً عليهم غالباً، واحد الشواهد على ذلك
ذكره الضعفاء الذين لا يخشى عليهم بل
منهم كما قلناه .

٦- قوله: (لو لم يكن واثقاً به ...)
هذا يناقض كونه ناسياً فكيف تطالب ابن
أبي عمير ان يذكر الاسم -سواء كان ثقة أو
غيره- إذا أصيب بالنسيان.
نتيجة البحث:

١- ان الإرسال لا يضر بروايات ابن أبي
عمير من هذه الجهة، نعم، هي قابلة للقدح
من جهات آخر، أي لو حصلت قرائن على
الخلاف كما تقدم مثاله في أصل البحث.
٢- لا يمكن الجزم بان رواية ابن أبي
عمير عن شخص مصرح باسمه دليل على وثاقته
لاحتمال ان التصريح بالاسم هو للخروج من
عهدة وثاقة الراوي ولما كانت كبرى (ان
ابن أبي عمير لا يرسل ولا يروي إلا عن ثقة)
عبارة عن ارتكاز متشعري و(معروفية) بين
الأصحاب فهو دليل لبي يقتصر منه على
القدر المتيقن وهو ما لو أرسل عن الراوي
ولم يصرح باسمه فهو دليل تعهده بالوثاقة
خصوصاً إذا عبّر عنه بما يؤيد ذلك كقوله
(من أصحابنا) أو بما يعزز الاحتمال كقوله
(عن جماعة) ونحوها، أما صورة التصريح
بالاسم فهي خارجة عن القدر المتيقن.

المسألة العاشرة

كيفية تحديد الفجر
في المناطق التي لا يتميز فيها

(१२३)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وصلى الله على سيد خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وصلني عبر البريد الإلكتروني من بعض إخواننا العراقيين المؤمنين في السويد سؤال عن كيفية تحديد الفجر عندهم في الصيف حيث يقصر الليل ليصل إلى ثلاث ساعات فقط، أو أقل يكون الليل خلال هذا عبارة عن لون فاتح شبيه بلون الفجر ويبقى هكذا حتى طلوع الشمس.

وقال إن لديهم مركزاً إسلامياً شيعياً أصدر مواقيت للصلاة وفي الصيف يحتاطون بصلاة الفجر قبيل طلوع الشمس بنصف ساعة.

وهو يسأل عن صحة هذا التوقيت وإمكانية تحديد الفجر بالدقة ليتسنى تحصيل فضيلة صلاة الصبح وتحديد منتصف الليل لأداء صلاة الليل باعتبار أن الليل من المغرب إلى الفجر ولتعيين وقت الإمساك المطابق لطلوع الفجر.

وقد استدعى سؤاله معلومات في ذهني اطلعت عليها قبل عدة سنوات في حياة سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر الثاني (قدس سره) حين طبع الترجمة العربية لكتاب (المواقيت الإسلامية) للبروفيسور الماليزي محمد إلياس وقدم له السيد الشهيد الصدر (قدس سره) الذي ذكر عدة مشاكل يواجهها المسلمون في مناطق متعددة من العالم تتطلب حلولاً من الفقهاء، وأكد السيد الشهيد الصدر (قدس سره) أهمية مثل هذه البحوث بقوله في المقدمة:

((والمشكلة الأكثر إلحاحاً في عالم اليوم بالنسبة إلى أوقات الصلاة هي ما

يعانديه أهل البلدان الشمالية في الكرة الأرضية، وكلها الآن مسكونة من قبل جاليات إسلامية كبيرة من مختلف المذاهب والمشارب، وكلهم محتاجون إلى تعيين أوقات الصلاة ولا يوجد هناك (مرشد عام) يمكن التعويل عليه، كما لا يمكن الفتوى بترك الصلاة والعبادة!! في مثل تلك المناطق من العالم، مثل السويد والنرويج وفلندا وشمال إنجلترا وكندا والاسكا وجرينيلاند وشمال ما كان يسمى بالاتحاد السوفيتي وغيرها) (١).

والمشكلة تنشأ من قصر الدليل بحديث تتصل الحمرة الممتدة بعد الغروب بالحمرة المنتشرة قبل الشروق فلا يتميز الفجر. والسؤال الذي أثاره المرسل لا يختص بالسويد فانه ((يلاحظ خلال الأشهر مايس وحزيران وتموز في الأقطار التي تقع فوق خط ٤٨,٥ أي ما بين خطي ٥٠ - ٦٠ (بضمنها المملكة المتحدة) عدم ظهور الفجر الصادق على الأفق والذي تعتمد عليه بداية وقت صلاة الفجر بصورة كلية حسب الشريعة الإسلامية)) (٢).

وقد نقل هذا الكتاب الحلول الشرعية المقترحة لتحديد الفجر في مثل هذه المناطق وقال:

((وقد قام العلماء المهتمون بهذه المشكلة بكل جدية وإخلاص بإجراء البحوث والاستكشافات الخاصة بهذا المجال وقد خلصوا بأربعة بدائل يمكن اتباعها بسهولة واطمئنان وورع كلي! وهي كالآتي:

(١) المواقيت الإسلامية لمحمد إلياس، الصفحة (ي) من المقدمة.

(٢) المواقيت الإسلامية لمحمد إلياس ص٦١ من الترجمة العربية.

١- منهج الأيام المتقاربة: وفي هذا المنهج يمكن التأكد فيه من الفجر الصادق بالرجوع إلى الأيام التي تسبق مباشرة الأيام التي تختفي فيها علامات الفجر الصادق عند الأفق، أي أنه إذا بدأ الفجر الصادق بالاختفاء في ١٣ مايس فيكون بداية الفجر الصادق هي نفسها في يوم ١٢ مايس إلى أن يبدأ بالظهور حقيقة بعد نهاية شهر تموز.

٢- منهج تنصيف الليل: وتبعاً لذلك المنهج، يقسم الليل إلى قسمين متساويين ويعتبر القسم الأول على أنه وقت ليل، أما القسم الآخر فيعتبر على أنه فجر حتى تطلع الشمس ويتم تحديد وقت صلاة الصبح والسحور تبعاً لذلك.

٣- منهج البلدان القريبة: ونحتاج أن نعرف بدقة -في هذا المنهج- مقدار الفترة الزمنية بين الفجر الصادق وشرق الشمس في اقرب الأقطار المجاورة، حيث بالإمكان استخدام هذا الوقت كمقياس لتحديد وقتي الصبح والسحور.

٤- منهج أقسام الليل السبعة: يعتبر هذا المنهج مناسباً جداً وسهل التكيف لهذا الغرض وتبعاً لهذا المنهج يجب تقسيم الفترة ما بين غروب الشمس الحقيقي وشرقها إلى سبعة أجزاء متساوية على اعتبار أن الأجزاء الستة الأولى داخلية ضمن وقت الليل والأجزاء السابعة والأخير يمكن اعتباره كفترة الفجر الصادق، ويحدد وقت صلاة الصبح والسحور على هذا الأساس^(١).
ثم قال: ((ولأجل إزالة الأرباك المتسبب

(١) المواقيت الإسلامية، محمد إلياس ص ٦١-٦٢، وقد نقل عن كتيب بالانكليزية عن الفجر الصادق وصلاة الفجر صدر في بولتون عام ١٩٨٥.

عن استخدام المناهج الأربعة في وقت واحد (باستخدامها وفق الأهواء الشخصية) وخلال اجتماع العلماء عام ١٩٨٢ فقد تم اختيار المنهج الرابع بالنسبة للملكة المتحدة)).

وقال: ((ومن اجل المحافظة على وحدة الكلمة للأمة الإسلامية، فقد تم إقامة اجتماع مهم جداً ضم العديد من المدرسين والعلماء بمختلف الطوائف في ديو سبيري/ يوركشاير في ٩ حزيران ١٩٨٢ وبعد تبادل وجهات النظر قرروا بالإجماع تبني المنهج الرابع (تقسيم الدليل إلى سبعة أجزاء) وتم التوقيع من قبل جميع الحضور على الموافقة في الحال، لكن بعض العلماء قرر عدم التمسك بهذا القرار في السنة اللاحقة (أي عام ١٩٨٣)).

ولعل ما نقله السائل عن المركز الإسلامي الشيعي من تحديد طول الفجر بنصف ساعة من أصل ثلاث ساعات أو أقل مبني على هذه النسبة حيث اختاروا سُدس المدة الزمنية ونحوها.

وقد ذكر السيد الشهيد الصدر (قدس سره) عدة معالجات لمثل هذه المشاكل كأطروحات وأجاب عنها، وقال (قدس سره) إنها بالنسبة لليل الطويل والنهار الطويل وهي كما ستري تخص الطويل منها بحيث ينعدم الآخر أو يكاد كما في القطبين، لذلك فقد أشار إليها في فصل (أوقات القطبين) في كتاب ما وراء الفقه^(١).

وقال (قدس سره) ان للفقهاء بمختلف مذاهبهم عدة أطروحات محتملة بهذا الصدد

(١) ما وراء الفقه: المجلد الأول : ص٤٤٧ من طبعة إيران.

ومنها^(١) :
(الأولى: سقوط الصلاة والصوم باعتبار أنها إنما تجب عند حصول أوقاتها فإذا لم تحصل لم تجب.
إلا أن هذا غير ممكن شرعاً، بل لعله على خلاف ضرورة الدين لأننا بذلك نكون قد تركنا أهم عبادتين في الإسلام)).
أقول:

ان عدم تحصيل أوقات الصلاة المفروضة لا يلزم منه سقوط وجوبها أصلاً لأن وجوبها مأخوذ على نحو تعدد المطلوب فإذا سقط وجوبها المشروط بالأوقات بقي وجوبها الإجمالي وهي خمس صلوات في اليوم بخفض النظر عن الأوقات.

(الثانية: تطبيق الصلاة على اقرب المناطق التي تتميز فيها الأوقات)).
وأجاب عنه (قدس سره) بأنه يواجه صعوبة وصول أخبار تلك المناطق في زمن دخول وخروج الأوقات ويرد عليه أنها مشكلة لوجستية- بحسب التعدير اليوم- وليست شرعية ومحلولة بأجهزة الاتصالات المتقدمة حالياً.

(الثالثة: تطبيق الصلاة على الأوقات الموجودة في البلد الرئيسي الذي كان يسكنه الفرد في العالم، فلو كان من باكستان طبق صلاته على وقتها ولو كان من مصر طبق صلاته على وقتها وهكذا)).
ورد (قدس سره) على هذه الأطروحة بصعوبات عديدة:
(منها: صعوبة الاتصال اليومي المستمر.

ومنها: ان الفرد قد يكون له بلد معين

(١) مقدمة الترجمة العربية لكتاب المواقيت الإسلامية، الصفحة (هـ).

غير تلك المنطقة التي هو فيها كما لو كان أهله قاطنين فيها من زمن بعيد. ومنها: ان الأفراد قد يكونون مجتمعين هناك من بلدان مختلفة من العالم، فتختلف وتشوش أوقات صلاتهم و صومهم إلى درجة مزعجة ملفتة للنظر، وليس المفروض في المجتمع المسلم الواحد حصول مثل ذلك (التشوش).

وقد ذكرنا الرد على مثل الأول سابقاً. أما الآخران فهما صحيحان إلا ان التعديل بعدم وجود المقتضي أولى من التعديل بوجود المانع، إذ لا يوجد دليل على هاتين الأطروحتين. نعم يمكن تقريب الاستدلال بالاستصحاب على الأخيرة وكذا على التي قبلها إذا افترضنا أنها منطقة سكناه قبل انتقاله إلى هذه، ويرد عليه: أولاً: انه مقطوع بالأيام التي توضح فيها الأوقات.

وثانياً: انه من استصحاب الكلي من القسم الثالث وهو غير جارٍ لان موضوع الحالة اللاحقة (وهي مناطق شمال خط ٤٨,٥) غير موضوع الحالة السابقة (وهي مناطقهم الأصلية). بل الدليل على عدمه لأن من الثابت ان مواقيت الصلاة إنما تلاحظ بالنسبة لمكان المصلي، وفي خبر عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول: (صحبني رجل كان يمسي بالمغرب ويغلس بالفجر، وكنت أنا أصلي المغرب إذا غربت الشمس، وأصلي الفجر إذا استبان الفجر. فقال لي الرجل: ما يمنعك ان تصنع مثل ما أصنع؟ فإن الشمس تطلع على قوم قبلنا وتغرب عنا، وهي طالعة على قوم آخرين بعد. فقلت: إنما علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنا وإذا طلعت الفجر

عندنا، وليس علينا إلا ذلك، وعلى أولئك ان يصلوا إذا غربت الشمس عنهم)^(١).
(الرابعة: ان يطبق المكلفون الصلاة والصوم على أيام مكة المكرمة بصفتها البلد الرئيسي في الإسلام)) وأجاب (قدس سره): ((إلا ان هذا مما لا دليل عليه وأهمية تلك المنطقة في الدين صحيحة أكيداً إلا أنها لا تقتضي تطبيق أوقات الصلاة عليها)).

((الخامسة: ان يطبق صلاته وصيامه على المناطق المعتدلة أي مدار السرطان القريب من أوقات مكة المكرمة)).

ويرد عليها نفس ما ورد على السابقة.
(السادسة: تقسيم وقت الساعة إلى أربعة أقسام فيصلي الظهر بعد الثانية عشرة للنهار الذي يكون على خط طوله، والمغرب والعشاء على الثانية عشرة الأخرى ويصلي الصبح عند السادسة)).

وأجاب (قدس سره): ((وهذا مجرد اقتراح لا يوجد عليه أي دليل شرعي)).

((السابعة: حرمة الذهاب إلى منطقة من هذا القبيل مع الاختيار إلا مع الإكراه من قبل متسلط ظالم، أو أمر من إمام عادل)).

ورد عليه بعدة أمور:
(١- ان هذه الحرمة مما لا دليل على ثبوتها، فتكون مورداً لجريان أصالة البراءة لا محالة. وخاصة إذا التفتنا إلى ما هو ثابت فقهيًا من عدم وجوب إحراز الموضوع. مع العلم ان الكون في بلد اعتيادي لأوقات الصلاة هو من قبيل إحراز الموضوع، فلا يكون الوجود فيه واجباً، ولا الخروج عنه محرماً.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ١٦، ح ٢٢.

٢- ان الفرد قد يكون ساكناً هناك أساساً، ويتعذر عليه الخروج، في حدود إمكانياته الشخصية.

٣- ان حرمة الذهاب إنما تتسجل أحياناً مع لزوم ترك العبادات في تلك المناطق، وأما مع إمكان تطبيقها، ولو طبقاً لبعض الأطروحات الأخرى فلا إشكال).

ثم لخص (قدس سره) النتيجة بان اغلب هذه الأطروحات بل الكل مما يواجهه بعض الصعوبات ولكن الاحوط هي الأخيرة ولو باعتبار حرمة ما يسمى بالمقدمات المفوتة ولا شك في أن الكون في البلاد الاعتيادية أحوط من هذه النواحي الشرعية وأكثر فراغاً للذمة. ومنه يتضح الرد على الوجه الأول الذي قاله (قدس سره) لأن في الذهاب إلى بلد لا تتميز فيه الأوقات تضييعاً للواجب وهو محرم لأنه من المقدمات المفوتة وكان (قدس سره) لا يلتزم بوجود مثل هذه المقدمات لعدم فعلية وجوب ذي المقدمة ثم التزم بها حينما بحثها في درس الأصول.

قال (قدس سره): ((وإذا كان للفرد بلد رئيسي في المناطق الاعتيادية عمل على وقت ذلك البلد، وكان ملزماً بتحصيل الاطمئنان لحصول الأوقات فيه. وإذا لم يكن له بلد رئيسي أمكن العمل على تقسيم الساعة الذي ذكرناه في الأطروحة السادسة، وإذا لم يستطع ذلك عمل على وقت مكة المكرمة أو مدار السرطان الذين هما متساويان تقريباً))^(١). وهذه النتائج منه (قدس سره) لا يمكن

(١) من مقدمة السيد الشهيد الصدر (قدس سره) لكتاب المواقيت الإسلامية لمحمد إلياس الصفحة (هـ-ي- زي).

المصير إليها بأي حال من الأحوال بعدما تقدم من عدم الدليل على أي منها سوى بعض الحالات التي سنشير إليها في نهاية البحث بإذن الله تعالى.

وعلى أية حال فإن أغلب هذه الأطروحات لمعالجة مشاكل البلدان التي لا تتحقق فيها الأوقات الشرعية للصلوات فهي لا ترتبط بمسألتنا التي يفترض فيها وجود هذه الأوقات لكن المشكلة في كيفية تحديدها. وإنما ذكرناها لإمكان الاستفادة من بعضها كحلول محتملة في المسألة التي نحن بصددتها.

وقد ذكر حلاً لمورد مسألتنا بعد ذلك بقوله (قدس سره):

((أما إذا كان الدليل قصيراً جداً بحيث تغرب الشمس قليلاً ثم تشرق بعد نصف ساعة مثلاً، بحيث تختلط الحمرة المغربية لليوم السابق بالحمرة المشرقية لليوم اللاحق، ومن ثم يبقى الأفق في حمرة مستمرة من قبل هذا الغروب إلى الشروق. أو قل خلال هذا الدليل القصير كله، ومن ثم لم يتميز الفجر بوضوح.

إلا أنه من الممكن القول تماماً، بأن الشمس إذا بلغت غاية بعدها من الأفق في الغروب، ثم بدأت بالصعود التدريجي، فذلك البدء بالصعود هو الفجر بلا شك، لأن مدة ما بين الطلوعين في البلاد الاعتيادية أكثر من ذلك أكيداً.

فإن قلت: إنه نصف الليل. قلنا: نعم، ولكنه فجر في نفس الوقت، وقد اجتمع الأمران باعتبار قصر الليل لا أكثر ولا أقل.

ومن ثم يمكن للمكلف أن يحسب بالساعة أو بأية طريقة مقدار نصف مدة الليل، ويعتبر ما بعدها فجراً، في كل البلاد أو

الزمان الذي تستمر فيه الحمرة طول الليل القصير.

أما إذا زالت الحمرة لدقاء الليل فترة أطول، فهذا معناه أن الفجر سيتأخر عن نصف الليل بمقدار ما^(١).

وملخص كلامه (قدس سره) ببيان منا: إن لهاتين الحمرتين حالات:

الأولى: إنها ما تكونان متداخلتين ولا تتميزان لقصر الليل فالفجر منتصف الوقت.

الثانية: أن الحمرتين تتميزان حيث تضعف الأولى تدريجياً إلى نقطة ثم تبدأ بالازدياد إلى حين الشروق فالفجر هي نقطة التغير هذه.

الثالثة: أن الحمرة تزول ثم بعد وقت يبدأ الضوء بالظهور تدريجياً وهذه هي الحالة في البلدان الاعتيادية ويكون الفجر عند ظهور الضوء.

وله (قدس سره) مبنى آخر ورد في كتاب (ما وراء الفقه) الذي سبق تأليفه كتابة مقدمة (المواقيت الإسلامية) بعشر سنوات تقريباً حيث ذكر (قدس سره) فيه أن الفجر أي (فترة ما بين الطلوعين) جزء من الليل وتحدد كنسبة منه وقال (قدس سره) ((أن نسبتها إلى الليل أو النهار لم يتيسر، وإن كان بحسب الظن أنها عشر مدة الليل)) ونقل عن أستاذه الشهيد الصدر الأول (قدس سره) في بعض فتاواه أنه قال: ((إنها سبع الليل))^(٢).

أقول: يبدو أن كلا منهما قد لاحظ النسبة في يوم ما من السنة ثم عممها إلى كل الأيام بضميمة ارتكاز لديهما أن نسبة طول الفجر إلى طول الليل ثابتة في كل

(١) من مقدمته (قدس سره) لكتاب (المواقيت الإسلامية) الصفحة (زي).

(٢) ما وراء الفقه : مج ١، ص ٢١٥، طبعة إيران.

أيام السنة.

ويوجد هذا المعنى في كلمات السيد الخوئي (قدس سره) فقد نقل رواية محمد بن مسلم قال: (سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن أول وقت ركعتي الفجر، فقال: سدس الليل الباقي)^(١) وعلق (قدس سره) عليها بقوله ((فإن السدس الباقي ينطبق على ما بين الطلوعين مع شيء قليل قبله، بناءً على ما هو الصواب من أن الليل اسم لما بين غروب الشمس وطلوعها))^(٢) إلا أنه (قدس سره) ضَعَفَهَا بِمُحَمَّدِ بْنِ حَمِزَةَ بْنِ بَيْضٍ فَلَا تَصْلُحُ إِلَّا لِلتَّأْيِيدِ.

وَعَزَّزَ هَذَا الرَّأْيَ بِقَوْلِهِ (قُدْسُ سِرِّهِ): ((وَإِنْ هَذِهِ الْفِتْرَةُ تَطُولُ بِطَوَّلِ اللَّيْلِ وَتَقْصُرُ بِقِصْرِهِ)).

وردَّ على المشهور لدى الناس والمعتمد في مواقيت الصلاة عند غير أتباع أهل البيت (عليهم السلام) من أن مدتها ساعة ونصف تماماً على طول أيام السنة وقال (قدس سره): ((إلا إن المظمان به كذب هذه الشهرة، وتتراوح بحوالي ساعة وعشرين دقيقة إلى ساعة وخمس وأربعين دقيقة. وضبط مدتها طيلة أيام السنة لم يتيسر)). وكان (قدس سره) قبل ذلك قد أشار إلى وجود خلاف في كون الفترة من الليل أو من النهار أو ليست منهما وأشار إلى وجود رواية أنها ساعة ليست من الليل ولا من النهار، إلا أنه (قدس سره) رجَّح من الناحية الفقهية الاستفادة من السنة الشريفة أن تكون من النهار وليست من الليل لوجهين:

١- أن وجوب الصوم يبدأ من الفجر،

(١) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٥٠، ح ٥٥.

(٢) شرح العروة الوثقى: ٢٥٥/١١.

والصوم إنما يكون في النهار، ولا يجوز إلحاق أي جزء من الليل به.

٢- ان القرآن الكريم وصفه بالصبح في قوله تعالى (وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ).
انتهى كلامه (قدس سره).

وقد نسب السيد الحكيم (قدس سره) القول بأن هذه الفترة من النهار إلى أكثر أهل اللغة والمفسرين والفقهاء والمحدثين والحكماء والإلهيين والرياضيين^(١). ويبدو ان هذا المعنى كان مرتكزاً في أذهان البعض في زمان الأئمة (عليهم السلام) كما يظهر من سؤال يحيى بن أكثم القاضي لأبي الحسن الأول (عليه السلام) حين سأله عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة وهي من صلاة النهار وإنما يجهر في صلاة الليل؟ فقال (عليه السلام): (لان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يخلص بها لقربها ليل)^(٢).

ثم قال سيدنا الأستاذ الشهيد الصدر (قدس سره) ولا يترتب اثر فقهي على أنها من الناحية العرفية هل هي ليل أو نهار، ولعله (قدس سره) يقصد بالناحية العرفية أي الخارجية وهي ليست مهمة بعد ان استدل من الناحية الشرعية على أنها من النهار. وفي كلامه (قدس سره) عدة موارد للنظر:

الأول: إن قوله (قدس سره) ان هذه الفترة تطول بطول الليل وتقصّر بقصره مخالف للواقع بوضوح ومن حسن الصدق أنني اكتب هذه الكلمات في زمن الانقلاب الصيفي (٦/٢١) حيث يكون اقصر ليل (سبع ساعات وخمس وخمسين دقيقة) وأطول فجر (ساعة و٤٥

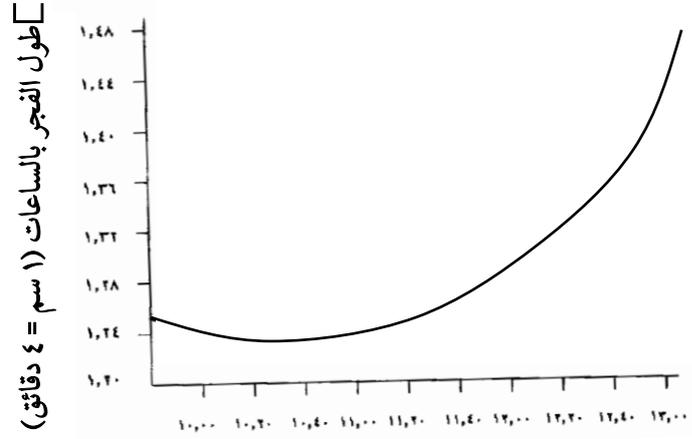
(١) مستمسك العروة الوثقى: ٨٣/٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب القراءة، باب ٢، ح ٣.

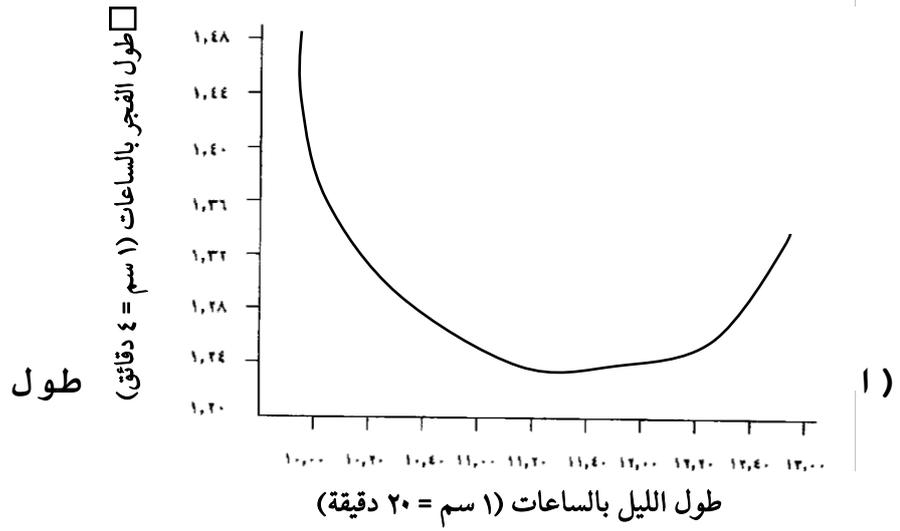
دقيقة) فهو لا يطول بطول الليل ولا يقصر بقصره وبالتالي فلا يصح تحديده كنسبة ثابتة من الليل.

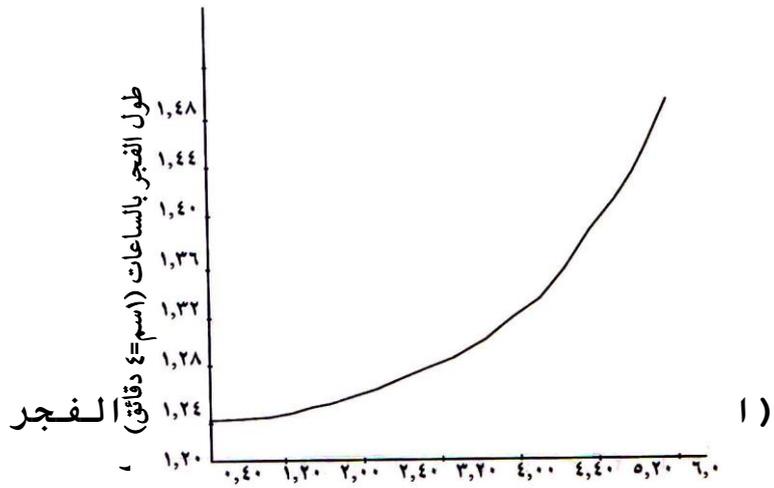
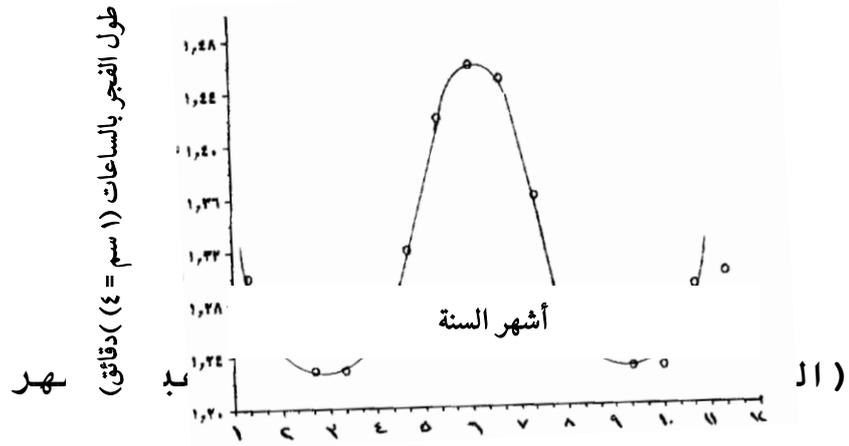
وقد أجريت تحليلاً احصائياً ورياضياً على نقاط مختارة من السنة في بلدنا وظهر ان الفجر لا يطول بطول الليل ولا يقصر بقصره وكذا لا يطول بطول النهار ولا يقصر بقصره أي غير مرتبط بحركتهما بالضبط فقد يطول بطولهما وقد يقصر (لاحظ الأشكال المجاورة) (١).

(١) وهي مأخوذة من كتاب (الرياضيات للفقهاء).



(الشكل : ١) العلاقة بين طول النهار وطول الفجر
 طول النهار بالساعات (١ سم = ٢٠ دقيقة)





و من الفرق بين الليل والنهار بالساعات (س = ٤) دقائق (ساعات) قراءتها من المخططات أن طول الفجر يتأثر مباشرة بالفرق بين الليل والنهار في انقلاب الفصل إلى الربيع والخريف حيث يتساوى الليل والنهار (بإدخال الفجر ضمن الليل تكوينا كما سيأتي بإذن الله تعالى) والفرق بينهما (صفر) يكون أقصر فجر وفي انقلاب الفصل إلى الصيف حيث أطول فرق بينهما

يكون أطول فجر^(١).
وإذا جرينا مع سيدنا الأستاذ الشهيد
الصدر (قدس سره) في تفریح قوله ((وإن
هذه الفترة تطول بطول الليل وتقصّر
بقصره)) على جعل هذه الفترة مساوية
لنسبة ثابتة من الليل، ولما لم تثبت هذه
النسبة لا بدحاظ الليل ولا بدحاظ النهار
فإن الفجر سوف لا يكون من الليل ولا من
النهار وهذا ما يندسجم مع عدة روايات
سنذكرها إن شاء الله تعالى.

الثاني: إن ما استدل به (قدس سره) من
كون الفجر جزءاً من النهار شرعاً إذا أراد
بالنهار الفترة ما بين طلوع الشمس إلى
غروبها غير تام.

أما ابتداء الصوم منه فإنه لا يعني
أنه جزء من النهار لأن الصوم مرتبط
باليوم وليس بالنهار قال تعالى (يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ
عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، أَيَّاماً
مَّعْدُودَاتٍ..) (البقرة: ١٨٣-١٨٤) وقال تعالى
(.. فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ
مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)، ويوجد فرق في المعنى
اللغوي بين اليوم والنهار.

فهذا حكم تعبدي كدخول بعض الوقت في
وقت صلاة المغرب مما بعد سقوط القرص حتى
ذهاب الحمرة المشرقية، والاعتماد عليه
لدخول بهذه النتيجة العامة استقراءً
ناقص فينقض بأن وقت صلاة الظهر الذي هو
عند الزوال وهو منتصف النهار يحدثب ما
بين طلوع الشمس إلى الغروب ولا يدخل فيه
الفجر ولو كان منه لحسب.

وأما الاستدلال بتنفس الصبح فإنه
مردود بأن اعتباره صباحاً بدحاظ انحسار

(١) الرياضيات للفقيه، طبعة النجف، ص ٢٥٢.

الظلام لا يكونه نهارةً مضيئاً فعلاً حتى يلحق بالذهار وقد ورد في كلماته (قدس سره) قوله ((بياض الفجر في الأفق وإن شبهه بالبياض الحقيقي، ولكنه على أي حال من الناحية الواقعية هو قلة في الظلام وليس نوراً متكاملأ فهو أشبه بزرقه السماء إلى أي شيء آخر. ولكنه في وسط سواد السماء بجميع أطرافها يراه الفرد وكأنه أبيض حقيقي))^(١).

وإذا صحَّ إلحاق الفترة بالذهار لوجود هذا البياض فيقتضي إلحاق ما بعد سقوط القرص في الغروب به أيضاً ولا يقول به أحد.

الثالث: تقليده (قدس سره) من أهمية معرفة كون الفجر من الليل أو من النهار المرادف لليوم من وجهة نظره رغم دخولها في مسائل عديدة كالتي نحن بصددها.

((إن تحديد كون الفترة ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس هل من الليل أو من النهار بحث مهم لمعرفة مبدأ النهار أو اليوم بناءً على ترادفهما ومنتهي الليل وحدثهما بحساب الساعة وهي الطريقة الأسهل مع قطع النظر عن الطرق الطبيعية لمعرفة كعبور الشمس عن دائرة نصف النهار لمعرفة الزوال أو حساب حركة الظل ونحوها فإنه يندر وجود من يعرف ذلك اليوم وتصبح متابعتهما. حيث تتوقف على ذلك أحكام عديدة، فموعد صلاة الظهر منتصف النهار وانهاء صلاة المغرب عند منتصف الليل لغير المضطر- على قول- وأقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وكذا أكثر النفاس، ومنتصف الليل له دخل في بعض المناسك في منى، ومنتصف النهار دخل في

(١) ما وراء الفقه، مج ١ ص ٢١١.

أحكام غسل الجمعة وخيار المجلس ثلاثة أيام وأقل الاعتكاف ثلاثة أيام ومدة الإقامة للمسافر حتى يتم الصلاة عشرة أيام، وصلاة الليل تبدأ بمنتصف الليل وكثير من المناسبات الدينية والزيارات تتعلق بالأيام والليالي ففي كل ذلك من أي حد يبدأ النهار أو اليوم وفي أي حد ينتهي الليل؟ وهل منتصف الليل ما بين المغرب وطلوع الفجر- لو لم تكن فترة ما بين الطلوعين منه- أو ما بين المغرب وطلوع الشمس- لو كانت تلك الفترة منه-؟ أو إذا كانت من النهار فلماذا لا يكون منتصفه بين طلوع الفجر والمغرب لا طلوع الشمس والمغرب) (١).

التحقيق في المسألة

إن الفترة ما بين الطلوعين هي من الناحية التكوينية جزء من الليل وامتداد له أما ظهور البياض فيها فهو لا يعبر عن ظاهرة فلكية كالشروق والغروب وإنما هو انحسار في ظلمة الليل بسبب قرب مواجهة هذه النقطة للشمس التي تحصل بالدقة عند الشروق.

و هذا الانحسار التدريجي للظلمة هو كالانحسار التدريجي للضوء بعد غروب الشمس حتى تذهب الحمرة المغربية بعد أكثر من ساعة من سقوط القرص فكما لا يعني هذا اجتزاءً من أول الليل فكذا لا يعني الفجر اجتزاءً من آخر الليل.

إما من الناحية التشريعية فقد لاحظ الشارع المقدس بدء النشاط اليومي للناس

(١) الرياضيات للفقيه، طبعة النجف، ص ٢٤٧.

مع انبلاج الفجر وظهور الضوء - أو انحسار الظلمة كما قلنا - فأعطى خصوصية لهذه الفترة ورتب لها أحكاماً كوجوب صلاة الصبح وكراهية النوم والإمساك عن المفطرات للصائم ونحوها.

فهي تمثل بداية اليوم شرعاً ونهاية الليل أما النهار فهو باقٍ على حاله يمتد من شروق الشمس إلى غروبها.

وقد دلت على هذا التقسيم الثلاثي رواية^(١) عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، ولا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس)^(٢) ويؤيدها غيرها^(٣) فما بين الطلوعين ليس من الليل ولا من النهار شرعاً.

تقريب آخر لهذه النتيجة

ويمكن تقريب كون فترة ما بين الطلوعين ليست من النهار ولا من الليل بأن يقال:

إنها ليست من النهار لورود روايات معتبرة تطبق الزوال على منتصف النهار ولا يتحقق ذلك إلا بكون مبدأ النهار طلوع

(١) وصفها السيد صاحب الرياض بالموثقة (رياض المسائل: ١٧٦/٢) لوجود أحمد بن الحسن بن علي بن فضال لكن فيها علي بن يعقوب الهاشمي الذي روى كتاب مروان بن مسلم ولم يرد فيه توثيق وأن لم يرد فيه تضعيف.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ١٠، ح ٩ وأرسل الصدوق عن زرارة نحوه في باب ٤، ح ٣.

(٣) كخير زرارة في الوسائل، أبواب المواقيت، باب ١٠، ح ٣.

الشمس ومنتهاها غروبها ومنها صحيحة الجلبى عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سأل عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم، قال: فقال: ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم، وان خرج عند الزوال فليتم يومه^(١) و صحيحة زرارة التي ورد فيها: (وقال تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطي) وهي صلاة الظهر وهي أول صلاة صلاها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وهي وسط النهار)^(٢) ولا يضر ما ورد بعد ذلك من قوله (عليه السلام) (ووسط صلاتين بالنهار صلاة الغداة وصلاة العصر) لاحتمال ان الكلمة الأصلية (باليوم) لا (بالنهار) لبعده تكرار التعليل بالنهار مرتين وإذا كان هذا الاحتمال وارداً فإنه ينطبق على مختارنا الآتي.

وقد دفع السيد الخوئي (قدس سره) هذا الإشكال بنحو آخر حاصله ((ابتداء الإطلاق المزبور على ضرب من التوسع والتجاوز بعلاقة المجاورة والمشاركة نظراً إلى امتداد الوقت إلى طلوع الشمس وجواز الإتيان بها قبيل الشروق، بل لعله هو الغالب لعامة الناس فمن ثم صح إطلاق صلاة النهار عليها وإن لم تكن منها حقيقة))^(٣) وهو بعيد أولاً لأن الإمام (عليه السلام) بصدد التحديد وليس التقريب، وثانياً لأنه لو كان كلامه (عليه السلام) على نحو التقريب لكان الأولى به أن يقرب الزوال- الذي هو منتصف الوقت بين طلوع الشمس

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، باب ٥، ح ٢.

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

(٣) شرح العروة الوثقى: ١١/١٩٦.

وغروبها - علي منتصف النهار - الذي هو منتصف الوقت بين طلوع الفجر وغروب الشمس - علي القول الآخر ووجه الأولوية ان هذا الوقت نصف ذلك.

ويمكن استفادة ان الفجر ليس من النهار من طائفة من الروايات كصححة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (كان علي (عليه السلام) لا يصلي من الليل شيئاً إذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل، ولا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول الشمس)^(١) ونحوها فإنها ظاهرة في أن الفجر ليس من النهار وإلا لاستثنى صلاته كما استثنى صلاة العشاء في صدر الحديث الشريف.

وأنها ليست من الليل لاستفادة ذلك من كثير من الآيات والروايات ذكر كثيراً منها صاحب الجواهر والمجلسي في البحار (المجلد ٨٠) ومنها قوله تعالى (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) إذ الظاهر ظهور (حتى) في أن ما بعده غاية للموضوع فتدل علي انتهاء ليلة القدر بطلوع الفجر ((واحتمال جعل الغاية تقييداً لإخراج بعض الليلة لا ينبغي أن يُصغى إليه))^(٢) وبمقتضى المقابلة في قوله تعالى (وَاللَّيْلِ إِذَا يَدْرُ، وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ) وقوله تعالى (وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ، وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ) ومثل قوله تعالى (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ، وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ) ((لظهوره بمقتضى المقابلة في أن التسبيح قبل الطلوع - المراد به صلاة الفجر - واقع في غير الليل))^(٣).

(١) وسائل الشيعة: أبواب المواقيت، الباب ٣٦،

ح ٦.

(٢) جواهر الكلام: ٧/٢٢٠ - ٢٢٦.

(٣) مستند العروة الوثقى: ١١/١٩٣.

إلا ان السيد الخوئي (قدس سره) وصف كل تلك الآيات بأنها ((قاصرة الدلالة)) ويعني الدلالة على كون الفجر خارج الدليل. وهو بعيد عن الظاهر لمن تأمل بموضوعية. ومع ذلك نضيف له (قدس سره) وجهاً آخر لعدم كون الفترة من الدليل فإن الصلوات الليلية سواء كانت واجبة كالعشائين للمضطر أو مستحبة تنتهي بطلوع الفجر لانتهاء موضوعها وهو الدليل وهذا متسالم عليه، دلت على الثاني روايات معتبرة كثيرة كصححة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (سألته عن الرجل يقوم من آخر الليل وهو يخشى ان يفاجئه الصبح يبدأ بالوتر أو يصلي الصبح على وجهها حتى يكون الوتر آخر ذلك؟ قال: بل يبدأ بالوتر، و قال: انا كنت فاعلاً ذلك^(١)) وصححة إسماعيل بن جابر قال: (قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أوتر بعدما يطلع الفجر؟ قال: لا)^(٢) وصححة جميل بن دراج قال: (سألت أبا الحسن الأول (عليه السلام) عن قضاء صلاة الليل بعد الفجر إلى طلوع الشمس فقال: نعم)^(٣) فقد أقر الإمام (عليه السلام) السائل بانتهاء وقتها عند الفجر وإتيانها قضاءً ودلت على الأول صححة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ان نام رجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما كليهما فليصلهما، وان خشي ان تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة)^(٤) ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله

(١) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٤٦، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٤٦، ح ٦.

(٣) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٥٦، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة: أبواب المواقيت، باب ٦٢، ح ٣.

(عليه السلام) (إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء) ^(١) وهم يحددون ذلك بالفجر وقد سلم السيد الخوئي (قدس سره) هذا وذكر تسالم الأصحاب عليه (والإجماع القطعي حيث لم ينقل عن أحد امتداد الوقت إلى طلوع الشمس) ^(٢) إلا أنه (قدس سره) عدله بالدليل الخاص وليس لانتفاء موضوع الدليل، قال (قدس سره) (وأما بناءً على ما هو الصواب من إلحاقه - أي الفجر - بالدليل وأنه اسم لما بين غروب الشمس وطلوعها فالحكم بانتفاء الوقت بطلوع الفجر يحتاج إلى إقامة الدليل لفرض بقاء الليل إلى طلوع الشمس) وكلامه (قدس سره) مخالف للظاهر والمتسالم بين الأصحاب من انتفاء الموضوع ولأنه يلزم منه تخصيص الأكثر بل الكل كالصلوات الواجبة والمندوبة وكإباحة المفطرات. ولأن الروايات المعتبرة ما تقدم منها وما لم يذكر وصفت هذا الوقت المنتهي بالفجر بأنه آخر الليل.

(١) وسائل الشيعة: أبواب الحيض، باب ٤٩، ح ١٠.

(٢) مستند العروة الوثقى: ٢٦٩/١١.

روايات مؤيدة

الأولى: رواية عمر بن أبان الثقفي قال (سأل النصراني الشامي الباقر (عليه السلام) عن ساعة ما هي من الليل ولا هي من النهار، أي ساعة هي؟ قال أبو جعفر (عليه السلام): ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس)^(١).

الثانية: رواية أبي هاشم الخادم قال: (قلت لأبي الحسن الماضي عليه السلام: لم جعلت صلاة الفريضة والسنة خمسين ركعة لا يزداد فيها ولا ينقص منها؟ قال: لأن ساعات الليل اثنتا عشرة ساعة، وفيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة، و ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة فجعل الله لكل ساعة ركعتين، وما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق غسق، فجعل للغسق ركعة)^(٢).

أقول:

إنما جعلناها مؤيدة لأن في سنديهما إشكالات خصوصاً في الثانية فتصلحان للتأييد.

الثالثة: مرفوعة الفضل بن أبي قررة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (سئل عن الخمسين والواحدة ركعة، فقال: إن ساعات النهار اثنتا عشرة ساعة، وساعات الليل اثنتا عشرة ساعة ومن طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ساعة ومن غروب الشمس إلى غروب الشفق (غسق)، فلكل ساعة ركعتان،

(١) مستدرک الوسائل، کتاب الصلاة، أبواب المواقيت، باب ٤٩ في النوادر، حه رواها عن تفسیر علي بن إبراهيم ورواها الكليني في روضة الكافي.

(٢) وسائل الشيعة : أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الباب ١٣، ح ٢٠.

وللغسق ساعة^(١) وهي بالإضافة إلى ضعف
السند فإن القول بخروج الغسق من الليل
غير محتمل.

(١) وسائل الشيعة، أبواب أعداد الفرائض
ونوافلها، باب ١٣، ح ١٠.

مؤيد آخر

ويؤيده ايضاً ما ورد في عدة روايات^(١) بعضها موثقة في تفسير قوله تعالى (إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) (يعني صلاة الفجر تشهدا ملائكة الليل وملائكة النهار، فإذا صلى العبد صلاة الصبح مع طلوع الفجر أثبتت له مرتين تثبتها ملائكة الليل وملائكة النهار) ولو كانت الفترة من الليل خاصة أو من النهار خاصة لشهدت الصلاة طائفة واحدة من الملائكة فهي ليست منهما بهذا المعنى أي خاصة لذا اشترك فيها ملائكة الليل والنهار لتداخلهما فيها.

وبذلك ايضاً تبطل أطروحة جعل الفجر نسبة من الليل التي اختارها العلماء المجتهدون في يورك شاير وما أفتي به المركز الإسلامي الشيعي في السويد. وكذلك ما قال به الشهيدان الصدران (قدس سرهما) ويبدو أن كلا منهما لاحظ اليوم الذي هو فيه وحدد نسبة الفجر ثم عممها إلى كل السنة ظناً منه أنها ثابتة لجميع الأيام.

(١) رواها في مستدرک الوسائل في أبواب المواقيت، الباب ٩ الاحاديث ٩، ١١، ١٢ عن تفسير العياشي رواها في الوسائل، أبواب المواقيت، باب ٢٨، الحديث ١، ٣ وفي أبواب أعداد الفرائض ونوافلها باب ١٣ ح ١٩..

إشكالات على هذه النتيجة

(الأول): وصف السيد الخوئي (قدس سره) هذه النتيجة بأنها ((مضافاً إلى شذوذ قائلها موهونة في نفسها لضعف مستندها فإنه روايتان))^(١) ثم نقل (قدس سره) روايتي أبي هاشم الخادم وعمر بن أبان الثقفي.

أقول:

نقلنا رواية ثالثة ونحن نتفق معه في ضعف إسنادها لذا جعلناها مؤيدات إلا أن الدليل لا ينحصر بها فقد ذكرنا لها أكثر من وجه.

أما شذوذ القائلين بها فسنناقشه في إشكال مستقل.

(الثاني): إنه قول بالفصل وخروج عن الإجماع المركب، وفيه:

١- إننا لم نستقص الأقوال في المسألة حتى نتأكد من هذا الشذوذ وقال المجلسي في البحار ((وذهبت طائفة إلى أن ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ليس من النهار ولا من الليل، بل هو زمان منفصل عنهما))^(٢). ونقل صاحب الحدائق عن المحقق مير محمد باقر الداماد (قدس سره) قوله ((وأما إخراج ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس من الليل والنهار واعتبار زمانه على حياله ساعة فقد ورد به بعض الأخبار عنهم عليهم السلام)) وبعد أن ذكر رواية سؤال النصراني قال ((فاستشكل علي ذلك من باعه في تتبع العلوم قاصر زاعماً أن هذا أمر لم ينعقد عليه اصطلاح ولم يذهب إليه

(١) شرح العروة الوثقى: ١١/١٩٢.
(٢) بحار الأنوار، المجلد ٨٠، ص ٧٦.

ذاهب أصلاً))^(١) . وذكره الشيخ الطوسي (قدس سره) في معرض الرد عليه^(٢) واستفاده العلامة المجلسي من بعض الوجوه لولا انه رد عليه بما لا يغني وسنشير إليه بإذن الله تعالى.

وأنقل هنا كلاماً لشيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله الشريف) يوحى بقبوله لهذه النتيجة قال (دام ظله) ((ان ما بين الطلوعين لو لم يكن داخلاً في اليوم لم يكن داخلاً في الليل جزماً لأن ما هو المتفاهم من الدليل والمرتكز في الأذهان عرفاً لا يعم ما بينهما))^(٣) .

٢- إننا لا نقول بحجية الإجماع المركب ولا نرى بأساً في الخروج عنه لعدم توفر مناط حجية الإجماع فيه ولتوفر الدليل على خلافه .

٣- ان لهذا الإجماع مناشئ سنذكرها لاحقاً في أسباب اختلاف الفقهاء في المسألة فهو إجماع مدركي معلوم المنشأ والعبارة بمدركه .

(الثالث): ما قاله المجلسي في البحار (دليلنا على فساد قول الفرقة الأولى- وهو ما نقلناه عنه (قدس سره)- قوله تعالى (يُولِجُ الدَّيْلَ فِي الدَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ الدَّهَارَ فِي الدَّيْلِ) (الحج:٦١) وهذا يذفي ان يكون بينهما فاصلاً)). وهو عين ما رد به الشيخ الطوسي (قدس سره) على هذا القول^(٤) .
وفيه:

١- عدم الالتفات إلى مثل هذه

(١) الحدائق الناضرة: ٥٤/٦ .

(٢) الخلاف: ٢٢٦/١ .

(٣) تعاليق مبسوطة: ١٩/٣ .

(٤) الخلاف: ٢٦٦/١ .

التقريبات الاحتمالية بعدما تقدم من الأدلة.

٢- ان ما اخترناه لا ينافي الآية فان فترة ما بين الطلوعين يتداخل فيها ظلام الليل مع انتشار البياض وقد عدت عنه الآية الشريفة بدقة (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر).

٣- إن هذه الآيات الشريفة ليست بصد بيان النعم والمن على العباد وليست بصد استيعاب الزمن فلا يستدل بها من هذه الناحية، والقرآن حينما يريد المقابلة الزمنية فإنه يستعمل مفردة اليوم بدل النهار في مقابل الليل وهو عين ما اخترناه ونظير ذلك قوله تعالى (وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكوراً) (الفرقان: ٦٢) ومثل هذه التقريبات لتفسير الآيات الشريفة يمكن أن تعارضها تقريبات لتفسير آيات أخرى كقوله تعالى (جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً لتبتغوا فيه من فضله) وقوله تعالى (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلاً) (الإسراء: ١٢) فإن آية النهار هي الشمس فيكون النهار مرتباً بوجودها.

مناشئ اختلاف الفقهاء (قدست أسرارهم)

نحن الآن بين يدي ثلاثة مصطلحات هي (الليل)، (النهار)، (اليوم) وما حصل من اختلاف واضطراب بين كلمات الفقهاء يرجع في بعض أسبابه إلى عدة أمور:

الأول: التزامهم بأن الزمن هو إما ليل

أو نهار على نحو مانعة الخلو وحينئذٍ رتبوا معها مقدمة أخرى فيما دام الفجر ليس من الليل لانتهاؤه مثلاً بطلوع الفجر بشهادة قوله تعالى (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) فهو من النهار أو ما دام الفجر ليس من النهار الذي يبدأ من طلوع الشمس فهو من الليل ولذا تجد ان نمط استدلالهم كله مبني على هذا الاتجاه فمثلاً حشد العلامة المجلسي في البحار عشرات الآيات والروايات على مدى عشرات الصفحات^(١) لإثبات أن الليل ينتهي بالفجر وكأن لازمه الوحيد هو ابتداء النهار بالفجر لارتكاز هذه الملازمة عنده وعدم وجود فاصل بينهما وكذا صاحب الجواهر وغيرهما.

والمقدمة الأولى وإن ورد فيها عدد من الأحاديث كخبر المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: (ان الله خلق السنة اثني عشر شهراً، وجعل الليل اثني عشر ساعة، وجعل النهار اثني عشر ساعة، ومنا اثني عشر محدثاً) إلا أنها ضعيفة ولا تدل على الانحصار ووجود روايات أخرى تضيف إليها (و ساعة أخرى لا من الليل ولا من النهار) إذ ليس من المعلوم ان الساعات المذكورة في الرواية هي الساعات المعمول بها عرفاً بحيث يكون اليوم العرفي (٢٤) ساعة مضافاً إلى أنها تحدثت عن النهار ولم تتطرق إلى اليوم وبينهما فرق كما سيأتي بإذن الله تعالى فهذه المقدمة من لزوم ما لا يلزم فقد يكون فترة ما بين الطلوعين لا من الليل ولا من النهار وإنما خص هذا بالذكر لغلبتهما كتقسيم البشر إلى ذكر وأنثى رغم وجود جنس ثالث هو الخنثى وله أحكامه الخاصة المغايرة

(١) البحار للمجلسي: ٧٢/٨٠-١٤٦.

لذكر والأنثى في الميراث وغيرها لكان
المخصوص بالذكر هو الذكر والأنثى على خلاف
مذكور في محله.

ويؤيده بعض الروايات التي مضمونها ان
الله قد خلق النهار اثنتي عشرة ساعة والليل
كذلك وساعة لا من الليل ولا من النهار
(الوسائل، مستدرک الوسائل، وقد تقدم ذكر
مجموعه مذهبها) وهذا الكلام نقوله على
مستوى عدم المانع وأما على مستوى وجود
المقتضي فالليل لذي كونه من الليل أو
النهار هو ما تقدم.

الثاني: جعل اليوم مرادفاً للنهار أو
عدم التمييز بين ما يبدأ بطلوع الفجر أو
بطلوع الشمس فهل اليوم هو الأول والثاني
النهار أم بالعكس.

وربما زاد في تشوشهم اختلاف اللغويين
وورود الليل مقابل النهار في بعض الآيات
الشريفة كقوله تعالى (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ
اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خَلْفَةً لِمَنْ أَزَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ
أَزَادَ سُكُوراً) (الفرقان: ٦٢) وقال (أَتَاهَا
أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً) (يونس: ٢٤) وقابل به
البيات في قوله تعالى (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ
أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتاً أَوْ نَهَاراً) (يونس: ٥٠)
ووروده مقابل اليوم في آيات أخرى كقوله
تعالى (سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ
أَيَّامٍ خُسُوفاً) (الحاقة: ٧) (سَيَّرُوا فِيهَا
لَيَالِي وَأَيَّاماً آمِنِينَ) (سبا: ١٨).

فأختار عدد منهم ابتداء النهار من
طلوع الفجر كابن فارس^(١) قال: ((النهار:
انفتاح الظلمة عن الضياء ما بين طلوع
الفجر إلى غروب الشمس)) واختار فخر
الدين الطريحي الثاني قال: ((قال الشيخ
أبو علي: الفجر شق عمود الصباح وهما

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة (نهر)، ج ٥.

فجران أحدهما المستطيل وهو الذي يصعد طولاً كذب السرحان ولا حكم له في الشرع، والآخر هو المستطيل المنتشر في أفق السماء وهو الذي يحرم عنده الأكل والشرب لمن أراد الصوم في رمضان وهو ابتداء اليوم^(١).

واكتفى ابن منظور بنقل القولين فقال: ((النهار ضياء ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس وقيل: من طلوع الشمس إلى غروبها))^(٢) لكنه جزم في معنى اليوم فقال: ((اليوم معروف بمقداره من طلوع الشمس إلى غروبها))^(٣).

أما الراغب الأصفهاني فقد فصل بين الحد الشرعي والأصل اللغوي فقال ((والنهار: الوقت الذي ينتشر فيه الضوء، وهو في الشرع ما بين طلوع الفجر إلى غروب الشمس)).

وفي الأصل ((ما بين طلوع الشمس إلى غروبها))^(٤) وجزم بأن ((اليوم يعبر به عن وقت طلوع الشمس إلى غروبها))^(٥).

واختار السيد الخوئي (قدس سره) أن يبدأ اليوم طلوع الشمس وعنده أنه مرادف للنهار^(٦) والدليل من غروب الشمس إلى طلوعها.

أما السيد الشهيد الصدر الأول (قدس سره) فاختار بداية اليوم من الفجر وعبر عنه بالنهار أيضاً.

والظاهر أن أقوال أهل الشرع والدلغة مدركية فاعتمد الفقهاء على استقراء

(١) مجمع البحرين: ٤٣٤/٣. عن مجمع البيان: ٤٣٨/٥ في مادة (فجر).

(٢) لسان العرب، مادة (نهر)، ٧٢٨/٣.

(٣) لسان العرب: مادة (يوم)، ١٠٢١/٣.

(٤) المفردات: مادة (نهر) ص ٥٠٧.

(٥) المفردات، مادة (يوم) ص ٥٥٣.

(٦) مستند العروة الوثقى: ١١/١٨٨، ١٩٢.

الاستعمالات والامورد الرئيسي هو ابتداء الصوم وعلى أقوال الفلكيين أحياناً وعلى أقوال اللغويين التي هي أيضاً مدركية أي مستندة إلى بعض المدارك والمباني فيكون الدليل تلك المباني ومنها:

١- المقابلة مع الدليل التي أشرنا إليها.

٢- معنى النهار وهو الانفتاح وفي المقام خصوص انفتاح الظلمة على الضياء وهو يمكن تطبيقه على الفجر لأن الصبح يفجر الليل ويشقه ويمكن تطبيقه على طلوع الشمس باعتبار ان الفجر لا يمثل انفجار الضياء بل انحسار الظلمة.

وبهذا المقدار لا نستطيع الاطمئنان إلى أقوالهم بشكل كامل حتى نعود إلى وضع المفردة في القرآن الكريم فنجد ما يلي:

١- ان ما استعمل مقابل الدليل كفترة زمنية هو (اليوم) وليس النهار كآيات المتقدمة أما (النهار) فوضع مقابل الدليل لا من هذه الجهة وإنما لمعانٍ أخرى كالمن على العباد بجعلهما خلفاً فواحد للحركة وآخر للسكون وكالتحذير من ان العذاب قد ينزل على العباد في حالة وعي والتفات وحذر وقد يكون وهم في حالة غفلة وسكون ونوم كالليل وهكذا وقد تقدم ذكر الآيات الشريفة كلها.

٢- ان الصوم الذي يبدأ بطلوع الفجر قد ارتبط زمنياً باليوم وليس بالنهار وان اشتهر ذلك لاحقاً تسامحاً أو لغلبة فترة ما بين طلوع الشمس وغروبها ونحوها قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ) (البقرة: ١٨٣) وقال تعالى (فَمَن كَانَ مِنكُم

مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) (البقرة: ١٨٤) وَقَالَ تَعَالَى (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) (البقرة: ١٩٦). وكذا في الروايات الكثيرة في كتاب الصوم، نعم ورد في بعضها ذكر النهار كالسؤال (عن الرجل يحتلم بالنهار في شهر رمضان يتم يومه كما هو؟ فقال: لا بأس)^(١) وهي لا تنافي ما ذكرناه لأن النهار جزء مما يُصام فيه وهو اليوم.

٣- من الواضح ان الصبح الذي هو مبدأ النشاط اليومي يبدأ من طلوع الفجر ففي تعريف الفرسخ في الروايات بأنه (مسيرة يوم للإبل بأثقالها) وفي فتاوى الفقهاء (من أصبح جنباً.. الخ) أي طلع عليه الفجر وتسمى صلاة الفجر بصلاة الصبح وفي كلمات العرب كالأشعث بن قيس وكان يستعجل عبد الرحمن بن ملجم لقتل أمير المؤمنين (عليه السلام) (الذجا الذجا فقد فضحك الصبح) وكان عند الفجر وقول أمير المؤمنين (عليه السلام) (عند الصباح يحمد القوم السرى)^(٢) والسرى السير بالليل. فالصبح الذي هو الفجر هو مبدأ اليوم والنشاط اليومي.

أما النهار فقد سمي به ما بين طلوع الشمس وغروبها كما في الروايات الواردة في تحديد الزمان وهو منتصف النهار^(٣) وما ورد من أنه (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يصلي من النهار شيئاً حتى تزول)^(٤) وقد تقدم ذكر جملة منها. فالיום يبتدئ من طلوع الفجر والنهار

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب ٣٥، ج ٢.

(٢) نهج البلاغة، ج ٤.

(٣) راجع الوسائل، أبواب المواقيت.

(٤) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٣٦، ج ٧.

يبتدئ من طلوع الشمس وينتهيان بالغروب حيث يبدأ الليل إلى طلوع الفجر وبذلك نحل الإشكالات الكثيرة .

١- الفجر ليس من الليل خاصة ولا من النهار خاصة وإنما لوحظ شرعاً كفترة مستقلة عنهما، نعم يتكون اليوم من مجموع الفجر والنهار، ويؤيد ذلك بالالتفات إلى نكتة لطيفة في رواية سماعة عن الإمام (عليه السلام) (قال سماعة: قال أبو حنيفة لأبي عبد الله (عليه السلام): كم بين المشرق والمغرب؟ قال: مسيرة يوم بل أقل من ذلك. قال: فاستعظمه، فقال: يا عاجز لم تذكر هذا؟ ان الشمس تطلع من المشرق وتغرب في أقل من يوم...) (١) .

ويظهر من كلام شيخنا الأستاذ الفياض (دام ظله الشريف) اختياره لهذه المعاني، قال ((ثم ان الليل يطلق في مقابل اليوم لا في مقابل النهار، فإن النهار أسم لما بين طلوع الشمس وغروبها جزماً دون اليوم، فإنه اسم لما بين طلوع الفجر وغروب الشمس)) (٢) .

٢- منتصف النهار وهو الزوال يحسب ما بين طلوع الشمس وغروبها بعد ان وضحنا حذيه، فما كان مرتبطاً شرعاً باليوم كحساب مدة الحيض التي أقلها ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام يأخذ هذا المعنى بنظر الاعتبار فإذا رأت المرأة الدم ليلاً فلا تعتد به وتبدأ الحساب من الفجر وتنتهي الثلاثة

(١) الاحتجاج، ج ٢، ص ١٩٧.

(٢) تعاليق مبسوطه: ١٩/٣ ولا أستبعد ان هذه القناعة تولدت لديه بعد قراءته لكتاب (الرياضيات للفقير) الذي أهديت نسخة منه إليه (دام ظله) بعد طبعه عام ١٤١٩هـ قبل كتاب (تعاليق مبسوطه) وقد عبّر سماحة شيخنا الأستاذ عن ثنائه على الكتاب بعد مدة بكلمات أحتفظ بها لنفسه.

عند الفجر أيضاً وهكذا المناسبات والزيارات وغيرها وما كان مرتبطاً بالنهار (كحساب منتصف النهار لمعرفة وقت الزوال) يحسب من طلوع الشمس إلى غروبها. الثالث: عدم التفريق في لحاظ هذه الفترة بين الناحية التشريعية والواقعية فإن ما بين الطلوعين قد ثبت من مجموع ما تقدم من الأدلة أنها ليست من الليل ولا من النهار شرعاً وهي فترة مستقلة، نعم يتشكل من مجموعها والنهار عنوان (اليوم) وتترتب علي كل من هذه العناوين والموضوعات آثارها الشرعية لكن هذه الفترة من ناحية تكوينية هي من الليل وانتشار الضوء فيها ناشئ من الاقتراب لمواجهة الشمس بطلوعها على تلك النقطة فلا ينافي كونها من الليل كما ان الفترة بعد سقوط القرص تشهد انتشاراً للضوء يمتد لفترة حتى ذهاب الحمرة المغربية بسبب الحركة الدائرية للأرض حول الشمس وبهدوء وتدرج ولا يوجد خلاف في عد هذه الفترة من الليل ولا تمثل الظاهرتان تغيراً فلكياً متميزاً كظاهرتي الشروق والغروب مثلاً.

وعلي هذا فيكون منتصف الليل من الناحية التكوينية ما يقابل منتصف النهار ويحسب بتدريج الوقت بين غروب الشمس وطلوعها لا الفجر لأن الملاحظ في تحديده الواقع التكويني وليس الاعتبار الشرعي، وتؤيده أكثر من رواية منها عن عمر بن حنظلة انه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) فقال له: (زوال الشمس نعرفه بالنهار، فكيف لنا بالليل؟ فقال: لليل زوال كزوال الشمس، قال: فيأي شيء نعرفه؟ قال: بالنجوم إذا انحدرت) (٣) ومنها عن أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: (دلوك الشمس زوالها، وغسق الليل بمنزلة

(١) وسائل الشيعة: أبواب المواقيت، باب ٥٥، ح ١.

الزوال من النهار) ^(١) ومنها رواية الحسين بن علي بن بلال قال: (كتبته عند زوال الليل وهو نصفه أفضل، فإن فات فأولاه وآخره جائز) ^(٢). وفي ضوء ذلك فإن الروايات التي تحدثت عن منتصف الليل كوقت لانتها الصلاة المفروضة للمختار وكوقت لابتداء صلاة الليل يمكن فهمها أنها على نحو المشير للموضوع التكويني المذكور أو أنها على نحو التأسيس (بضميمة ما دل على وصف ما قيل الفجر بأنه آخر الليل) لفهم جديد لليل وهو المنتهي بطلوع الفجر.

ولذا احتاط السيد صاحب العروة في تحديد منتصف الليل فقال (قدس سره): (ويُعرف نصف الليل بالنجوم الطالعة أول الغروب إذا مالت عن دائرة نصف النهار إلى طرف المغرب، وعلي هذا فيكون المناسف ما بين غروب الشمس وطلوعها لكنه لا يخلو عن إشكال. لاحتمال أن يكون نصف ما بين الغروب كما عليه جماعة، والأحوط مراعاة الاحتياط هنا وفي صلاة الليل التي أول وقتها بعد نصف الليل) ^(٣).

وفي ضوء هذا الفصل بين الفهم التكويني والفهم الشرعي لليل لا يصح التمسك بالتقريبات الفلكية لتحديد الموضوع وتعميمها على الحدود الشرعية كما فعل السيد الخوئي (قدس سره) عندما استدلل على كون الفجر من الليل ^(٤) وبالغ الأعمش فأجاز تناول المفطرات إلى طلوع الشمس كما سننقل عن البحار بإذن الله تعالى.

ولذا وقع السيد الخوئي (قدس سره)

(١) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٥٥، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، باب ٤٤، ح ١٣.

(٣) شرح العروة الوثقى: ١١/١٨٧.

(٤) شرح العروة الوثقى: ١١/١٨٨.

في أكثر من مفارقة:
أولها: قوله ان انتهاء الصلوات
الليدية بطلوع الفجر هو للدليل الخاص
وليس لانتهاء الموضوع وتقدم التعليق
عليه.

ثانيها: محاولته الجمع بين ما دلّ على
استحباب الإتيان بصلاة الليل في الثلث
الأخير من الليل وفي بعضها في السدس
الأخير منه حيث قال بعدم التنافي لأن
(مبدأ السدس الأخير من الليل الذي ينتهي
بطلوع الفجر هو مبدأ الثلث الباقي منه
إلى طلوع الشمس، فالتعبير الأول مبني على
الغضّ عما بين الطلوعين باعتبار انتهاء
وقت صلاة الليل بذلك، والتعبير الثاني
مبني على رعايته، فلا اختلاف إلا بمقدار لا
يعتني به))^(١) و هو إضافة إلى مخالفته
لظاهر من الأدلة مبني على ثبات نسبة
الفجر إلى الليل وهو مخالف للواقع كما
ذكرنا.

أما عدم ارتباط طول فترة ما بين
الطلوعين وقصرها بطول الليل وقصره فإنه
لا ينافي الجزئية لأنه يتأثر بعوامل فلكية
متعددة كاتجاه محور دوران الأرض حول
نفسها بالنسبة للشمس وغيرها.

(١) شرح العروة الوثقى: ٢٧٣/١١.

جولة مع صاحب البحار

أطنب العلامة المجلسي (قدس سره) في كتاب (بحار الأنوار) في سرد الأدلة على كلام المشهور في اعتبار فترة ما بين الطلوعين من النهار وبدأ الحديث في المجلد الثمانين، صفحة ٧٤ تحت عنوان (تحقيق منتصف الليل ومنتهاه ومفتتح النهار شرعاً وعرفاً ولغة ومعناه) وانتهى صفحة ١٤٦، ويمكن تسجيل عدة ملاحظات في كلامه (قدس سره) مما يتعلق بالمسألة محل البحث:

١- ان توسعه في الكلام كان بسبب احتدام النزاع في عصره في تحديد الليل والنهار شرعاً وعرفاً ولغة وهل ان ابتداء النهار من طلوع الفجر أو طلوع الشمس ووصفه النزاع بأنه قديم واضمحل لكن بعض أصحابنا في زماننا جددوا النزاع القديم (ص ٧٤) وقال ((وعندنا انه لا يفهم في عرف الشرع ولا في العرف العام ولا بحسب اللغة من اليوم أو النهار إلا ما هو من ابتداء طلوع الفجر)) فهو (قدس سره) يجعل اليوم والنهار مترادفين وهذا مما سيلقي بظلاله على أدلته الآتية.

٢- اعترف (قدس سره) بأن النزاع ليس محسوماً في كلام أهل اللغة ولا المنجمين ولا العرف وإنما هو محسوم عند أهل الشرع قال (قدس سره) ((نعم بعض أهل الحرف والصناعات لما كان ابتداء عملهم من طلوع الشمس قد يطلقون اليوم عليه وبعض أهل اللغة لما رأوا هذا الاصطلاح ذكروه في كتب اللغة ويحتمل ان يكون كلاهما بحسب اللغة حقيقي وكذا المنجمون قد يطلقون اليوم على ما بين الطلوع إلى الغروب، لكن لا

ينبغي ان يستريب عارف بقوا عد الشريعة وإطلاقاتها في انه لا يتبادر مع عدم القرينة مع النهار إلا ما هو مبتدئ من طلوع الفجر، وكذا اليوم بأحد المعنيين وقد يطلق اليوم على مجموع الليل (والنهار) (ص ٧٥) وإرجاع كلام الدغويين إلى عادة أهل الحرف فيه بعد عن الواقع لأن كلام أهل اللغة أسبق من عادة أهل الحرف كما ان العرب كانت تبتدئ نشاطها اليومي وأهمه السفر من الفجر.

٣- أشار إلى قول طائفة بأن ما بين الطلوعين ليس من الليل ولا من النهار واكتفي بردهم بقوله تعالى (يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ) وقال (قدس سره) (وهذا ينفى ان يكون بينهما فاصل) (ص ٧٧) وقد سبقه في هذا الشيخ الطوسي (قدس سره) في كتاب الخلاف (مجا، ص ٢٦٦) وقد علقنا عليه.

٤- نقل كلمات كثيرة للفقهاء والمفسرين يظهر منها ان الليل غير شامل للفجر ككلام المحقق في المعتمد وغيره ((فمن نذر اعتكاف يوم فإنه يلزمه الدخول فيه قبل طلوع فجره)) (ص ٧٨) وفيه أننا نقول أيضاً بأن الفجر خارج من الليل شرعاً إلا ان ذلك لا يلزم منه ان يكون من النهار فإنه ليس منه أيضاً، نعم هو جزء من اليوم فما قاله المحقق في المعتمد صحيح لو نذر اعتكاف يوم ولكنه لا يكون ملزماً لو نذر اعتكاف (نهار). وهذا الخلل بين اليوم والنهار تكرر كثيراً فهو يريد ان يثبت ان الفجر من النهار لكن الأدلة التي يوردها تذكر اليوم وليس النهار، ونقل أقوال من قالوا بترادف اليوم والنهار كأحمد بن محمد بن علي المقرئ في (المصباح المنير) (ص ٨١) وقول الخليل بن أحمد في كتاب

(العين) ((الذهار ضياء ما بين طلوع
الفجر إلى غروب الشمس والليل خلاف
النهار)) (ص ٨٣).

هـ- يظهر ان القائلين بأن الفجر ليس
من النهار وإنما من الليل تبعاً للمنجمين
ولوجوه أخرى طبقوها على موضوعات الأحكام
الشرعية فقد نقل عن الشهيد في الذكرى
(صلاة الصبح من صلاة الذهار عند الكل إلا
أبا محمد الأعمش إذ حُكي عنه انها من صلاة
الليل بناءً على ان أول النهار طلوع
الشمس حتى للصوم فيجوز الأكل والشرب إلى
طلوع الشمس عنده، قال في الخلاف: وروي
ذلك عن حذيفة لقوله تعالى (وجعلنا آية
النهار مبصرةً) وآية النهار الشمس))
(ص ٩٧) وهو قول غريب نتج من الخلط بين
التحديدات الفلكية والشرعية.

وقرّب بعضهم هذه النتيجة بدلالة الآية
الشريفة (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ
الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ
إِلَى اللَّيْلِ) حين قال ((حقيقة استعمال لفظ
(ثم) التراخي وظاهر الإتمام ان يكون بعد
حصول بعض الشيء، ولا بد ان يجعل للنهاية
المذكورة في الآية المذكورة مبدأ تدل
القرينة عليه، والأقرب ان يكون المبدأ
المنوي في الكلام أول النهار حتى يكون في
قوة ان يقال: ثم أتموا الصيام في زمان
مبتدئ من أول النهار منته إلى الليل،
ويكون مكافئاً لقوله تعالى (يتبين لكم
الخيطة) فإن المراد هنا ترخيص الأكل من
أول الليل إلى وقت التبيين، وإذا قيل
سرت إلى آخر الكوفة كان المتبادر منه
سرت من أوله إلى آخره ولا يستقيم ان يجعل
المبدأ زمان التبيين لمنافاته التراخي
المستفاد من (ثم)، وظاهر معنى الإتمام ولا
جزء من النهار من غير تعيين ولا جزءاً

معيناً من النهار مثل الذصف أو الثلث وأمثالهما، وحينئذ نقول: لو كان طلوع الشمس مبدأ النهار ومنتهى الليل استقام اعتبار هذه المعاني في الآية، لأن الله تعالى لما خص الترخيص بأول الليل إلى وقت الفجر، ظهر منه وجوب الإمساك في بقية الليل ثم أمر بإتمام الإمساك المذكور من أول النهار إلى أول الليل فصح معنى (ثم) والإتمام وظهر حسن التعبير بهذا الذجو بخلاف ما لو كان مبدأ النهار الفجر إذ لا يصح حينئذ معنى (ثم) ولا الإتمام إلا بالعدول عن الظاهر وارتكاب تكلف ولا يظهر حسن التعبير بهذا الوجه)) (ص ٩٣-٩٤)، وقابله العلامة المجلسي (قدس سره) في الإصرار على الموقف فرداً على استظهاره من الآية الشريفة بأن الشمس علامة النهار وهي طاعة من أول الفجر ((وإن تأخر رؤية جرمها))!

٦- نُقِلَ عن النيسابوري في تفسير قوله تعالى (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) (البقرة: ١٦٤) قوله ((أما النهار فإنه عبارة عن مدة كون الشمس فوق الأفق وفي الشرع بزيادة ما بين طلوع الفجر الصادق إلى طلوع جرم الشمس، وأما الليل فعبارة عن مدة خفاء الشمس تحت الأفق أو بنقصان الزيادة المذكورة)) (٨١) وهو قريب مما اخترناه.

٧- بدأ (قدس سره) من (ص ٨٥) بالاستدلال بالآيات الشريفة ودلالاتها متنوعة فبعضها تقابل الليل والنهار (وبعضها) تقابل الليل باليوم (وثالثة) تشير إلى انتهاء الليل بطلوع الفجر (وأخرى) تفيد دخول الفجر في اليوم وهي منسجمة مع ما اخترناه وتقدمت وجوه تقريبها وعدم منافاتها في الآيات التي قابلت الليل

والنهار لم تكن بصدد استيعاب الزمن وإنما كانت بصدد أمور أخرى كبيان النعم أو التخويف والتحذير ونحوها فلا تنفي وجود فاصل بينهما لكن الآيات التي تتحدث عن استيعاب الزمن كانت تقابل الدليل واليوم وهو ما اخترناه.

وأحصى في المقام إحدى وعشرين آية وانتهى منها (ص ١٠٣).

٨- وبدأ (قدس سره) (ص ١٠٥) بذكر الأخبار الدالة على المطلوب وقد تجاوزت المائة واستغرق ذكرها والتعليق عليها إلى (ص ١٤٥) ولم تخرج طريقة الاستدلال بها عما ذكرناه من التعليق على الاستدلال بالآيات الشريفة، ومن الطريف أن يكون أول خبر بدأ به دالاً على غير مدعاه ومطابقاً لما استنتجناه وهي موثقة سماعة في الاحتجاج (ص ١٩٧) قال: (قال أبو حنيفة لأبي عبد الله (عليه السلام): كم بين المشرق والمغرب؟ قال: مسيرة يوم بل أقل من ذلك، قال: فاستعظمه فقال: يا عاجز لم تذكر هذا؟ ان الشمس تطلع من المشرق وتغرب في المغرب، في أقل من يوم).

فإن مسيرة الشمس هي النهار وهو أقل من اليوم بمقدار ما بين الطلوعين على مختارنا وقد اعترف بذلك فقال ((ظاهره ان الأقل باعتبار انضمام ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس)) (ص ١٠٥).

والرواية الثانية كانت عن أبي هاشم الخادم المتقدمة وذكر في ذيلها عن أبي الريحان البيروني في (القانون المسعودي) نقلاً عن براهمة الهند ((ان ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس وكذلك ما بين غروب الشمس و غروب الشفق خارجان عن الدليل والنهار، بل هما بمنزلة الفصل المشترك)) (ص ١٠٦).

٩- أشار (قدس سره) إلى الأخبار الظاهرة في ((ان فترة الفجر ليست من النهار كتلك التي تطبق نصف النهار على زوال الشمس والذي لازمه ان النهار ما بين طلوع الشمس وغروبها ووصفها بأنها موهمة لخلاف ما ذكرنا)) ص(١٣٤) ومذها صحيحة الحلبي المتقدمة وأجاب عنها ((بأن الانتصاف هنا مبني على التقريب (والتخمين)) وفيه أن الأصل عدمه وان هذه المدة الزمنية ليست قليلة حتى تصلح للتقريب ونقل صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال (كان علي (عليه السلام) لا يصلي من الليل شيئاً إذا صلى العتمة حتى ينتصف الليل، ولا يصلي من النهار حتى تزول الشمس) ورواية الصدوق في الفقيه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال (كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لا يصلي بالنهار شيئاً حتى تزول الشمس) ونحوه روى الشيخ عن زرارة. وهي ظاهرة في ان الفجر ليس من النهار وإلا لاستثنى صلاته وقال (لا يصلي بالنهار بعد صلاة الصبح شيئاً) كما قال مثلها عن صلاة العشاء، لكن العلامة المجلسي (قدس سره) أولها لتناسب مختاره ((بحملها على انه لم يكن يصلي من نوافل النهار شيئاً إلى الزوال إلا انه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يصلي ركعتي نافلة الفجر قبل الفجر مع صلاة الليل، أو يقال: استعمل لفظ النهار في جزئه مجازاً)) وهو خلاف الظاهر ويعيد عن الواقع لأن وقت نافلة الفجر قبل الفريضة بعد الأذان ويجوز دسها في صلاة الليل بوقت مقارب له.

١٠- وقد اعترف (قدس سره) في ذيل هذه الأخبار بالنتيجة التي اخترناها قال (قدس سره): ((ويحتمل ان تكون هذه الأخبار مبنية على اصطلاح آخر أو مانا إليه سابقاً

وهو عدم عد ما بين الطلوعين من الليل ولا من النهار، لكنه بعيد) (ص ١٣٧).
أقول: ليس فيه بُعد بعد الذي ذكرناه وانسجام الأخبار معه بدون تأويل.
١١- في (ص ١٤٤) ذكر (قدس سره) فذلكه الكلام وأنه (قدس سره) قد بني بيانه ببراهين قوية أتت بذيانهم من القواعد وأنه لم يترك ريباً في ((أن الليل والنهار واليوم في اصطلاح الشرع والعرف العام بل في أصل اللغة ايضاً لا يتبادر منه إلا ما ينتهي إلى طلوع الفجر أو يبدئي منه)) وقد علمت المناقشات فيه وبناءه على مقدمات مطوية غير تامة وهي اللوازم التي ذكرناها. وكأنه (قدس سره) لم يكتفِ فاستمر بذكر الشواهد وقال: ((وهل يقول أحد من أهل العرف والشرع إذا أتاه قبيل طلوع الشمس طرقك ليلاً أو أتيتك البارحة)) واختار (قدس سره) زمن قبيل طلوع الشمس لأنه يعلم ان من أتى عند الفجر لا يقول (أتيتك نهاراً) لأن الظلمة مطبقة فلا يصدق الليل والنهار عليها إلا بنوع من المسامحة في أطرافها لكنه (قده) بني على اللازم وهو انه ما دام لم يصدق على قبيل طلوع الشمس انه ليل فهو نهار.

وهكذا بني شواهد الأخرى كقوله (قدس سره) ((ولذا ترى الفقهاء يقولون وقت صلاة الليل من النصف إلى آخر الليل، والوتر كلما قرب من آخر الليل أفضل، ولا يفهمون من ليلة الجمعة وليلة العيد وليلة القدر وأمثالها، إلا ما قبل الفجر، وكذا يوم الجمعة ويوم العيد ويوم الغدير وأمثالها)) وكل هذا صحيح لكنه ينطبق على مختارنا، وقال (قدس سره) ((وكذا إذا علق عمل باليوم أو النهار كالأغسال والأعمال

المتعلقة بالأيام الشريفة فابتداء وقتة
الفجر، وإذا نذر رجل أن يعمل عملاً في
النهار لا يحدث بإيقاعه قبل طلوع الشمس
وإذا نذر أن يعمل في الليل يحدث
بإيقاعه بعد الفجر)) وكان عليه (قدس
سره) أن يفرق بين اليوم والنهار فإن ما
قاله (قدس سره) صحيح لو كان موضوع الحكم
اليوم لا النهار فلو نذر شيئاً في النهار
فإن الامتثال يقع بفعله ما بين طلوع
الشمس وغروبها ولذا فإن تقسيم الأدعية
النهارية على الساعات يبدأ بعد طلوع
الشمس.

النتائج

من مجموع ما تقدم ظهر ان المناطق التي تعاني من هذه المشكلة التي ذكرت في بداية البحث لها حالتان:

الأولى: مورد مسألتنا وهو وجود الفجر لكنه غير متميز لأن الدليل كله عبارة عن بياض خفيف وهو ناشئ من اتصال ضياء ما بعد المغرب بضياء ما قبل طلوع الشمس لقصر الليل وهنا عدة صور تقدمت الإشارة إليها فتارة ينعدم ضوء ما بعد المغرب ثم يوجد ضوء جديد وهو ما قبل الشروق فالفجر عند بدء ظهور الضوء الثاني، وتارة لا ينعدم الضوء الأول وإنما يتضاءل إلى درجة ثم يبدأ بالازدياد وحينئذ ان أمكن تشخيص تضاؤل هذا الضياء ثم ازد ياده فنقطة التحول هي الفجر كما اختاره سيدنا الأستاذ (قدس سره).

وان لم يكن أو كان الضياء بدرجة واحدة فيحتاج بجعل صلاته في وقت قبل طلوع الشمس بمقدار يكفي لأدائها ويمكن ان يأتي قبلها بصلاة الليل بنية القرية المطلقة. اما بالنسبة لمنتصف الليل فإنه يُحدّد بتنصيف الوقت بين غروب الشمس وشروقها. وإذا حصل الاطمئنان والوثوق بنتائج الحسابات فليجعل مثل ما قمنا به في كتاب (الرياضيات للفقهاء) من تذييم معادلة حسابية تبني على أساس المعلومات المتوفرة في الأشهر التي يتضح فيها الفجر وباستعمال هذه المعادلة نحصل على أوقات الفترات التي لا يتميز فيها لأن ال كون يسير وفق قوانين دقيقة وحسابات منتظمة ولكل حركة يوجد قانون رياضي يصفها بدقة سواء توصل إليه الإنسان أو لا لذا أمكن

التنبؤ بدقة بالكسوف والخسوف وولادة الهلال ومواقيت الصلاة وغيرها قال تعالى (إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) (القمر: ٤٩) .
وبالنسبة لحركة الفجر في بلادنا فقد وصفناه بمخططات كانت نتائجها مطابقة للواقع على الأرض وليس صعباً على مراكز الدراسات اليوم وصف المعلومات المتوفرة رياضياً وفي برامج الحاسوب الآلي.
فالعبرة في الاعتماد على هذه الطريقة بتحقيق الأطمئنان والثوق بنتائجها وحينئذ سيكون هناك متسع في الوقت لأداء الفريضة والنافلة وصلاة الليل وإذا لم يتحقق فليعمل بالاحتياط الذي ذكرناه .
ومن خلالها يمكن تحديد منتصف الليل الذي يكون هو الحد الأعلى لإباحة المفطرات عندما تتعذر معرفة الفجر .
الثانية: إذا انعدمت الأوقات كما في القطبين وما يجاورها فليصلي حينئذ في مجموع الساعات الأربع والعشرين خمس فرائض مرتبة الأولى في توزيعها ان يكون على وفق أقرب البلدان التي تتميز فيها أوقات الصلاة وأن يأتي بها بنية ما في الذمة .
هذا لمن كان أصله من تلك المناطق أو هاجر إليها مضطراً كما لو نفاه سلطان ظالم أو أمره من توجب طاعته بالتبليغ والدعوة إلى الإسلام، وأما المهاجر اختياراً فنمنعه لأن شرطية الوقت للصلاة وان كانت من شرائط الوجوب التي قالوا عنها في علوم الأصول أنها لا يجب تحصيلها كما تقدم قول السيد الشهيد الصدر (قدس سره) إلا أن هذا الوجوب مأخوذ على نحو تعدد المطلوب وينحج إلى وجوبين أحدهما مطلق غير مشروط بالوقت وهو وجوب خمس

صلوات في اليوم والليدة وآ خر مشروط
بالوقت المحدد لهذه الصلوات، والأول لا
يترك بأي حال أما الثاني فإذا سقط أو
تعذر لانتفاء موضوع الأوقات ونحوه فإن
الأول باق ويكون حكم الوقت ما ذكرناه
آنفاً ولقيام الارتكاز الشرعي على التلازم
بين الوجوبين في الأداء والامثال منعنا
من تفويت هذه الأوقات وتضييعها. فيجب
عليه المكث في بلاده للمحافظة على هذه
الأوقات مما يعرف بوجوب (المقدمات
المفوتة) والملحوظ فيها حرمة تفويت ذي
المقدمة في ظرفه فوجب الإتيان بالمقدمة
في ظرفها قبل ظرف الواجب.

وقد كان سيدنا الأستاذ (قدس سره) لا
يقول بوجوبها للإشكال المسجل في محله من
أن وجوب المقدمة مترشح من وجوب ذبها
فكيف تكون واجبة قبل أن يتحقق وجوب
ذبها، وقد عرضت عليه (قدس سره) تقريباً
غير هذا الوجه للوجوب وحاصله أن الملحوظ
فيها حرمة تركها لأن تركها يؤدي إلى
تضييع الواجب في ظرفه وهو حرام وحرمة
الترك مرادفة لوجوب الفعل فقبل بوجوبها
وقد استحسنت (قدس سره) هذا الوجه ولما
وصل ببحثه إلى هذا المطلب^(١) انتهى إلى
نتيجة وجوب المقدمات المفوتة والحمد لله
وحده.

(١) عام ١٤١٧ هجرية في مسجد الرأس الشريف
المجاور للصحن الحيدري وكان يلقي بحثه الأصولي
عصراً.

نتائج عامة

١- ان فترة ما بين الطلوعين لا من الليل ولا من الظهر ولا يم كن تحد يدها كنسبة من أحدهما.

٢- ان ما يبدئ بالفجر هو (اليوم) اما النهار فيبدأ من طلوع الشمس وكلاهما ينتهيان بغروب الشمس. ولكن التسامح في الاستعمال أدى إلى ترادفهما فلا بد من التمييز بينهما وتدقيق النظر في موارد استعمالهما في الروايات الشريفة والأحكام الشرعية والسنن والمستحبات. فما ورد بلفظ اليوم له حسابه وما كان بلفظ النهار له حسابه.

٣- إن منتصف النهار ما بين طلوع الشمس وغروبها. أما منتصف الليل فلما كان مبتدئاً على الواقع التكويني وليس الاعتبار الشرعي فيكون نصف الوقت بين الغروب والشروق وإن كان الاحتياط لا يترك في الفرق بين هذا التحديد لمنتصف الليل والتحديد الآخر المبني على كونه المنتصف بين الغروب والفجر باعتبار انعقاد ظهور شرعي لكلمة (الليل) فيما ينتهي بطلوع الفجر وهو مبنا نا في مبحث (الحقيقة الشرعية).

بدأنا بتحرير المسألة يوم ٢١ جمادى

الأولى ١٤٢٧
وانتهينا منها بفضل الله تبارك وتعالى يوم
٢٥ جمادى الأولى ١٤٢٧ .
انتهى الجزء الأول من الكتاب ويليه بإذن
الله الجزء الثاني منه وهو يبتدئ بمسألة
(حكم إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة)
التي تناولها سماحة الشيخ (دام ظله)
بتاريخ ٥/ربيع الثاني/١٤٢٨ (الموافق
٢٢/٤/٢٠٠٧) والحمد لله رب العالمين.