

بَحْرِ فِي الْقَوَاعِدِ الْفَنْهِيَّةِ

تَقْرِيراً لِابْتِحَاحَاتِ

آيَةِ اللَّهِ

لِأَسْتَبْرَاحِ الْحَقُّوقِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَلِيٍّ

الشيخ

مُتَاقِ السَّعَدِيِّ

الجزء الثالث

مؤسسة الراقد المقدسة العالمية
الطبعة الأولى

بَحْرِ فِي الْقَوَاعِدِ الْفَنْهِيَّةِ



مَجْمُوعَةُ فِي الْقَوَاعِدِ الْفَقْهِيَّةِ

بجوت في القوا على الفقهية

تقديرًا لإبحاث

آية الله

لأسنان الحق محمد السنك

الجزء الثالث

الشيخ مشتاق الساعدي

پدیدآورنده: سند، محمد، ۱۳۴۰ -

عنوان: بحوث فی القواعد الفقہیہ، تقریر الابحاث آیة الله محمد السند، الجزء الثالث

تکرار نام پدیدآور: بقلم مشتاق الساعدی

مشخصات نشر: تهران، نشر صادق، ۱۴۳۵ هـ = ۲۰۱۴ م = ۱۳۹۳

مشخصات ظاهری: ۵۷۲ ص.

بہاء: ۲۰۰۰۰۰ ریال (جلد سوم) ۲ - ۱۳ - ۵۶۰۴ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN

وضیعت فہرست نویسی: فیما

یادداشت: کتابنامہ بہ صورت زیرنویس

یادداشت: عربی

موضوع: فقہ - قواعد

موضوع: فقہ جمہری - قرن ۱۴

موضوع: اصول فقہ شیعہ

شناسہ افزودہ: ساعدی، مشتاق، گردآورندہ

ردہ کنگرہ: ۱۳۹۳، ۳۳ ب ۹ ص ۵ / ۱۶۹ Bp

ردہ دیویی: ۲۹۷/۳۲۴

شمارہ مدرک: ۳۳۳۷۸۵۹

الکتاب: بحوث فی القواعد الفقہیہ (الجزء الثالث)

ابحاث: آیة الله الشيخ محمد السند

اعداد و تقریر: مشتاق الساعدی

الطبعہ الاولی ۱۳۹۳ هـ ش / ۲۰۱۴ م - ح

المطبعة: شریعت

العدد الصفحات: ۵۷۲ صفحة

العدد: ۱۰۰۰ نسخة

ردمک: ۲ - ۱۳ - ۵۶۰۴ - ۹۶۴ - ۹۷۸

الناشر: موسسة الصادق للطباعة و النشر

ایران - طهران - شارع ناصر خسرو زقاق حاج نایب سوق المجیدی

۳۳۹۳۴۶۴۴ (۰۰۹۸۲۱)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربنا وحده وحده والصلاة والسلام على محمد المصطفى
نبيه وعبدته وعلى اله سؤدده ومجده.

وبعد ...

بعد ان صدر الجزء الاول والثاني من كتابنا (بحوث في القواعد
الفقهية) الذي هو تقرير ابحاث شيخنا الاستاذ اية الله الشيخ محمد السند
(دام ظله)، عززناه بجزء ثالث .

وقد حوى هذا الجزء على ست عشرة قاعدة فقهية، وكانت الست
الأخيرة منها قواعد مستجدة في (فقه الشعائر) الذي أبدع فيه شيخنا
الأستاذ واتى بها هو جديد ودقيق كما عودنا في بحوثه المتنوعة .

كما حوى على فوائده عشرة أكثرها من بحوث فقه المعاملات .
وبذلك كان هذا الجزء خاتمة هذا الكتاب .

اما قواعده فهي:

١ - قاعدة العرض على الكتاب والسنة.

٢- قاعدة العقود تابعة للقصود.

٣- قاعدة لا تبع ما ليس عندك.

٤- قاعدة عمد الصبي خطأ.

٥- قاعدة لزوم العسر والحرج.

٦- قاعدة لا ضرر.

٧- قاعدة ان المتنجس ينجس.

٨- قاعدة في تعيين المالك لما يقابل الدين والوصية من التركة.

٩- قاعدة شرطية اذن الاب في اعمال الصبي.

١٠- قاعدة من ادرك المشعر فقد ادرك الحج.

١١- قاعدة الشعائر الدينية .

١٢- قاعدة توسعة حریم مواسم الشعائر زمانا ومكانا.

١٣- قاعدة المشي الى العبادة عبادة.

١٤- قاعدة رجحان الشعائر ولو مع الخوف.

١٥- قاعدة عمارة مرآقد الائمة فريضة هامة.

١٦- قاعدة تعدد طرق الحكاية والإخبار عن الواقع .

وكانت القاعدة رقم (١٢) و(١٣) من تقارير جناب الاخ الشيخ

عباس اللامي (دام توفيقه) لدرس الشيخ الاستاذ السند .

كما ان القواعد رقم (١٤) و(١٥) و(١٦) من تقارير جناب الاخ

السيد رياض الموسوي (دام توفيقه) لدرس الشيخ الاستاذ السند .

واما فوائده فهي:

١- فائدة في عموم مانعية الغرر عن الصحة.

- ٢- فائدة لوازم مخالفة عقد المضاربة لنقاعدة.
- ٣- فائدة في المعاملات المستجدة.
- ٤- فائدة في الفرق بين القيود العلامية والتوصيفية.
- ٥- فائدة في كثرة الشك.
- ٦- فائدة في المرتد وأحكامه.
- ٧- فائدة في حدود ما يسوغ النظر اليه عند ارادة التزويج.
- ٨- فائدة في عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل عقد النكاح .
- ٩- فائدة في تحقق قاعدة الفراش والعدة من إراقة الماء على الفرج .
- ١٠- فائدة في ان جدة ميقات للتمتع .

نسال الله تعالى دوام التوفيق لسماحة الشيخ الاستاذ السند والمزيد من
العطاء العلمي والمعرفي الذي يرفد به المكتبة الإسلامية .
والحمد لله اولا واخرآ .

مشتاق الساعدي / النجف الاشرف

٢٧ رجب ١٤٣٣

قاعدة

العرض على الكتاب والسنة

قاعدة العرض على الكتاب والسنة

في بيان ضوابط العرض على الكتاب والسنة وميزان المخالفة والموافقة لهما:

توطئة:

هذه القاعدة ذات مساحة في ابواب عديدة كـ (باب) التعارض بين الروايات في الابواب الفقهية، وهو مطرد في غالب الابواب وباب تمييز صحة الشرط في العقود والمعاملات سواء الفردية او الاجتماعية او الجماعية في الفقه الاجتماعي والسياسي وباب الصلح والعهد سواء على الصعيد الفردي والاجتماعي والسياسي وباب النذر واليمين وباوامر الاولياء .

ولأجل بيان الضابطة للعرض على الكتاب والسنة أو معرفة ضابطة المخالفة والموافقة لهما بصورة كلية، كي لا تكون الموازنة بين مضامين تفاصيل الأحكام والمعارف في الروايات وبين محكمات الكتاب والسنة بتوسط السليقة والذوق والقريحة غير المنضبطة عادة، بل منضبطة بقالب صناعي يُعوّل عليه ويضطرّ إلى إعماله بتدبّر وإمعان، وكان نموذج لتطبيق هذه الضابطة، نشرع في دراسة قاعدة مهمّة وهي قاعدة عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنة.

عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنة:

عموم القاعدة:

وهذه القاعدة وإن جرى تداولها في المعاملات كضابطة في الشروط

الضمنية المعاملية، إلا أن الصحيح عموم هذه القاعدة لأبواب الفقه السياسي والحكم، كما أنها ذات أهمية كبيرة في البحث المتداول في هذا العصر، وهو الثابت والمتغير في الشريعة، والذي يضيف بظلاله على كيفية تغطية الشريعة لكل الحوادث المستجدة ولكل أصعدة الحياة الحديثة، كما سيتبين في ما يأتي ان شاء الله تعالى.

صعوبة البحث في هذه القاعدة:

ولا يخفى أن هذه القاعدة قد نبه كل من خاض فيها من الأساطين على وعورة وصعوبة البحث فيها، وأن ما يذكر من ضوابط في تفسيرها غير مطرد ولا منعكس، مضافاً إلى أنها لا تنفخ الصغريات العديدة التي وقع الخلاف فيها.

وهذا التحديد في الشرط ورد أيضاً في الصلح والنذر وأخويه، وطاعة الوالدين وغيرها، وسيتبين الجهة المشتركة بين هذه العناوين في هذا التحديد.

ولأهمية هذه القاعدة خاض فيها المحقق النراقي رحمته الله في كتابه عوائد الأيام^(١)، كما تعرّض لكلامه تلميذه الشيخ المحقق الأنصاري رحمته الله في المكاسب وكما تعرّض لكلامه كل من كتب في هذه القاعدة، ومن الموارد الفريدة التي يعبر الشيخ الأنصاري رحمته الله عن استاذه النراقي رحمته الله بالمشيخة في خصوص المقام عندما بحث القاعدة في المكاسب فقال معبراً عن النراقي:

(١) عوائد الأيام، العائدة ١٥.

بعض مشايخنا المعاصرين^(١).

ونقل كلامه في موضعين، وهو الوحيد الذي نوّه باسمه من بين مَنْ نقل عنهم في هذا المبحث، ممّا يدل على حداثة بلورة هذا البحث عند النراقي^{رحمته}، وهذه الصفة مطّردة في تحقيقات النراقي^{رحمته}.

وقد تابع الشيخ الأنصاري^{رحمته} استاذَه المحقّق في إثارتها في مواطنها المختلفة، ممّا يدلّ على تأثر الشيخ بالمحقّق النراقي^{رحمته} أكثر من بقيّة مشايخه الآخرين.

قال النراقي في العوائد: العائدة ١٥^(٢) - التي عقدها لبيان حكم الشرط في ضمن العقد، بعد بيان معنى الشرط وجملة من ضوابط وشرائط صحّة الشرط الضمنيّ -: (المبحث الثالث: في بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز، وجملة ما ذكروا عدم جوازه، ووقع التعبير بـ (غير الجائز) في عباراتهم أربعة:

- الشرط المخالف للكتاب والسنة.
- والشرط الذي أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً.
- والشرط المنافي لمقتضى العقد.
- والشرط المؤدّي إلى جهالة أحد العوضين.

(١) كتاب المكاسب، ج ٦، ص ٣٣ ط الحديثة المحققة.

(٢) عوائد الأيام ص ١٤٣.

أما الأول: فعدم الإعتداد به مجمع عليه، وفي المستفيضة تصريح به- ثم أشار إلى الأخبار الواردة في المقام وقال: ثم المراد بشرط خالف الكتاب أو السنّة: أن يشترط- أي يلتزم- أمراً مخالفاً لما ثبت من الكتاب والسنّة، عموماً أو خصوصاً، مناقضاً له.

والحاصل: أن يثبت حكم في الكتاب أو السنّة، وهو يشترط ضد ذلك الحكم خلافه، أي يكون المشروط أمراً مخالفاً لما ثبت في أحدهما، سواء كان من الأحكام الطليّة أو الوضعيّة...

وأما اشتراط أن لا يتصرّف المشتري في المبيع مدّة معلومة، فهو ليس مخالفاً للكتاب أو السنّة، إذ لم يثبت فيهما تصرّفه...

بل إنّما ثبت جواز تصرّفه، والمخالف له عدم جواز تصرّفه...

نعم، إيجاب الشارع للعمل بالشرط يستلزم عدم جواز التصرّف، وليس المستثنى في الأخبار شرطاً خالف إيجابه أو وجوبه كتاب الله والسنّة، بل شرط خالف الكتاب والسنّة؛ والشرط هو عدم التصرّف.. لا نعلم أنّ التزام عدم التصرّف يخالف جواز التصرّف ما لم يثبت وجوب ما يلتزم به.

وأما شرط فعل شيء ثبتت حرمة من الكتاب والسنّة أو ترك شيء ثبت وجوبه أو جوازه منهما، فهو ليس شرطاً مخالفاً للكتاب والسنّة، إذ لم يثبت من الكتاب والسنّة فعله أو تركه، بل حرمة فعله أو تركه، ولكن يحصل التعارض حينئذ بين ما دلّ على حرمة الفعل

أو الترك، وبين أدلّة وجوب الوفاء بالشرط، فيجب العمل بمقتضى

التعارض، انتهى.

وقبل التعرُّض إلى باقي كلمات الأصحاب في هذه القاعدة، نستعرض الروايات الواردة ثم نتبعه بتحرير حقيقة موضوع ومحمول القاعدة.

أمّا روايات القاعدة:

فهي وإن كانت على طوائف بحسب ألسنتها، إلا أننا سنذكرها بحسب أبواب مواردها:

الاولى: صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الشرط في الإماء لا تباع ولا توارث ولا توهب؟

فقال: يجوز غير الميراث، فإنها تورث، فكلّ شرط خالف كتاب الله فهو رُدٌّ^(١).

ومثله صحيح ابن سنان^(٢) إلا أنّ في ذيلها فهو باطل.

الثانية: صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، ولا يجوز على الذي اشترط عليه، والمسلمون عند شروطهم ممّا وافق كتاب الله عزَّ وجلَّ»^(٣).

وفي صحيحه الآخر عنه عليه السلام، قال: «المسلمون عند شروطهم إلاّ كلّ شرط خالف كتاب الله عزَّ وجلَّ فلا يجوز»^(٤).

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٢٦٧ باب ١٥ من أبواب الحيوان ح ١.

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) المصدر والجزء ص ١٦ باب ٦ من أبواب الخيار ح ١.

(٤) المصدر والصفحة ح ٢.

ومثل الثاني صحيح الحلبي^(١).

الثالثة: موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليه السلام: «إن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً فليقب لها به، فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حراماً حلالاً أو أحلاً حراماً»^(٢).

الرابعة: معتبرة منصور بن بزرج، عن عبد صالح عليه السلام، قال: «قلت له: إن رجلاً من مواليك تزوج امرأة ثم طلقها فبانت منه فأراد أن يراجعها فأبى عليه إلا أن يجعل لله عليه أن لا يطلقها ولا يتزوج عليها، فأعطاها ذلك ثم بدا له في التزوج بعد ذلك فكيف يصنع؟

فقال: بش ما صنع، وما كان يُدرية ما يقع في قلبه بالليل والنهار، قل له: فليقب للمرأة بشرطها، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: والمؤمنون عند شروطهم»^(٣).

وفي رواية العياشي، عن ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في امرأة تزوجها رجل وشرط عليها وعلى أهلها إن تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سرية فإنتها طالق. فقال: شرط الله قبل شرطكم، إن شاء وفي بشرطه وإن شاء أمسك امرأته ونكح عليها وتسرى عليها وهجرها إن أتت بسبيل ذلك، قال الله تعالى في كتابه: (فَأَنكِحُوا مَا

(١) المصدر والصفحة ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب التجارة ح ٥.

(٣) المصدر باب ٢٠ من أبواب المهور ح ٤.

طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا»^(١) .

وقال: «إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»^(٢) .

وقال: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ»^{(٣)(٤)} .

الخامسة: صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: أنه قضى في رجل تزوج امرأة وأصدقته هي واشترطت عليه أن يبدها الجماع والطلاق، قال: خالفت السنة ووليت حقاً ليست بأهله، فقضى أن عليه الصداق ويده الجماع والطلاق، ذلك السنة^(٥) .

وصحيحه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل تزوج امرأة وشرط لها إن تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سرية فهي طالق، فقضى في ذلك: إن شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفي لها (بها اشترط) وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها»^(٦) .

ومثله صحيح عبدالله بن سنان إلا أن فيه: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من اشترط شرطاً سوى كتاب الله فلا يجوز ذلك له ولا عليه»^(٧) .

وفي رواية إبراهيم بن محرز، قال: سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده،

(١) النساء: ٣.

(٢) النساء: ٢٤.

(٣) النساء: ٣٤.

(٤) وسائل الشيعة باب ٢٠ من أبواب المهور ح ٦.

(٥) المصدر باب ٢٩ ح ١.

(٦) المصدر باب ٣٨ ح ١.

(٧) وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٢٩٧ باب ٣٨ من أبواب المهور ح ٢.

فقال: رجل قال لامرأته: أمركِ بيدك.

قال: أتني يكون هذا، والله يقول: (الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) (١)
ليس هذا بشيء (٢).

السادسة: صحيحة أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يتزوج المرأة ويشترط أن لا يخرجها من بلدها. قال: يفي لها بذلك، أو قال: يلزمه ذلك» (٣).

السابعة: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه ذكر: «أن بريرة كانت عند زوج لها وهي مملوكة، فاشتريتها عائشة فأعتقتها، فخيرها رسول الله صلى الله عليه وآله إن شاءت تفر عند زوجها، وإن شاءت فارقته وكان مواليتها للذين باعوها اشترطوا ولاءها على عائشة. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الولاء لمن أعتق» (٤).

الثامنة: والصحيحة إلى ابن أبي عمير عن عمرو صاحب الكرايس، عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن رجل كاتب مملوكه، واشترط عليه أن ميراثه له فرفع ذلك إلى علي عليه السلام فأبطل شرطه وقال: شرط الله قبل شرطك» (٥).

التاسعة: صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل كانت له ام مملوكة فلما حضرته الوفاة انطلق رجل من أصحابنا فاشترى أمه، اشترط عليها أني أشتريك وأعتقك فإذا مات ابنك فلان ابن

(١) النساء: ٣٤.

(٢) وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٩٤ باب ٤١ من أبواب مقدمات الطلاق ح ٦.

(٣) المصدر باب ٤٠ ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ج ٢٣ ص ٦٥ باب ٣٧ من أبواب العتق ح ٢.

(٥) المصدر باب ١٥ من أبواب المكاتب ح ١.

فلان فورثته أعطيتني نصف ما ترثينه على أن تعطيني بذلك عهد الله وعهد رسوله، فرضيت بذلك، أعطته عهد الله وعهد رسوله لتفنيّ له بذلك، فاشتراها الرجل وأعتقها على ذلك الشرط، ومات ابنها بعد ذلك فورثته، ولم يكن له وارث غيرها.

قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لقد أحسن إليها، وأجر فيها، إن هذا لفقيه، والمسلمون عند شروطهم، وعليها أن تفي بما عاهدت الله ورسوله عليه»^(١).

العاشرة: رواية سلمة بن كهيل، قال: «سمعت علياً عليه السلام يقول لشريح: .. واعلم أن الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً، أو أحلّ حراماً»^(٢).

ونحو هذا الحديث مرسل عند الصدوق عليه السلام^(٣) ومن هذا الباب ما ورد من أنه «لا نذر ولا يمين في معصية»^(٤)، وأنه لا تجوز يمين في تحليل حرام ولا تحريم حلال»^(٥).

ومنه أيضاً ما ورد من أنه «لا طاعة لها [للولادين] في معصية الخالق ولا لغيرهما، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٦).

(١) وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٥٥ باب ٢١ من أبواب موانع الإرث ح ١.

(٢) المصدر باب ١ من أبواب آداب القاضي ح ١.

(٣) من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٢٩ باب الصلح ح ١.

(٤) الكافي ج ٧ ص ٤٤٠.

(٥) وسائل ج ٢٠ ص ٢٨٤ ح ١ هـ ج ٢٣ ص ٢١٧ ح ٢، وغيرهما.

(٦) وسائل ج ١٦ ص ١٥٤ ح ١٠.

بيان حقيقة البحث سواء في طرف موضوع القاعدة
أو محمولها أو متعلقها:

ولنذكر المحتملات تباعاً:

المحتمل الأول: أن يكون في كلّ من شرط الفعل والنتيجة، وعلى كلا التقديرين المخالفة تارة بلحاظ الشرط أي التعهّد والالتزام، أو بلحاظ المشروط وهو المتعلّق أو المنشأ المتعهّد به، وهو ملكيّة الفعل في شرط الفعل، أو وجود النتيجة كمعنى وضعي في شرط النتيجة، وسيأتي تعيين أحد هذه المحتملات.

المحتمل الثاني: إنّ البحث في حكم الشرط والمشروط ونسبته مع الأحكام الأوليّة باعتبار كونه عنواناً ثانويّاً، وهكذا قد يُقال الحال في الصلح والنذر وأخويه، وطاعة الوالدين، وطاعة كلّ وليّ ووالي من غير المعصومين عليه السلام أنّها عناوين ثانويّة تلاحظ نسبتها مع الأحكام الأوليّة.

المحتمل الثالث: إنّ البحث في معرفة الأحكام الطبيعيّة الاقتضائيّة وافتراقها عن الأحكام الفعلية المطلقة الباتّة في الأحكام الأوليّة، وإنّ الثانية تُعارض الأحكام الثانويّة بخلاف الأولى.

المحتمل الرابع: هو بحث عن علم وكيفية معرفة الاصول القانونيّة في الشريعة، وهو حقيقة واقع البحث في الثابت والمتغيّر الدينيّ، حيث أنّ الأصل القانونيّ هو الموادّ الأولى الفوقيّة للتقنين والأحكام، ومنها تشعب بقية القوانين والأحكام بنحو هرميّ تنزليّ، نظير الموادّ الدستوريّة بالنسبة

إلى المصوّبات القانونيّة للمجالس النيابيّة، وهي بنوبتها بالنسبة إلى المقرّرات القانونيّة الوزارية وإن كانت منظومة الأحكام والقوانين الأديانيّة لا تنحصر في الأحكام الاجتماعية كالدساتير بل ذلك باب من أبوابها.

المحتمل الخامس: قيل أن هذا البحث هو في ذكر الضابطة في التزام الملاكيّ - لا الإمثاليّ- بين الأحكام وقد صرح الشيخ الأنصاريّ رحمته بوحدة مناط البحث مع موارد صيرورة المحلّل مقدّمة بنحو العلّية للمحرّم، ومن ثمّ الفرق بينه وبين موارد المصالح المرسلة وسدّ الذرائع، والفرق بينهما وبين جملة من فتاوى الأعلام في جواز التشريح مع توقّف الإنقاذ المستقبليّ عليه لا الحاليّ، وكذلك تجويز ارتكاب بعض المحظورات لأجل تجنّب الضرر المستقبليّ البعيد أو القريب لا الحاليّ الفعليّ، وكذلك الحال في بعض موارد الحرج التقديريّ المستقبليّ.

المحتمل السادس: إنّ الجهة المشتركة والسمة المتّحدة في بحث الشروط والصلح والندر وأخويه وطاعة الوالدين ممّا قد قيّد بأن «لا يخالف الكتاب والسنة ولأنّ (شرط الله قبل شرطكم) هو في تحديد ولاية الفرد وسلطنته، فلا ثبوت لها مع مخالفتها لولاية الله تعالى وولاية رسوله التشريعيّة وغيرهما، وبالتالي لا يمكن له أن يلتزم أو يتعهّد بها هو خارج عن ولايته وسلطنته.

فمورد قدرة الفرد وولايته هو في التصرف الذي لم يمنع شرعاً، أي في إرادة الله تعالى ورسوله، وهذه الضابطة لا تختص بولاية الفرد وسلطنته وتحديد التزاماته، سواء في لون الشرط أو الصلح أو النذر وأخويه أو حقّ

طاعته كوالد لا تختص هذه الضابطة بولاية الفرد، بل تعم كل والي سواء في الولايات العامة، كالنيابة العامة عن المعصوم في القضاء والحكم وبيان الأحكام، أو الولاية والنيابة الخاصة في الأمور الثلاثة، أو في الولايات المتوسطة كالأوقاف والحسيات العامة والوصايا، فإنّ الوالي في كل أقسام الولايات محدودة ولايته بعدم مخالفة التشريعات الإلهية من الكتاب والسنة، سواء سنة النبي ﷺ وسنة أهل بيته عليهم السلام فإنّ الطاعة والولاية أولاً لله تعالى، ثم لرسوله، ثم لأولي الأمر من أهل بيته.

وبالتالي فهذه القاعدة ليست ميزاناً للحكم في باب الفتيا وفقه الفرد فحسب، بل ميزانٌ للحكم في باب الحكومة السياسية وفقه الدولة. ويعضد عموم القاعدة أنّ عموم (المؤمنون عند شروطهم) ^(١) لا يختص بالشروط على النطاق الفرديّ في المعاملات المادية والإيقاعات في الأحوال الشخصية، بل يشمل الشروط في باب العهود التي تجريها الحكومة الإسلامية، الوالي مع الأطراف الأخرى الإسلامية أو غيرها في المعاملات المالية أو السياسية أو العسكرية والأمنية وغيرها، فإنّ العموم شامل لذلك في ما ثبتت ولايته للوالي، وكذلك في عقد الصلح، فإنّه ليس خاصاً بالنطاق الفرديّ بل شامل لعهود الدولة والحاكم.

ومن هنا تبلور أهمية هذه القاعدة وعمومها للأبواب ولمختلف أقسام شرط الصلح في مختلف ضروب الحكم وأنّ ولاية وسلطنة الفرد أو الولاية هي محدودة بولاية الله ورسوله والأئمة من أهل بيته، أي الحكم

التشريعي والقضائي التنفيذي، وسيترتب من هذا التحرير لحقيقة البحث رفع الإبهام في كثير من جهات دلالة الروايات المتقدمة.

كما أن البحث في القاعدة يظهر منطقة السعة للحاكم في تحيّر الأوفق من السياسات والتدبيرات للوصول إلى الأغراض الشرعية مادام ذلك في حدود الموافق للأصول الأوليّة ولم يخالفها.

المحتمل السابع: قد ذكر بعض الأعلام أن مفاد البحث في القاعدة هو للتنبيه على أن الشرط وبقية العناوين المستثنى منها المخالفة، ليست على حذو العناوين الثانوية الأخرى كالضرر والخرج، وعناوين الرفع الأخرى مما يتقدم على الأحكام (العناوين الأوليّة) مطلقاً، لجهة أهميتها في التزاحم الملاكي، كما هو الضابطة في العناوين الثانوية ولكون عناوين الرفع رافعة للتنجيز والعزيمة دون أصل الحكم، بينما الشرط والصلح ونحوهما موجب لتبديل الحكم، كما أن عناوين الرفع ناشئة من مصلحة التسهيل الملزمة وترخيصها، أما عناوين العهد والالتزام فناشئة من مصلحة الوفاء بالعهد المقترح المبتدأ، أو ولاية بعض الموالي، وقد أشار إلى وجود الفرق إجمالاً الشيخ الأنصاري رحمته الله في المقام.

المحتمل الثامن: قد أشار صاحب «الكفاية في موضع من مباحث الألفاظ إلى أن العناوين الثانوية حاكمة صورة، أي بحسب عالم الدلالة، ومزاحمة لباً، وقد يظهر ذلك من الشيخ كما في تنافي الضررين وغيرهما، وهو ممشى مشهور الفقهاء».

نعم، مشهور هذا العصر البناء على أنها حاكمة صورةً ومخصّصة لباً،

ولا يخفى خطورة وأهمية الفرق بين المسلكين في موارد عديدة، والمسلك الأول هو المتعين كما حرّر في محله.

وعلى ذلك فيكون تقدّم العنوان الثانويّ على الأوّليّ هو لأهمّيّته ملاكاً، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك، وعليه فيكون محصّل الاستثناء في المقام هو أنّ الشرط والصلح ونحوهما من العهود والإلتزامات (أي الولايات الفردية وغيرها) لا تراحم الأحكام الأوّلية الإقتضائية ملاكاً، بخلاف عناوين الرفع الستّة ونحوها، لاسيّما وإنّ عناوين الرفع كما تقدّم لا تغيّر الأحكام الأوّلية عمّا هي عليه، كما هو مسلك مشهور طبقات الفقهاء عدا هذه الأعصار، بل غاية الأمر، هي ترفع تنجزها كما هو شأن المتزاحمين بخلاف المخصّص أو الوارد، كما هو الحال في عنوان الشرط والصلح، والنذر وأخويه، وطاعة الوالدين والموالي.

وعلى ضوء ذلك فلا بدّ في الإلتزامات والعهود الداخلة تحت ولاية الفرد والأفراد أن تكون غير منافية للأحكام الأوّلية والتي هي من ولاية الله تعالى ورسوله، بل ملائمة معها من باب جمع الملاكين، فيعود هذا النمط من العناوين الثانويّة، كنمط عناوين الرفع، غير مخصّص ولا وارد على الأحكام الأوّلية، بل مجتمعة معها من دون تنافي لا في الملاك كـ (باب) التزاحم فضلاً عن الجعل والإنشاء كـ باب التخصيص، بل ولا في الأثر وهو التحريك والبعث والتنجز والترخيص كـ (باب) حكومة الرفع من العناوين الثانويّة.

ومن ثمّ ارتكز في كلماتهم حول القاعدة، أنّ مورد الشروط والصلح

ونحوهما هو في تمييز الأحكام الطبيعية الاقتضائية عن الفعلية الباتة وغير ذلك مما قيل في ضابطة كيفية التعرّف على عدم منافاة الأحكام الأوليّة مع ولاية الفرد والأفراد والتزاماتهم وعهودهم الداخلة تحت سلطتهم كما سيأتي البحث في ذلك.

المحتمل التاسع: قد ذكر المحقق النراقي وجماعة أن المخالفة في المقام تختلف عن المخالفة في باب التعارض؛ فإنّ العموم والخصوص المطلق يعدّ مخالفة في المقام بخلاف باب التعارض؛ وكذا الحال في الإطلاق والتقييد، وكذلك حمل العامّ والمطلق على الخاصّ والمقيّد، بل وكذلك كلّ وجوه الجمع العرفي الأخرى من حمل الظهور الأضعف على الأقوى على اختلاف أنواع وضروب القرينية في باب التعارض تعدّ مخالفة في المقام بحسب هذه القاعدة .

بعبارة جامعة لا يرفع التنافي في المقام بما يرفع في باب التعارض بالتصرّف في دلالة أحد الطرفين، ففي المقام لا تغير دلالة أدلة الأحكام عمّا هي عليه، ولا يلاحظ التوفيق بين دلالتها ودلالة نفوذ الشروط والصلح والنذر ونحوها من الإلتزامات، وفي الحقيقة أنّ أدلة الأحكام الثانوية مطلقاً سواء كانت رافعة او مثبتة من النمطين - اللذين تقدّمت الإشارة إليهما - لا يتصرّف بها في دلالة الأحكام الأوليّة، بخلاف أدلة الأحكام الأوليّة فيما بين بعضها مع البعض.

وعلى ذلك، فالعناوين الثانوية بكلا النمطين حالات وأطوار للحكم الأولي من دون أن تتصرّف في جعله. فمن ثمّ يظهر تفسير آخر للموافقة

للكتاب والسنة المأخوذة في السنة بعض روايات القاعدة، المقابل لأخذ عدم المخالفة لها؛ أنه نفي لمطلق المخالفة بحسب مراحل ومراتب الحكم الاولي فضلا عن مرتبة الجعل، وبالتالي تكون موافقة مع طبيعة الحكم الاولي ولا تنافي شؤونه.

المحتمل العاشر: إن بطلان الإلتزام المخالف للكتاب والسنة سواء بنحو الشرط أو الصلح، والنذر وأخويه، وغيرها، مطرد حتى للإلتزام والعهد لله تعالى، فلا يصح النذر وأخويه مع كونه عهداً والتزاماً له تعالى اذا كان مخالفاً للأحكام الاولية، فالإتباع والطاعة لأحكامه تعالى مقيدة لسلطان عبيده في ما يلتزمون به ويتعهدونه على أنفسهم له تعالى. فالشروط مبتدأة منه تعالى عليهم لا منهم له على أنفسهم.

المحتمل الحادي عشر: إن شأن الحكم الثانوي كالعناوين العذرية الستة، فضلاً عن المثبتة من الشرط وبقية الإلتزامات، ليس هو الدوام والثبات، بل ذلك شأن الأحكام الاولية، بل شأنها هو الطرؤ الإتفاقي المؤقت، والزوال من دون استمرار.

وبعبارة اخرى: حيث قد عرفنا أن العناوين الثانوية العذرية مزاحمة لبأ للأولية والتزاحم لا يكون حالة دائمية بين الأحكام بل الحالة الطبيعية هي الوفاق بينها في التدبير الفردي أو الاجتماعي، ومن ذلك يكون الحال أجل في الثانوية المثبتة. نعم، لما كان مورد المثبتة هو - كما مر - الأحكام اللاقتضائية كما في أكثر المباحث كان فيها البقاء الحيثي أطول مدة.

فقه الروايات من خلال فوائد:

وأما تقريب دلالة الروايات والتي مواردنا بمثابة تطبيقات لهذه القاعدة ويظهر من خلالها فوائد:

فالرواية الأولى: وهي صحيح الحلبي المتقدم، وهي مطابقة في المورد مع صحيحه الآخر وهي الرواية السابعة المتقدمة، وكذا مع الرواية الثامنة.

الفائدة الأولى: الفرق بين الحق والحكم:

وقد فرّق في الرواية بين اشتراط عدم البيع وعدم الهبة من جانب وبين عدم الإرث - والذي عبّر عنه بالروايتين الاخرين بعدم ولاء العتق - من جانب آخر، والفرق بحسب الظاهر أنّ البيع والهبة تصرّف موكول في الشرع إلى سلطنة المالك فله أن لا يقدم عليه، ومن ثمّ له أن لا يلتزم على نفسه بعدم الإقدام عليه، ليس مودّي الشرط - أي ذات ما وقع اشتراطه - هو تحريم التصرّف على نفسه، وهذا بخلاف الإرث، فإنّه حكم شرعي لا ينطوي تحت تصرّف المكلف كي يتشاطر على عدمه، ومثله جعل الولاء لغير من اعتق.

وأما الرواية الثانية: فقد جمع صحيح عبدالله بن سنان بين التقييد بعدم المخالفة وبلزوم الموافقة، بخلاف صحيحه الآخر وصحيح الحلبي ثمة، فإنّهما اقتصر على نفوذ وإمضاء كلّ شرط إلا المخالف.

الفائدة الثانية: في معنى الموافقة:

وقد تقدّم أنّ الأقرب في معنى الموافقة هو الملاءمة مع الأحكام الأوليّة، وهو يتطابق مع نفي مطلق المخالفة من رأس، فمثلاً اشتراط عدم

البيع وعدم الهبة يتوافق مع تشريع البيع والهبة وإيكالهما إلى سلطنة المالك، فإن الإشتراط المزبور يتماشى مع طبيعة الجعل الشرعيّ الأوّليّ في باب البيع والهبة، فيكون وفقاً وموافقاً له ولا يتنافى معه كي يكون مخالفاً له ولو بنحو العموم والخصوص المطلق وغيرهما من أنحاء التنافي ولو غير المستقرّ في الأدلّة المتعارضة.

ولك أن تقول: إنّ التصرف المأذون فيه، سواء كان بنحو الفعل أو النتيجة الوضعية بالإذن التكليفيّ الوضعيّ؛ هو موافق للكتاب والسنة، فالترخيص في التصرف من الكتاب والسنة يوجب كون الإشتراط لذلك التصرف عملاً بالجعل الأوّليّ في الكتاب والسنة.

وأما الرواية الثالثة: وهي موثقة إسحاق، فموردها يتطابق مع الرابعة وما يتلوها، إلا أن اللفظ فيها عام؛ لأنّ وجه التعرّض لما يشترط الزوج على نفسه لزوجته هو دفع توهم منافاة ذلك لقواميّة الرجال على النساء، وقد تميّزت هذه الموثقة بتقييد الشرط بعدم تحريم الحلال أو تحليل الحرام. وقد ورد هذا التعبير في العاشرة كرواية سلمة في الصلح: «إلا صلحاً حرّماً حلالاً، أو أحلّ حراماً»^(١).

وكذا ما ورد في اليمين من أنّها: «لا تجوز في تحليل حرام، ولا تحريم حلال»^(٢).

وقد وقع الكلام في مفاد هذا اللسان من دليل القاعدة هل أنّه مغاير

(١) وسائل الشيعة ج ٢٧ من ٢١٢ ح ١.

(٢) المصدر ج ٢٢ ص ٤٤ ح ٢.

لعنوان المخالفة والموافقة وفي تفسير التحليل والتحریم.

وقال المحقق النراقي: «وأما الثاني- أي الشرط الذي أحلّ حراماً- فعدم الإعتداد به أيضاً منصوص عليه..، إنّما الإشكال في فهم المراد منه، حيث أنّ كلّ شرط يوجب تحریم حلال أو تحليل حرام فإنّ اشتراط عدم الفسخ يوجب تحریم الفسخ الحلال، وكذا اشتراط عدم إخراج الزوجة من بلدها، واشتراط خيار الفسخ يوجب تحليل الحرام، فإنّ الفسخ لولا الشرط كان حراماً وهكذا».

ولذا ترى أنّه قد وقع كثير من الأصحاب في حيص ويحص من تفسيره. فمنهم من حكم بإجماله، ومنهم من فسّر تحریم الحلال وتحليل الحرام بالتحریم الظاهريّ للحلال الواقعي والتحليل الظاهري للحرام الواقعيّ. وقيل: المراد بالحلال والحرام في المستثنى ما هو كذلك بأصل الشرع من دون توسط العقد...

قيل: هو تعلق الحكم بالحلّ أو الحرمة مثلاً بفعل من الأفعال على سبيل العموم من دون النظر إلى خصوصيّة فرد، فتحریم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكليّ وهكذا حلّيّة البيع، فالتزوّج والتسرّي مثلاً أمر كليّ حلال والتزام تركه مستلزم لتحریمه، بل وكذلك جميع أحكام الشرع من الطليّة والوضعيّة وغيرها، وإنّما يتعلّق الحكم بالجزئيّات باعتبار تحقق الكليّ فيها.

فالمراد من تحليل الحرام وتحریم الحلال المنهيّ عنه: هو أن تحدث قاعدة كليّة، ويبدع حكماً جديداً- إلى أن قال- وكلّ هؤلاء أخطأوا الطريق

في فهم الحديث مع أنه ظاهر- على فهمي القاصر- غاية الظهور كما يظهر ممّا ذكرنا في بيان مخالف الكتاب والسنة.

والحاصل أنّ عبارة الإمام عليه السلام هكذا: إنّ المسلمين عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً. وفاعل (حرّم) و(أحلّ) هو (الشرط)، فالمستثنى شرطٌ حرّم ذلك الشرط الحلال أو أحلّ الحرام، وهذا إنّما يتحقّق مع اشتراط حرمة حلال أو حلّية حرام، لا مع اشتراط عدم فعل حلال.. ولم يقل «إلّا شرطاً حرّم إيجابه حلالاً....»

ويكون الشرط في ذلك كالنذر والعهد واليمين، فإنّه إذا نذر أحد أو عاهد أو حلف أن يكون المال المشتبه عليه حراماً شرعاً أو محرّماً ذلك على نفسه شرعاً، لم ينعقد.. نعم، لو شرط فعل ما ثبتت مرجوحته بالكتاب أو السنة تحريماً أو كراهةً، أو ترك ما ثبت رجحانه بهما وجوباً أو استحباباً، يحصل التعارض بين ما دلّ على ذلك من الكتاب والسنة، وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط، واللازم فيه الرجوع إلى مقتضى التعارض والترجيح...، ثمّ لو جعل هذا الشرط أيضاً من أقسام المخالف للكتاب والسنة كما يطلق عليه عرفاً أيضاً؛ لم يكن بعيداً^(١).

الفائدة الثالثة: معاني التحليل والتحرّيم:

المحصّل من الأقوال التي ذكرها في تفسيره:

الأوّل: الشروط المبنية على اجتهاد أو تقليد سابق، ثمّ تبدّل إلى

خلافه؛ وهو أقرب الوجوه للتحليل والتحریم الظاهري.

الثاني: اشتراط ما يخالف الحرام أو الحلال بحسب التشريع الأولي للأشياء، أي ما لم يجعل تحت ولاية وسلطة الفرد والأفراد كما هو الحال في المعاملات والإيقاعات التي هي تصرفات وأفعال اعتبارية؛ وهو يطابق أحد التفاسير المتقدمة لشرط المخالف للكتاب والسنة، وقد تقدم قوله.

الفائدة الرابعة: الجزئية طابع الحكم الثانوي:

الثالث: وهو الذي ذهب إليه المحقق القمي رحمته الله من أنه المنع عن المحلل على نحو الكلية أو فعل المحرم كذلك؛ ولا يخفى شدة ظهور المخالفة من الشرط على هذا التقدير لانحصار مورد المخالفة بذلك، لأنّ كلية التصرف تصاعد به إلى التقنين العام الذي هو مرتبة الجعل الشرعي، بخلاف المنافاة مع موارد التطبيق والمصاديق، ولك أن تقول: إنّ المنافاة حيثئذ بنحو البيئونة، بخلاف موارد التطبيق فإنّ المنافاة بنحو التخصيص.

وبعبارة ثالثة: إنّ المخالفة في الاشتراط الكليّ والإلتزام العامّ والصلح بذلك تكون على درجة التشريع العامّ، ومن ثمّ عبّر عنها بإبداء القاعدة الكلية، وقد ورد في باب اليمين والنذر والعهد إبطال هذا النحو من الإلتزام، نظير ما ورد في سبب نزول الآية: ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾^(١) في مَنْ حلف أن لا ينام أبداً والآخر حلف أن لا يفطر النهار أبداً والثالث حلف أن لا ينكح أبداً وإنّ ذلك من تحريم الطيبات ولا عبرة به.

هذا مضافاً إلى أنّ شأن العنوان الثانويّ سواء كان رافعاً كالعناوين العذرية- فضلاً عن المثبت كالشروط والإلتزامات الأخرى- ليس هو الدوام والثبات والذي هو شأن الحكم الأوّليّ بل الطرؤ الاتفاقيّ أو الحيثيّ كما مرّ بيانه.

الرابع: وهو مختاره من كون المراد من الشرط في القاعدة هو نفس الإلتزام لا الفعل المشروط.

الفائدة الخامسة: حقيقة الشرط والاشتراط:

لكنّ الأظهر إرادة المحقّق النراقيّ رحمته ما استظهرناه في ما سبق من إرادة المنشأ بالشرط والإلتزام، وهو المعنى الوضعيّ، سواء في شرط النتيجة أو في شرط الفعل. فإنّ المنشأ- كما هو التحقيق- في شروط الفعل ليس الإلتزام بالفعل، بل الإلتزام بتمليك واستحقاق الفعل، فالمشروط في الحقيقة ذلك المعنى الوضعيّ، غاية الأمر الإلتزام يتمّ به كما في العقود، والفعل متعلّق له، لا أنّ ذات الفعل يتعلّق بها الإلتزام مباشرة كما هو في التزام الفعل في الإجارة، فإنّ الملتزم به بالذات تمليك الفعل، والفعل متعلّق متعلّق الإلتزام.

وعلى أيّ تقدير فقد جعل النراقيّ رحمته أنّ مورد المخالفة هو ما لو كان المنشأ عنوان الحرمة للحلال الشرعيّ أو عنوان الحلّة للحرام الشرعيّ لا ما إذا جعل متعلّق الإلتزام والشرط عدم فعل الحلال أو فعل الحرام.

الفائدة السادسة: المختار في معنى التحليل والتحرير:

وما ذكره وإن كان من موارد المخالفة الجليّة جدّاً، كما هو الحال في مختار المحقق القمي رحمته الله إلا أنه لا تنحصر موارد التحليل والتحرير والمخالفة بذلك، فقد استعمل التحريم للحلال أو التحليل للحرام في المنع عن فعل الحلال أو التزام فعل الحرام، كما في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ»^(١) وكان صلوات الله عليه قد حلف أن لا يقرب مارية.

وبعبارة اخرى: إن التحريم ليس إلا المنع، والتحليل ليس إلا الإطلاق والإرسال كما في قوله تعالى: «لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ لَكُمْ»^(٢) وكان أمير المؤمنين عليه السلام حلف أن لا ينام بالليل أبداً إلا ما شاء الله، وبلال حلف أن لا يفطر بالنهار أبداً، وعثمان بن مظعون حلف أن لا ينكح أبداً. نعم، ما يشكل عليه من أن التحريم للحلال الشرعيّ ليس بيد الشارع كي يحرم أو يحلل، فهو من اشتراط غير المقدور الممتنع، مخدوش بأن المراد اعتبار الشرط والمشروط عليه ذلك في اعتبارهما البنائي لا في اعتبار الشارع.

الفائدة السابعة: العلاقة بين التقنين الشرعيّ والعقلائيّ:

ومن هنا يجدر التنبيه والإلفات إلى ما راج أخيراً في عدّة من الكلمات من أن التقيد والعمل بالقوانين الوضعية البشرية العصرية في المجالات العديدة - كأنظمة للتدبير في النظام الاجتماعيّ والسياسيّ والماليّ والأسريّ

(١) التحريم: ٢.

(٢) المائدة: ٨٧.

والفرديّ والأحوال الشخصيّة- حيث أنّه ليس تشريعاً في الدين وإبداعاً للأحكام الشرعيّة فلا ضير في التقيّد والإلتزام بها وإن لم تدلّ عليها التشريعات الإلهيّة، مادام أنّ هذا التقنين ليس بعنوان وإسم ونسبة فيه إلى الشرع الحنيف.

وأحقّ البعض الإلزام والإلتزام العرفيّ الدارج في بعض المعاملات غير المصحّحة من الشرع، ألق ذلك بالدعوى المزبورة في الجواز بعد تباني المتعاملين على كون ذلك في اعتبارهما الثنائي لا في الاعتبار الشرعيّ.

وهذا كلّه مخدوش بأنّ الفساد والمنع والبطلان في اعتبار الشرع لأُمور وأشياء أو لمعاملات ليس بمعنى أن يظلّ ذلك بنحو الوجود النظريّ الذي لا يجد له طريقاً في عمل المكلفين، بل هو لغاية تقيدهم باعتبارات ومقرّرات الشارع الإلهيّ، وتركهم لاعتبارات ومقرّرات أنفسهم؛ وهو معنى ما مرّ من أنّ المراد في هذه القاعدة هو تقدّم طاعة الله وولايته وطاعة رسوله واولي الأمر وولايتهم على ولاية الفرد على نفسه، والأفراد على أنفسهم، سواء وولايته تعالى في صورة التشريع أو القضاء أو الحكم التديريّ الجزئيّ.

فنهى الشارع ناظر إلى المنع عن بناء المكلف والمكلفين على فعل معيّن في اعتبار أنفسهم، لا الردع عن البناء عليه بعنوان أنّه من اعتبار الشارع، وإلا لآل الحال في جميع النواهي الشرعيّة إلى النهي في خصوص التشريع في الدين، وهو كما ترى.

هذا، فالصحيح أنّ المنع عن الفعل والإرسال له تحريم وتحليل، وإن

لم يكن بلفظ التحريم والتحليل، نعم الظاهر عدم صدقه بمجرد اشتراط ترك فرد من الفعل المحلل أو فعل فرد من المحرم وإن صدقت المخالفة على شرط فعل فرد من المحرم، لكنّه ليس من تحريم الحلال أو تحليل الحرام، بل من شرط الحرام، بل لا بدّ من كلىّة الترك أو الفعل ولو النسبيّة بنحو يكون كالمقرّر والقانون الكليّ.

ومن ذلك وغيره يتّضح أنّ عنوان المخالفة أعمّ من عنوان التحريم أو التحليل، وإن كان العنوانان لا يختصّان بالتكليف، بل يعنّان الحرمة والحلّ الوضعيّين لعموم مادّة الحرمة والحلّ لكلّ من المنع التكليفيّ والوضعيّ، سواء بلحاظ ما يضاف إليه من فعل تكوينيّ، أو اعتباريّ معامليّ ونحوه.

وأما ما أفاده المحقّق النراقي رحمته الله من عدم إسناد التحريم والتحليل إلى حكم الشرط وهو الإيجاب، فهو متين، لكنّه عند اشتراط ترك الفعل المحلل بنحو كليّ أو فعل المحرم بنحو كليّ ولو إضافيّ، يأخذ عنوان استحقاق ذلك، والذي هو المنشأ وضعاً، وهو معنى متوسّط بين الإلتزام الشرطيّ والفعل المشروط، طابع المنع والإرسال وهو التحريم والتحليل.

وأما ما ذكره رحمته الله من وقوع التعارض وإعمال الترجيح، فضعيف غايته، بعد ما عرفت من تقييد نفوذ الشرط ونحوه من الإلتزامات بعدم المخالفة هي صادقة في مورد التعارض بنحو اجلي من التزاحم.

الفائدة الثامنة: توقّف معرفة المخالفة والموافقة في القاعدة على الصناعة التحليلية لحقيقة الأحكام والمباحث القانونية البحتة:

ثم إن في رواية العياشي تعليل بطلان شرط الزوج للزوجة عدم التزوج عليها أو عدم هجرها أو عدم التسري عليها، بينما في معتبرة منصور بن بزرج صحّة شرط عدم التزويج عليها، ولا يخفى أنّ ظاهر رواية العياشي بدوّاً ولفظها وإن كان هو شرط الطلاق المعلق على فعل التزويج والهجر والتسري؛ إلا أنّ المتعارف والمتبادر من مثل هذه الشروط هو التزامان:

الأول: هو ترك المعلق عليه.

والثاني: هو المعلق في صورة عدم الوفاء بالأوّل وأنّ الثاني هو للردع عن عدم الوفاء بالأوّل لا مجرد الردع عنه من دون التزام بتركه، نظير من يتعاقد ويشترط على الآخر أن يغرم مقداراً من المال إن لم يخط الثوب.

ويوضّح ذلك موثّق زرارة في الباب المزبور^(١)، ومفادها مطابق الرواية الخامسة - الصحيح الآخر لمحمّد بن قيس، وصحيح عبدالله بن سنان - ولروايات أخرى في الباب المزبور^(٢)، ومن ثمّ حمل الشيخ معتبرة ابن بزرج على الاستحباب أو التقيّة، ورجّح جمع من الأعلام مفاد المعتبرة على بقيّة الروايات.

(١) وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٢٧٥ باب ٢٠ من أبواب المهور ح ٢.

(٢) المصدر باب ٢٠ من أبواب المهور.

ذلك لأن مفاد الشرط الإلتزام بالفعل أو الترك المجرد، وليس هو مفاداً وضعياً ليتنافى مع الجعل الوضعيّ الأوّليّ، كما أنّ المشروط ليس المنع بعنوان التحريم كي يتنافى مع الجعل التكليفيّ الأوّليّ، ومن ثمّ حملوا بقية الروايات على ما لو كان الشرط متعلقاً بمفاد وضعيّ أو بعنوان المنع التحريميّ.

ويرد على الحمل المزبور أنّ مقتضى الاشتراط كما عرفت هو ثبوت استحقاق وضعيّ للمشروط له على المشروط عليه، مضافاً إلى اللزوم التكليفيّ، وبالتالي تستحقّ عليه عدم الطلاق وعدم التزويج وعدم التسريّ عليها وعدم هجرها.

وهذا المفاد الوضعيّ ينافي الأحكام الأوّلية في باب الزواج، لأنّها ليست تكليفيّة محضة؛ بل مفادها حقّ الزوج في ولاية الطلاق والهجر في المضاجع إن أتت المرأة بسبيل ذلك، وفي التزويج والتسريّ ولو بلحاظ التأييد في المنع المشروط في الأخيرين وإن كان هذا الحقّ غير قابل للإسقاط.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكم التكليفيّ النفعيّ لطرف، يتنزّع منه ثبوت حقّ له، وعلى هذا ففي مثل هذه الموارد التي لا يكون الحقّ قابلاً للإسقاط ولا للانتقال لا يشرع جعل الاستحقاق للغير بتوسّط الشرط.

الفائدة التاسعة: عموم القاعدة لكلّ إنشاء من عقد أو إيقاع أو لكلّ التزام:

بل لا يختص ذلك بالشرط، بل يعمّ كلّ إيقاع أو عقد أو التزام

واعتبار يخالف حكم الكتاب والسنة واعتبارهما.

ففي موثق سماعة بن مهران، قال: «سألته: عن رجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد. فقال: إن رسول الله ﷺ ردّ على عبد الله بن عمر امرأته، طلقها ثلاثاً وهي حائض فأبطل رسول الله ﷺ ذلك الطلاق، وقال: كل شيء خالف كتاب الله والسنة ردّ إلى كتاب الله والسنة»^(١).

وفي صحيح الحلبيّ مثله: «كل شيء خالف كتاب الله والسنة ردّ إلى كتاب الله»^(٢).

وفي رواية أخرى: «ما خالف كتاب الله ردّ إلى كتاب الله»^(٣).

وغيرها في ذلك الباب.

الفائدة العاشرة: الاصول القانونية معيار المخالفة والموافقة:

وعلى أيّ تقدير، فالجدير بالانتباه أنّ في رواية العياشي وغيرها تعليل فساد الشرط «بأن شرط الله قبل شرطكم.

فأطلق على حكم الله بالشرط وهو كما ذكر السيّد الزيدي رحمته الله في أوّل مبحث الشروط في تفسير معنى الشرط لغة واستعمالاً وبالنظر إلى عدّة من الروايات الواردة في تفسير الشرط كروايات أخرى واردة في تفسير الآية:

(١) وسائل الشيعة ج ٢٢ ص ٦٤ باب ٢٩ من أبواب مقدمات الطلاق ح ١٠.

(٢) المصدر ح ٩.

(٣) المصدر ح ٢٢.

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^(١) بآنها العهود التي لله تعالى على خلقه وأنَّ العقد ليس إلّا ربط الإلتزام من الطرفين، فهو تشارط متقابل، وإنَّ: «المؤمنون عند شروطهم» شامل لمثل النذر أو العهد واليمين، كما هو شامل للإلتزام بين الخلق والمكلفين بعضهم لبعض.

فالإقرار بالشهادتين، والإلتزام بالدين، التزم وتعهد بمجمل الأحكام والأوامر الشرعيّة، وحقّ الله تعالى وولايته مقدّمة على كلّ حقّ وولاية لغيره بعد تأخّر تلك العهود والولايات من كلّ وجه عن عهد الله تعالى وولايته.

فهذا المعنى أصل مفاد القاعدة كما مرّ وعلى ذلك فذكر تعليل بطلان تلك الشروط في رواية العياشي بمخالفتها لمفاد الأحكام الثلاثة في الآيات بعدما مرّ بيانه أنّ مفادها ليس الإباحة الصرفة كما مرّ أو ديمومة المنع في التزويج والتسرّي.

بل الأكثر وضوحاً في الدلالة على التعليل رواية إبراهيم بن محرز، حيث علّل فساد شرط كون الطلاق بيدها، بأنّه مخالف بجعل قواميّة الرجال على النساء، فلم يعلّل بالتّام بمخالفة الشرط لجعل الطلاق بيد الرجل، بل علّل بمخالفة عموم فوقاني كأصل قانونيّ فوقيّ قد شرع منه الكثير من التشريعات المنزّلة، وهو ليس من العمومات المتعارفة التي تنزّل بطبعها على المصاديق، بل تنزّلها وتطبيقها يحتاج إلى جعل وتشريع

تنزلي، نظير الاصول القانونية في الدساتير، فإنها تنزل بتوسط التشريعات للمجالس النيابية، ولا يصح التمسك بها مباشرة، بل الحال كذلك في التشريعات العامة للمجالس النيابية، فإنه لا تنفذ ولا تمشى ولا يعمل بها من دون التشريعات الوزارية التي هي تنزل للتشريعات النيابية.

فالعومات الفوقانية التي هي بمثابة اصول قانونية لا تنزل ولا تنطبق على المصاديق إلا بتشريعات اخرى منتزلة، وهذا يرسم لنا أن معيار المخالفة والموافقة هو ما لا يقتصر على التشريعات التفصيلية للأحكام المنتزلة بل التشريعات الإجمالية الاصولية الفوقية هي روح ولب المخالفة والموافقة.

الفائدة الحادية عشر: السلطنة على الشيء لا يسوغ نفيها عن موضوعها:

وأما الرواية السابعة: فهي دالة على أن السلطنة والملك والحق ونحوها وإن كان مقتضاها اختيار صاحبها في التصرف، إلا أنه ليس مقتضاها تسلطه على سلطنة ملكه في نفيه وإزالته مع وجود موضوعه. نعم، تمكن الإزالة بإزالته للموضوع وللسبب، وهذا نظير ما أفاده المحقق الشيخ الأنصاري رحمته الله في مفاد:

«الناس مسلطون على أموالهم»^(١).

إن السلطنة مجعولة على التصرف في الأموال لا على نفس السلطنة ولا على أحكام الأموال.

(١) نبوي مشهور، رواه صاحب بحار الأنوار ج ٢ ص ٢٧٢ وفي مواضع أخرى.

أما الرواية الثامنة والتاسعة: فالتقابل بين الشروط ليس في كون مورد الثامنة هو شرط النتيجة ومورد التاسعة هو شرط الفعل، بل الأهم هو كون مورد الأولى مصاداً للحكم الشرعي من إرث ذوي الأرحام، بخلاف مورد الثانية، فإنه عمل بمقتضى الحكم الشرعي ومرتّب عليه كما لا يخفى.

ضوابط المخالفة في كلمات الاعلام:

ثمّ أنّه ينبغي التعرّض لكلمات الاعلام في المقام.

الأول: كلام الانصاري:

ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله من أنّ ضابطة المخالفة هو مخالفة الحكم المطلق والفعليّ، بخلاف مخالفة الحكم الطبيعيّ الاقتضائيّ، ثمّ خاض رحمته الله في ضابطة الحكم المطلق والحكم الطبيعيّ.

فالوضعيّ في الغالب مطلق فعليّ، بخلاف التكليفيّ لا سيّما غير الإلزامي، ثمّ ألحق بالتكليفات الأحكام الوضعيّة التي بعنوان الملك والحق.

وقد يחדش في هذه الضابطة أنّ مخالفة الوضعيات في الملتزم به وذات الشروط ماهيّة، ومخالفة التكليفات في الإلتزام والتعهد، يرجع ويؤول إلى طبيعة وسنخ الحكم الوضعيّ والتكليفيّ، ففي ماهيّة الشروط بما هي هي كما في الأحكام الوضعيّة بما أنّها ماهيّة مقرّرة بغضّ النظر عن فعل المكلف الذي انيط الحكم التكليفيّ به كما هو الحال في الإلتزام والتعهد.

ثمّ إنّ الشيخ رحمته الله نبّه على أنّ بعض الرخص والمباحات اقتضائية لا تتغيّر، وقد ذكر بعض المحقّقين أنّ ضابطة الحلّ والرخصة الاقتضائية هو

الجواز والحل المترتبة على الحكم الوضعي، دون الحل والإباحة المجردة.

هذا، وقد نبه الشيخ رحمته أنّ عنوان الضرر والخرج يختلف عن بقية العناوين الثانوية فيقدمان مطلقاً بخلافها، وقد ذكرنا وجه التفرقة في الأمور التي ذكرناها في حقيقة موضوع البحث، فلاحظ.

الثاني: كلام جملة من الاعلام:

ما ذهب إليه جملة من الاعلام من أنّ الإطلاق اللفظي للحكم الشرعي هو ضابطة مخالفة الشرط، وعدمه يزيل عنوان المخالفة، وبعبارة اخرى الإطلاق أو العموم اللفظي لحكم الشيء ولو بلحاظ الحالات الطارئة المختلفة وتارة لحكم الشيء من حيث هو، إمّا لأنّه لا إطلاق له، أو لدلالة الدليل على أنّ الحكم للشيء من حيث هو وفي حدّ نفسه أو مقيّد بعدم الطوارئ.

فعند الشكّ في عنوان المخالفة لا يصحّ الشرط عند فرض تعارضه مع عموم الوفاء بالشرط ومع عموم الحكم الأوّلي بل يكون عموم الوفاء موروداً.

الثالث: ما مال اليه النراقي:

ما مال إليه المحقق النراقي رحمته لكنّه لم يستقرّ عليه، وهو إجراء مرجّحات التعارض بين إطلاق وعموم الحكم الأوّلي وعموم الشروط فالراجع يقدم، بخلاف ما إذا كان تنافي الشرط بما هو مع الكتاب فإنّ المخالفة صادقة مطلقاً حينئذ دون مخالفة الإلتزام للإلزاميات.

الرابع: كلام بعض الاعلام:

ما ذكره بعض من أن الضابطة ورود الحكم في الكتاب وعدمه .

الخامس: كلام اليزدي:

ما ذهب إليه السيّد اليزدي عليه السلام أن ضابطة التحريم والتحليل المفسدة للشرط هو مخالفة الكتاب، لكن لا مطلق المخالفة. نعم، المنافي الدائم في غير الإلزاميات مخالف، وكذلك المنع عن المباح بلفظ النفي، أو المنع والتحريم عنواناً.

وأما في الأحكام الإلزامية فللنفاة لها ولو في الحكم الجزئي مخالفة فضلاً عن الحكم الكلي فيها، كذلك الواجب أو فعل الحرام، وكذلك تصدق المخالفة في الحكم الوضعي إذا جعل في الشرط لغير من جعله الله تعالى له، دون ما لو كان بنحو شرط الفعل المتعلق بالحكم الوضعي.

والوجه الذي يذكر في هذا التفصيل هو أن الفارق بين الحكم الإطلاقي والطبعي هو في نكته التزام، حيث لا يزاحم المباح اللزوم الطارئ بخلاف اللزوم الأولي، فإنه لا يدفع باللزوم الطارئ إلا إذا كان في غاية القوة كالضرر والخرج فليس الطارئ والثانوي على وتيرة واحدة في التكليفات.

السادس: كلام بعض الاعلام

بأنه بعض الأعلام على أن المخالفة كما قد تكون بالإضافة إلى العمومات الأولى كذلك قد تكون بالإضافة إلى العمومات الثانوية ولو الظاهرية كالأصول العملية الظاهرية.

السابع: كلامنا المختار:

قد تبين مما مرّ من المختار أنّ ضابطة الحكم المطلق الفعليّ هو الحكم المتّزلّ من أصل قانونيّ فوقيّ، وأنّ العبرة بذلك في المخالفة دون سائر الأحكام التي لا تعترض بذلك كما هو الحال في غير الإلزاميّات من المباحات غالباً.

وبعبارة اخرى: أنّ ما ذكر في كلمات الأعلام من التفاصيل كاللوازم والعلامات الإنيّة ومنشؤها هو وجود الاصول القانونيّة الفوقيّة وهي تأبى التخصيص بطبعها كما ذكرنا لاختلافه عن العموم المتعارف فإنّ المخصّص لا بدّ أن يكون من رتبة العامّ كي يقوى على التصرّف فيه دون ما إذا اختلفت الرتبة.

الثامن: كلام في تحرير مقتضى الاصل:

في تحرير الأصل العمليّ بتقرير أصالة العدم في عنوان المخالفة ولو بنحو العدم الأزليّ.

أمّا بلحاظ وجود الشرط حيث لم يكن، فلم تكن صفة المخالفة أو بلحاظ ما قبل الشرع بلحاظ تقرّر ماهيّة نفس المشروط.

نعم، على تقدير عدم تماميّة الأصل الموضوعيّ تصل النوبة إلى الأصل الحكميّ، وهي أصالة عدم نفوذ الشرط وعدم وجوب الوفاء به، كما ذهب إلى ذلك المحقّق النائينيّ رحمته الله حيث بنى على أنّ الأصل العدم الأزليّ لا يجري في موارد الشكّ في انطباق عنوان المخصّص لكون العدم

المأخوذ في العموم بسببه هو العدم النعتي، وإن كان الصحيح هو جريان الأصل في العدم الأزلي.

هذا، ولكن جريان الأصل لا يخلو من إشكال مع إطلاق دليل الحكم الأوّلي وإن شكّ في كونه طبعياً أو فعلياً وحصول التعارض كاف في إسقاط عموم الوفاء بالشرط ونحوه من عمومات الإلتزام الأخرى، نعم مع عدم الإطلاق يتم جريانه وإما مع مجرد الشكّ في طبيعته ونحوها، فلا.



قاعدة
العقود تابعة للقصود

قاعدة العقود تابعة للقصود

وتطبيقها في بحث التخلص من الربا انموذجا:

تحرير محل الاعتراض والبحث:

أنّ القنوات التخلّصيّة والحيل الشرعية - كالهبة بشرط القرض، أو البيع المحاباتي بشرط القرض، أو الإجارة المحاباتيّة- فهي معاملة بيعيّة صورةً، ولكنها قرضاً حقيقةً، فإنّ العرف يعترف ارتكازاً أنّ هذه في الواقع قرض، وإن كان بيعاً صورةً، وحينئذٍ الزيادة فيه باطلة؛ لأنّ العقود تابعة للقصود.

فإذا قلت: بعت كذا بكذا بشرط القرض، كان قصدك في الواقع: أقرضت كذا بكذا بشرط الفائدة الربويّة، ولذلك يقدّرون المحاباة في القيمة بقدر الفائدة الربويّة،

فواضح أنّ نفس الفائدة الربويّة ملحوظة فيها، فإذا استعمل لفظ البيع مجازي في هذا المقام؛ لأنّهم يريدون ويقصدون منه القرض.

و العرف أيضاً يطبّق على تلك القنوات عنوان القرض، ويقول إنّ لُبّه قرض، وإن كانت صورته شيئاً آخر.

وعنوان العقد وحكمه الشرعي والعقلائي يتبع قصد العاقد لا لفظه، فذلك التغيير اللفظي الصوري مع بقاء قصد القرض لا يغيّر شيئاً ولا ينفع.

المستفاد من القاعدة:

أنّ المستفاد من قاعدة «العقود تابعة للقصود» أنّ العقد يجب ألا يكون صورياً، بل لا بدّ أن يكون لبيّاً، بمعنى أنّ المدار في تأثير العقود هو اللبّ والواقع لا اللفظ بدون القصد الجدّي.

ولذلك نركّز البحث- للجواب عن ذلك الإشكال- على تلك القاعدة، فتلك القاعدة في معناها ذات مراحل:

الاولى: أنّ المدار في إنشاء المعاملات هو تطابق لفظ الإنشاء مع الماهية المنشأة المقصودة في قصد المتعامل، فإن اشترطنا وجود الألفاظ الصريحة في العقود، فلا بدّ من الاستعمال الحقيقي في الدلالة، وإن لم نشترط ذلك، فيكفي الدلالة على المقصود ولو مجازاً.

فلبّ هذه القاعدة هو تطابق الألفاظ مع المعنى المقصود، أي: يجب أن يكون اللفظ مطابقاً للقصد، وإلا لم يقع العقد؛ لأنّ ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد.

ولذا يقال في الإيداعات التي في البنوك أنّها قروض لا ودائع، وإن أصرت البنوك على أنّها ودیعة؛ لأنّ هذا الاستعمال ليس مطابقاً مع المعنى المقصود، فإنّ المعنى المقصود في ذلك الإيداع المزعوم هو تملك الشخص، المال النقدي المودع، وتملّك شيء في ذمة البنك، وهذا هو حقيقة القرض، بينما في الوديعة يجب أن تسلّم ولا يتصرّف في رقبته، والحال أنّ في الوديعة البنكية ليس الأمر كذلك، فالمعنى المقصود هو القرض لا الوديعة.

وحينئذ فيقال فيما نحن فيه أيضاً أنّ المعنى المقصود الأصلي الحقيقي في بعض القنوات التخلّصية هو القرض لا البيع.

الثانية: المطابقة بين قصد المنشئ وبين الماهية العرفية العقلانية، فكثيراً ما يقصد المنشئ ماهية معاملية ويتصوّر أنّها بيع - مثلاً - بينما العقلاء لا يعتبرونها ماهية بيعية.

وذكروا في تعريف البيع أنّه مبادلة مال بهال، وقالوا: إنّ البيع متقوم بأن يكون المبيع مقصوداً بذاته وصفاته الشخصية، والتمن والبدل والعوض مقصوداً بهاليته.

وعلى هذا، فمبادلة عين بعين ليست بيعاً حقيقة إذا كان المقصود في كلا الطرفين هو شخص العين بصفاتها الخاصة لا بهاليته.

ففي تلك المبادلة يمكن أن يتصوّر المنشئ أنّها بيع ويقصدها بيعاً مع أنّ العقلاء لا يعتبرونها ماهية بيعية، فيجب المطابقة بين الماهية المنشأة عند المنشئ وبين الماهية المقصودة عند العقلاء، وهذه مرحلة أدقّ وأعمق في تلك القاعدة.

الثالثة: من مباحث تلك القاعدة هو أنّ تكون المعاملة مقصودة بقصد جدّي، فلو كان هازلاً فإنّ العقد لا يقع.

وفي تلك القاعدة أبحاث وجهات أخرى من البحث، تعرّض الفقهاء إليها في بحث المعاظة وتخلّف الشروط والوصف وبحث الشرط الفاسد.

لكن الزاوية التي نريد أن نبحث عنها في بحثنا هذا، هي المرحلة الثانية، فالإشكال نشأ من أن الماهية المقصودة في الحيل التخلّصية هل هي ماهية قرضية- عند العقلاء- أو ماهية بيعية؟ فإنّ المنشئ قصد أن ينشئ الماهية البيعية، لكنّ العقلاء يرتّبون على تلك المعاملة آثار الماهية القرضية.

وقد ذكر الفقهاء في بحث البيع أن الشروط العقلائية في العقد أو في المتعاقدين أو في العوضين- سيّما شروط العقد- في الحقيقة أركان لا شروط، فتسميتها بالشروط مسامحة؛ لأنّ معنى أن العقلاء اشترطوا في هذه الماهية ذاك الشرط يرجع إلى أنهم لا يعتبرون هذه الماهية إذا لم يتحقّق ذاك الشرط، فإذا لم يعتبروا فلم تتحقّق عندهم

هذه الماهية أيضاً، وإذا لم تتحقّق الماهية الكذائية عند العقلاء فأدلة الإمضاء- التي موضوعها هو الماهية العرفية المعاملية كالبيع العرفي- لا تشملها، ففي الواقع لا يوجد موضوع للدليل الإمضاء، فمآل الشروط العقلائية إلى أركان وجود الماهية.

هذا في الشروط العقلائية، وأما الشروط الشرعية في العقد- كعدم الغرر- فتختلف عن الشروط العقلائية، فإنّ انخرام الشروط الشرعية لا يؤدّي إلى انتفاء الماهية وعدم تحقّقها عند العقلاء، بل تتحقّق الماهية ولكن غريباً، فالماهية متحقّقة لدى العرف حتّى مع الغرر- فيما لو بني على كونه شرطاً شرعياً تاسيسياً لا امضائياً- بخلاف الشرط العقلائي، فإذا لم يتحقّق فنفس الماهية لا تتحقّق أصلاً.

نعم، توجد الماهية البيعية لدى المتبايعين والمنشئين.

هذا، والمستشكل إن كان يريد أن يستشهد بانتفاء الشروط الشرعية المأخوذة في البيع - مثلاً - في قناة البيع المحاباتي التخلّصية فنقول: إن الماهية البيعية لا تنتفي حينئذٍ في اعتبار العقلاء. نعم، هي تبطل في اعتبار الشارع.

وإن كان يريد أن يستشهد بانتفاء الشروط العقلائية المأخوذة في البيع - مثلاً - في تلك القناة التخلّصية، فلا بدّ أن يدعي انخراطها في شروط العقد أو شروط العوضين، ولا يتصور انتفاء شروط المتعاقدين في بحثنا هذا.

وقد قرّر أنّ من شروط العقد البيعي هو أن يكون على وجه المبادلة لا التملك على وجه الضمان، فلو قصد التملك على وجه الضمان فهو قرض وإن سمي بيعاً.

وكذلك أخذ في البيع تساوي القيمة السوقية في العوضين، أي يكون الثمن لاثقاً بالمبيع وليس المقصود التساوي الدقي، بل بحسب مقدار الرغبة والجهد المبذول والربح الذي يحصل عليه البائع، وفي البيع المحاباتي لا تكون هناك مساواة، بل يبيع المبيع بأكثر من قيمته السوقية، أو بأقل بكثير، إذن فهذا من الشروط العقلائية المنخرمة في الحيلة.

وأيضاً فإنّ من شرائط العقد أن يلتزم المتبايعان بآثار ما قصد، بينما نجد أنّ المتعاملين لا يلتزمان واقعاً بآثار البيع، بل يلتزمان بآثار القرض.

إذن الإشكال يدور على أحد محورين: محور عدم تساوي الماهية ومحور عدم الالتزام بالآثار.

وقالوا: إنّ من شروط العوضين في البيع أن يكون المعوّض عيناً لا

منفعة، فإن كان المعروض منفعة فهي إجارة لا بيع؛ ولذا حملوا «بعتك منفعة الدار» على المجاز.

وكذلك من شروط العوضين أن يكون الثمن مقصوداً فيه المالّة لا الصفات الخاصّة.

تنقيح الحال: أمّا الإشكال في محور عدم تساوي المالّة:

فنقول: إنّ التساوي بين العوضين في القيمة السوقية ليس شرطاً عقلائياً للعقد بمعنى أنّ مع فقدانه لا تنتفي الماهية المعاملية عند العقلاء.

بيانه: أنّ مسألة «تساوي العوضين في القيمة» غير مختصّة بالبيع، بل تدخل في جميع المعاوضات، بيعاً كانت أم إجارة أم غيرهما، ولكن حيث أنّ الفقهاء ذكروا هذا البحث في خيار الغبن وتناسباً مع أحد الطرق التخلّصية نخصّها بالبيع في بحثنا هذا.

فقد ذكروا أنّ الغبن يكون نتيجة تفاوت في القيمة بين المبيع وبين الثمن، وهنا يتبادر سؤال حول صحّة تلك المعاملة وبطلانها، وفي حالة البطلان هل هو من جهة العقل أو من جهة الشرع؟

ذهب بعض من الفقهاء إلى البطلان الشرعي من جهة حصول الغرر والضرر، وقد نهى عن البيع الغرري وعن الضرر، فيثبت بطلان تلك المعاملة.

وذهب بعض آخر إلى البطلان من جهة العقل؛ وذلك لأنّ من الشروط العقلائية وارتكازات العقلاء اعتبار تساوي العوضين في المالّة بحسب العادة، وهذا يعتبر من مقومات العقد، فالإقدام على المعاملة التي

يكون فيها تفاوت لا يتسامح به موجب لبطلان تلك المعاملة؛ لأنها في صورة العلم بالغبن والتفاوت الفاحش، أما معاملة سفيه أو معاملة سفهية، وكلا الشقيين باطل.

أما الأول، فواضح، ويتفق عليه الجميع، وأما الثاني فلانتفاء الشرط العقلاني، ومع انتفائه ينتفي اعتبار العقلاء لوجود تلك الماهية المعاملية، فالماهية غير متحققة.

أما البطلان الشرعي ففيه: أن الغرر مفروض مع الجهل ويفترض في مورد البحث علم الطرف المغبون بالتفاوت، فلا غرر في البين.

و أما البطلان العقلي، ففيه:

أولاً: إنَّ المعاملة ليست سفهية أو معاملة سفيه، وذلك لتوفر غرض عقلائي فيها، فلم يقدم المغبون عليها اعتباراً.

ثانياً: أنَّ العقلاء اعتبروا في ماهية البيع أمراً كلياً، وهو وجود عين يرغب فيها لأجل صفاتها وببذل بإزائها ثمن، ولم يقيد ذلك بثمن خاص، فحددت تلك الماهية بأن تكون عيناً، وأن تكون معاوضة، لا ضماناً بالقيمة الواقعية، بل بقيمة جعلية طبقاً لرغبة الطرفين.

نعم، غاية الأمر يكون اعتبار تساوي المالية شرطاً ضمنياً في العقد، طبقاً لمرتكزات العقلاء، وانتفاء الشرط الضمني وتحلّفه يوجب الخيار، لا بطلان المعاملة من أساسها.

فالحاصل: أن التساوي في المالية ليس شرطاً عقلياً على نحو ينتفي

العقد بانتفائه؛ لأن الإجماع قائم على عدم بطلانه وثبوت الخيار فيه.

ومن الشواهد على ذلك:

إنّه إذا ورد سائح أو زائر في بلد واكترى سيّارة بأكثر من قيمتها الواقعيّة بكثير، فلا يقولون إنّ الإجارة لم تقع، بل يقولون إنّ هذه إجارة ولكنها غبنية، ويقومون بأخذ التفاوت، وله حقّ خيار الفسخ، فما يُرى في المعاملات الغبنية أنّ المغبون يلاحق الغابن كأنها الغابن سارق- لا السرقة بمعناها المعروف، بل هو سرقة خفيّة- معناه أنّ للمغبون حقّاً لفسخ المعاملة، فإذا فسخ تنفسخ المعاملة وترجع الأموال إليه، وهذا شاهد صدق على أنّ المعاملة في موارد عدم تساوي ماليّة العوضين متحقّقة، فليس

التساوي شرطاً عقليّاً للعقد ولم يقيّدوا خيار الغبن بالتفاوت اليسير، بل هو يجري حتّى في المعاملات الغبنية مع التفاوت الفاحش بين العوضين، فحينئذٍ ما ذكره المستشكل من هذه الجهة وفي هذا المحور مردود.

و أمّا الإشكال في محور عدم الالتزام بالأثار فهو:

إنّ المتعامل وسالك طريق الحيل لا يلتزم بأثار البيع واقعاً، بل هو ملتزم بأثار القرض، وهذا ينافي قاعدة أنّ العقود تابعة للقصد، فإنّ المعاملة المقصودة يجب أن يلتزم بأثارها.

وهذه الجهة نحن نسلم شرطيتها ككبرى في العقود، لكن نساءل

أتمّاهل هي منخرمة في الحيل التخلّصيّة أو لا؟

والجواب: أنّ الحيل التخلّصيّة مبنية على أساس وجود بيع حقيقي

يلتزم به المتعاملان بآثار البيع، فيجوز للمشتري بعد البيع الأول أن لا يبيعه مرة أخرى على البائع.

وبعبارة أخرى: لا يوجد ملزم قانوني شرعي يجبره على البيع الثاني، وعليه يحمل ما ورد في رواية يونس الشيباني، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يبيع البيع والبائع يعلم أنه لا يسوى، والمشتري يعلم أنه لا يسوى، إلا أنه يعلم أنه سيرجع فيه فيشتره منه.

قال: فقال: يا يونس، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لجابر بن عبد الله: كيف أنت إذا ظهر الجور وأورثهم الذل؟ قال: فقال له جابر: لا بقيت إلى ذلك الزمان، ومتى يكون ذلك بأبي أنت وأمّي؟ قال: إذا ظهر الربا يا يونس، وهذا الربا، فإن لم تشتّره ردّه عليك؟ قال: قلت: نعم. قال: فلا تقربته، فلا تقربته^(١).

رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن الحسن الصفّار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبة، عن يونس الشيباني.

فواضح من هذه الرواية أنه من البدء لا يريد أن يلتزم بآثار البيع، بل هما لم يلتزما بالبيع، ولم يقصدها، وهذه الرواية وأمثالها لا تعارض أخبار العينة^(٢) ولا تنافيها، وإنّما تحدّد صحتها بأن يتباني الأطراف على الالتزام

(١) ب ٥ / أبواب أحكام العقود / ٥.

(٢) أشهر تفسير للعينة هو أن يبيع سلعة بثمان إلى رجل معلوم، ثم يشتريها نفسه نقداً بثمان أقل، وفي نهاية الأجل يدفع المشتري الثمن الأول، والفرق بين الثمنين فضل. العينة في اللغة: السلف، يقال: اعتان الرجل: إذا اشترى الشيء بالشيء نسيئة أو اشترى

بآثار البيع.

فالحيل التخلّصية حيث أنّه لا توجد فيها حيك قانونيّ تجاه نفس الغرض الربوي، فالمرابون لا يتّخذونها بديلة عن الربا، فإنّ في تلك الطرق تخلفات عن مسار الربا وفُرجاً يستطيع أحد المتعاقدين أن يفرّ بها من غرض المرابي أو يفرّ المرابي نفسه.

وعليه فأشكال أنّه ليس هناك قصد جدّي لعدم الالتزام والبناء العملي على ترتّب الآثار، نلتزم به إذا لم يكن في الين بناء جدّي، ولكن الشرط الأساسي هو الالتزام العملي بما عقده وأنشأه.

و بعبارة أخرى: الغرض المباشر في إنشاء طريق تخلّصي هو نفس الماهية المعاملية المنشأة، وهي محلّلة، وإن كان الغرض الأعلى هو ماهية اخرى محرّمة، فإنّ المناط هو الإنشاء المباشر، والغرض الأدنى لا الغرض النهائي لقاعدة «إنما يحلّل الكلام ويحرّم»، ولهذا القاعدة وردت تطبيقات من الشارع، بعضها في الباب الثامن من أبواب المزارعة.

منها: صحيحة الحلبي بإسناد الكليني، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يزرع الأرض فيشترط للبذر ثلثاً وللبقر ثلثاً. قال: لا ينبغي أن يسمّى شيئاً، فإنما يحرم الكلام^(١).

وفي المزارعة والمساقاة تكون شركة بين العمل وبين العين، عمل

بنسبة. (المصباح المنير/ عين).

(١) ب ٨ / أبواب المزارعة / ٤.

العامل من جانب، والأرض والبذر والآلات من جانب آخر. فللعامل أن يقول: ٤٠٪ من الناتج لي وما سواه للمالك، وأما إذا خصص في نفس الإنشاء المعاملي ويقول: ثلث من الناتج للبذر وثلث للبقر وثلث لي، فتبطل المزارعة؛ لأنّ منفعة الآلات تقابل النماء والناتج، وهذا في الحقيقة إجارة مجهولة الثمن، فتغيير كلمة مع الالتزام بآثارها تتبدّل ماهية باهية أخرى، إنّما يحلّل الكلام ويجرّم.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان: «أنّه قال في الرجل يزارع فيزرع أرض غيره فيقول: ثلث للبقر وثلث للبذر وثلث للأرض.

قال: لا يسمّى شيئاً من الحبّ والبقر، ولكن يقول: ازرع فيها كذا وكذا، إن شئت نصفاً وإن شئت ثلثاً^(١).

ومنها: معتبرة سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يزارع فيزرع أرض آخر، فيشترط للبذر ثلثاً وللبقر ثلثاً. قال: لا ينبغي أن يسمّى بذراً ولا بقراً، فإنّها محرّم الكلام^(٢).

ومنها: عن أبي الربيع الشامي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه سئل عن الرجل يزرع أرض رجل آخر فيشترط عليه ثلثاً للبذر وثلثاً للبقر.

فقال: لا ينبغي أن يسمّى بذراً ولا بقراً، ولكن يقول لصاحب

(١) ب ٨ / أبواب المزارعة / ٥. رواه الكليني، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن

الحسن بن محبوب، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عبدالله بن سنان.

(٢) الباب المتقدّم / ح ٦. رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن

النعمان، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد.

الأرض أزرع في أرضك ولك منها كذا وكذا، نصف أو ثلث أو ما كان من شرط، ولا يسمي بذراً ولا بقرأً، فإنما يحرم الكلام.

والحاصل: إذا قصد المتعامل ماهية خاصة يمكن له أن يتوصل إليها بإنشاء نفس الماهية أو بإنشاء ماهية أخرى متوسطة توصله إلى نفس النتائج.

وأثره يظهر في ماهيات محرمة يمكن التوصل إلى النتائج الحاصلة منها عبر عقود متوسطة أخرى محللة، وهذا مفتوح في الشريعة لاستبدال كثير من الماهيات الباطلة إلى الصحيحة، وليس معناه تحليل الماهيات الفاسدة، بل هو تبديل الماهيات الفاسدة إلى الصحيحة.

قاعدة

لا تتبع ما ليس عندك

لا تتبع ما ليس عندك

الحديث النبوي الوارد بذلك «لا تتبع ما ليس عندك» ربّما يشكل في سنده بأنّه من طرق العامة، وأسانيده ضعيفة، وفي روايات الأئمة عليهم السلام ما يشعر بتخطئة نسبة هذا الحديث إلى النبي صلى الله عليه وآله.

لكن التحقيق أنّ تلك الروايات ليست تخطئة للعامة في انتساب هذه الرواية إلى النبي صلى الله عليه وآله، وإنّما هي تخطئة للعامة في فهمهم للحديث؛ إذ يظهر من العامة التوسّع في مفاد الحديث والتخطئة لهم في هذه الناحية.

وأما بالنسبة إلى سنده فلم يصحّ الإسناد المتّصل للنبي صلى الله عليه وآله لكن يوجد في الروايات عن الأئمة عليهم السلام نظيره في الأبواب المختلفة.

١- عن محمّد بن القاسم: قال: سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن رجل اشترى من امرأة من آل فلان بعض قطائعهم، وكتب عليها كتاباً بأنّها قد قبضت المال ولم تقبضه، فيعطيهما المال أم يمنعها؟ قال: قل له: ليمنعها أشدّ المنع، فإنّها باعته ما لم تملكه^(١).

(١) ب ١ / أبواب عقد البيع / ح ٢. رواه الشيخ في التهذيب في ثلاثة مواضع: ٦ / ٣٣٩، الحديث ٩٤٥ و: ٦ / ٣٥١، الحديث ٩٩٦ و: ٧ / ١٨١، الحديث ٧٩٥. و السند في الأوّل مطابق للأصل. و في الموضوع الثاني: أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن خالد، عن القاسم بن محمّد، عن محمّد بن القاسم. و في الثالث: أحمد بن محمّد، عن البرقي، عن محمّد بن القاسم، عن فضيل. و في الاستبصار ٣ / ١٢٣، الحديث ٤٣٩ هكذا: أحمد بن محمّد، عن البرقي، عن القاسم بن محمّد، عن فضيل. و في الكافي: عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن خالد، عن القاسم بن محمّد، عن محمّد بن

وهذه لا تدلّ على القاعدة؛ لأنّ موردها بيع الفضولي، وأنّ الشراء من غير المالك لا يكون صحيحاً إلا أنّ بيع المعدوم وما لا يملكه - وإن لم يكن ملكاً للغير - باطل.

٢- موثقة إسحاق بن عمار: عن عبد صالح رضي الله عنه، قال: «سألته عن رجل في يده دار ليست له، ولم تزل في يده ويد آبائه من قبله قد أعلمه من مضى من آبائه أنّها ليست لهم، ولا يدرون لمن هي فيبيعه ويأخذ ثمنها؟ قال: ما أحبّ أن يبيع ما ليس له.

قلت: فإنّه ليس يعرف صاحبها ولا يدري لمن هي، ولا أظنه يجيء لهارباً أبداً، قال: ما أحبّ أن يبيع ما ليس له.

قلت: فيبيع سكنها أو مكانها في يده، فيقول: أبيعك سكني وتكون في يدك كما هي في يدي، قال: نعم، يبيعه على هذا^(١). وهي لا تدلّ على مضمون زائد على الرواية المتقدّمة، ولفظ «ما أحبّ لأنّه لم يملكها، فالبطلان على القاعدة.

٣- مكاتبة الصقار: «رواه الشيخ بإسناده عنه أنّه كتب إلى أبي محمّد الحسن بن عليّ العسكري رضي الله عنه في رجل باع قطاع أرضين فيحضره الخروج إلى مكّة والقرية على مراحل من منزله، ولم يكن له من المقام ما يأتي بحدود

القاسم. وليس في السند من يتوقّف فيه إلا القاسم بن محمّد، وهو الجوهري، ولا أقلّ من كون الرواية به حسنة أو قويّة.

(١) ب ١ / أبواب عقد البيع / ح ٥. رواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محمّد بن سباعة، عن عليّ بن رئاب وعبدالله بن جبلة، عن إسحاق بن عمار.

أرضه وعرف حدود القرية الأربعة، فقال للشهود: اشهدوا أنني قد بعث فلاناً - يعني المشتري - جميع القرية التي حدّ منها كذا والثاني والثالث والرابع، وإنما له في هذه القرية قطاع أرضين، فهل يصلح للمشتري ذلك، وإنما له بعض هذه القرية وأقرّ له بكلّها.

فوق عائلاً: لا يجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء من البائع على ما يملك ^(١).

٤ - صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا عبد الله عائلاً عن الرجل يشتري الطعام من الرجل ليس عنده فيشتري منه حالاً، قال: ليس به بأس. قلت: إنهم يفسدونه عندنا، قال: وأي شيء يقولون في السلم؟ قلت: لا يرون به بأساً. يقولون: هذا إلى أجل، فإذا كان إلى غير أجل وليس عند صاحبه فلا يصلح، فقال: فإذا لم يكن إلى أجل كان أجود. ثم قال: لا بأس بأن يشتري الطعام وليس هو عند صاحبه وإلى أجل، فقال: لا يسمّى له أجلاً إلا أن يكون بيعاً لا يوجد مثل العنب والبطيخ وشبهه في غير زمانه، فلا ينبغي شراء ذلك حالاً ^(٢)».

وموردها الشراء الكلي في الذمة الذي ليس له مصداق حالي، وقد عمّم عائلاً ما ليس عنده إلى الكلي الذي لا يوجد، وهذا هو القدر المتيقن من مفاد الحديث، وأمّا تعميم مفاده إلى الكلي غير المقدور بالإضافة إلى

(١) ب ٢ / أبواب عقد البيع / ح ١.

(٢) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ١. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن إسحاق بن عمار وعبد الرحمن جميعاً.

الشخص نفسه فمحلّ تأمل. فالأول كما إذا باع الكليّ حالاً نقداً ولا يوجد في الخارج، والثاني كما في مطلق بيع الكليّ في الذمة.

والقول بعدم الصحّة في مورد عدم القدرة تعبدي؛ إذ ربّما يعتبره العقلاء من باب الدين وقد لا يعتبرونه بيعاً في موارد عدم وجود الذمة في الشخص الضعيف.

٥- رواية سليمان بن صالح: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن سلف وبيع، وعن بيعين في بيع، وعن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن^(١)».

قال صاحب الوسائل: إنّ المراد أنّه لا يجوز أن يبيع شيئاً معيّناً ليس عنده قبل أن يملكه، ويجوز أن يبيع أمراً كلياً موصوفاً في الذمة، ويحتمل الكراهة والنسخ والتقيّة في الرواية.

أقول: لا تقيّة فيها، بل إنّها هي تخطئة العامّة في توسّع مفاد الحديث مع أنّ كلّ ما كان عن النبي صلى الله عليه وآله هو من جوامع الكلم كتشريع أساسي، فافهم.

والعمدة أنّه لا شاهد على التقيّة في البين سوى المعارضة للروايات المجوّزة والمعارضة ليست مستقرّة؛ لأنّ النسبة عموم وخصوص مطلقاً، فهذا العموم مطلق وتلك المجوّزة خاصّة.

(١) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٢. رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد (في التهذيب عن محمد بن أحمد بن يحيى)، عن محمد بن الحسين، عن عليّ بن أسباط، عن سليمان (الظاهر أنّه المرادي ولم يرد فيه توثيق).

و(ما ليس عندك) يعني ما ليس تقدر بالقدرة الجامعة بين الشرعية والعرفية، وقد اختاره الشيخ رحمه الله، وهذا هو الاحتمال الأول، وهذا هو الصحيح. وقيل بأن «ما ليس عندك» يعني ما لا يكون حاضراً لديك، وهذا قول العامة، وهو الاحتمال الثاني في تفسير العبارة.

واحتمل في معناه ثالثاً أنه ما لا تملك، وأما إذا ملكته فبعه، وإن لم تقدر على التسليم، وردّ الشيخ هذا الاحتمال بصحیحة عبد الرحمن الدالّة على أنه لا ينبغي أن يبيعه حالاً مع أنه مالك، إلا أنه لا يقدر على تسليمه، وقد عبّر فيها بـ «ما ليس عنده» لا بـ «ما ليس له»، وإلا لكان الأولى التعبير بالثاني، والأول تعبير عن غير الملك.

واحتمل رابعاً في معناه بما لا يقدر عليه عرفاً، أي لا بدّ من القدرة العرفية وإن لم يملكه شرعاً، وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به؛ لثبوت صحّة البيع في موارد عديدة منصوصة مع عدم القدرة عليه عرفاً كالعبد الآبق ومع الضميمة وغيرها. والمحقق النائيني رحمه الله ادّعى أن الموجود في الروايات بيع العين الشخصية التي لا يملكها الدّالّ فيبيعها، ثمّ يذهب إلى صاحبها ويشتريها منه ثمّ يعطيها المشتري، والظاهر أن نظره إلى الروايات الموجودة في الباب الثامن من أبواب أحكام العقود التي ستأتي، فإنّ موردها العين الشخصية التي ليست على ملك البائع - الدّالّ - يبيعها، ثمّ يذهب ويشتريها من صاحبها.

وأما بالنظر إلى صحیحة عبد الرحمن بن الحجّاج في الباب السابع من تلك الأبواب، فالظاهر أنّ الكبرى طبّقت في مورد الكليّ، فلا حاجة

للقض والإبرام عن كيفية استحصال الاطلاق في الروايات.

والرواية الاولى في الباب السابع تعرّضت لنفي تفسير «عندك» بمعنى الحضور الذي بنى عليه العامة، وأن هذا المعنى والمعنى الثالث - أي تفسير (عندك) بالملكيّة فقط - غير صحيح. وكذلك المعنى الرابع - وهو تفسير للزوم العنديّة بمعنى القدرة والسلطنة العرفيّة وإن لم تكن ملكيّة شرعاً.

٦ - صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج: قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

الرجل يجيئني يطلب المتاع فاقلوله على الربح، ثمّ اشتريه فأبيعه منه، فقال: أ ليس إن شاء أخذ وإن شاء ترك؟

قلت: بلى، قال: فلا بأس. قلت: فإنّ من عندنا يفسده، قال: ولم؟

قلت: قد باع ما ليس عنده، قال: فما يقول في السلم قد باع صاحبه ما

ليس عنده؟

قلت: بلى، قال: فإنّما صلح من أجل أنّهم يسمّونه مسلماً إنّ أبي كان

يقول: لا بأس ببيع كلّ متاع كنت تجده في الوقت الذي بعته فيه^(١).

«فاقلوله» أي هي مقولة فقط وليس هو الإيجاب والقبول على البيع.

والمقصود منه أنّ في بيع العين الشخصية قبل تملك الدّلال لها لا يصحّ أن يبيعهها من المشتري، فحينئذٍ إذا تناول على تلك العين الشخصية لا يواجهه

(١) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٣. رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن

ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجّاج.

البيع - أي تكون مقاولة مجردة - فيبقى في تلك المقاولة للمشتري حق الاختيار والانتخاب في ما إذا اشترى الدّال

تلك العين، فيشتريها أو لا يشتريها. والبيع في ما بعد الشراء يعني بعد تملك البائع، وهذا واضح في التطبيق على العين الشخصية.

أما قوله: «فإن من عندنا يفسده» لعلّ فيه نوع تدافع مع فرض السائل؛ لأنّ صدر الرواية في العين الشخصية، ولم تكن في المقاولة مواجهة البيع كي يقول الراوي «عندنا يفسده»، وظاهر الذيل غير مرتبط بالصدر؛ لأنّه من باب بيع الكلّي، فيحتمل فيه التقطيع ونوع من التصيق بين الروایتين. وأما قوله في الذيل: «لا بأس ببيع...».

فيستفاد منه تقرير صدور النبوي لا نفيه؛ لأنّ ما ذكره عليه السلام تفسير لتضييق قاعدة ما ليس عندك فهو عليه السلام لا ينفي صدورها، بل ينفي توسعتها، وأنّ المدار في صحّة البيع على وجدان المبيع ووجدان كلّ شيء بحسبه والعنديّة ليس بمعنى الحضور، بل بمعنى الوجدان، و«لا تبع ما ليس عندك» أي ما لا تجده وما لا تقدر على تسليمه.

٧ - صحيحة أبي الصباح الكناني: عن الصادق عليه السلام في رجل اشترى من رجل مائة منّ صفراً بكذا وكذا، وليس عنده ما اشترى منه، قال: لا بأس به إذا وفّاه الذي اشترط عليه^(١).

«صفراً بكذا وكذا»، أي بيع الكلّي.

(١) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٤. رواه الصدوق بإسناده عن أبي الصباح الكناني.

و«ليس عنده، أي ليس المبيع حاضراً».

و«لا بأس به إذا قدر على الوفاء بنفس الكلي؛ إذ ليس المدار على الحضور، بل المدار على القدرة على التسليم».

«والذي اشترط عليه هو البيع؛ لأنه مشاركة يشترط البائع على نفسه تسليم المبيع، ويشترط المشتري على نفسه تسليم الثمن.

ولذلك استدلل السيد الزدي رحمته الله على لزوم البيع بقوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم؛ لأن المشاركة ليست في خصوص الشرط دون العقد. نعم، الشروط الابتدائية غير مشمولة بمعنى الشرط الواحد المجرد بخلاف الشرط الذي يرتبط بشرط آخر كالعقود، والشرط هو بمعنى العهد والالتزام والعقد ربطة وعقدة الالتزامين فيشملة قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم، وقد ورد التعبير عن العقود بالشروط كثيراً في الروايات، وعنوانها لا يشمل الشروط الابتدائية».

وفي هذه الرواية تصريح بأن العندية بمعنى القدرة على الوفاء لا بمعنى الحضور وتصريح بأن القاعدة لا تختص بالعين الشخصية بل تشمل العين الكلية أيضاً، وأن المدار على الوجدان لا على الحضور، حيث أن الفرض فيها «مائة منّ» كلي، ولو كانت القاعدة مختصة بالعين الشخصية- دون الكلية- لعلل عليه السلام بالاختصاص بينما إجابته عليه السلام بالصحة لتوفر القدرة على الوفاء.

ومن الغريب أن عدة من أعلام محققي محشي المكاسب استشكلوا

بعدم عموم القاعدة للعين الكلّية مع أنّ هذه الروايات واضحة الدلالة في التعميم، ولعلّ نظرهم إلى الباب الثامن الآتي، واستدلّ بعضهم على التعميم برواية عامّية وقع في طريقها حكيم بن حزام وغيره، ولا حاجة إليها بعد وجود مضمونها في رواياتنا.

٨- حديث المناهي: رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد والحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام، عن آبائه في مناهي النبي صلى الله عليه وآله، قال: «و نهى عن بيع ما ليس عندك، ونهى عن بيع وسلف»^(١).

وهذا المقدار من الروايات ثبت أنّ القاعدة شاملة للكلّي والشخصي، وأنّ المدار على القدرة- أي المعنى الأوّل- كما في صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج الثانية^(٢) وروايات الباب الثامن الآتية أيضاً كلّها نافية للمعنى الرابع، وأنّ المدار ليس على القدرة العرفيّة.

٩- صحيحة عبدالله بن سنان: «عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه ثمّ تشتري له نحو الذي طلب ثمّ توجهه على نفسك ثمّ تبيعه منه بعد»^(٣).

و«تساومه» كمورد للرواية تعريض بالعامّة؛ إذ المساومة ليست هي مبايعة ومواجهة، فهي تفسّر كلمة «تبيع» في صدر الرواية.

(١) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٥. ضعيفة لشعيب بن واقد والحسين بن زيد.

(٢) ب ٧ / أبواب أحكام العقود / ح ٣.

(٣) باب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ١. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن عبدالله بن سنان.

و«المتاع» يستعمل في العين الشخصية لا الكليّة.

ويظهر منها أن المتاع الذي ليس في ملك البائع الخاص الشخصي لا يصحّ بيعه، حيث أنه عَلَيْهِ في مقام التحديد لا في مقام بيان صحّة خصوص هذا المصداق والسكوت عن المصايق الاخرى، بل إن ذكر هذا المصداق هو لأجل نفي الطرق الاخرى، أي إنّه إذا اشترى ثمّ باعه فلا بأس به بخلاف ما لو باعه ثمّ اشتراه، فلا بدّ من الشراء والتملك أولاً ثمّ البيع، وإن كانت هناك قدرة عرفيّة على الشيء قبل شرائه، فحيث أنه غير مملوك شرعاً فلا يصحّ بيعه، وبهذه الصحيحة ينفي المعنى الرابع في مفاد القاعدة.

إن قيل: هل هناك مغايرة بين الكليّ والشخصي؟ وأنّ الشخصي لا بدّ من تملكه أولاً ثمّ يجوز بيعه وإن كانت قدرة عرفيّة عليه موجودة قبل التملك فتشترط الملكية شرعاً في بيع الشخصي بخلاف الكليّ، حيث يجوز بيعه في الذمّة ثمّ يشتري مصداقه فيوفّي بيعه.

فيقال في الجواب: إنّه لا مغايرة بينهما، بل في الكليّ أيضاً لا بدّ من الملكية الشرعيّة والقدرة العرفيّة، غاية الأمر أنّ في الكليّ لم يقع البيع على المصداق، والحادث بعد الشراء هو الملكية

شرعاً للمصداق لا حدوث الملكية للكليّ؛ إذ كلّ شخص مالك لذمّته في الكليات، والبائع ملك ما في ذمّة المشتري، أي ملك ما يملكه. غاية الأمر لا بدّ من القدرة على ما في الذمّة وهي متحقّقة بإمكان تحصيل المصايق.

فمفاد القاعدة متّحد في الكلّي والشخصي ومأخوذ فيه كل من الملكيّة شرعاً والقدرة العرفيّة.

غاية الأمر في الكلّي الملكيّة شرعاً باعتبار الذمة التي هي تحت سلطنته تكويناً، فهي مملوكة له، ومن ثمّ نبّه في صحيحة أبي الصباح وابن الحجاج اللّتين موردهما بيع الكلّي على لابدية القدرة العرفيّة، وأمّا في روايات العين الشخصية فالقدرة حيث كانت مفروضة لوجود العين خارجاً نبّه عليه على قيديّة الملكيّة شرعاً.

١٠ - صحيحة عبدالله بن سنان: قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأتيني يريد منّي طعاماً أو يبعاً نسيئاً وليس عندي أ يصلح أن أبيععه إياه وأقطع له سعره، ثمّ اشتريه من مكان آخر فأدفعه إليه؟ قال: لا بأس به (١).

وهذا في الكلّي، وما دام الكلّي يقتدر على تحصيل مصاديقه فلا بأس به، تعريضاً للمعنى المتوهم عند العامّة من لزوم الحضور وأنّ الحضور ليس شرطاً.

١١ - موثقة حديد بن حكيم: قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: يجيء الرجل يطلب منّي المتاع بعشرة آلاف درهم أو أقلّ أو أكثر وليس عندي إلّا ألف درهم، فاستعيره من جاري، فأخذ من ذا ومن ذا، فأبيعه ثمّ اشتريه منه أو أمر من يشتريه فأردّه على أصحابه، قال: لا بأس به (٢).

(١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٢. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن سنان.

(٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٣. رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن صفوان،

١٢- عن خالد بن الحجاج: قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يبيع فيقول:

اشتر هذا الثوب واربحك كذا وكذا، قال: أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ؟

قلت: بلى. قال: لا بأس به إنما يحل الكلام ويحرم الكلام^(١).

ومفاده يردّ المعنى الرابع لأنه قيّد وقوع البيع بما بعد تمليك العين الشخصية، ولم تتمّ مواجهة قبل وجدان البائع العين الشخصية.

١٣- صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله: قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتيني ويطلب مني بيعاً وليس عندي ما يريد أن اباعه به إلى السنة، أ يصلح لي أن أعدّه حتى اشترى متاعاً فأبيعه منه؟ قال: نعم^(٢).

وهذه وإن كان موردها الكلّي ولكن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه لكون السائل قد اقتصر على خصوص هذا السؤال.

١٤- صحيحة منصور بن حازم: عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أمر رجلاً يشترى له متاعاً فيشتره منه، قال: لا بأس بذلك، إنما البيع بعد ما

عن موسى بن بكر، عن حديد بن حكيم والد عليّ بن حديد.

(١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود/ ح ٤. رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن يحيى بن الحجاج، عن خالد بن الحجاج، «وفي الكافي: خالد بن نجيع، وكلاهما مهملان.

(٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود/ ح ٥. رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله.

يشتريه^(١).

١٥ - صحيحة معاوية بن عمّار: قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يجيئني الرجل يطلب بيع الحرير وليس عندي منه شيء، فيقاولني عليه واقاوله في الربح والأجل حتى نجتمع على شيء ثم أذهب فاشترى له الحرير فأدعوه إليه.

فقال: رأيت إن وجد بيعاً هو أحب إليه مما عندك أيستطيع أن ينصرف إليه ويدعك

أو وجدت أنت ذلك أ تستطيع أن تنصرف إليه وتدعه؟ قلت: نعم، قال: فلا بأس^(٢).

١٦ - صحيحة محمد بن مسلم: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لعلّي أشتريه منك بنقد أو نسيئة، فابتاعه الرجل من أجله.

قال: ليس به بأس إنَّما يشتره منه بعد ما يملكه^(٣).

١٧ - صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألته أبا عبد الله عليه السلام عن العينة فقلت: يأتيني الرجل فيقول: اشتر المتاع واربح فيه كذا وكذا،

(١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٦. رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن منصور بن حازم.

(٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٧. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن معاوية بن عمّار.

(٣) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٨. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز وصفوان، عن العلاء جميعاً، عن محمد بن مسلم.

فأرواضه على الشيء من الربح ففترضى به، ثم انطلق فأشترى المتاع من أجله لو لا مكانه لم أرد، ثم آتبه به فأبيعه فقال: ما أرى بهذا بأساً لو هلك منه المتاع قبل أن تبعه إياه كان من مالك، وهذا عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعد ما تأتبه وإن شاء ردّه، فلست أرى به بأساً^(١).

١٨ - عن عبد الحميد بن سعد: قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنا نعالج هذه العينة، وربّما جاءنا الرجل يطلب البيع وليس هو عندنا، فنساومه ونقاطعه على سعره قبل أن نشتره، ثم نشترى المتاع فنبيعه إياه بذلك السعر الذي نقاطعه عليه لا نزيد شيئاً ولا ننقصه، قال: لا بأس^(٢).

وهذه الروايات الخمس الأخيرة قد تقدّم بيان مفادها في ذيل الروايات السابقة عليها.

فتحصل من كلّ هذه الروايات أنّ القاعدة ثابتة سنداً، وأنّ مفادها هو الاحتمال الأوّل الذي اختاره الشيخ الأنصاري - لا المعنى الثالث الذي تمايل إليه المحقق الايرواني رحمته الله - وذلك لدلالة نفس الروايات، وأنّ التعبير بالعنديّة فيها كناية عن القدرة.

فائدة: ليس المراد في كثير من الروايات المصداق المنسبق من المعنى اللغوي، بل يراد منها مصداقه الأوسع أو الخفي أو الكنائي. ف(العنديّة) في

(١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٩. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج.

(٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ١٠. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الحميد بن سعد.

التصوّر الحسّي هو الحضور المكاني، وأمّا في عالم الاعتبار فهي بمعنى مطلق القدرة والوجدان، كما أنّ في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عند ربّي ليس المراد منه المكان، و(العنديّة) هي مطلق الحضور.

ونظيره ما ورد في الباكر حيث يشترط في صحّة العقد عليها رضى أيها، وأكثر الفقهاء لا يذهبون في معنى الباكر بأنّها «مَنْ لها بكاراة وإن كان هو المنسب من معناه اللغوي، وإنّما الباكراة هي التي لم تتزوج.

إذا تزوّجت وإن لم يفصّها الزوج فتكون ثبّية، فإن طلّقت ففي الزواج الثاني لا تحتاج إلى الإجازة، فالتّي ترى الزوج لا يقال لها (باكرة)، وكذلك العكس لو افتضّت بكارتها لمرض قبل الزواج، فإنّه يقال لها: (بكر)، ونظيره كثير في عناوين الموضوعات في الأحكام الواردة في الروايات، فإنّه لا يراد بها المعنى المنسب من اللغة، بل المراد بها المعنى الكنائى.

ثمّ إنّه بعد ثبوت هذه القاعدة قد استدللّ الفقهاء بها على لزوم القدرة على التسليم في البيع في ظرف الاشتراط، وقد تقدّم أنّ هذه القاعدة ليست مختصّة بالعين الشخصية، بل تعمّ العين الكليّة.

وإنّ هذه المفاسد ليست إرشاداً محضاً إلى البناء العقلاني، بل متضمّنة لتعبّد زائد، والوجه في ذلك أنّ بين هذه القاعدة الشرعيّة والبناء العقلاني موارد اشترك وافتراق.

فمن موارد الاشتراك والتطابق أنّ من ليس عنده بعض المبيع كمن لا يقتدر عليه أبداً عندهم، وأمّا موارد الافتراق فمنها من يستطيع تحصيل

المبيع في ما بعد مدّة ولا يستطيع عليه الآن، كأن يبيع عشرة أكيال من البطيخ- الذي لا يوجد في الشتاء-

ففي البناء العقلائي يعتبرونه مديناً وبحسب القاعدة يعتبر البيع باطلاً، كما هو مفاد الروايات: «لا تبع ما ليس عندك» حالاً، وأما بيعه مؤجّلاً ونسيئة فلا بأس به؛ لأنّه قادر على التسليم، فالقاعدة مزيج من التأسيس التعبدي والإمضاء.

ولا يخفى أنّ المضاربة عند جماعة، منهم السيّد الخوئي رحمته، ليست على مقتضى القاعدة لأنّها إمّا من باب تمليك ما ليس عنده أو التعليق في التمليك، وقد أشكل عليه بأنّ قاعدة لا تبع ما ليس عندك إشارة إلى البناء العقلائي وليست زائدة عليه، وليس فيها تأسيس جديد، ولكن مما بيّناه في مفاد الروايات ظهر أنّ هذا الإشكال ليس في محله، بعد فرض عموم القاعدة وشمولها لغير البيع، وأنّ مضمون القاعدة ليس إرشادياً.

وقد أنجز الكلام في الجهات التالية:

الاولى: في سند الرواية.

الثانية: في مفادها.

الثالثة: في عموم القاعدة للكلّي والشخصي.

الرابعة: في أنّها تعبدية بمعنى التعديل للبناء العقلائي لا أنّها تأسيس

من رأس.

وكلّ ذلك كان مقدّمة للبحث عن الجهة الخامسة، وهي تعميم

القاعدة إلى غير البيع، وأنها تختصّ بالبيع أو تعمّ كلّ ما فيه التملك؟
فالتعبير بـ «لا تبع» يراد به خصوص البيع أو مطلق التملك؟ ونظير هذا
البحث عُقد في قاعدة الغرر، حيث أنّ مدرّكها: نهي النبي ﷺ عن بيع
الغرر، وأنّ النهي عن الغرر هل هو يعمّ كلّ العقود أو يخصّ البيع؟

قد يستظهر التعميم كما تمايل إليه السيّد الخوئي رحمته الله، ونسب إلى كثير
من كلمات الفقهاء - وقد ذكرها الشيخ رحمته الله في المكاسب - أنّها في البيع، بل
وفي كلّ المعاوضات، وإنّما بحثوها في البيع وبنوا عليها في غيره وذلك
لوجوه:

١- كون البيع بمعنى التملك، وقد عرّف بذلك في اللغة، غاية الأمر
قيد بتملك الأعيان، فالبيع في الحقيقة تملك خاصّ، وهو الواقع على
العين، فمن هذه الجهة تشارك معه عدّة ماهيّات معاملية متضمّنة للتملك
الواقع على العين.

نعم، الصلح قد يقع على عين يتضمّن التملك، ولكنّه بالذات ليس
تملك العين، بل هو تسالم على ملكيّة العين، فإذا كان البيع ليس شيئاً غير
التملك، فالعبور عن النوع إلى الجنس ليس مستبعداً، فإذا كان البيع تملك
العين فهذا المعنى متحقّق في بقيّة العقود وإن لم تكن بيعاً فالهبة تملك عين
بلا عوض، ولا بعد في إلغاء خصوصيّة كون التملك بالعوض؛ لأنّ
الوصف في القاعدة يشعر بالعلية وهو لزوم العندية، وهو مناسب لحثيّة
التملك في البيع الذي هو بمثابة الجنس لا الصورة النوعية لمجموع البيع،
لا سيّما أنّ البيع في مقابل الشراء يعرّف بتملك العين من طرف والشراء

بتملك العين بعوض، فشرطية (العندية) مناسبة للتملك المأخوذ في البيع بمثابة الجنس.

٢- إنه قد استعمل في الروايات كثيراً لفظ (البيع) في الإجارة، وذهب جماعة من الفقهاء، كالأخوند رحمته إلى أن الإجارة أيضاً تملك عين على وجه مخصوص، أي ليستفيع بها فقط لا لينقلها أو ليقبها كالبيع في قبال التعريف الآخر في الإجارة بأنها تملك المنفعة، والاستشهاد يتم على كلا القولين، فالإجارة إما بيع خاص أو تملك المنفعة، وقد استعمل لفظ البيع فيها، فإن البيع يكون كناية عن التملك في الثاني واستعماله حقيقي على الأول.

٣- عموم عنوان الموضوع (ما ليس عندك) الذي هو إما بمعنى ما ليس بهالك شرعاً، أو ما هو غير قادر على تسليمه، وليس في ذلك نفي كون البيع هو أبرز طرق التملك وأقواها، فإنه قطع رقبة العين كاملاً، بل المراد أن البيع وإن كانت له خصوصية وأهمية بالنسبة إلى غيره، ولكن الظاهر من الروايات أن مدار النهي عن البيع لكونه غير مالك شرعاً أو غير قادر على تسليمه، وأن حكمة النهي لا علته هي قطع النزاع بالضمان القانوني من نفس شرائط المعاوضة لتأمين الوفاء بالعوض؛ إذ القواعد الشرعية الواردة في المعاملات ليست تعبدية محضة^(١)، وإنما هي قواعد

مزيجية بالإمضاء، فهي معلومة الحكمة والملاك في الجملة. ونفس الحكمة قد تكون قرينة حالية لنفس الدليل الوارد بشكل معتد به، فليس

(١) للتعبّد اصطلاحات: تارة بمعنى ما لم يعلم ملاكه، وتارة بمعنى ما يلزم به الشرع، واخرى بمعنى ما يؤتسه الشرع، واخرى بمعنى ما يمضيه الشرع.

من القياس أو المجازفة ولا من التخرّص دعوى التعميم، ويدلّل على هذه القرينة في الروايات ما ورد: «إذا وفّاه الذي اشترط عليه أو «إذا قدر على الذي وفّاه» يعني القدرة، وكذا «لا ينبغي أن تبع ما لا تجد»، وكلّ هذه التعابير مشعرة بالتعليل والتعميم، فدعواه غير بعيدة.

٤- كون هذه القاعدة في الجملة عقلائيّة في حدود عدم القدرة العرفيّة، فإنّهم لا يعتدّون بتملك ما لا قدرة عليه أو على الوفاء به، فلا يعتبرون المعاوضة موجودة حينئذٍ ووجود المعاملة في اعتبار العقلاء موضوع أدلة الصحّة.

الجهة السادسة: هل مفاد القاعدة الشرطيّة في الصحّة التأهليّة للبيع والمعاملات أو في الصحّة الفعلية؟

قد استدللّ بهذه القاعدة وأدلة أخرى على اشتراط القدرة على التسليم في ظرفه لا في ظرف البيع، ومن عمدة ما استدللّ به على ذلك قاعدة نفي الغرر عن البيع. وذكروا أنّ من شرائط صحّة العقد نفي الغرر والشرط المزبور نفي للغرر، ومقتضى ذلك أنّ الشرط المزبور ليس شرطاً للصحّة الفعلية فقط، بل هو مفسد للبيع؛ إذ البيع الغرري لا يمكن تصحيحه.

إذ في البيوع والمعاملات نمطان من الشروط: شروط لا بدّ أن تقع كي يصحّ البيع، فلو أوقع من دونها يكون فيه تأهّل الصحّة دون الصحّة الفعلية، فيقال عن تلك الشروط شروط الصحّة الفعلية، أي شروط فعلية صحّة البيع لا شروط أصل ماهية البيع، مثلاً: القبض في الهبة أو الرهن أو القرض، لو انشئ العقد فيها من دون قبض لا يكون صحيحاً فعلاً، ولكنّه

قابل للتصحيح إذا انضم إليه القبض بخلاف ما لو أوقع البيع على عين مجهولة لا يمكن تصحيحه ولو حصل العلم بمواصفات العين بعد ذلك.

فبعض الشروط يقال هي شروط لتأهلية البيع، فضلاً عن الصحة الفعلية (أي شروط الماهية)، وبعض الشروط شروط وجود البيع، والشروط المأخوذة في تأهلية البيع لا يمكن فيها فرض تبدل الحال إذا لم يقع البيع واجداً لها خالياً عن الموانع من ذلك النمط، فلا بد من إنشاء بيع آخر جديد وبيع الغرر من هذا القبيل.

نعم، قيل: إن الغرر ليس من موانع أصل الصحة التأهلية للبيع، بل عدمه من شرائط الوجود الفعلي، لكن القائل به شاذ، وحينئذ نقول: إن في مفاد «لا تبع ما ليس عندك» قولين:

الأول إنها من شروط الوجود، والآخر إنها من شروط الصحة التأهلية، فلو باع ما ليس عنده فلا يصح البيع، ولو ذهب واشتراه وصار عنده فلا بد من تجديد البيع بخلاف من يقول إنها من شرائط الوجود نظير القبض في الهبة لو لم يتحقق ثم وجد، فحينئذ لا مانع من الصحة الفعلية. والظاهر أن «لا تبع» من الشروط التأهلية لا من الشروط الوجودية، وإن ذهب الشيخ الانصاري إلى كونه من الشروط الوجودية، واستشهد بموارد متعددة صحح البيع فيها مع كون البيع حين الإنشاء غير متوفر على هذا الشرط، ولم يكن عند البائع ثم بعد ذلك وجد فصحح البيع، ولكن الصحيح أنه من الشروط التأهلية ووجهه أنه لو كان من قبيل شروط الوجود لكان على مقتضى القاعدة أن يصح إذا وجد، فكان من اللازم

تبيهه عليه السلام على ذلك بينما إطلاق النهي في الروايات مفاده خلاف ذلك نظير ما في صحيحة عبدالله بن سنان: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«لا بأس بأن تبيع الرجل المتاع ليس عندك تساومه ثم تشتري له نحو الذي طلب ثم توجه على نفسك ثم تبعه منه بعد»^(١).

فلو كان من الشروط التأهلية لتعين أن يقول عليه السلام: «لو بعته قبل أن تشتري ثم اشتريته فقد وجب البيع»، ولا يحصر عليه السلام وقوع البيع بما إذا أنشأه بعد الحصول على المبيع، فقصر وقوع البيع وإنشأه على ما بعد حصوله على الشراء ظاهر في أن الإنشاء السابق لا اعتبار به.

وصحيحة منصور بن حازم: عن أبي عبدالله عليه السلام «في رجل أمر رجلاً يشتري له متاعاً فيشتريه منه. قال: لا بأس بذلك، إنها البيع بعد ما يشتريه»^(٢).

وربما يستظهر منها إرادة البيع الفعلي، ولكن تقييد وقوع البيع بذلك لا أصل ماهية البيع خلاف الظاهر، والمنساق الأوّلي هو أن ماهية البيع لا تُنشأ ولا توجب إلا بعد ما يشتري، ولو رفعنا اليد عن ذلك فهي مرددة بين وجهين، فتكون جملة.

وصحيحة محمد بن مسلم: عن أبي جعفر، قال: «سألته عن رجل أتاه رجل فقال: ابتع لي متاعاً لعلّي أشتريه منك بنقد أو نسيئة، فابتاعه

(١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود/ ح ١. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن عبدالله بن سنان.

(٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود، ح ٦. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن منصور بن حازم.

الرجل من أجله. قال: ليس به بأس، إنما يشتريه منه بعد ما يملكه^(١).

أي ينشئ الشراء بعد ما يملكه لا أن وقوع البيع الفعلي وتماهه بعد ما يملكه، ولا هي في صدد تصحيح التملك البعدي.

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العينة، فقلت: يأتيني الرجل فيقول: اشتر المتاع واربح فيه كذا وكذا، فأروضه على الشيء من الربح، فنتراضى به، ثم انطلق فأشترى المتاع من أجله لو لا مكانه لم أرد، ثم أتته به فأبيعه. فقال: ما أرى بهذا بأساً لو هلك منه المتاع قبل أن تبيعه إياه كان من مالك، وهذا

عليك بالخيار إن شاء اشتراه منك بعد ما تأتته وإن شاء رده، فلست أرى به بأساً^(٢).

ولفظ «اشتراه» صريح في إنشاء الشراء والبيع بعد التملك، وليس هو تصحيح للبيع السابق، فلو كان البيع صحيحاً تأهلياً وبمجرد تحقق الشرط يصح فعلاً لقال عليه السلام:

وجب البيع بعد تحقق الشرط وهو العندية، بينما مفاد الرواية هو تأكيده عليه السلام على الإنشاء مرة أخرى، وأن الإنشاء السابق بعد تحقق العندية لا يوجب البيع، والحاصل أن هذه الروايات صريحة في أنه من قبيل

(١) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٨. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز وصفوان، عن العلاء جميعاً، عن محمد بن مسلم.

(٢) ب ٨ / أبواب أحكام العقود / ح ٩. رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج.

الشروط التأهليّة، وليس من قبيل شروط الوجود.

واستدلّ الشيخ رحمته لما اختاره في المكاسب بموارد وقال: ومن البعيد أن يكون خروج تلك الموارد بالتخصيص، فإنّها عديدة، فمن الأولى تفسير القاعدة بأتمّها من قبيل شروط الوجود والوقوع لا أصل الماهية.

وأجاب عنه الايرواني بأنّ خروج بعض الموارد لا يكون دالاً على كونه من قبيل التخصيص أو التخصّص؟ إذ على تقدير كون الشرط بمعنى شرط الوجود فتكون صحّة تلك الموارد التي حصل الشرط (العنديّة) بعد الإنشاء على طبق القاعدة، وإذا كان من شروط الماهية فيكون خروجاً عن القاعدة وتخصيصاً ولا دلالة للعموم على أحدهما لما هو مقرّر من أنّ خروج الخاصّ عن العام لا يكون قرينة على تعيين مفاد العام، فالاستشهاد بهذه الموارد على كون الشرط شرط الوقوع والوجود ليس في محله، بل يجب تحرير ظهور روايات القاعدة في نفسه، فإن كانت ظاهرة في الشرط التأهلي فتلك الموارد من باب التخصيص، وإن لم تكن ظاهرة فقد تكون تلك الموارد قرينة على أصل المفاد. هذا لو كنّا نحن ومجرّد العموم النبوي، فتلك الموارد إمّا قرينة أو تخصيص، فليست متعيّنة في القرينية، فضلاً عن وجود الروايات الآتية والمتقدّمة الدالّة على الثاني فلا مجال للترديد.

مضافاً إلى ما يقال من أنّ ظهور الموانع يغيّر ظهور الشرائط الوجودية، حيث أنّ الشرائط محتملة لأن تكون لأصل الماهية التأهليّة أو لشرائط الوجود بخلاف الموانع، فإنّ المنسب منها أنّها من الشرائط التأهليّة. إذ معنى المانعية هو الإبطال، وكونه مبطلاً لا أنّه حاجز عن وجود البيع فقط، بل عادم للصحة التأهليّة.

الرجوع إلى الأخبار:

ففي أبواب مقدمات الطلاق نهى عن نوع من الطلاق، وهو إيقاع الفُرقة قبل موضوعه، وهو الزوجية، فإذا طلق امرأة قبل نكاحها ثم نكحها فلا ينفذ طلاقه السابق كما ورد في الأخبار، سواء علّق على النكاح أم لم يعلّق، وفي ذيلها أيضاً حكم العتق:

لا عتق إلا بعد الملك، باعتبار أن العتق أحد التصرفات في الملك فلا يصحّ إذا أعتق عبداً لا يملكه ثم اشتراه ولا ينفذ عتقه السابق الذي هو أحد التصرفات في الملك، كما في بيع ما ليس عندك.

وفي تلك الروايات أيضاً: لا صدقة إلا في ملك، وآته لو تصدّق بشيء ثم اشتراه فلا تنفذ صدقته السابقة، والصدقة نوع تمليك وتصرف في الشيء ولا يصحّ إلا بعد الملك.

وليس مفاد الروايات نفي فعلية العتق والطلاق والصدقة، بل في مقام نفي فعلية الإنشاء السابق بعد تحقق الملك والنكاح، وآته لا اعتداد بذلك الإنشاء فيكون الملك من شروط الصحة لا من شروط الوجود. فإنشاء المعدوم قبل وجود موضوعه معلقاً على وجود الموضوع باطل لا من جهة التعليق - لأنّ قاعدة التعليق تقتضي البطلان في ما كان المعلق عليه ليس من شروط الصحة، وأمّا إذا علّق على أشياء هي من شروط الصحة فلا مانع من ذلك - بل من جهة تعبدية أخرى، ومن تلك الروايات:

١ - صحيححة الحلبي: عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث: «إنه سُئل

عن رجل قال:

كل امرأة أتزوجها ما عاشت أمي فهي طالق. فقال: لا طلاق إلا بعد نكاح، ولا عتق إلا بعد الملك^(١).

٢- صحيحة محمد بن قيس: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق، وإن اشتريت فلاناً فهو حرّ، وإن اشتريت هذا الثوب فهو في المساكين. فقال: ليس بشيء لا يطلق إلا ما يملك، ولا يعتق إلا ما يملك، ولا يصدق إلا ما يملك^(٢).

٣- عن النضر بن قرواش: عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك، ولا يُتم بعد إدراك^(٣).

٤- معتبرة سماعة: قال: «سألته عن الرجل يقول: يوم أتزوج فلانة فهي طالق. فقال: ليس بشيء إنّه لا يكون طلاق حتى يملك عقدة النكاح^(٤).

٥- عن الحسين بن علوان: عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنّه كان يقول: لا طلاق لمن لا ينكح، ولا عتاق لمن لا يملك. قال: وقال علي عليه السلام: ولو وضع يده على رأسها^(٥).

(١) ب ١٢ / أبواب مقدّمات الطلاق وشرائطه / ح ١. رواه الصدوق بإسناده عن حماد عن الحلبي.

(٢) ب ١٢ / أبواب مقدّمات الطلاق / ح ٢. رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس.

(٣) ب ١٢ / أبواب مقدّمات الطلاق / ح ٤. رواه الكليني عن محمد بن جعفر الرزاز، عن أحمد، عن الحسن بن محبوب، عن النضر بن قرواش. «النظر مهمل.

(٤) ب ١٢ / أبواب مقدّمات الطلاق / ح ٥. رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة.

(٥) ب ١٢ / أبواب مقدّمات الطلاق / ح ٧. رواه عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد، عن

٦- موثقة معمر بن يحيى بن سالم: «إنه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: لا يطلق الرجل إلا ما ملك، ولا يعتق إلا ما ملك، ولا يتصدق إلا بما ملك^(١). وكل هذه الروايات نافية لفعلية الطلاق والعتاق والصدقة السابقة على الزواج والملك بعدهما.

٧- صحيحة منصور بن حازم: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك^(٢)».

٨- صحيحة علي بن جعفر: في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل يقول: إن اشتريت فلاناً فهو حرّ، وإن اشتريت هذا الثوب فهو صدقة، وإن نكحت فلانة فهي طالق، قال: ليس ذلك بشيء^(٣)».

٩- صحيحة منصور بن حازم: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا رضاع بعد فطام، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك. الحديث^(٤)».

١٠- رواية سليمان بن صالح: عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث:-

الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان.

(١) الباب المتقدم/ ح ١١. رواه الشيخ عن علي بن الحسن، عن محمد وأحمد، عن أبيهما،

عن ثعلبة بن ميمون، عن معمر بن يحيى بن سالم.

(٢) ب ٥ / أبواب العتق/ ح ١. رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي

عمير، عن منصور بن حازم.

(٣) ب ٥ / أبواب العتق/ ح ٧، ولصاحب الوسائل سند صحيح إلى كتاب علي بن جعفر.

(٤) ب ٥ / أبواب ما يحرم بالرضاع/ ح ١. رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن

ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن منصور بن حازم.

«إن رسول الله ﷺ نهى عن ربح ما لم يضمن»^(١).

أي: نهى عن المعاملة عليه، سواء كانت بيعاً أم جعالة، فتمليك هذا الربح الذي لم يضمن بأيّ عنوان معاوضي ممنوع، باعتبار أنّ الربح الذي لا يضمن هو مال لكنّه معدوم، وحيث أنّ حذف المتعلق يفيد العموم، فمفاد الرواية النهي عن مطلق المعاملة على مطلق ما لا يمكن.

١١ - موثقة عمار: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «بعث رسول الله ﷺ رجلاً من أصحابه والياً، فقال له: إني بعثتك إلى أهل الله - يعني أهل مكة - فانهم عن بيع ما لم يقبض، وعن شرطين في بيع وعن ربح ما لم يضمن»^(٢).

١٢ - صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: قال: «سألت أبا الحسن عن رجل يقول له الرجل: أشتري منك المتاع على أن تجعل لي في كلّ ثوب أشتريه منك كذا وكذا، وإنما يشتري للناس ويقول: اجعل لي ربحاً على أن أشتري منك، فكرهه عليه السلام»^(٣).

و«على أن أشتري» هو العمل الذي علقت عليه الجعالة، والربح هو الجعل، وليس مملوكاً قبل الجعالة؛ لأنّه ربح الشراء، والكراهة تستعمل في

(١) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود / ح ٥. رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عليّ بن أسباط، عن سليمان بن صالح (و الظاهر أنّه المرادي، ولم يرد فيه توثيق).

(٢) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود / ح ٦. رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن عليّ بن فضال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار.

(٣) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود / ح ٧. رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج.

الحرمة، إلا أن تأتي قرينة تدلّ على الترخيص، وهذا المورد أحد مصاديق النهي عن ربح ما لم يضمن.

ويمكن التأمل في ذلك بأن الربح مقدور حين لزوم الأداء والتملك إنّها تعلق بالكلي، فليس الربح غير مضمون في المقام، نظير ما ورد من روايات: «بع مالي بعشرة فما زاد فهو لك»^(١)، فلعل وجه الكراهة في الرواية غير ما نحن فيه، وهو صدق التحايل عرفاً من المشتري الدلال الوسيط للمشتري الحقيقي الا ان يراد الجعل من مقدار الربح نفسه.

١٣ - حديث المناهي، عن الحسين بن زيد: عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام في مناهي النبي صلى الله عليه وآله، قال: «ونهى عن بيع ما لم يضمن»^(٢).

وهي وإن كانت ضعيفة لشعيب بن واقد، إلا أن تضمّنها لمناهي جامعة كلية معمول بها في الأبواب ممّا يعطيها الوثوق بالصدور بالاعتضاد مع روايات اخر، حيث إنّ مضمونها موجود في كثير من الروايات، فتصير حجة معاضدة ومؤيدة لا مستقلة.

هذا مضافا الى امكان استحسان حال الحسين بن زيد لانه اما علوي فهو ثقة على الارجح او صاحب كتاب وهو محسن لم يضعف وكذا الحال في شعيب بلحاظ مضامين ما روى ولو فرض انه عامي .

(١) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود.

(٢) ب ١٠ / أبواب أحكام العقود / ح ٨. رواه الصدوق بإسناده عن شعيب بن واقد، عن الحسين بن زيد.

والمستفاد من هذه الروايات - إن لم تكن في صدد توسعة القاعدة لكل إنشاء على موضوع غير موجود - أن في خصوص الملك والمعاوضة عليه، بيعاً كانت أو صلحاً أو إجارة أو جعالة، ليس الملك من شرائط الوجود، بل هو من شرائط الصحة التأهيلية خلافاً لظاهر كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله، مع أنه لو بنينا على ظاهر كلام الشيخ رحمته الله من أنه من شرائط الوجود لا شرائط الصحة التأهيلية فلا ضير في ما جملة من الابحاث نظير منع صحة المضاربة أو التملك الذي في ضمن الشروط؛ إذ ليس المدعى هو فسادهما من رأس كما في الخلل في شرائط الصحة التأهيلية، بل المطلوب إثبات عدم الصحة الفعلية لتضمنهما تملك الشيء المعدوم، وهذا يتم لو قلنا بمقالة الشيخ رحمته الله؛ لأن فيها تملك للربح الذي لم يظهر، كما هو الحال في الودائع البنكية، فلا يكون ذلك العقد في الحيل المزبورة مشمولة لـ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، ويستطيع المتعاقد حينئذ أن يرجع أي وقت شاء.

والوجه في المختار: أن ظاهر روايات «لا طلاق إلا بعد نكاح»، و«لا عتق إلا في ملك» أنه لا عبرة بالإنشاء السابق أصلاً كما هو تقريب ذلك.

والشيخ رحمته الله في بحث الفضولي وشرط القدرة على التسليم ذكر روايات في ذلك الصدد وبحث في أن (العندية) هل هي شرط الوجود أو شرط الصحة التأهيلية؟

وقال: إن الأخبار لا تدل على بطلان بيع الفضولي لو باع ما ليس له ثم ملكه ثم أجازته. وما ذكره لا يتناسب مع شرط الوجود؛ لأن شرط الوجود بعد تحققه لا تحتاج المعاملة إلى الإجازة، فإنه بمجرد حصول

الشرط تتحقق الفعلية بالإنشاء السابق. فما ذكره يتناسب مع شرط الصحة التأهلية؛ إذ في موارد شروط الصحة التأهلية لا بدّ من الإجازة؛ لأنّ الإجازة بمنزلة إنشاء جديد أو رضی إنشائي جديد بإنشاء سابق، والإنشاء لا يفسد من حيث هو تكلم وتلفظ.

فمراد الشيخ رحمته الله لو كان شرط الوجود لما بنى في بيع الفضولي على لزوم الإجازة لمن باع شيئاً ليس له ثمّ ملكه، فلو كان الملك الفعلي شرط الوجود، كما في القبض في الرهن أو في الهبة، فبعد أن يقبض لا حاجة إلى الإجازة، فما التزم به هناك شاهد على كون مراده شرط الماهية، وأنّ عبارته موهمة لغير ذلك، ولزيادة التوضيح نقول:

إنّ في العقد ثلاثة مراحل: مرحلة شرائط صحة ما يتلفظ به (صحة الإنشاء في نفسه كإنشاء لا كمنشئ)، ومرحلة شرائط الصحة التأهلية للمنشأ ومرحلة شرائط الوجود.

والظاهر أنّ مراد الشيخ رحمته الله هو أنّ تلك الأخبار لا تفيد كون الملك من شرائط صحة الإنشاء مثل العربية كما اشترطت في الطلاق وإنّما هو من شرائط المنشأ، والأمر فيه سهل بلحاظ الإجازة المتعقبة، وهما بخلاف شرائط الوجود، فإنّها بعد انوجادها لا تحتاج إلى إجازة. هذا هو تحقيق مرام الشيخ رحمته الله.

فتحصّل أنّ القاعدة عامة ببركة «نهى عن ربح ما لم يضمن»، فتمليك المعدوم فاسد، والإنشاء على الموضوع المعدوم ليس بصحيح.

أضف إلى ذلك أن الموارد التي ذكرها الشيخ رحمته، والتي صحح فيها البيع هي: بيع الرهن ما يملكه بعد البيع (/ الفضولي)، وبيع العبد الجاني عمداً، وبيع المحجور هي غير ما نحن فيه؛ لأنّ في تلك الموارد الملك فعليّ للبائع. غاية الأمر أنّ هذه الملكية متعلّقة بحقّ الغير، اللهمّ إلا أن يفسر الشيخ رحمته: «لا تبع» ب «ما لا تقدر»، ولا بدّ حينئذٍ من إجازة ذي الحقّ من باب تقديم أدلّة حقّ المجني عليه أو حقّ المرتهن على أدلّة

صحّة البيع أو نفوذ سلطنته، فهذه الموارد ليست من أمثال القاعدة. والمانع من صحّة البيع ليس من باب ما ليس عنده، بل من باب تقديم أدلّة حقّ الجناية وأدلّة بقيّة العقود على أدلّة صحّة نفوذ البيع أو سلطنة المالك.

مضافاً إلى أنّ هذه الموارد ليست منصوصة كي يفترض أن الخلل فيها هو من ناحية شرط ما ليس عنده، بل لأجل أدلّة تلك الحقوق المانعة عن نفوذ البيع كما تقدّم.

نعم، قد يقال إنّ تصحيح البيع في تلك الموارد لدى الأصحاب بعد إجازة ذي الحقّ قرينة على مفاد القاعدة، فافهم، فإنّ أدلّة تلك الحقوق غاية ما يستفاد من مانعيّتها أنّها مانعة عن فعليّة البيع لا عن صحّته التأهليّة.

الجهة السابعة: هل أنّ مفاد «لا تبع» هو مفاد «نهى النبي صلّى الله عليه وآله عن بيع الغرر» أو لا؟

نمّا لا إشكال فيه أنّ بين المفادين اختلافاً بنحو العموم من وجه، فإنّه لو باع مبيعاً موجوداً عنده لكن من دون أن يذكر أوصافه في البيع، فلا

يكون مورداً لقاعدة «لا تبع»، لكنه مورد لقاعدة «نهى النبي عن بيع الغرر»، ولو باع العين الشخصية التي هي متوفرة في السوق بكثرة ولم يبيع العين بنحو الكلي، وإنما باع عيناً شخصية لجاره يوجد في السوق مثيلاتها، فإنها مثلي يوجد أمثاله، والبيع وإن كان شخصياً إلا أنه لو لم يستطع توفيره لما كان عند المشتري منازعة بأداء بدله المثلي، فهاهنا ليس البيع غررياً لكنه يبيع ما ليس عنده.

وهناك موارد للتصادق كما لو باع عيناً شخصية لا يكون في السوق مثيلها موجوداً، فالمبيع قيمى لا مثلي، ولا يستطيع أن يقرها، فهاهنا غرر وعدم العندية، ويبطل البيع من احد الزاويتين غير الزاوية الاخرى، والأعلام في شرط القدرة على التسليم استدلوا بهذين الدليلين.

فلو رفعنا اليد عن خصوصية قاعدة «لا تبع» أمكننا الاستعانة لمنع صحة بين المعدوم بقاعدة نهى النبي ﷺ عن الغرر، ولا يخفى أن نهى النبي عن بيع الغرر قد رواه الصدوق بأسانيد متعددة في عيون الأخبار.

وأما النهي عن الغرر في مطلق المعاملة فلم يثبت، إلا أنه قد ذكر أن هذه القاعدة عقلائية، ولذلك عممناها إلى المعاضات الاخرى، فلو بنى على عدم تعميم «لا تبع ما ليس عندك» إلى غير البيع يمكن الاستعانة بقاعدة منع الغرر بناءً على أنها عامة كما هو الصحيح.

هذا تمام الكلام في القاعدة.

قاعدة

عمد الصبي خطأ

عمد الصبي خطأ

يقع الكلام تارة بحسب مقتضى القاعدة في كل من الصبي المميّز وغير المميّز واخرى بحسب الروايات الخاصّة.

أمّا الكلام بحسب مقتضى القاعدة فمضافا إلى ما تقدّم في النقاط الستّ في قاعدة اذن الولي في حجج الصبي لا بدّ من الالتفات إلى نقاط اخر:

الاولى: حيث أنّ مثل الكفّارات في غالب تروك الاحرام مترتبة على الإتيان العمدي فلا بدّ من البحث عن وجود عمد الصبي في أفعاله فنقول: قد ذهب المشهور - كما هو المعروف نسبة في الكلمات - إلى عدم تحقّق العمد من الصبي ما لم يبلغ، وذهب الشيخ وجماعة بتحديد ذلك بعشر سنين لا بالبلوغ وأنّه حينئذ تقام عليه الحدود ويقتصر منه واستند في نفي العمد عنه إلى ما ورد في الروايات المعتبرة من أنّه عمد الصبي وخطأه واحد - كما في صحيحة محمّد بن مسلم^(١) - وقد ذيل هذا العموم في بعض تلك الروايات بـ (تحمله العاقلة)^(٢)، ومن ثمّ نفوا عنه الإرادة وحكموا بسلب عبارته في مطلق الانشائيات من العقود والايقاعات وتحرير الحال في مفاد هذا الحديث الذي هو كالقاعدة أنّ مفاده يحتمل وجوها.

(١) كتاب الديات باب ١١ من أبواب العاقلة ح ٢.

(٢) كتاب الديات باب ١١ من أبواب العاقلة ح ٣.

الأول: ما ذهب إليه المشهور من سلب الإرادة والعبارة وأنه كالبهيمة.

الثاني: عدم سلب الإرادة مطلقاً، بل قصورها وكونها بمنزلة الإرادة الخطائية، ففي الموارد التي يترتب الأثر على خصوص الإرادة القوية العمدية لا يترتب على إرادته فكان إرادته من باب الاشتباه في التطبيق.

الثالث: تنزيل إرادته العمدية منزلة الإرادة الخطائية فيما كان لكل من العمد والخطأ أثر، سواء في باب الديات وغيره، فهذا التنزيل لا يعمّ الموارد التي يكون الأثر مختصاً بالعمد.

الرابع: أنه تعبد خاص في خصوص الديات.

والأظهر من هذه الوجوه هو الثاني وذلك لأنه لو أريد من هذا الحديث سلب إرادة الصبي مطلقاً كي يعمّ حتى انشائياته وعبارته لما استند القتل إليه ولو خطأ ولما حملت العاقلة الدية؛ لأنّ الفعل لا يستند إلاّ بالإرادة أيّاً ما كان من أقسام الفعل فحينئذ هذا ممّا يشهد بوجود إرادته. غاية الأمر هذه الإرادة ليست إرادة كاملة تامّة مستقلة، بل ناقصة لا يعتدّ بها منفردة، ومن ثمّ كانت بمنزلة الإرادة الخطائية ولا يخصّ مفاد هذه القاعدة بباب الديات لما تقدّم من صحيح محمّد بن مسلم الذي لم يذيل بذلك الذيل فلا وجه لتخصيصه وحمله على باب الديات لأنه من قبيل المثبتين مع ما ذيل فيه كما لا يخصّ مفاد هذا الحديث بموارد ترتب الأثر على الخطأ أيضاً كما قد ذكر ذلك في الوجه الثالث؛ لأنّ عبارة الرواية ليس (عمد الصبي خطأ) بل (عمد الصبي وخطأه واحد) مع أنّه لو فرض ذلك التعبير لكان التنزيل يصحّ بلحاظ نفي الأثر أيضاً. هذا مضافاً إلى أنّ الوجه

الثاني موافق للاعتبار العقلاني حيث أنه لا يعتدّون بإرادة الصبي مستقلة بل ناقصة لا تتمّ إلا بإرادة الولي لا سيّما في الصبي غير المميّز حيث أنّ غير المميّز كما ذكرنا سابقا لا عقل عملي بالفعل له يزجره وإن كان له عقل نظري يدرك ويحسن الكلام.

وعلى ضوء هذه النقطة لا ترتّب مثل الكفّارات على الصبي بعد أخذ قيد العمد فيها ويشهد على ذلك ما ورد في روايات إحتجاج الصبي من أنّ الصبي إذا حجّ أو حجّ به ينهى ويوقى عن ترك الاحرام من قبل الكبار، الظاهر ذلك في كون إرادة الصبي ناقصة محتاجة إلى التميم ولك أن تجعل هذا المفاد في روايات المقام بنفسه دليلا آخر على عدم ترتّب الكفّارة على الصبي كما لك أن تجعل دليلا ثالثا على عدمها على الصبي وهو ما ورد في حديث رفع القلم عن الصبي كما في صحيح البخري^(١) وغيرها من الروايات^(٢) ولو كان الرفع بلحاظ الفعلية التامة كما هو المختار وهذه الوجوه تعمّ الصبي المميّز وغيره بل في الصبي الذي لا يحسن الكلام لا يتعلّق توجيه خطاب التروك إليه أصلا ولا إرادة خطائية له أصلا. وهذا مطابق لمفاد مصحّح علي بن جعفر المتقدّم^(٣) من نفي الكفّارات عن الصبي مطلقا.

النقطة الثانية: ان مقتضى القاعدة في الوليّ في حجّ الصبي المميّز المستقلّ بالأعمال عدم تعلق الكفّارات على ذمّة الولي أما لعدم ترتّب

(١) باب ٣٦ من أبواب القصاص ح ٣.

(٢) باب ٤ من أبواب مقدمات العبادات.

(٣) باب ١٨ أبواب المواقيت ح ٢.

الكفارة على فعل الصبي وإما لعدم كون الولي مسبباً لغرامة مالية في البين، وكذا الحال في إحجاج الصبي حيث إنّ الفرض أنّ الصبي لا كفارة على فعله أو لأنّ الإحجاج بمنزلة البذل وكفارات البذل وكفارات الاحرام لا تتعلق بالبازل، لكن قد يقال بأنّ مقتضى الإحجاج وكذا أمر الولي بايقاع أفعال الحجّ، أجزاء وشرائط في الصبي والتي منها تروك الاحرام وإن كانت هي آثار الاحرام الذي هو شرط في ماهية الحجّ.

ولك أن تقول: إنّ مقتضى ما ورد من أمر الولي بتوقية الصبي ما يتقى المحرم كما في صحيح زرارة ومصحح علي بن جعفر هو كون الولي مخاطباً بالتروك لا الصبي، غاية الأمر هو مخاطب بها في مورد الصبي فإذا صدرت من الصبي بتقصير من الولي يكون بمنزلة ارتكابها عمداً، ويشهد لترتب الكفارة على كونه مخاطباً بها في الصبي ما في صحيح زرارة من ترتب وتفريع ثبوت - كفارة الصيد على الولي - على خطابه بتوقية الصبي. غاية الأمر أنّه في كفارة الصيد تثبت مطلقاً، وهذا لا يخلو من وجه وقوة.

ولا يشكل بأنّ في كفارة الصيد خصوصية وهو ثبوتها حتى في الخطأ الذي هو دائماً في فعل الصبي بخلاف بقية الكفارات ولذا خصص بالذكر في الرواية فإنّه يقال على ذلك يجب الالتزام بعدم كون التروك مخاطباً بها الولي؛ لأنّ المفروض أنّ ما يجترحه الصبي هو من باب الخطأ وهو كما ترى. كما قد يشكل بأنّ الدليل إنّما دلّ على ترتب الكفارة في التروك التي يخاطب بها المكلف نفسه لا ما يخاطب بها بايقاعها في غيره.

وفيه: أنّ ذلك بعينه جار في كفارة الصيد، وتقدّم أنّ ظهوره في صحيح زرارة تفرّع.

فرع فيه تدقيق في معنى القاعدة:

قد ذكر الشيخ في المبسوط أنه لو أفسد الصبي حجّه لما كان عليه وجوب القضاء لعدم كون الموجب إفساداً للحجّ؛ لكون عمده خطأ، بينما قوى في الجواهر الافساد وتعلّق الوجوب به بعد البلوغ نظير الجنابة والغسل واستشهد على كون قاعدة عمد الصبي خطأ مختصة بالديات هو أنّه يلزم من عمومها عدم مبطلية موانع الصلاة وبقية العبادات فيما لو أتى الصبي بها عمداً، وهو كما ترى.

إلا أنّ الصحيح ما ذهب إليه الشيخ من عموم القاعدة ولا يرد ما نقض به في الجواهر؛ لأنّ مورد تطبيق القاعدة هو في الفعل الذي يلزم صدوره عند إرادة تامّة وتناط صحّته بالإرادة الكاملة. وأمّا في الفعل الذي يكفي فيه بمطلق الإرادة كما دلّ الدليل في مورد عبادات الصبي على صدورها منه فإنّه لا تطبّق فيه تلك القاعدة لأنّ مفروض القسم الثاني في الأفعال التي لا اختلاف فيها بين الإرادة التامة والناقصة.

وبعبارة أخرى: أنّه في القسم الثاني من الأفعال كما أنّ صدور الاجزاء بإرادة ناقصة صحيحاً لدلالة الدليل فكذلك صدور المانع والمبطل مفسداً لكونه صادراً عن إرادة هي عين درجة الإرادة في الاجزاء.

والحاصل: أنّه من الأفعال ما يؤخذ في صدورها الإرادة التامة الكاملة لترتيب الآثار عليها، ومنها ما يكفي فيه مطلق الإرادة كما في الإنشاءات المجردة في العقود والايقاعات دون تولّيها بتامها، فإنّ الإنشاء المجرد يتأتّى من الوكيل أو من الفضولي في الصيغة فقط الذي هو ذو إرادة

ناقصة لكونه يكفي فيه مطلق الإرادة ولو غير التامة المستقلة، وهذا بخلاف تويّ تمام العقد أو في قتل العمد المترتب عليه القصاص دون القتل الخطأ الذي يكفي فيه الإرادة الناقصة.

والحاصل أنّه لا بدّ من الالتفات إلى أنّ العموم الوارد- في صحيح محمد بن مسلم وعمد الصبي وخطأه واحد- من أمّهات الأدلّة في شئون أحكام الصبي لأنّه بحسب ما يستظهر منه في الوجوه الثلاثة الأولى يكون حاكماً على أدلّة جهات البحث في أحكام وشئون الصبي، فلا يخصّ مفاده بالانشائيات وعبادة الصبي أو يخصّ باب الضمانات، بل يعمّ مفاده باب التكاليف العامة والعبادات أي يكون مفاده عين مفاد وضع كتابة السيّات عن الصبي، بل إنّ مفاده زاد على مفادها حيث أنّه دلّ على قصور إرادة الصبي لا سلبها كما هو المختار، ممّا يدلّ على قصور توجيه الخطاب إليه لا رفع المشروعية أي دالّ على عدم الفعلية التامة والباعثية والزاجرية التامتين.

فبملاحظة نسبه مع أدلّة التكاليف والعبادات العامة يرى أنّها تختلف دائرة عن نسبة حديث الرفع مع تلك الأدلّة. هذا كما لا يخصّ مفاده بذلك أيضاً بل يعمّ الأحكام الوضعية ومعاملات الصبي المستقلة حيث أنّ قصور الإرادة يستلزم عدم استقلاله في المعاملات فيكون مفاده مفاد آية ابتلاء اليتامى حتى إذا بلغوا مرتبة النكاح: ﴿فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^(١).

فهذا العموم قاعدة من أمّهات الأدلّة في أحكام الصبي.

إن قلت: هذا التفصيل لا ينفي ما ذكره صاحب الجواهر من عدم تطبيق القاعدة في الحج حيث أن أجزاء الحج المشروع للصبي اكتفى فيها بالإرادة الناقصة فكذا في الموانع والمبطلات المفسدة.

قلت: إن ذلك تامّ في حجّ الصبي لو كنّا نحن والقاعدة دون الإحجاج للصبي فإنّه في الثاني المفروض فعل الولي في الصبي بل الأوّل أيضاً لا يلتزم بوجود القضاء عليه بالالتفات لحديث الرفع.

وأما استشهاد صاحب الجواهر بالغسل والجنابة فهو مع الفارق حيث أنّ ترتّب الجنابة على الاحتلام أو الجماع وضعي وهو غير مرفوع بحديث الرفع كبقية الامور الوضعية. غاية الأمر التكليف المترتب على الأمر الوضعي وهو الجنابة يصبح فعليا بعد البلوغ بقاء موضوعه. وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ وجوب القضاء مترتب على مخالفة النهي المرفوع بحديث القلم. نعم الذي أوجب الوهم في المقام تعبير الفقهاء بكون وجوب القضاء مترتباً على فساد الحجّ وهو عنوان وضعي، إلا أنّ هذا عنوان انتزاعي وإن ورد في بعض الروايات حيث أنّ وجوب الحجّ في القابل مترتب على مخالفة النهي. هذا كلّه فضلاً عمّا لو قلنا من أنّ وجوب الحجّ في القابل هو كفارة من أفسد حجّه لا أنّه قضاء.

تنبيه: قد اتّضح أنّ المراد من الوليّ في الإحجاج أو حجّ الصبي مع الرفقة هو الأعمّ من الشرعي والعرفي، فهو الذي يخاطب بتوقية الصبي وتحمل كفاراته وهديه، وأمّا لو حجّ الصبي المميّز من دون إذن الولي الشرعي ولا بكفالة ولي عرفي فمقتضى القاعدة حينئذ تعلق مال الهدى

عليه. غاية الأمر حيث فرض عدم إذن الولي يكون عاجزا عن التصرف في ماله، فمقتضى القاعدة أن يخاطب بالصوم حيثنذ كما لا كفارة على الولي ولا على الصبي حيثنذ.

قاعدة

لزوم العسر والجر

لزوم العسر والجرح بمعنيين وتطبيقها كدليل على ملكية الدولة

ان عنوان نفي العسر والجرح على نمطين ولسانين وفي المآل قاعدتان:

النمط الأول: دليل الرفع للاحكام الاولية مثل رافعية قاعدة لا ضرر اذ ترفع الوجوب والحرمة، وأهم أدلة هذا النمط قوله تعالى ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) الظاهر في رفع الحكم الحرجي حسب فهم المشهور من الفقهاء^(٢).

ومثله ما روي عن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ «رُفِعَ عَن أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يُطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَاسَةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَاةٍ».

و يعزز هذا الفهم استدلال الامام عليه السلام بالآية الكريمة على الرفع في حسنة عبد الاعلى مولى آل سام^(٣) «قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَاةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يُعْرَفُ هَذَا وَأَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

(١) الحج: ٧٨.

(٢) وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٣٦٩.

(٣) الكافي ج ٣ ص ٣٣.

حَرَجِ امْسَحْ عَلَيْهِ.

والاستدلال بهذا النمط لا يثبت ملكية الدولة لان العسر والخرج اخذ شخصياً وليس بنوعي وانما كل من حصل له عسر أو حرج يأتي في حقه وينطبق عليه حديث الرفع مع أنه يرفع التكليف ولا يثبت حكماً آخر، يرفع الحرمة في التصرف في الاموال، لا أنه يجعل هذه الاموال ملكاً لك، ولذا استشكلوا في خيار الغبن على من استدل على شرعيه هذا الخيار بحديث لا ضرر بانه يرفع اللزوم ولا يثبت حكماً آخر.

النمط الثاني: الادلة التي تبين أن الشريعة سهلة سمحاء وان حكمة الاحكام المجعولة في الشريعة سواء وضعية او تكليفية نابعة من السهولة واليسر هذه الادلة المخبرة عن عدم وجود حكم حرجي في الشريعة الاسلامية وأن أحكام الشريعة أسست على أساس اليسر والسماحة والتسهيل على المكلفين.

فالشريعة بموجب هذه الأخبار عبارة عن مجموعة من القوانين الميسرة وأن الحكم الحرجي لا يمت للشريعة بصلة.

وأدلة هذا النمط كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

وبعض السادة من مشايخنا فهم من كل الأدلة التي تناولت مسألة العسر والخرج أنها إخبار ومن النمط الثاني ولا دلالة فيها على الرفع.

والأصح ما قررناه من أنها على نمطين وبلسانين.

وعلى أية حال، النمط الاول لا يخدمنا في إثبات الامضاء في أمثال ملكية الدولة للتصرفات تنزيلا وذلك لامرين:

الامر الاول - ان موضوع الرفع هو الحرج الشخصي لا النوعي كما قرر في محله، والحرج الشخصي قد يتواجد في شخص دون آخر ومعه لا يمكن الخروج بنتيجة عامة في امضاء ملكية الدولة ونحوها من موارد كون المطلوب إثبات حكم لا رفعه.

الامر الثاني- ان دور حديث الرفع هو رفع الحكم الحرجي فقط من دون إثبات شيء آخر، فغاية ما يفيد دليل رفع الحرج هو رفع حرمة التصرف في هذه الاموال ولكن لا ينهض في اثبات حكم وضعي وهو ملكية الشخص للمال فهو مسكوت عنه وخارج عن مهام القاعدة.

أما النمط الثاني فهو الذي ينفع في إثبات امضاء امثال تصرفات الدولة الوضعية تسهيلا للمكلفين، في تعاملها المالي مع المؤمنين وذلك من خلال ضم هذه الادلة الى الادلة الأولية مما يجعل للأدلة دلالة التزامية على الامضاء من نوع دلالة الاشارة، بعد الاخذ بعين الاعتبار أن الحرج الذي أخبرت الروايات والآيات عن عدم وجوده في الشريعة هو الحرج النوعي.

وهناك خلاف في ان حجية هذه الدلالة من باب الظهور او من باب القرينة العقلية، في الجمع بين الدليلين وتحقيقه موكول الى علم الاصول، والمهم أن هذا النوع من الدلالة معتبر بلا خلاف في الجملة، اذ هناك

خلاف في حجية بعض حالات دلالة الاشارة ولعله راجع الى الصغرى لا الى الكبرى.

وتصوير الاستدلال: ان الدليل الاولي هو عدم شرعية كل ممارسات الدولة في اي مجال من المجالات، بما في ذلك ممارساتها المالية بسبب عدم شرعية ولاية الدولة.

ودليل نفي الحرج النوعي في الشريعة يجبرنا أن الحكم المتقدم لا يحمل في طياته العسر والحرج على المكلفين به وعلى هذا الاساس تم تشريعه، فهو بمثابة الاستثناء من الدليل الاولي فيكون حاصل الجمع:

عدم شرعية كل ممارسات الدولة بسبب عدم شرعية ولايتها الا في حالات الحرج.

وحيث كان تجميد التعامل المالي مع الدولة الناجم من عدم شرعية إدارتها على المال فيه حرج فهو مستثنى من الدليل الاولي.

بل نستفيد إمضاء تصرفات الدولة على المال ومن ثم تكون الممارسة صحيحة ويتملك المؤمن المال، وبهذا يفترق هذا النمط من الأدلة عن النمط السابق، حيث أن أدلة الرفع في النمط الاول لا تتكفل إثبات شيء وانما دورها رفع الحكم الحرجي فقط كما تقدم، أما هذا النمط من الأدلة فيمكن الاستفادة منه لاثبات حكم وجودي علاوة على رفعه- بطريق الاخبار- للحكم الحرجي النوعي، وذلك بالتصوير التالي:

أن هذه الأدلة تنبئ عن أن الشارع لم يخرج المكلف بشيء سواء في

جعله او في رفعه للجعل، فكما استفيد منها عدم الجعل للجرح يستفاد منها الامضاء والجواز للجرح، حيث أن بقاء الموضوع معلقا من دون حكم بالجواز لا يرفع من حالة الجرح فنستفيد حينئذ الجواز وامضاء شرعية الدولة بمقدار يرفع الجرح وهو الامضاء الوضعي، بينما هذا التصوير لا يتأتى في الأدلة من النمط الاولي لأن لسانها لسان رفع فقط فاثبات شيء أكثر من الرفع تحميل للدليل.

فيستفاد منها حكم شرعي بضمها مع الادلة الاولية.

قد يقال: بأن هذه أدلة بيان حكمة وفلسفة التشريع فلا يظهر منها إنشاء أحكام، فهي في مقام الاخبار لا الإنشاء.

والجواب: بل يظهر منها إنشاء تشريع معين لا من ذات مفادها بنفسها بل هي اذا انضمت مع الادلة الاولية وقد ارتكب الفقهاء هذا النمط من الاستفادة والاستظهار في موارد عديدة:

نماذج تطبيقية للقاعدة الثانية للجرح:

المورد الاول: ما في بعض مقدمات دليل الانسداد اذ مقدماته:

١/ عندنا علم اجمالي بالتكاليف الشرعية.

٢/ لا يمكن الاحتياط بل لا مشروعية له، وقد استفادوا ذلك لا من النمط الاول من رفع العسر والجرح وانما استفيد من الادلة الثانية التي تبين أن الشريعة سمحة سهلاء، فمن العلم بذلك نستكشف ان الاحتياط غير مشروع او لا أقل أنه غير لازم، بل استفاد بعضهم حرمة الاحتياط التام.

ثم استفادوا من نفي الاحتياط وأدلة الأحكام الأولية مع النمط الثاني من أدلة العسر والخرج واستكشفوا حجية الظن أو إجزائه بحكومة العقل بمعونة أدلة العسر والخرج المزبورة، ولم يستشكل احد في دليل الانسداد من حيث هذه الاستفادة وانما استشكلوا في انسداد الطريق، واما لو انسد الطريق فالكل يرتضي هذه الاستفادة وهذا الاستظهار.

فبضم هذه الادلة مع ادلة الاحكام الأولية نستفيد منها مدلول التزامي او اقتضائي.

المورد الثاني: إجزاء الوقوف بعرفة في غير يوم التاسع الواقعي اذ أحد الادلة بل العمدة عند بعضهم هذه الادلة بان الشريعة سمحة سهلاء حيث أن البناء على مراعات الموقف الواقعي يسبب حرجا شديدا في هذه الفريضة العظيمة.

فمن ضم هذه الادلة او فلسفة التشريع مع الادلة الأولية أستفيد منه دلالة اقتضائية اخرى: أنه يجزي يوم الشك عن اليوم الواقعي سواء في صورة الشك أو العلم.

نعم، في هذه المسألة خصص بعض الإجزاء والصحة بحالة الشك ومعه يدخل في نطاق إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، وبعض عمم الاجزاء والصحة لحالة العلم بأن اليوم ليس التاسع من ذي الحجة، ومعه تصنف المسألة في إجزاء الاضطرار النوعي عن الواقعي.

المورد الثالث: إجزاء الذبح في غير منى اذ المسالخ والمقاصب الآن في

غيرها، وإذا كان دليل العسر والحرج كما عند البعض ومنهم السيد الخوئي رحمته شخصيا فكل من حصل له حرج وعسر يذبح في غيرها أما مع عدم العسر والحرج فيجب ان يتكلف ويتعنى الى منى.

ومع ذلك افتى السيد وغيره من الاعلام بإجزاء الذبح مطلقا فجعلوا الحرج نوعيا، وهو ليس من أدلة النمط الاول بل من أدلة النمط الثاني التي تبين فلسفة التشريع بضمها مع الادلة الاولى نستفيد منه الصحة الاجزاء. وإلا لا مسوغ لاجزاء القادر.

والجدير بالانتباه أن علماء الاصول تطرقوا في بحث الاجزاء الى مسألتين:

الاولى: إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي.

الثانية: إجزاء الحكم الاضطراري الشخصي عن الواقعي.

ولم يبحثوا إجزاء الحكم الاضطراري النوعي عن الواقعي، والذي يندرج المثال تحته.

المورد الرابع: ما في بحث الاجزاء في الحكم الظاهري عن الواقعي في جملة من الموارد وقد اعتمد عليه عدة قديما وحديثا، وكيفية الاستفادة أن الشارع اذا امر باتباع أمارة شرعية لا سيما التقليد بان يقلد مجتهدا مثلا ستين سنة، ثم يقلد مجتهدا آخر عند موت الاول، ثم يخاطبه الشارع أن في كل ما قدر خصت لك فيه باتباع

الامارة أعده وأعد كل صلواتك مثلا وعباداتك مع الاختلاف.

فهذا يوجب بلا شك عسرا وحرجا، فمن ضم الادلة الثانية مع أدلة

الامارات يستفاد دلالة التزامية اخرى، فالادلة الثانية بنفسها لا تعطينا حكما شرعيا بل من ضمها الى الادلة الاولية يستفاد دلالة التزامية اخرى، فيستفاد الاجزاء.

فإقحام المكلف في الامارات مع عدم إجرائها يسبب عسرا وحرجا نوعيا شديدا.

فالمخالصة: أننا يمكن أن نستفيد من إخبار الشارع عن عدم وجود عسر وحرج نوعي في تكاليفه، إمضاء تصرفات الدولة في تعاملها المالي وإثبات ذلك على غرار الاستفادة من هذه الادلة في الموارد الاخرى التي استعرضنا بعضها.

فاذا استلزم اطلاق حكم اختلال النظام والعسر والحرج النوعي في الافراد او النوعي في الجماعات، هذا الاختلال بلا ريب لا يسوغه الشارع وأي حكم يكون نتيجته الاخلال بالنظام يعلم عدم تناول اطلاق تشريعه لذلك المورد بالاستفادة من الادلة الثانية.

فكبرويا الحال واضح وانما المهم اثبات الصغرى فهل يسبب عدم الامضاء لتصرفات الدول الوضعية حرجا وعسرا او لا؟ فالبحث ميداني.

إثبات الصغرى:

ربما يقال هناك مجموعة من الفقهاء كانوا لا يفتون بملكية الدول الوضعية ومع ذلك نرى ان من قلدهم لم يقع في عسر وحرج ولم يستلزم ذلك اختلال في النظام ولم يؤدي الى الهرج والمرج؟

والجواب: ليس كل المجتمع المؤمن يرجع الى القائلين بالعدم، اذ قسم كبير أيضا يرجع الى من يقول بالملكية التنزيلية، مضافا الى ان الملتزم من الشريحة المؤمنة بالتقليد الاول شاهدناهم كثيرا ما يغفلون عن هذه المطالب.

وبعبارة أخرى: من يبني عمليا على فروع القبول بالعدم اذا كان بنسبة ١٠٪ فهذه ليست نسبة كثيرة، ومع ذلك اولئك الذين بنوا عليه وطبقوا المبنى في تعاملهم وتعاطيهم كانوا يقعون في حرج عظيم يؤدي الى الوسوسة بل التشكيك بالدين.

اذ لو بني على ذلك تكون كل مرافق الدولة او حتى القطاع الخاص الذي يتعامل مع الدولة كل هذه الحركة المالية والانتقالات للاموال او المالىات مجمدة، وكذا السيولة المالية والبنكية أيضا لا بد أن تجمد وهلم جرا، وهذا بلا شك شلل مالي وشلل اقتصادي لا يقره الشارع لانه يعطل الحياة الاقتصادية التي عليها عصب الحياة.

خلاصة دفع التفصي.

أولا: ليس كل المجتمع المؤمن في عرض واحد يرجع الى مرجع واحد، كي يكون عدم الاختلال في النظم الاجتماعي دليل على أن عدم الامضاء لا يؤدي الى العسر والخرج.

ثانيا: ليس كل المجتمع المؤمن ملتزما، بل الكثير منهم لا يعتني بمثل هذه المسائل.

ثالثا: الملتزم من المؤمنين كثير منهم يفتقدون الدقة في تطبيق هذه المسألة وكثير منهم يغفلون عنها.

إذن نسبة الشريحة المؤمنة الملتزمة والمتبهة للتدقيق والمقلدة للفقهاء القائل بعدم الامضاء قليلة جدا، فعدم ملاحظة الحرج العام والتذمر في اوساط المجتمع المؤمن لا ينفي وجوده.

بل إننا نجد المؤمنين الملتزمين المقلدين لمن لا يقول بالامضاء يقعون في حرج عظيم، فهو دليل على وجود الحرج، كما أننا نجد أن القائلين بعدم الامضاء يفكرون في حلول عامة كالإذن العام في القبض عنهم وما شاكل، وما ذاك الا لتلافي مشكلة الحرج الذي يتعرض إليه مقلديه، مع أن الشارع والولي الاصلي للأمر أولى بمراعاة هذه الحالة الناجمة من عدم الامضاء وهذا كاشف إجمالي عن ما قررناه.

وعلى أية حال في تقديرنا للواقع الخارجي أن عدم الامضاء يعني انفصال المجتمع المؤمن اقتصاديا عن الدولة وهذا يكلف عامة الناس الكثير من الحرج والمشاكل ويؤدي الى شل حركتهم الاقتصادية وجودها اذ الكثير من المعاملات في حياتنا المعاصرة تمر عبر الدول بشكل أو بآخر.

ومع ثبوت الحرج، نستكشف منه امضاء الشارع سيما بعد ضم هذا الدليل مع الادلة الاخرى في مسألة ملكية الدولة المستفاد منها أن الشارع امضى موارد كثيرة لا خصوصية لها فمن باب الاقتضاء نستفيد الملكية للتصرف التنزيلية.

فظهر بحمد الله ان القول بملكية الدولة تسهيلاً على المؤمنين من باب (لك المهنا وعليه الوزر) دليله صاف وواضح.

تفصي بعض الاعلام:

و المحكي عن القائلين بعدم الملكية أنهم يوجدون لمن يرجع إليهم في الفتوى مخرجا معينا للتسهيل عليهم، والكلام فيه هل هو تام أم لا؟

وهل يتفادى العسر والحرج أم لا؟

وهو: أن الفقيه بعد كون زمام التصرف بمجهول المالك بيده يأخذ وكالة من عشرات ومئات الفقراء- الذين هم مصرف مجهول المالك- ليوكل مقلديه الذين يتعاملون مع الدول الوضعية في قبض الاموال المجهولة المالك نيابة عن الفقراء فيتملكوه نيابة عنهم، فيكون ما بحوزتهم ملكا للفقراء ثم لهم أن يتملكوه بأذن من الفقراء مقابل حصة معينة، فيتصدق بها كثلث الاموال المجهولة المالك مثلاً.

وهذا نوع تسهيل فقهي بناء على عدم شرعية وملكية الدول الوضعية.

ولكن هذا التفصي يواجه عدة اشكالات كبروية وصغروية.

اما الكبرى فلازمه نقض الغرض من التصديق في باب مجهول المالك، فهل يتصور من مذاق الشارع حينها يجعل ضريبة مالية مثل الزكاة والخمس أن تملك هذه بالاموال التي تجبى لاصحاب الخمس والزكاة للاغنياء بحيلة وطريقة شرعية عن طريق أخذ الوكالة المزبورة من الفقراء مقابل ثلث المال.

ولا ريب انه يستفاد من أدلة باب الخمس والزكاة والصدقات الواجبة الاخرى ان الغرض إيصال الضريبة المالية الى جيوب الفقراء لا ان تملكها جيوب اخرى وشرائح اخرى ويبقى الفقراء على حالتهم المدقعة غاية الامر يعطى لهم شيء يسير.

أو أن بعض الفقراء يولون الفقيه فيبقى بقية الفقراء على حالتهم المدقعة. فلا شك أنه خلاف الغرض من تشريع الزكاة والخمس، وأن الادلة لا تشملها ولا تسوغها، لانه يخالف نفس مصلحة الجعل والتشريع.

وكذا في باب التصدق في مجهول المالك الغاية منه وصوله الى الفقراء وهذا نوع من الضرائب التي جعلها الشارع للفقراء فكيف نسوغ نحن بحيلة شرعية إيصالها الى جيوب الاغنياء، فهذا خلاف مصلحة الجعل للتصدق، لذا التزم البعض بالتصدق بالنصف، ولكن هذا أيضا لا ينفع في دفع المحذور.

وهذا نظير ما أشكل على الحيل الشرعية في باب الربا من أن مفسدته هو استنزاف الدائنين من الطبقة الفقيرة بلا جهد عملي نظير ممارسة اليهود في الجاهلية سابقا والى يومنا هذا، فكيف يسوغ حصول هذه المفسدة بتامها عن طريق الحيل الشرعية وباسم معاملي آخر فمن التشديد والتغليظ في أدلة حرمة الربا يستفاد نفي نتيجة الربا وإن كانت بطرق أخرى، هذا وذلك الباب وان كان يحتمل فيه التفصيل إلا أنا المراد من الاستشهادية هو أصل التنظير في المحذور.

وأما صغرويا فإن التصدق بربع او ثلث او نصف الثمن لا يقوم به

إلا النزر القليل من المكلفين، اذ التاجر وغيره يرى بأن المال ماله فكيف تطاوعه نفسه بان يتصدق بثلثه او أكثر من ذلك، فإما أن يحجم عن التعامل مع الدول الوضعية او لا يلتزم بالتصدق.

هذا مع أن مجهول المالك لا صغرى له كما تقدم.

والحمد لله اولا واخرا.

قاعدة

لا ضرر

لا ضرر

تطبيقها في مورد عدم جواز الترقيع والتصرف ببدن الانسان انموذجا
استدل على عدم جواز التصرف ببدن الانسان بعدة ادلة، وقد
ذكرناها في كتابنا فقه الطب .

ومما استدل به على المنع قاعدة لا ضرر:

فقد تمسك المشهور بالقاعدة، قال بعض الأعلام: الضرر بالنفس حرام
للروايات الموجودة في أبواب الأطعمة المحرمة المشتملة على تعليل حرمتها
بالضرر.

ودعوى - أنه حكمة للحرمة لا علة تدور مدارها حرمة القليل من
تلك الأصناف المحرمة وإن لم تكن مضرّة، مع أنه ورد في تلك الأبواب
خواص الأطعمة المضر منها والنافع ولا يلتزم بحرمتها - ضعيفة إذ لا
ملازمة بين كون الضرر موضوعا للتحريم ودوران الحرمة في الأشياء المزبورة
مدار الضرر المعلوم للمكلفين، إذ فردية تلك الأصناف ومصداقيتها لما يضرّ
بالبدن مما كشف الشارع عنها وتعبّدنا بذلك بلا فرق بين القليل والكثير.

وأما النقض بما ورد في خواص الأغذية الضارة والنافعة فمدفوع بأنّ
مطلق النقض ليس ضررا ولذا ورد فيها ما يصلحها. واشكل بعض
متأخري الأعصار على الاستدلال المشهور بأنّ لا ضرر دليل رافع لا

مثبت. هذا والصحيح أن كونها رافعة لا يחדش في استفادة حرمة الأضرار منها، لا كما قرّبه شيخ الشريعة من أنّ (لا) ناهية، بل استفادة الحرمة تامة مع كون (لا) نافية بتقريب نذكر له مقدمة وهي ما قرّر في علم الأصول من أنّ أي إطلاق أو عموم له مدلول التزامي في فرد بخصوصه فليس ذلك المدلول الالتزامي بحجّة. وأمّا إذا كان مدلوله الالتزامي في كل أفرادة فهو حجّة، لأنه مع كونه في كل الأفراد يستلزم كونه مدلولاً التزامياً لأصل الدليل بخلاف ما إذا كان في فرد واحد فلا يكون مدلولاً التزامياً لنفس الدليل وبالتالي لا يكون قد ساقه المتكلم ولا نصب قرينة على إرادته. إذ المتكلم ليس في سياق وتوضيح أحكام شئون الفرد، بل في سياق بيان أحكام وشئون الطبيعة.

هذا وأمّا في المقام، فالمشهور عندما يستدلّون بلا ضرر ولا ضرار لإثبات الحرمة مع كون عموم مفاده الرفع والنفي فقد يتوهم أنّ استفادة الحرمة من المدلول الالتزامي للفرد لا لعموم الطبيعة وقد ذكر متأخروا هذه الأعصار نظير هذا الاشكال في خيار الغبن والعيب. وحيث أنّ المشهور تمسّكوا لإثباتها بلا ضرر فأشكل عليهم بأنّه مدلول التزامي للفرد فلا يكون ذلك المفاد منه حجّة.

وتنقيح الحال أنّ ثبوت مدلول في فرد خاص من عموم الطبيعة تارة من باب المدلول الالتزامي وأخرى من باب الترتب الشرعي أو العقلي القهري لنفس مفاد الطبيعة في ذلك الفرد. أي يلزم مفادها عقلاً في ذلك الفرد ثبوت مدلول آخر.

فليس حجّة المدلول الثاني من باب حجّة الدلالة الالتزامية كي يقال أنّه ليس بحجّة فيجب أن نفرّق بين الأحكام العقلية أو الشرعية القهرية المترتبة على شيء وفرد من الطبيعة ولها دليلها الخاص بنفسها وبين كون هذا المدلول الآخر ثبوته رهين بالمدلول الالتزامي للدليل، مثلاً إذا أثبت الاستصحاب أنّ هذا الماء طاهر وقد غسل به ثوب النجس فهذا الثوب يطهر وطهارته ليست من لوازم طبيعة كل استصحاب وأنما من لوازم هذا الفرد.

وهو مع كونه مدلولاً التزامياً للدليل الاستصحاب في الفرد إلا أنّ له دليلاً الخاص وهو مطهريّة الماء الطاهر للمتنجسات فاللازم عدم الخلط بين الموردين.

اذ اتّضح ذلك فنقول: استفادة حرمة الإضرار بالنفس من (لا ضرر ولا ضرار) إنّ كانت كمدلول التزامي في الفرد فإشكال المتأخرين بذلك وأنه ليس بحجّة في محلّه وأمّا إذا كانت استفادته لا من جهة ذلك، بل لأنّ له دليلاً آخر عقلياً أو شرعياً فلا بأس.

وتقريب ذلك أنّ المشهور يطبّقون (لا ضرر) على نفس الجواز التكليفي، حيث أنّ الأصل الأوّل في الأفعال الإباحة والجواز. فإذا طرأ عليه الضرر وضراره بالبدن فلا ضرر ترفع الجواز التكليفي ومع رفعه ينتج عقلاً الحرمة لا من باب المدلول الالتزامي للفرد كي يتوقّف على دلالة دليل العام، بل لأنّ معنى رفع الاذن في الترخيص عقلاً هو الحرمة، فبمقتضى نفس تطبيق (لا ضرر) يقتضي رفع الحرمة.

إن قلت: قاعدة (لا ضرر) تجري في الأحكام الإلزامية ولا تشمل الأحكام غير الإلزامية لأن الضرر في موارد الجواز يوجد بسبب إرادة المكلف واختياره لا بسبب إلزام من الشارع.

قلت: بالترخيص وفتح الباب من الشارع يصح إسناد الضرر إليه، إذ لو لم يرخص لما حصل الإقدام على الضرر والتفرقة بين الإلزام وأن فيه قهرا لإرادة المكلف بخلاف الترخيص فليس فيه تحميل وقسر، ضعيفة. إذ في الإلزام لا تسلب الإرادة الاختيارية تكويننا ولو بلحاظ العقوبة والخوف منه وإلا لسقط التكليف سببا عند من لا يرتدع وفي الترخيص سببا الاقتضائي الندبي يصدق الإسناد إلى الشارع كما يشهد به الوجدان. ومن ثم يقال للمولى: لم رخصت له في الفعل الكذائي؟

فتلخص: أنّ الأقوى عدم جواز قطع عضو من أعضاء إنسان حيّ من دون تفصيل بين العضو الرئيسي وغير الرئيسي وتفصيل بعض الفقهاء ومنهم بعض أجلة المعاصرين مستند إلى أنّ الضرر الخطير حرام من باب الإجماع القطعي المسلّم أو السيرة دون غيره.

ولكن قد تقدم أنّ الأدلة دالة على حرمة مطلق الضرر. نعم الضرر ليس هو مطلق النقص والخسارة بل خصوص غير المتدارك. ففي الموارد التي ترتكب لأجل أغراض عقلائية هامة معتادة عند العقلاء خارجة تخصصا.

اذ اتضح ذلك نقول: إنّ السيد الخوئي رحمته الله في مسألة الترقيع بالعضو قال ما نصه (مسألة ٤٠): هل يجوز قطع عضو من أعضاء إنسان حي للترقيع إذا رضي به؟ فيه تفصيل: فإن كان من الأعضاء الرئيسية للبدن

كالعين واليد والرجل وما شاكلها لم يجز (...). ولم يذكر في ما اذا توقفت حياة حيّ آخر على ترقيع العضو ولعلّه لو كانت تتوقّف حياة الآخر عليه لكان أيضا تتوقّف حياة المتبرّع عليه ولكن في مثل الكلية قد لا تتوقف حياة المتبرّع عليه بخلاف الآخر وقد صرح ﷺ في بعض الفتاوى بالجواز في غير الأعضاء الظاهرة كالكلية ونحوها من الأعضاء الباطنية غير الرئيسية قال في كتابه الفتاوى صراط النجاة ج ٢ سوال ٩٦٢ ما نصه (اما التبرع باحد الكليتين او بعض اعضاء الجسم مما لا يكون من الاعضاء الرئيسية كاليد او الرجل فلا باس به، واما التبرع باحد العينين فهو غير جائز).

وقد أشكل بعض الأعلام من تلامذته قائلا: (لا فرق قي عدم الجواز بين الكليتين او احد العينين ...).

ولعلّه لبنائه على عدم جواز التصرف في البدن وأنه أمانة وغير ذلك ممّا تقدّم ولا بدّ لتنتيح الكلام في التبرّع للآخرين من ذكر صور متعددة لكي لا يحصل الخلط بينها.

الأولى- إذا كان المتبرّع لا يتعرّض إلى الخطر وتوقفت حياة المهدي إليه عليه فحينئذ يجوز التصرف في البدن من باب التراحم وأقوائية ملاك وجوب حفظ الآخر، لكن تقرر في محله أنه لا اطلاق في وجوبه فالحكم بالجواز مشكل، فلاحظ.

الثانية- إذا كان المتبرّع في معرض الخطر سواء كان حياة المهدي إليه متوقفة عليه أم لا. فلا يجوز التصرف في البدن لاجتماع الحرمتين حرمة التصرف في البدن وحرمة التعريض للخطر، كما هو مفاد الآية الشريفة «لا

تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^(١) وهما أرجح لو سلّم إطلاق في دليل وجوب حفظ الغير لا سيما إذا كان إنقاذ حياة المهدي إليه غير مضمون ولا يطمئن إلى بقاء حياته. نعم لازم ما بنى عليه السيد الخوئي رحمته في موارد آخر، كما إذا دار الأمر بين حياة نفسين أنّ الإنسان مخير نظير الأم إذا كان في بطنها جنين ودار الأمر بين موت الأم ونجاة الطفل أو إماتة الطفل ونجاة الأم ان الحكم هو التخيير لتساوي الملاكين ونظير ما لو هدّد شخص آخر بالقتل لقتل ثالث التزامه بالجواز في المقام - وإن كان ظاهر عبارة فتواه هاهنا الحرمة مطلقا - خلافا للمشهور، حيث بنوا على مفاد رواية «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِنَّمَا جُعِلَتِ النَّفْسُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ نَفْسًا»^(٢) وأنه لا يجوز ارتكاب القتل لحفظ النفس وكذلك العكس لا يجوز قتل النفس لحفظ الغير ولكنه بنى رحمته على كون ملاك حرمة نفس الشخص عين ملاك حرمة نفس الشخص الآخر فليس من الواجب على المكلف تعيينا حفظ نفسه ولا العكس وسيأتي جهات النظر في هذا المبني في الفرض الثالث.

الثالثة- لو كان يطمئن عند التبرّع بحياة الآخر أو يحتمل احتمالا معتادا به ولكنه يوجب نقصا في بدنه وأعضائه دون الهلاك وقد التزم بعض الأعلام في هذه الصورة بالحرمة أيضا لأن وجوب حفظ نفس الغير مقيد بالقدرة عقلا وهاهنا غير مقدور إلا بالتصرّف في البدن وهو حرام ممنوع عن فعله وبعبارة أخرى: خطاب حفظ نفس الغير هو عبر الأسباب

(١) البقرة: ١٩٥.

(٢) الكافي ج ٢ ص ٢٢٠.

العادية المتعارفة لا بكلّ سبب وإن كان محرماً كالاجحاف بالنفس إلا أن يكون الغير معصوماً أو شخصاً فيه جهات أخرى ملزمة لبقائه، تعلم منها أنّ وجوب حفظه مطلق، يتناول تلك الموارد التي فيها الاجحاف بالنفس فليس في البين إطلاقاً، كميّبت عليّاً عليه السلام لنجاة رسول الله صلى الله عليه وآله.

نعم في موارد استلزام ذلك اصابة الجرح أو الكسر أو ما شابه ذلك لا يكون ذلك الضرر مزاحماً راجحاً لوجوب حفظ النفس وإن أمكن القول بالرخصة في تركه لعموم (لا ضرر) وهذا بخلاف ما استلزم نقص العضو فلا يجوز لانطباق تهلكة النفس عليه في الفرض مع قصور دليل وجوب حفظ النفس المحترمة لمثل ذلك، وإن كان حفظ النفس المحترمة في نفسه - بغض النظر عمّا يستلزمه - راجحاً لكنه لا يزاحم ولا يعادل ما هو واجب من حفظ النفس وعلى أي حال ليس للدليل وجوب حفظ النفس المحترمة إطلاقاً وشمول موارد بذل الحافظ لحياته أو لنقص في بدنه فكلام السيد الخوئي رحمته الله المتقدم من فرض الدوران محل تأمل.

ثم لو تنزلنا وقلنا أنّ هناك إطلاقاً لدليل وجوب الحفظ فمع ذلك لا نسلم التخيير، بل يرفع وجوب حفظ الغير بلا ضرر. وقد يقال إن (لا ضرر) امتنانية فلا ترفع وجوب حفظ الغير، إذ رفعها للوجوب المزبور خلاف المنّة بالإضافة إلى الغير فلا منّة نوعيّة في هذا المورد.

وفيه: لو تمّ النظر في (لا ضرر) من هذه الجهة فأدلة الاضطرار محكمة، إذ المكلف مضطر لحفظ حياته أو أعضائه لا ترك حفظ الغير.

إن قلت: حكومة (لا ضرر) أو رفع الاضطرار من الأدلة الأولية من

باب التزاحم الملاكي وليست مخصصة للأحكام المرفوعة وإذا لم تكن رافعة للملاك بل رافعة للتنجيز أو الفعلية فالتزاحم على حاله والدوران تام.

قلت: هذا الحكم ذو الملاك الذي رفعت فعليته العناوين الثانوية مبتلى بمانع وهو ملاك الاضطرار والضرر بينما الحكم الآخر وهو حرمة ايقاع النفس في التهلكة على حاله فعلى فلا مسوغ لرفع اليد عنه بتوسط ملاك حكم آخر. فالصحيح أنّ جواز التبرّع بالعضو فضلاً عن الوجوب محلّ تأمل ومنع وإلى ذلك يشير نفي التقية في الدماء

ويشير استثناءها من عموم التقية، إذ مقتضى الاستثناء من عموم مشروعية التقية هو حرمتها في الدماء، كما في صحيحة محمد بن مسلم وموثقة أبي حمزة الثمالي وغيرهما من الروايات فهي دليل آخر على الحرمة.

وأما جواز أخذ المال في قبال اعطاء العضو فيصح لأن بيع الميتة والانتفاع بها جائز إذا كان بلحاظ المنافع المحلّلة كما ذكرناه في محلّه^(١). ولكن قد يشكل الجواز لا من جهة الميتة بل من جهة وجوب دفن العضو المبان، كما تقرر في بحث التشريح وبالتالي لا يكون انتفاع الغير به مشروعاً فتنتفي مالية ذلك الانتفاع، بل قد يصوّر وجوب آخر وهو وجوب إعادة العضو على الشخص المبان منه في ما إذا كان ذلك ممكناً.

هذا وقد يقال أنّ أخذ المال ليس عوضاً عن تلك المنفعة المنهية عنها كي يكون أكلاً للمال بالباطل بعد اعدام ماليتها من قبل الشارع، بل أخذ

المال هو مقابل حق الاختصاص أو مقابل رفع اليد عن ذلك الشيء الذي يكون الآخذ للمال أولى به.

وفيه: أنّ حقّ الاختصاص ليس إلاّ شعبة من الملكية على ما هو الصحيح من كون الحق ملكية ضعيفة، بل في مثل هذه الموارد هو تمام الملكية لأنّ المالية التي يقابل بها هي عين مالية الملك فليس في البين إلاّ تغيير الألفاظ وكذلك الحال بالنسبة إلى رفع اليد، فإنّه كناية عن

السلطنة والملكية لا سيّما وأنه يقابل بقدر المالية التي للملكية وإلاّ فلو كان وضع اليد عبارة عن ممانعة تكوينية صرفة من دون أيّ حق لصاحب اليد في الشيء لكان بذل المال في مقابل الباطل بعد عدم استحقاق ذي اليد وعدم جواز ممانعته من انتفاع الغير به.

قاعدة

إن المتنجس ينجس

إن المتنجس ينجس

القاعدة في كلمات الفقهاء:

نسب الاجماع الى المحقق في المعتبر، لكن عبارته التي في مقام الجواب عن ابن ادريس «واجتمعت الاصحاب على نجاسة اليد الملاقية للميت واجمعوا على نجاسة المائع اذا وقعت فيه نجاسة»^(١) لا تعطي الاطلاق في منجسية المتنجس.

وكذا نسب الى القاضي في الجواهر وعبارته «وقالوا: لا خلاف بيننا ان الماء اذا نقص عن ذلك ولاقته نجاسة انا نحكم بنجاسته»^(٢)، وهي الاخرى ليست في مقام الاطلاق اذ يتم استدلالهما مع تقييد الكبرى للمتنجس عن النجس أو بالوسائط الاولى دون غيرها.

نعم صرح بالاطلاق جمع من متأخري المتأخرين، كما انه نسب الخلاف الى ابن ادريس، ولكن الاصح ان خلافه في عدم كون نجاسة بدن الميت عينية بل حكمية، نعم خالف الكاشاني في اصل ذلك.

وقد ذكرنا في مبحث المياه^(٣) من كتاب الطهارة حكاية الخلاف عن المحقق صاحب الكفاية وتلميذه المحقق الاصفهاني بدعوى عدم وروده في

(١) المعتبر في شرح المختصر، ج ١ ص ٣٥٠.

(٢) جواهر الفقه ص ٦.

(٣) سند العروة، كتاب الطهارة، ج ٢ ص ١٤٠.

الروايات، وهي غريبة كما سيتضح، وهناك تفصيلات اخرى في عدد الوسائط أو بين الجامد والمائع.

هذا: وأما الروايات الدالة على ذلك فقد ذكرنا في انفعال الماء القليل ان منجسية المتنجس بعين النجس مفاد العديد من الطوائف الدالة فلاحظ، وغيرها مما لم نذكره مما يبلغ التواتر، كالذي ورد في تطهير الفرش ومطهرية الارض للقدم المتنجس بها، أو مطهرية الشمس الدالة اقتضاء على ذلك، وأما حدود دائرتها في المتنجس بالواسطة فيمكن الاستدلال بما يلي:

الاولى: موثق عمار الساباطي عنه عليه السلام عن الكوز والاناء يكون قدرا كيف يغسل وكم مرة يغسل؟ قال: يغسل (...)^(١) الحديث، فانها دالة على منجسية الجامد المتنجس للمائع، فبقدر ما تدل الأدلة الاخرى على تنجس الجامد بالوسائط تكون هذه الموثقة دالة على منجسيته علاوة على ذلك.

الثانية: ما ورد في ادخال اليد في الاناء وهي قدرة^(٢)، كصحيح ابن أبي نصر وأبي بصير وغيرهما، من انه يهريق الماء، أو اشتراط طهارة اليد كصحيح زرارة^(٣).

وتقريب الدلالة انه كلما كانت اليد متنجسة فانها منجسة للمائع، والامر بإراقتة أو اكفائه لانه ينجس ما يصيبه لا لكون مستعملا غير رافع للحدث والا لما اتلف.

(١) وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، باب ٥٣ ح ١.
 (٢) الوسائل، أبواب الماء المطلق، باب ٨.
 (٣) الوسائل، أبواب الوضوء، باب ١٥، ح ٢.

لكن الصحيح ان غاية دلالتها هي على تنجس المايح والماء بالجامد المتنجس لا على منجسية ذلك المايح، اذ هي مفاد زائد لا يلزم من الاراقة والنهي عن التوضوء به وشربه، وعلى ذلك تكون دلالتها كالموثقة السابقة.

الثالثة: ما ورد في البواري المبلولة بماء قدر^(١)، كموثقة عمار قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البارية يبيل قصبها بماء قدر هل تجوز الصلاة عليها فقال: «إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها».

وتقريب الدلالة أن الماء القذر المتنجس ولو بالواسطة كما تقدم ينجس البارية، واشترط الجفاف في البارية لثلاث تنجس الملاقي لها، فيكون حاصل مفادها مع مفاد ما تقدم هو منجسية الواسطة الثالثة وان فرض كون الواسطة الثانية مايعا.

واشكل: على الجزء الثاني في الدلالة- أي منجسية البارية- أن المسؤول عنه هل هو السجود عليها أو الوقوف للصلاة عليها أو الأعم، فعلى التقدير الاول لا دلالة لها على المنجسية بل على لزوم طهارة محل السجود بتجفيف الشمس، وعلى الثالث فيلزم التدافع والتشويش فيما هو الشرط حيث انه في السجود جفاف الشمس للتطهير وفي الوقوف مطلق الجفاف.

نعم على الثاني تكون دالة على المدعى بأخذ مطلق الجفاف، وتعيين احد التقادير غير ميسر، لان اطلاق المجفف يقتضي التقدير الثاني واخراج فرض السجود- كما عرفت- واطلاق الصلاة عليها يقتضي دخوله

(١) الوسائل، أبواب النجاسات، باب ٣، ٢٩.

فيتمانعان، بل قد يرجح اطلاق الصلاة عليها لكونه في السؤال والجواب تابع في الظهور له فتأمل.

وفيه: ان الاقرب اتحاد ظهورها مع ظهور مثل صحيح زرارة عنه عليه السلام سألته عن الشاذ كونه يكون عليها الجنابة ايصلي عليها في المحمل؟ قال: لا بأس^(١)، فان الصلاة عليها بمعنى الوقوف عليها والكون فيها حال الصلاة اذ هي نمط من ثياب غلاظ مضربة تعمل باليمن.

ونظير السؤال في صحيح علي بن جعفر عنه عليه السلام عن البيت والدار لا تصبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة أيصلي فيهما اذا جفا؟ قال: نعم^(٢).

نعم موثقة عمار الاخرى هي اصرح في منجسية المكان، الا ان في شمولها لما اذا تنجس المكان بالمتنجس خفاء (عن الشمس هل تطهر الارض؟ قال: اذا كان الموضع قدرا من البول أو غير ذلك فاصابته الشمس، ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة، وان اصابته الشمس ولم يبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلاة عليه حتى يبس، وان كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع حتى يبس، وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك)^(٣).

(١) الفقيه، ج١، ص ٢٤٥.

(٢) المصدر والصفحة.

(٣) التهذيب، ج١، ص ٢٧٣.

فانه قد دلت على منجسية الجامد المتنجس وان كان برطوبة من الملاقى الطاهر، الا ان دلالتها على كونه متنجسا بالمتنجس تتم بالاطلاق في «قدرا من البول أو غير ذلك» ويمكن معاوضة الاطلاق، وان كان في فقرات الرواية نحو تدافع يأتي حله في المطهرات بما في الصحاح المتقدمة من منع الصلاة على البارية ونحوها مما تنجس بالماء القذر الا اذا يبست.

الرابعة: صحيح العيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذه؟ قال: «يغسل ذكره وفخذه»^(١)، فان الظاهر ارادة غسل مجموع الفخذين وهي المنطقة المقابلة للعضو المتنجس بعين النجس لان الغسل ليس لخصوص النقطتين الملاقيتين للعضو المزبور مما يدل على ان التنجس حصل بتوسط جريان العرق، فتكون المواضع الاخرى للفخذ متنجسة بالمتنجس بالواسطة وهو العرق على أي تقدير يصور فرض السائل.

ثم انه: قد يستدل على منجسية المتنجس مطلقا بلغ ما بلغ بوجوه:

الاول: بما تقدم من ان توصيف الماء بالقذر أو الآنية به او اليد به وغيره مما ورد بنحو العنوان العام للواسطة المتنجسة من دون تحديد يعم النجاسة الحكمية ولا يخص العينية، وعلى ذلك فانه اذا ثبت منجسية الوسائط الاولى فان مثل الماء والآناء واليد المتنجسة بتلك الوسائط يصدق عليها حينئذ القذارة ومن ثم يتحقق موضوع الروايات المتقدمة فيعود حصول سلسلة الموضوعات المترتبة المذكورة فيها وهكذا هلم جرا.

(١) الوسائل، أبواب النجاسات، باب ٢٩، ح ١.

واشكل عليه: بان القذر لا يصدق الا على المتنجس بعين النجس عرفا؟ بعد كون القذر بالذات هو الاعيان النجسة.

وقد: اجبنا عنه في انفعال القليل ان مبدأ ومنشأ القذارة هو الحكم بالنجاسة والتنجس ولزوم الغسل والتطهير، فكلما حكم على شيء انه نجس تنجس صدق عليه انه قذر، لكن مع ذلك لا نلتزم بالاطلاق كما سيتضح.

الثاني: ارتكاز السراية في النجاسات والقذارات بالملاقاة مع الرطوبة لاسيما في المايعات، وهو يعاضد الاطلاق في الوجه الاول.

الثالث: الاجماع المحكي من المحقق والقاضي وجماعة من متأخري المتأخرين.

الا انها محل نظر وتأمل، أما الاول والثاني فان الارتكاز هو على تخفف القذارة بالترامي الى حد يحكم العرف بانعدام السراية، ومن ثم يظهر النظر في الاطلاق المزعوم وان الانصراف متجه بلحاظ الوسائط الاولى.

وأما الوجه الثالث فقد عرفت ان عبارتي المحقق والقاضي لا اطلاق فيها ايضا، مضافا الى عدم عنونة المتقدمين للمسألة، فكيف تكون عبارتهما ناظرة اليها أو كاشفة عن تسالم السيرة عليه.

روايات معارضة:

هذا: وفي قبالة تلك الروايات وردت طائفة أخرى ظاهرة في العدم:

منها: ما وقع التعرض لها في بحث انفعال القليل^(١) وظهر ضعفها

ثمة دلالة في الغالب أو سندا وجهية.

ومنها: صحيح حكم بن حكيم انه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال له: ابول فلا أصيب الماء وقد أصاب يدي شيء من البول، فأمسحه بالحائط وبالتراب، ثم تعرق يدي فأمسح وجهي أو بعض جسدي أو يصيب ثوبي، فقال: لا بأس^(١).

وذيل صحيح العيص المتقدم سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فأصاب ثوبه يغسل ثوبه؟ قال: لا).

ونظيرهما: صحيح علي بن مهزيار قال: كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره: انه بال في ظلمة الليل وانه اصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ولم يره، وانه مسحه بخرقه ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه، ثم توضأ وضوء الصلاة فصلى؟ فأجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت مما أصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق، فان حققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات اللواتي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها... الحديث^(٢) وتمتته في الفرق بين نسيان النجاسة الخبيثة والحديثة.

وكذا رواية سماعة قال: قلت لابي الحسن موسى عليه السلام: اني ابول ثم اتمسح بالاحجار، فيجيء مني البلل (بعد استبرائي) ما يفسد سراويلي؟

(١) وسائل الشيعة، أبواب النجاسات، باب ٦، ح ٣.

(٢) المصدر، باب ٤٢، ح ١.

قال: ليس به بأس^(١).

وموثق حنان بن سدير قال: سمعت رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: اني ربما بلت فلا اقدر على الماء، ويشدد ذلك عليّ؟ فقال: «اذا بلت، وتمسحت فامسح ذكرك بريقك، فان وجدت شيئا فقل: هذا من ذاك»^(٢).

ومنها: ما رواه حفص الاعور قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: الدن يكون فيه الخمر ثم يجفف يجعل فيه الخل قال: نعم^(٣).

ومنها: مصحح علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الكنيف يصب فيه الماء فيتضح على الثياب ما حاله؟ قال: اذا كان جافا فلا بأس^(٤).

وغيرها مما هو أضعف دلالة بنحو الايهام.

الا انها لا تنهض على المعارضة لو تمت، وذلك لكونها في المنتجس بعين النجس، وقد تقدم ان ما دل على منجسيته يصل الى التواتر أو الاستفاضة الكثير جدا.

مع ان غالبها ليس بتمام الدلالة اذ هو متعرض لجهة أخرى، فالطائفة الثانية كالصحيح الاول محتمل للحمل على ما في الصحيح الثالث مع ان سياق السؤال يلوح منه انه عن مطهريه ازالة عين النجاسة عن البدن الذي هو قول الحنفية من العامة وان ذكر العرق والمسح استعلما عن حال اليد

(١) المصدر، أبواب نواقض الوضوء، باب ١٣، ح ٤.

(٢) المصدر، باب ١٣، ح ٧.

(٣) المصدر، أبواب النجاسات، باب ٥١، ح ٢.

(٤) الوسائل، أبواب النجاسات، باب ٦٠.

بالاثر واللازم.

وأما الصحيح الثاني فمضافا الى ما تقدم هو مشتمل على معارضة داخلية حيث ان صدره المتقدم نقله دال على المنجسية لذى الواسطة فضلا عن المباشر، فلعل السؤال هو عن مجرد مس اليد للذكر اثناء الاستبراء من دون ملاقاتها للبول، والترديد الحاصل له من جهة العادة الجارية على غسل اليد بعد الاستنجاء.

وأما الصحيح الثالث فجعله من أدلة منجسية ذي الواسطة اخرى، اذ مفاده صحة الوضوء الذي اتى به وابتلاءه بالنجاسة الخبئية ولعل المراد به نجاسة مثل الرأس ونحوه بسبب الملاقاة مع اليد المرطوبة بالدهن، وان اليد وبقية الاعضاء قد طهرت بالوضوء الاول لاشتماله على غسل الكفين والغسلتين لكل عضو الموجب لطهارتها قبل الوضوء.

وأما: توجيه مفادها بأنها دالة على صحة الوضوء، يلزمه عدم منجسية المتنجس وهي اليد لا للماء ولا لبقية الاعضاء عند الدهن كالرأس اللازم مسحه في الوضوء، فمن ثم كان خلل صلاته في النجاسة الخبئية دون الحديثة ولزمت عليه الاعادة عند النسيان في الوقت دون خارجه، وكان الخلل في الصلوات التي صلاها بذلك الوضوء دون غيره من الوضوء اللاحق لان اليد بالوضوء الثاني تطهر بتحقق الغسلتين من النجاسة البولية^(١).

فغير تام: لان على ذلك يلزم طهارة الكف في الوضوء الاول سواء

افترضت اليمنى او اليسرى لانها سوف تغسل بالماء مرتين في الوضوء الاول ولو افترض انه غسل كل عضو غسله واحدة في ذلك الوضوء، حيث ان الكف مما يستعان بها فتلاقي الماء مرتين او اكثر فلا يجب عليه اعادة الصلاة بتاتا، وعلى كل حال فدلالتها لا تتم على عدم المنجسية ولا بد من التقدير في فرض السؤال او حمل الوضوء في الجواب على التمسح بالدهن كما صنعه صاحب الوسائل.

وأما رواية سماعه فتحتمل ان المسح بالاحجار هو لموضع النجو لا لموضع البول، وذكره توطئة لما بعده لبيان نحو من السببية أو لسرد ما يفعله، ونفي البأس عن البلل مقيد بالاستبراء كما هو احد نسخ الرواية في التهذيب، بل انه على تلك النسخة يتعين هذا الحمل لان التمسح بالاحجار لو كان لموضع البول لما اُخّر الاستبراء عنه.

وعلى اية حال لو فرض ان التمسح هو لموضع البول فان نفي البأس حيثنذ يكون راجعا اليه وهو محمول على مذهب العامة في التطهير.

وأما موثق حنان فهو ادل على منجسية المتنجس حيث ان الشدة التي يتكلف منها الراوي هي لذلك بتنجس البلل المحكوم بطهارته بملافة الموضع، فبلّ الذكر في غير موضع البول يوجب بلل الثوب أو الفخذ فاذا وجد شيئا منها متبللا حصل له الشك المحكوم بالطهارة، والا فعلى عدم المنجسية لا حاجة للبلل بالريق بل يكفي الاستبراء فيبقى البلل على طهارته، بل أن التصريح في الرواية بالبينونة بين البلل الخارج وبلل الريق ناص على ان المحذور هو من البلل الخارج كما سبق توضيحه، وخروج البلل على حالتين تارة يحسّ به بنفس الموضع واخرى بتحسس البرودة من

الفخذ، والفرض في الرواية محمول على الثاني.

وأما رواية حفص الاعور فقد تقرر في مبحث المياه من كتاب الطهارة ان اطلاقها مقيد بالروايات الاخرى الواردة في نفس الفرض الآمرة بالغسل اولاً، وان السؤال فيما هو عن اصل الاستعمال نظراً لورود النهي النبوي عن استعمال ظروف الخمر، ونفي البأس لكون الاستعمال متعلق بالماء لا بما ينبذ فيه.

وأما مصحح علي بن جعفر فليس المراد من الكنيف بالوعدة في فرض السائل بل المراد به بيت الخلاء وموضعه مما قد يكون مسطحاً، كما هو الحال في مصححه الآخر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: سألته عن الرجل يتوضأ في الكنيف بالماء يدخل يده فيه ايتوضأ من فضله للصلاة؟ قال: اذا ادخل يده وهي نظيفة فلا بأس ولست أحب ان يتعود ذلك الا ان يغسل يده قبل ذلك، وعلى ذلك فيكون حالها حال ما ورد من عدم تنجس ما يترشح من قطرات من الارض التي يبال عليها، وذلك لتوارد الطهارة والنجاسة عليها فيحكم بالطهارة عند الشك.

فرعان:

الاول: لا تجري على المتنجس كل احكام النجس:

فاذا تنجس الاناء بالبولوغ يجب تعفيره ولكن اذا تنجس اناء اخر بملاقة هذا الاناء لا يجب تعفيره، وان ذهب اليه جماعة من المتأخرين ومتأخري المتأخرين لدعوى ان السراية والمنجسية نحو من توسعة النجاسة الاولى أو توليد نجاسة من سنخ النجاسة الاولى، ومن ثم تترتب

على الملاقي كافة الآثار، لكنه استحسان لا استظهار في الأدلة بعد عدم توسعة أدلة النجاسة الأولى للملاقي ولا إشارة فيها إلى المسانحة، فحيثئذ يقتصر في الآثار الخاصة على مورد الدليل في المتنجس الأول.

الثاني: إذا صب ماء الولوج في اناء آخر لا يجب فيه التعفير:

ذهب إليه العلامة والمحقق الثاني في المحكي، ووجهه أن الموضوع له إذا استظهر أنه لعابه الموجود في الماء الملاقي للأناء الأول فهو بعينه متحقق في الأناء الثاني، وإذا استظهر أنه عنوان الولوج أي بها يشتمل على ملاقة لسانه وربما شفاره.

مضافاً إلى لعابه فإنه غير متحقق في الثاني كما لا يخفى، ولا يبعد الأول نظراً لاختلاف عنوان فضله في الصحيح وإن احتمل خصوصية أناء الولوج من جهة أنه القدر المتيقن من مرجع الضمير في (و اغسله بالتراب) حيث لا إطلاق فيه، مضافاً إلى التزامهم وجوب التعفير لأناء الولوج وإن لم يلاق جداره بدن الكلب أو لسانه، فيظهر من ذلك أن المدار على الفضل والسؤر، وهذا كله في صورة الصب دون الملاقة كما لا يخفى.

قاعدة

في تعيين المالك لما يقابل الدين

والوصية من التركة

في تعيين المالك لما يقابل الدين والوصية من التركة

الأقوال في المسألة:

حكى في الجواهر اختلاف الأقوال^(١)، فمن قائل بأن المال للميت، والآخر أن المالك هو الورثة، وثالثاً أن المقدار المزبور لا مالك له ولكن في حكم مال الميت وتفاصيل أخرى.

ذهب إلى الأوّل: الحلّي في وصايا السرائر والمحقق والعلامة في الإرشاد وفي وصايا المختلف والشهيد ومحكي المقنع والنهاية والخلاف والراوندي والفخر.

وذهب إلى الثاني: العلامة في القواعد والتحرير والتذكرة وقضاء المختلف والفخر في الحجر ووصايا الايضاح وحواشي الشهيد وقضاء المسالك وموارثه وموارث كشف اللثام وهو المنقول عن المبسوط.

ولتنقيح الحال يقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى: أدلة الأقوال .

استدلّ للقول الأوّل:

(١) جواهر الكلام، ج ٢٦، ص ٨٤.

أولاً: بظاهر الآيات:

كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ﴾^(١).

فإن ظاهر البعدية تقيّد متعلّق الإرث بغير مقدار الوصية والدين.

ثانياً: بالروايات:

كموتّق عبّاد بن صهيب عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل فرط في إخراج زكاته في حياته، فلما حضرته الوفاة حسب جميع ما فرط فيه ممّا لزمه من الزكاة ثمّ أوصى أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له، قال: فقال: جائز يخرج ذلك من جميع المال إنّما هو بمنزلة الدين لو كان عليه ليس للورثة حتى يؤدّي ما أوصى به من الزكاة» الحديث^(٢).

وصحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: أنّ الدين قبل الوصية، ثمّ الوصية على أثر الدين، ثمّ الميراث بعد الوصية فإنّ أوّل القضاء كتاب الله»^(٣).

وصحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى عليّ عليه السلام في دية المقتول: أنّه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين إلاّ الاخوة والأخوات من الأمّ فإنّهم لا يرثون من ديته شيئاً»^(٤).

(١) سورة النساء: الآيتان ١١/١٢.

(٢) الوسائل، باب ٤٠، من أبواب الوصايا ح ١.

(٣) المصدر، باب ٢٨، ح ٢.

(٤) التوبة: ٧٥.

وثالثا: بالسيرة:

على تبعية النماء للتركة في وفاء الدين ولو كانت للورثة لما كانت التبعية فهي دالة على كون التركة على ملك الميت.

استدل للقول الثاني: (كما عن التذكرة):

أولا: بأن لازم كل من الإجماع على عدم كون التركة للغرماء وكما أنه ليس للميت لكون الملك صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم، والمال لا يبقى بلا مالك فيتعين للوارث.

وثانيا: بأن ابن الابن يشارك عمه لو مات أبوه بعد جدّه في الإرث بعد حصول الإبراء من الدين إجماعا فلو كانت التركة قبل إبراء الدين على ملك الميت لما ورث ابن الابن من أبوه الذي مات قبل إبراء الدين.

وثالثا: إن الوارث يحلف مع الشاهد لإثبات مال الميت المتنازع فيه ولو لم يكن مالكا لكان للغرماء إذ هو حينئذ أجنبي عن المال لا يقبل حلفه كما لا يكفي في قبول الحلف منهم دعوى أن لهم نحو حق في المال.

ورابعا: بأن الإجماع قائم على أن الورثة أحق بأعيان التركة من غيرهم.

الجهة الثانية: تحقيق الحال في الأقوال:

تنظر صاحب الجواهر في أدلة القول الأول بأن الإجماع قائم على أن ما زاد من التركة على الوصية والدين هو ملك للورثة بموت الميت مباشرة وهو قرينة على أن المراد بالبعدية في الآية والروايات ليست بمعنى التقييد

الزمني بعد الأداء أو العزل وحمل البعديّة على الغيرية والتحديد لمورد الإرث لما عدى مورد الوصية والدين خلاف ظاهر الآيات والروايات، فالأظهر فيها أنّها لتحديد مورد تقدير السهام أي أنّ الانتفاع الفعلي للورثة بالتركة المملوكة وإجراء القسمة إنّما هو بعد إخراج الدين فليست الأدلّة في صدد نفي ملكيّتهم لمقدار ما يقابل الدين وليس هو ملكا للغرماء إجماعا ولا ملك للميّت لأنّ ما تركه الميّت لوارثه غاية الأمر أنّه يستوفي منه الدين واستثنى من ذلك الوصية حيث إنّ ظاهر الأدلّة فيها إبقاء الموصى به على ملك الميّت واستثنائه من الإرث.

عضد ما ذكره في الدين.

أقول: يمكن أن يعضد ما ذكره في الدين بوجهين آخرين:

الوجه الأوّل: إنّ المقيدّ في آيات الإرث بكونه بعد الوصية والدين هو تخصيص السهام وتوزيع التركة أي القسمة للتركة، وكذا بعض صريح الروايات المتقدّمة فليس المقيدّ أو المعلق هو أصل الإرث بل إنّ آية اولى الأرحام بعضهم اولى ببعض لم تقيّد بذلك وكذا عموم قوله: «ما ترك الميّت فهو لوارثه».

الوجه الثاني: أنّه بعد الفراغ عن كون الديان لا يملكون الأعيان فلا محالة يكون تعلق حقّهم في الاستيفاء من التركة من قبيل سنخ حقّ الرهن أو الجناية أو نحو ذلك.

والمفروض أنّ حقّ الرهانة ونحوه لا يمانع الانتقال بالإرث كما لو

كانت تركة الميت قبل موته مرهونة فإنه لا يمانع الرهن انتقال العين المرهونة إلى الورثة، وكما عبر المحقق النائيني قدس سره أن حق الرهانة يمانع تبديل الإضافة الملكية لا تبديل المضاف إليه أي المالك، ففي المعاوضات تبديلا للاضافة وفي باب الضمانات تبديلا للأعيان أما في الإرث فتبديلا للمالك دون الملكية والمملوك، ومراده قدس سره ليس من حيث الدقة العقلية؛ إذ لا يعقل تبدل أحد الثلاثة من دون تبدل الإضافة بل المراد بحسب النظر الاعتباري عند العرف والعقلاء والمنظور

المهم فيه سنخ الآثار فلا يعدون المملوك والملك جديدا في باب الإرث بالنسبة للوارث بعد كونه يتلقاه من مورثه فحق الرهانة لا يمانع الانتقال بالإرث ولكنه يمانع الانتقال للعين بالمعاوضة، فالوارث يتلقى الملكية المحبوسة القديمة من مورثه، فكذلك الحال فيما نحن فيه، فإن حق الديان في الاستيفاء لا يتدافع مع انتقال المال من إرث الميت إلى الورثة، غاية الأمر أنه ملكا محقوق وذلك بعموم ما ترك الميت لوارثه وعموم: «أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»^(١) وقد عرفت في الوجه الأول أنه ما قد يتوهم كونه مخصص لهذا العموم ليس مخصصا وإنما هو بصدد بيان ارتهان التركة بالديون فتقدم في الاستيفاء على القسمة والتوزيع على الورثة أي على الانتفاع الفعلي لهم ولا ما قد يتوهم أن ملك الورثة معلق على أداء الدين ولو من الخارج أو أنه غير مستقر إلا بعد أداء الدين أو أن ملكهم مشروط بشرط متأخر وهو أداء الدين لاحقا ولو من خارج

التركة أو بالإبراء، أو أنّ ملك الورثة وحقّ الديان من قبيل المتزاحمين والأهميّة لحقّ الديان، أو أنّ للورثة حقّ متعلّق بالتركة بأن يتملّكون على تقدير فراغ ذمّة الميّت بالإبراء أو أداء الديون ولو من خارج.

فإنّ كلّ هذه الوجوه وإن كانت ممكنة إلّا أنّها تكلفات لا شاهد لها ولا مقتضى من الأدلّة.

والغريب من البعض الالتزام بالجمع بين التزاحم والملك المشروط بالشرط المتأخّر، فإنّ مقتضى التزاحم فعلية كل منهما وفعلية موضوعه المنجز بينما يقتضي المشروط بالشرط المتأخّر عدم فعلية الملك وعدم فعلية الشرط المتأخّر لاحقا.

هذا كلّ لو قلنا إنّ حقّ الديان متعلّق بملك التركة، وأمّا لو قلنا بأنّه متعلّق بماليتها كحقّ الجناية في العبد فعدم ممانعته حيثنذ للانتقال بالإرث أوضح، فإنّ العبد الجاني ينتقل بالمعاوضة فضلا عن انتقاله بالإرث.

ثمّ إنّ الوجه الثالث الذي استدلّ به للقول الأوّل من قيام السيرة بتعلّق حقّ الديان بنماء التركة لا يشهد ببقاء ملك الميّت؛ إذ قد يكون حقّ الديان من قبيل حقّ الخمس المتعلّق بمالية العين وبنائها أيضا، وهو لا يمانع انتقال تمام ملكية العين.

أمّا الوجوه التي ذكرها العلامة: فيتنظر في الوجه الأوّل بأنّه لا مانع من فرض ملك الميّت بقاء وحدثا كما في الصيد المتجدّد في شبكته وقضاء الدين من ديبته مطلقا؛ لأنّ الملكية من الاعتبار وهو خفيف المؤنة.

وإن كان المثالين يمكن أن يحملا على انتقال ملك الشبكة للورثة وأنّ

الصيد من قبيل النماء لها وأنّ الدية ملكا للورثة محكومة بحكم التركة.

وأما الوجه الثاني وهو إرث ابن الابن مع العمّ بعد موت أبيه ثمّ إبراء الدين فتأمّ الدلالة وإنّ أمكن توجيهه بأنّه يلتأم مع القول بعدم ملك الورثة بل مجرد استحقاقهم

للملك فيرث ابن الابن استحقاق التملك من أبيه فيتملك بإبراء الدين، وذلك لعدم الدليل على مثل هذا الاستحقاق إذ أدلّة الإرث كبقية أدلّة النواقل إنّما تدلّ على مجرد النقل لا على التصرف في المنقول وقلبه من الملك إلى الحقّ والعكس.

نعم هناك انتزاع عقلي من قضية الإرث ولو في حياة المورث ينتزعه العقل من أدلّة الإرث وهو مفهوم استحقاق الورثة للملك ولكنّه ليس معنى شرعيّ مجعول.

ومن ذلك يتّضح تمامية ما ذكره في الوجه الثالث وإنّ بنينا على الصحة مع وجود الحقّ بل على ما بيّناه يكون الورثة أسوء حالا من الغرماء لأنّ الغرماء لهم حقّ الاستيفاء بينما الورثة مع عدم الملك لا دليل على ثبوت حقّ لهم إلّا المعنى الانتزاعي العقلي غير المجعول شرعا.

وهكذا الكلام بعينه في الوجه الرابع.

الجهة الثالثة:

الظاهر أنّ المقدار الذي يقابل الوصية باقيا على ملكيّة الميت سواء كان بنحو الإشاعة أو المعين شخصا أو الكلّي في المعين فإنّ ذلك هو ظاهر

عدّة من الروايات، كصحيح أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يموت ما له من ماله فقال: له ثلث ماله وللمرأة أيضا»^(١).

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «في الرجل له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقرابته؟

فقال: هو ماله يصنع به ما شاء إلى أن يأتيه الموت إن لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء ما دام حيًا، إن شاء وهبه وإن شاء تصدّق به وإن شاء تركه إلى أن يأتيه الموت، فإن أوصى به فليس له إلا الثلث إلا أن الفضل في أن لا يضيع من يمّوله ولا يضرّ بورثته»^(٢).

وصحيحة ابن سنان - يعني عبد الله - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «للرجل عند موته ثلث ما له وإن لم يوص فليس على الورثة إمضاؤه»^(١).

وصحيحة علي بن يقطين: سألت أبا الحسن عليه السلام: «ما للرجل من ماله عند موته؟ قال: الثلث والثلث كثير»^(٣).

الجهة الرابعة:

الظاهر أنّ حقّ الغرماء في التركة كما قد تقدّم ليس من قبيل الملك أو الحقّ في المالية المشاع بحيث لو طرء التلف على التركة ينقص بذلك القدر بل الظاهر من الأدلّة كونه من قبيل الكلّي في المعين، وهو مقتضى التعبير ب «ثمّ» كما تقدّم في صحيحة محمد بن قيس.

(١) الوسائل، باب ١٠، من أبواب الوصايا، ح ٢.

(٢) المصدر، ح ٣.

(٣) المصدر، ح ٧.

قاعدة: في تعيين المالك لما يقابل الدين والوصية من التركة ١٥٩

وكما في معتبرة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أول شيء يبدأ به من المال الكفن، ثم الدين ثم الوصية ثم الميراث»^(١)، فإن مقتضاها الاستيفاء وإن طرء التلف؛ إذ ليس هو في عرض ملك الورثة.

أما الوصية فحكمها أيضا كذلك ما دام في مقدار الثلث إن كانت معينة عينا أو قدرا نقديا ما لم تزيد نسبتها على الثلث في المجموع المتبقي وأما إن كانت غير معينة مقدرة بكسر مشاع فالظاهر ورود النقصان عليها بالنسبة إلا أن يكون الكسر المشاع دون الثلث وكان المقصود الإشارة إلى قدر معين.

الجهة الخامسة:

الظاهر جواز تصرف الورثة غير الناقل للملك بنحو لا يفوت على الغرماء إمكان استيفائهم، كأن ينتفع من منافع التركة غير العينية كالجلوس في البيت أو استخدام الدابة ونحو ذلك، وكذا الحال بالإضافة إلى الوصية فإن غاية ما يستفاد من الروايات المتقدمة هو منع الورثة من أكل التركة بالتصرف الناقل أو التوزيع أو القسمة، بل إن ظاهر صحيحة أبي نصر أنه سئل عن رجل يموت ويترك عيالا وعليه دين أينفق عليهم من ماله؟ قال: «إن استيقن إن الذي عليه يحيط بجميع المال فلا ينفق عليهم وإن لم يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال»^(٢).

وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام مثله إلا أنه

(١) المصدر، ح ٨.

(٢) المصدر، باب ٢٨، من الوصايا، ح ١.

قال: «إن كان يستيقن أنّ الذي ترك يحيط بجميع دينه فلا ينفق عليهم وإن لم يكن يستيقن فلينفق عليهم من وسط المال»^(١) جواز التصرف مطلقاً في ما زاد على الوصية والدين.

نعم عن السرائر في كتاب الدين:

«إن أصول مذهبنا تقتضي أنّ الورثة لا يستحقّون شيئاً من التركة دون قضاء جميع الديون ولا يسوغ ولا يحلّ لهم التصرف في التركة دون القضاء إذا كانت بقدر الدين لقوله تعالى: «مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» فشرط صحّة الميراث وانتقاله أن يكون ما يفضل عن الدين فلا يملك الوارث إلا بعد قضاء الدين»^(٢). وكذا في ميراث القواعد وحجر الايضاح ورهنه.

وحكى صاحب الجواهر عن قضاء الايضاح قوله: أجمع الكلّ على أنّه إذا مات من عليه دين يحيط بجميع تركته لا يجوز للوارث التصرف فيها إلا بعد قضاء الدين أو إذن الغرماء^(٣) ونحوه عن المسالك بل في مفتاح الكرامة أنّه كذلك يشهد له التبع، قلت: بل التبع شاهد بخلافه كما لا يخفى على من لاحظ القواعد وجامع المقاصد في باب الحجر. ولعلّه يستظهر أنّ الأخبار المتقدمة قد علقت قسمة الميراث على قضاء الدين.

وفي صحيح عباد بن صهيب المتقدّم «ليس للورثة شيء حتى يؤدوا».

(١) المصدر، باب ٢٩، من الوصايا، ح ١.

(٢) نقلاً عن الجواهر، ج ٢٦، ص ٨٥.

(٣) المصدر، ج ٢٦، ص ٩٣.

وهناك قول ثالث حكاه في الجواهر عن المحقق الثاني بنفوذ تصرف الورثة في التركة مطلقا حتى فيما يقابل الدين قال: ولا منافاة بعد ثبوت التسلّط لذي الحق على الفسخ إن لم يدفع له ففي الصّحة حينئذ جمع للحقّين، وتحمّم الأداء على الوارث حكمة التعلّق كما أنّ سلطنة الغريم على الفسخ تنفي الضياع (للدين) ومن هنا قال التحقيق بالنفوذ أقوى، قلت: هو كذلك»^(١) ويظهر منه الميل لذلك.

هذا والأقوى - بعد كون المعلّق في آيات الإرث والروايات هو القسمة والتوزيع كما تقدّم - هو التفصيل الموجود في صحيح عبد الرحمان بن الحجّاج ورواية البنزطي وهو مقيد لإطلاق المنع عن التصرف في الروايات المتقدّمة وأمّا في المقدار المقابل الذي يقابل الدين والوصية فكل من الروايتين مع الروايات المتقدّمة دالّة على منع التصرف مطلقا عدى ما ذكرناه من الانتفاعات في السيرة الجارية غير المنافية لحقّ الديان بل إنّ هذا الاستثناء منقطع إذ ليس مدلول المنع من الروايات السابقة شاملا لمثل هذه الانتفاعات اليسيرة لقوله عليه السلام: «ليس للورثة شيئا» لانسباق العين ونحوها من لفظة شيء وبذلك فلا يبقى ثمرة للبحث عن كون حقّ الديان في التركة من قبيل حقّ الرهن أو حقّ الخمس أو حقّ أرش الجنازة أو تعلّقا مستقلّا.

فتلخص: إنّ الآيات والروايات في صدد الحجر على الورثة في ما يقابل الدين لا في ما زاد في قبال ظاهر مطلقات الإرث الدالّة على المالك

المقتضي لمطلق التصرف.

فرع: لو ضمن الورثة أو بعضهم دين الميت للغرماء انتقل الدين من ذمة الميت إلى ذمة الورثة إذا رضي الديان بالضمان وكذا الحال لو أذن الغرماء بالتصرف لأنهم ذوي الحق، سواء كان بمعنى الاسقاط لحقهم في استيفاء الدين من التركة أو لا.

قاعدة

شرطية إذن الأب في أعمال الصبي

شرطية إذن الأب في أعمال الصبي

ادلة القاعدة:

تمهيد في اصل مشروعية اعمال الصبي:

يدلّ عليه نفس عمومات مشروعية عباداته كالْحجّ واستحبابه بناء على القول الثاني والثالث في حديث رفع القلم عن الصبي من أنّه رفع الفعلية التامة أو التنجيز والمؤاخذة لا أصل المشروعية، ويرشد إلى ذلك ما ذكرناه من الروايات في بحث سند الحج^(١) من لزوم إعادة حجّه بعد بلوغه الدالّ على ارتكاز مشروعية الحجّ للصبي لدى الرواة، وأياً ما كان فالروايات المزبورة هي وجه مستقلّ في الدلالة على الاستحباب، كما يمكن الاستدلال على المشروعية بما ورد من روايات عديدة من استحباب احجاج الأولياء للصبيان^(٢) بضميمة أنّ الاعمال يأتي بها المميّز بنفسه لا بحمل الولي له عليها كما هو الحال في الرضيع وغير المميّز. هذا كلّ في أصل الاستحباب.

أمّا اشتراط إذن الأب في حج الصبي فقد يستدلّ بوجوه:

الأول: استلزام مثل الحج للتصرّف المالي، أو أنّه بنفسه تصرّف مالي، وهو ضعيف كما أشار إلى وجه ضعفه السيد اليزدي في العروة.

(١) سند العروة الوثقى، كتاب الحج ج ١ ص ٢٨ شرطية البلوغ.

(٢) وسائب باب ١٧ من أبواب أقسام الحج.

الثاني: كون مشروعية الاستحباب هي القدر المتيقن من الأدلة فلا تشمل العمل العبادي من دون اذن الاب.

وهو ضعيف أيضا لأن الأدلة كما ذكرنا في محله مطلقة بحمد الله.

الثالث: أولوية اشتراط الإذن في حج الصبي منه في البالغ وحيث أنّ البالغ يشترط ذلك للنصّ المعتبر الوارد وهو معتبرة هشام^(١).

وفيه أنّه سيأتي ضعف الاستشهاد بتلك الرواية في البالغ.

الرابع: دعوى أنّ مقتضى ولاية الأب على الصبي في أمواله بل وكافة اموره من نكاحه وتربيته وتأديبه مقتضاها أنّ حركات الطفل وسفره وترحاله يكون بيد الأب؛ إذ هو المسئول عن أمن الصبي ومصيره، فجعل مثل تلك السلطة والولاية العامة ينافيها كون الصبي مالك الاختيار بنحو مطلق لا سيّما في فعل مثل الحجّ المستلزم للسفر حتى لحاضري المسجد الحرام لا العبادة المحضة كالصوم والصلاة من حيث هما اللتان لا تستلزمان كون الصبي مطلق الاختيار في ما يكون الأب مولى فيه بخلاف ما إذا كثرت صلواته الندية وكثر صومه.

إلا أنّ المحصل من هذا الوجه ليس هو شرطية إذن الأب على وزان شرطية الشروط في الماهيات كشرطية الطهارة في الصلاة بل هو من قبيل العناوين الطارئة أو المزاحمة الرافعة للرخصة في الفعل، وعلى هذا فلو حجّ الصبي من دون إذن أبيه لكان فساد حجّه من جهة المبعوضيّة المجتمعة مع

(١) وسائل باب ١٠ من الصوم المحرم ح ٣.

المحبوبة نظير اجتماع الأمر والنهي، وعلى هذا نخرج بقاعدة فقهية كلية وهي اختلاف الحال في غير البالغ عن البالغ من اشتراط إذن الأب في امور الأوّل مطلقا دون الثاني. فلا يوقع البحث في تصرّفات غير البالغ من زاوية العقوق والبرّ فقط كما في البالغ بل يجب الالتفات والتفطن إلى ولاية الأب عموما عليه في ذلك.

والمحصّل من هذا الوجه كون الإذن بمقتضى ولايته شرطا طارئا لا على نسق شروط الماهية الوضعية بل على وزان الشرط التكليفي المتولّد من ولاية الأبّ الوضعية والتكليفية على الصبي، ويشهد له ما ذكره من الفراغ في موجبات الضمان في القصاص من ضمان الأمر للصبي بالركوب على مركب في موضع الخطر حيث قيّدوا الضمان بكونه من دون إذن الأبّ.

الخامس: وجوب طاعة الأبوين وهو عنوان ثانوي طارئ ملاكه مقدّم على المستحبات، إلا أنّ المسلم بين غير المتقدّمين من الفقهاء هو حرمة عقوقها أي وجوب الطاعة بالدرجة التي يلزم من عدمها العقوق لا مطلق طاعتها وبرّها فإنّه أمر راجح لكن ليس بلازم، ومن ثمّ إذا فرض التراحم بين برّها وإطاعتها بالقدر المستحبّ وبقية المستحبات العبادية التي منها الحجّ بنحو يتعيّن التراحم أي لم يتمكّن من إرضائها بها حينئذ ينظر إلى الأهمّ ملاكا فيكون من الأولى مراعاته لا تعيئه.

فمن ذلك يتحصّل عدم لزوم إذنهما في مشروعية ورجحان مثل الحجّ المستحبّ إلا إذا استلزم عقوقها فإنّه حينئذ يجرم العقوق، وأمّا صحّة الحجّ على فرض العصيان فلا إشكال فيها لأنّه ليس الفعل غير المرضي

سبب للعقوق كما حرّر في محله بشهادة أنه يمكن إتيان الحجّ المستحبّ مع إغفالهما فلا يحصل عقوق ممّا يدلّ على انفكاكهما وعدم السببية التوليدية بينهما، والمحرم من المقدّمات خصوص المقدّمة السببية التوليدية.

السادس: ما استدلّ به صاحب الحدائق من معتبرة هشام عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه ... إلى أن قال: ومن برّ الولد أن لا يصوم تطوعاً ولا يحجّ تطوعاً ولا يصليّ تطوعاً إلا بإذن أبويه وأمرهما وإلا كان الضيف جاهلاً وكانت المرأة عاصية وكان العبد فاسقاً عاصياً وكان الولد عاقاً^(١).

والسند وإن كان فيه أحمد بن هلال العبرتائي إلا أنّنا قد ذكرنا مراراً أنّ انحرافه كان في الغيبة الصغرى وأنّ التوقيعين الصادرين هما من الناحية المقدّسة لا من العسكري عليه السلام وأنّ الطائفة قد قاطعته بعد انحرافه فما ترويه عنه هو أيام استقامته كما هو الحال في عليّ بن أبي حمزة البطائني، وأمّا الدلالة فهي وإن بنى صاحب الحدائق وغيره من أعلام متأخري العصر على كون دلالتها على اللزوم تامّة وإنّ خدش الثاني فيها بوجوه ثلاثة:

ضعف السند وقطيعة بطلان المضمون لدالتها على توقّف الصلاة المستحبة على إذن الأبوين، وتوقّف صحّة الصوم والصلاة المستحبّين على أمرهما لعدم قول قائل بالأوّل وعدم توقّف الصحّة على الأمر وإنّما على

(١) وسائل باب ١٠ من أبواب الصوم المحرم ح ٣.

الإذن والرضا لو قيل به.

والصحيح عدم دلالة الرواية على ذلك بل هي إما محمولة على الاستحباب نظرا للتعبير بالبر وهو أمر ندي عموما، وأما العقوق المعتبر في الرواية فهو درجة تنزيلية لا العقوق الحقيقي كما ورد التعبير بالعقوق في ترك الابن لإهداء الثواب لو لديه الميتين مع أنه من الواضح أنه ليس بمرتبة الحرمة؛ إذ قد عرف العقوق في اللغة (بالشق) فاستعيرها هنا بمعنى شق عصى الطاعة والإحسان والبرّ أو قطع الصلة فلا يصدق حقيقة من دون ذلك، إلا إذا علم للشارع تعبد تنزيلي إلحاق في مصداق معين بتلك الماهية ولا يمكن دعواها هاهنا لأنّ التنزيل في الرواية صالح أن يكون بعناية الاستحباب، أو أنها تحمل على موارد حصول العقوق كما لو كانا يتأذان بذلك وإن كان الوجه الأوّل أظهر لارداف الصلاة والصيام بذلك مع أنه من الواضح عدم حصول العقوق حقيقة كما لا يراد تنزيلا في هذه الرواية فالسياق والارداف للحجّ معهما قرينة على تعيين الوجه الأوّل.

وأما الخدشة في السند فقد عرفت حالها، وأما دعوى القطع ببطلان توقّف الصلاة على الأمر فمدفوعة بأنّ دلالة الرواية ليست توقّف مشروعية الصلاة المستحبة على أمرهما وإنّما دلالتها هو ما ذكرناه من كون طاعتها أو عقوقها عنوان تكليفي طارئ لا شرط وضعي كما هو الحال في قاعدة ولاية الأب على الصبي المشار إليها آنفا، وإنّما هو عنوان طارئ كما لو طرأ عنوان العقوق على الصلاة المستحبة من البالغ.

وأما الخدشة الثالثة فضعيفة للغاية؛ إذ المراد من الأمر هاهنا الكناية عن الإذن والرضا.

استطراد في تولية الولي في اعمال الصبي:

فرع: استحباب الاحرام بالصبي غير المميز من قبل الولي:

كما تدلّ عليه روايات عديدة في أبواب متفرقة^(١) تم استعراض نماذج منها في كتاب الحج وحدود دلالتها ولم يحك خلاف في ذلك.

وهل يستحب الاحرام بالصبي كالصبي؟

نعم كما هو المحكي عن المشهور وأشكله النراقي واستدل له بصححتين ذكرناهما في سند الحج في المسألة التي فرض فيها حجّ الصبية.

ولكنّه مخدوش بأن فرض الروائين هو في الصبية المميّزة لكان إسناد الحجّ بنحو الإطلاق إليها.

ويستدلّ له أيضا بما ورد في بعض الروايات^(٢) من عنوان (الصبية) الذي هو جمع مكسر للصبي إلاّ أنّه يطلق في الاستعمال على موارد الجمع من الجنسين.

وكذا عنوان الصغار^(٣).

ولا يبعد ذلك حتى في عنوان (الصبيان) ولا يتوهم أنّ مرادنا من

(١) وسائل باب ١٧ من أقسام الحج.

باب ٤٧ من أبواب الطواف.

باب ١٧ من أبواب رمي جمرة العقبة.

باب ٣ من أبواب الذبح.

(٢) باب ١٧ من أبواب أقسام الحج ح ٧.

(٣) باب ١٧ ح ٥.

ذلك إطلاق (الصبيان) على جمع (الصبيات) من دون وجود (صبية ذكور) معهم، بل مرادنا إطلاقه في الاستعمال العرفي على موارد الاجتماع من الجنسين تغليبا لجانب الذكور.

وقد درج الفقهاء في استظهار الأعمّ من الجنسين في موارد الخطاب بضمير الجمع المذكور كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ﴾ مما يراد في مثل هذه الموارد جنس المكلف ويؤتى بلفظ المذكور من باب التغليب.

المراد من احرام الصبي:

قال الفقهاء ومهم السيد اليزدي في العروة: (والمراد بالاحرام جعله محرما لا ان يحرم عنه).

هكذا ورد التعبير في كثير من كلمات الأصحاب والروايات.

ولتنقيح الحال في فعل العبادة الاحرام ونيتته وكذا التلبية وبقية أفعال مثل الحجّ لا بدّ من ذكر امور:

الأمر الأوّل: انّ الأفعال العبادية يتصوّر الإتيان بها نيابة على أربعة صور:

الاولى: أن يأت النائب بمجموع العمل عن المنوب عنه كما في الحجّ أو العمرة أو الصلاة النيابية.

الثانية: أن يأت النائب بجزء من العمل عن المنوب عنه لا مجموعه،

كما في الطواف نيابة أو السعي أو الرمي أو الذبح كذلك، نيابة عمّن عجز عن الطواف أو السعي أو الرمي أو الذبح دون بقية الأعمال في الحجّ.

الثالثة: أن يوقع النائب العمل كفاعل وموجد في بدن المنوب عنه فيكون المنوب عنه قابلاً للعمل والفعل ويسند إليه إسناد القابل، كما في غسل الميت أو تيمّمه وكذا في توضئة المريض أو تيمّمه. وكذا في احجاج الصبي وإحرامه والإطافة به والسعي به كما سيّضح. وفي هذا القسم قد يقال بلزوم نيّة كلّ منهما أو نيّة خصوص المنوب عنه - فيما إذا أمكنه - وإلّا فنية النائب.

ومقتضى القاعدة في النيابة لزوم نيّة كلّ منهما فيما إذا أمكن ذلك من المنوب عنه، ثمّ إنّ في هذا القسم الأقوى أن ينوي النائب أيضاً لأنّه نائب حقيقة للجهة الفاعلية للفعل عن المنوب عنه فلا بدّ من نيّته كما لا بدّ من نيّة المنوب عنه إن أمكن لكونه قابلاً أيضاً. ثمّ إنّ بحث لزوم واجدية النائب في هذا القسم لشرائط الأداء أو عدم لزومها كما هو الصحيح وقد حرر في محله.

الرابعة: أن ينوب النائب في الشرط العبادي للعبادة دون نفس العبادة المشروطة وهو وإن لم نجد له مثالا لكنّه ممكن ثبوتاً.

ويمكن أن يستفاد من روايتي جميل بن درّاج السابقتين: أنّ من تعذّر عليه الاحرام لمرض أنّه يحرم عنه، فإذا أفاق أتى ببقيّة الأعمال. نعم في أجزاء ذلك عن حجّة الإسلام فيما لو كان مستطيعاً قبل طرّو المرض كلام أفتى المحقّق بعدم إجزائه في بحث المواقيت وتمام الحديث عنه حررناه في بحث الحجّ.

ولكن الصحيح أن هذا مثال للقسم الثالث لا الرابع فتدبر.

الأمر الثاني: أن الصبي غير البالغ على ثلاث درجات:

الأولى: الصبي المميز وقد عرفوا التمييز بادراكه واستشعاره لقبح كشف العورة، ومرادهم كون العقل العملي - فضلا عن النظري - قد صار بالملكة وقريب من الفعلية.

الثانية: غير المميز ولكنه يحسن التلفظ ويدرك معاني الكلمات في الجملة، فهذا صار عقله العملي بالقوة وعقله النظري بالملكة القريب من الفعلية والقوة المحركة له العملية ليست هي العقل العملي بل الغرائز السفلية الأخرى.

ومن ثم يقع الكلام في مثل هذه الدرجة من الصباوة أنه هل تتأتى منه النية والتلبية في الحج ونية غيره من الأفعال العبادية أو لا؟

قد يقال بتأثيرها منه نظرا لأنه يدرك معناها كما هو الفرض، والتحريك وإن لم يكن بعقله العملي، بل يكون بغرائزه الأخرى، إلا أن ذلك لا ينافي كون حركته العملية الغريزية هي باتجاه الله تعالى فتكون قريبة. نظير من يأتي من البالغين بصلاة الليل لزيادة الرزق أو من يعبد الله لأجل الفوز بالجنة أو الخلاص من النار فإن محركة مثل هذه المحركات لا تنافي القرب؛ لأن القرب على درجات وإن كان قد يفرق بأن في البالغ القوة العاقلة العملية هي المحركة نحو تلك الدواعي بخلاف الصبي غير المميز إلا أنه ليس بفارق حيث إن التحريك في المأل يسند إلى العلة الغائية التي هي غاية

الغايات ويكون دور قوة العقل العملي مجرد الوساطة في العلية، وعلى آية حال فيستفاد من صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «إذا حجَّ الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره أن يلبي ويفرض الحجَّ فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه ويظاف به ويصلَّى عنه» ^(١)... الحديث .

فإنه عليه السلام قد فرض أمر الأب للابن بأن يلبي الابن ويفرض الحجَّ، وفرض الحجَّ نيته، وإنشاء النية فهي من الصغير. والظاهر من كلامه عليه السلام عمومته لغير المميَّز بشهادة استثناء خصوص من لم يحسن التلبية أي التلفُّظ بها، فتكون هذه الرواية مفسَّرة لروايات الباب ومقيَّدة للاطلاقات الواردة بالاحرام عن الصبيان، أي المطلقة للأمر بجعل الصبيان محرمين بايقاع الاحرام فيهم مع النيابة عنهم في النية والتلبية.

ولذلك عبَّر بلفظه (عنه) حيث أنه بقرينة تجريده من الثياب وغسله وإلباسه ثوبي الاحرام يكون المراد من (عنه) هاهنا النيابة من القسم الثالث الذي تقدّم في الأقسام الثلاثة في الأمر الأوّل.

فالحاصل: أنّ متن صحيحة زرارة يكون مقيّدا لتلك الاطلاقات ومفصّلا مؤلّفا بينها وبين الاطلاقات الاخرى الواردة في الباب الأمرة باحرام الصبيان أنفسهم. وحيثُذ يكون هذا التفصيل ليس في خصوص نية الاحرام والاحرام والتلبية، بل في كلّ أفعال الحجّ.

نعم الأحوط مع كلّ ذلك نية الولي، بل هو الأقوى فيما يوقعه الولي

من الأفعال في الصبي .

الثالثة: الصبي الذي لا يدرك معاني الألفاظ ولا الكلام، أي أنّ عقله النظري بالقوة فضلا عن العملي، وهذا القسم لا إشكال في أنّ الولي يوقع الاحرام فيه وينوي عنه نيابة ويلبّي عنه كذلك وكذا بقية أفعال الحجّ .

الأمر الثالث: أنّ الاجزاء والشرائط المأخوذة في الماهية العبادية يتصوّر أخذها على نحوين - كما ذكروا كلّ ذلك في بحث مقدّمة الواجب في مسألة الطهارات الثلاث - .

النحو الأوّل: أن تؤخذ عبادية، والمراد من الأخذ تقيّد الماهية بها وتقومها بها، كما أنّ الشيء المأخوذ جزءا أو شرطا قد يكون في نفسه عباديا وقد يكون توصليا، كالركوع الذي هو ذاته عبادي وكيفية أخذه في الصلاة أيضا عبادية أي يجب أن يؤتى به بقصد الصلاة مع أنّه خضوع في نفسه .

والقيام الذي هو ذاته غير عبادي لكن كيفية أخذه عبادية أي يجب أن يؤتى به بقصد الأمر وإن كان هو في نفسه ليس بعبادة .

النحو الثاني: أن تؤخذ توصليا أي تقيّد الماهية به وكيفية أخذه فيها، فلا يجب إتيانه بقصد أمر تلك الماهية أعمّ من كونه هو في نفسه عباديا أو توصليا كالطهارة والستر في الصلاة حيث أنّ الأوّل في نفسه عبادي لكنّه إذا أتى به لعبادة اخرى يكتفى به في عبادة مغايرة لكون أخذه توصليا .

وأما الستر والتستر فهو في نفسه ليس بعبادي ولا يجب إتيانه بداعي الأمر .

وتظهر فائدة هذا البحث في القسم الثاني من النائب ومثاله احجاج

الولي للصبي في الأفعال التي ينوب فيها الولي عن الصبي بالنيابة التي من القسم الثاني كأن يطوف عنه أو يرمي عنه فيما إذا لم يتمكن، أو يصلي عنه فيما لو بني على ان الأفعال مشروطة بالاحرام، والاحرام وإن كان في نفسه تعدياً إلا أن أخذه في الحجّ توصلي فحينئذ يكفي إحرام الولي لحجّ نفسه لوقوع تلك الأفعال النيابية عن الصبي وقوعاً مع الشرط وإن لم يوقع الشرط بقصد الأمر النيابي. هذا مع كون الصبي محرماً أيضاً، وما ينسب إلى المشهور في المسألة الثالثة من عدم لزوم كون الولي محرماً إنمّا يتم في النيابة التي من القسم الثالث لا القسم الثاني، فإطلاق كلامهم - الموهم - محمول على القسم الثالث من النيابة.

الأمر الرابع: الشرائط والاجزاء المأخوذة في الماهية العبادية على

قسمين:

الأول: هي شرائط واجزاء الماهية بما هي هي، فتعمّ أصناف المكلفين.

الثاني: هي شرائط واجزاء المؤدّي، أو يعبر عنها بشرائط الأداء، وتستعلم إثباتاً في لسان الأدلة بتوسط أخذ عنوان صنف خاص من المكلف في موضوع ذلك الشرط، كما إذا ورد في اللسان الرجل يجهر في صلاة الصبح، أو الرجل يلبس ثوبي الاحرام، والمرأة تسترّ في حال الصلاة، بخلاف لسان نمط الأوّل فإنه أخذ الشرط في الماهية بما هي هي.

ومن قبيل لسان الأوّل اشتراط الاحرام في الحجّ والعمرة حيث أنّه من شرائط الماهية لا من شرائط المؤدّي، وعلى ذلك يشترط في الولي عن الصبي إذا أتى بالنيابة عن الصبي من القسم الثاني من أفعال الصبي يشترط

أن يكون محرماً ومن ثمّ حكمنا بلزوم كون الذابح عن البالغ محرماً مضافاً إلى شرط الإيمان؛ لأنّ الذبح من المباشر عبادة نياية عن المذبح عنه. نعم غاية الأمر بمقتضى ما قدّمناه في الأمر الثالث أنّ الاحرام وإن كان عبادياً إلا أنّ أخذه في الحجّ توصلي فيكتفي الولي باحرام حجّ نفسه في تحقيق شرط الاحرام المأخوذ في الفعل النياي كالطواف عن الصبي أو يرمي عنه.

وأما النيابة من القسم الثالث وهو أن يوقع النائب العمل في المنوب عنه كما في احجاج الصبي فمن الواضح عدم عموم أدلة شرائط الماهية ولا شرائط الأداء لهذا النائب؛ لأنّ شرائط الماهية وأجزائها المفروض تحقّقها بواجدية الصبي لها، وأما شرائط الأداء فلسانها فيما كان المؤدّي فاعلاً وقابلاً للفعل.

الأمر الخامس: أنّه قد استشكل السيّد الشاهرودي قدّس سرّه في تقريراته في الصبي الذي لم يتغرّ حيث أنّه ورد في صحيح محمد بن الفضيل عن أبي جعفر الثاني عليه السلام: عن الصبي متى يحرم به قال: «إذا أنغر»، واستظهر أنّه في مقام التحديد فيقيّد المطلقات، وتنبّه إلى معارضته بصحيح ^(١) عبد الرحمن بن الحجاج حيث أنّ فيه الصبي المولود وهو الذي لم يتغرّ، ثمّ بعد ذلك ذهب إلى استحكام التعارض وحيث أنّ الاثغار مرّد بين من يقرب من ستّة أشهر أو ستّ سنين لكون الثغر هو إنبات القواطع أو سقوط الثنايا، وحيث أنّ الاثغار مرّد تكون دائرة المعارضة إلى الصبي ذي الستّ سنين فيحجّ به رجاء.

(١) باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ ح ١.

و فيما أفاده نقاط مواضع للتأمل:

الأول: أنّ الصحيح في باب المستحبات انه لا يرتكب التخصيص ولا التقييد ولا حمل المطلق على المقيّد ولا العام على الخاصّ لكون بابها موضوعا على تعدّد المطلوب، بل انهم يرتكبون ذلك في الدليل الواحد واللسان الواحد المشتمل على الماهية التركيبية أنّهم يجعلون القيود مع المقيّد من باب تعدّد المطلوب فهذه قرينة عامّة في باب المستحبات فمن ثمّ لا تقيّد المطلقات بصحيح ابن الفضيل، كما لا معارضة مع صحيح عبد الرحمن بن الحجاج.

ثانيا: لو بني في المستحبات كما يبنى في الالزاميات من نحو الجمع بين الأدلّة لكان مقتضى القاعدة عند تعارض الخاصّتين هو الرجوع إلى العموم الفوقاني أي مطلقات المشروعية للصبي.

ثالثا: لو أعرض عن ما سبق أيضا لكان مقتضى القاعدة هو كون التعارض في القدر المتيقّن من صحيح الفضيل وهو من لم يبلغ الستّة أشهر فهو مقدار التعارض لا الأكثر؛ لأنّ الفرض أنّ صحيح الفضيل خاصّ منفصل مجمل فلا يكون حجة في نفسه إلا بمقدار القدر المتيقّن.

فروع في بعض الاعمال:

الأول: قد تقدّم في الأمر الثاني أنّ ضابطة قابليّته كونه يحسن الكلام ويلتفت إلى معنى الكلام وإن لم يكن مميّزا كما دلّت على ذلك صحيحة زرارة المتقدّمة وهو مقتضى القاعدة كما بيّنا، لا سيّما في التلبية. نعم في النيّة

قد ذكرنا أنّ الأقوى هو نيّة كلّ من النائب والمنوب عنه حتى في القسم الثالث من النيابة، بل في كلّ أقسام النيابة يجب الجمع بين النيّتين، ووجه ذلك في خصوص الثالث ما تقدّم في الأمر الأوّل وهو أنّ النائب فيه وإن كان فاعلا لا قابلا إلاّ أنّ الحيثيّة الفاعلية في الفعل حيث اتّها عبادية أيضا فيجب نيّة النائب فيها ومن ثمّ يجب على الموضي للمريض أو الميمّم للمريض النيّة مضافا إلى نيّة المريض وليس ذلك من باب الاحتياط، بل في غسل الميتّ ليس من الجزاف القول بأنّ الغاسل يجب عليه إيقاع النيّة نيابة عن الميتّ في كلا الحيثيّتين.

الثاني: لا بدّ من التنبيه هاهنا على أنّ الوقوف بالصبي في المشعر غير المميّز يجب على الولي النيّة؛ لأنّه نائب عنه من القسم الثالث حيث أنّه يوقع الوقوف فيه بخلاف المميّز، غاية الأمر الصبي المميّز إن أحسن الكلام والنيّة فيكون حاله حال المريض الذي يوضي، وإن كان لم يحسن الكلام والنيّة كالمولود فحاله حال الميتّ في النيّة الذي ذكر آنفا، وأهميّة التنبيه على النيّة في هذا الموضع لركنيّة الوقوف.

الثالث: قد اختلفت كلمات الأصحاب في توضئة الصبي لأجل الطواف، فمنهم من ذهب إلى جمع الوليّ بين وضوئه وتوضئة الصبي، ومن ذهب إلى وضوء الوليّ دون الصبي إن لم يمكن توضئته بنفسه، ومن قائل بلزوم أمر الولي للصبي بأن يتوضّأ إن أمكن وإلاّ فيسقط الوضوء كما ذهب إليه السيّد الخوئي رحمته الله، ومن قائل بلزوم توضؤ الصبي إمّا بنفسه أو بتوضئة الوليّ له، وعبروا عن ذلك بصورة الوضوء وهو الأقوى كما سيّضح.

وتنقيح الحال في المقام يتّضح من الامام بالامور الأربعة المتقدّمة في صدر المسألة وملخصه: أنّ شرائط الماهية أو شرائط الأداء لا تشمل النائب من القسم الثالث؛ لأنّ ظاهرها هو في المؤدّي الذي يكون قابلاً مضافاً إلى كونه فاعلاً لا ما إذا كان فاعلاً فقط كما في النيابة من القسم الثالث، فلا وجه لاشتراط الوضوء في الولي إذا طاف بالصبي ولو كان مولوداً، وأمّا توضئة الولي للصبي الذي لا يحسن الكلام كالمولود، أي النيابة في الوضوء من القسم الثالث فهي وإن كان على خلاف القاعدة إلاّ أنّه يستفاد مشروعيّتها في المقام بوجهين:

الأوّل: أنّ مقتضى العنوان الوارد في المقام وهو الإحجاج بالصبي أو الحجّ بالصبي هو كون مجموع أفعال الحجّ يشرع فيها النيابة من القسم الثالث.

الثاني: خصوص صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج في حديث عن أبي عبدالله أنّه قال: «... إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه وجرّدوه وغسّلوه»^(١).

حيث أنّه من الظاهر في الرواية أنّ تغسيل الصبي غسل الاحرام هو من النيابة من القسم الثالث مع أنّ غسل الاحرام في الحجّ ليس شرطاً في صحّة الاحرام ولا يتوهم الخصوصية في غسل الاحرام دون طهارة الطواف لما ذكرناه في الوجه الأوّل، ومن ذلك يظهر الحال في الحلق.

الرابع: قد اتّضح من الامور الأربعة السابقة أنّ الولي إن كان نائباً من

القسم الثالث فلا يشترط فيه الاحرام بخلاف ما إذا كان نائباً من القسم الثاني، أى لا يوقع العمل في الصبي وإنما يأتي به هو نيابة عن الصبي في فرض عجزه.

فائدة: ما المراد من الولي؟

المشهور انه الاب او الجد او الوصي من قبلها او الحاكم ولو امينه، وهو الصحيح، وقد اختلف في كيفية تحرير هذه المسألة ففي بعض العباثر حررت بأنها نحو ولاية على الصبي لكون الإحجاج به تصرف فيه، فاستظهر من لسان الأدلة الواردة أنها جعل للولاية المزبورة ومن ثم خصصوا لسانها على القدر المتيقن من الأولياء الشرعيين، وحررت بنحو آخر بأن لسان الأدلة الواردة هو في مشروعية النيابة من القسم الثالث والثاني من البالغ، سواء كان ولياً شرعياً أو عرفياً، بالإضافة إلى الصبي، ومن ثم استظهر من لسان الأدلة عموم مشروعية نيابة البالغ عن الصبي بنحوي النيابة.

نعم، ذهب بعض من حرر المسألة بالنحو الثاني إلى عدم التعميم لكون الأصل في النيابة والعبادة عدم المشروعية والاقتصار على القدر المتيقن والصحيح هو تحرير المسألة على النحو الثاني؛ لأنه لا نظر في روايات الباب إلى جعل الولاية، وإنما هي ناظرة إلى تشريع الإحجاج بالصبي بنحوي النيابة، ومن الظاهر حينئذ أن مثل تلك المشروعية لا خصوصية فيها للولي الشرعي لأنها ليست غايتها التأديب والتمرين كي يكون الخطاب مختصاً به، بل مفادها رجحان العمل لكل من البالغ والصبي كما في صحيحة عبدالله بن سنان قال: سمعته يقول: «مر رسول الله ﷺ بروثة

وهو حاج فقامت إليه امرأة ومعها صبي لها فقالت: يا رسول الله، أيجِّع عن مثل هذا؟ قال: نعم ولك أجره.

وهي وإن وردت في خصوص الامِّ إلا أنَّ مسألة الامِّ ظاهر منها أتمها ليس عن الحكم كأدب شرعي ووظيفة لمقاة على الوليِّ، بل سؤاها عن مشروعية الحجِّ والإحجاج للصبي والإحجاج به، وكذا مفاد الذيل: «ولك أجره»^(١).

الظاهر في الأجر الخاصِّ للحجِّ المشروع.

ويستدلُّ له أيضا بالعموم في صحيحة معاوية بن عمَّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

«انظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم ويطاف بهم ويرمى عنهم ... الحديث»^(٢).

حيث أنه من الظاهر البيِّن أنَّ الصبية التي معهم في المعتاد والمتعارف خارجا واستعمالا ليس بمختصِّ بالصبية الصليبيِّ للمخاطب، بل كلٌّ من يتكفلهم من صبية الأقرباء ونحوهم، بل لو سلم اختصاصها بالصليبيِّن فحيث أنَّ الرواية كما ذكرنا أنَّ لسانها في المشروعية لا جعل الولاية فلا تختص بالولي الشرعي، وكذا يظهر من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّمة حيث فيها احرام حميدة رضوان الله عليها بالصبية، ومثلها ما رواه

(١) وسائب باب ٢٠ من أقسام الحج ح ١.

(٢) وسائل باب ١٧ من أقسام الحج ح ٣.

يونس بن يعقوب عن أبيه قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن معي صبية صغار ... الحديث (١).

غاية الأمر هذه الروايات لا تتعرض إلى عدم لزوم الاستئذان من الولي الشرعي فيما لو حجّ به غيره فلا بدّ من الاستئذان.

فرع: النفقة الزائدة في احجاج الصبي:

البحث في هذه المسألة على مقتضى القاعدة من أن تصرف الولي في مال الصبي إنّما يكون بحسب المصلحة للصبي في ماله أو بشرط أن لا يكون مضرّة على الاختلاف المحرّر في محله في أحكام الصبي، هذا من جهة ومن جهة اخرى نفقة العيال تكون من أموالهم إذا كانوا واجدين وحيثذ يفصل في المقام بينما إذا كان السفر بالصبي من مصلحته أم لا.

أمّا الكلام في النفقات الزائدة على أصل السفر ولو كانت مصلحة التي يستلزمها الحجّ فالكلام عنها في بحث الحج.

فرع: ان الهدي على الولي:

كما هو المشهور، وخالف في ذلك في التذكرة فأوجبه من مال الصبي.

والبحث يقع تارة بحسب مقتضى القاعدة واخرى بحسب الروايات الخاصة الواردة، كما أنّ الكلام تارة يقع في الصبي غير المميّز واخرى في المميّز.

أما بحسب القاعدة فلا بدّ من ذكر عدّة من النقاط:

الأولى: أنّ مقتضى القاعدة في الواجب الذي فيه مقدّمة مالية أن تكون المقدّمة وجودية فيجب تحصيلها.

الثانية: أنّ الأمر بمتعلّق ذي مقدّمة مالية يرجع نفعها إلى الغير بحيث كان ذلك الأمر ليس من باب النفقة الواجبة المعهودة، ولا من الصدقة الواجبة ونحوها فحيثُ تكون تلك المقدّمة المالية قيد وجوب في الأمر لا مقدّمة وجود كما هو الحال بالأمر بتغسيل الميت بالماء وتكفينه بالكفن وتحنيطه بالحنوط.

الثالثة: أنّ النفقات الواجبة على ذي الرحم إنّما هي في المسكن واللباس والغذاء ونحوها من الحاجيات الضرورية المعاشية دون الواجبات المالية المتعلّقة بذي الرحم ككونه مديونا في الخمس أو الزكاة أو الكفّارات ونحوها كالغرامات المالية في غير المؤنة فحيثُ أي واجب مالي يتعلّق بذي الرحم العادم للمال - أي غير الواجد للمال - لا يجب على ذي الرحم الغني النفقة عليه بلحاظه.

الرابعة: إنّ التسبب موجب للضمان في الغرامات المالية المحضّة كالاتلاف والتلف ونحوها دون التسبب في الواجبات المالية، كأن يسبّب شخص لآخر تعلق الخمس به أو الزكاة أو غيرها من الواجبات المالية فإنّه لا يوجب الضمان على المسبّب.

الخامسة: أنّ استحباب الإحجاج الوارد في روايات المقام إنّما هو

بلحاظ الصبي غير المميّز أو المميّز العاجز عن الاستقلال في الأفعال، وأمّا الصبي المميّز الذي يستقلّ بالفعل فلا يكون أمر الولي له بالحجّ احجاجاً أو حجّاً به، أي لا يكون نيابة من القسمين الثاني والثالث. نعم قد يستظهر من الأمر الوارد بتوقيتهم عن تروك الاحرام أنّ ذلك نحو من احجاج الولي للمميّز، وأياً ما كان فإنّ في صورة استقلال الصبي المميّز بالحجّ لا يكون ذلك من باب الإحجاج.

السادسة: أنّ مقتضى الأمر بالاحجاج هو عين مقتضى الأمر الاستحبابي بالبدل لبالغ آخر ليحجّ من كون مقتضاهما هو وقوع نفقات الحجّ من السفر والهدي وثوبى الاحرام وغيرها من المؤن المالية وغيرها هي على المأمور بالاحجاج والبدل؛ إذ الأمر تعلق بمجموع ماهية الحجّ والذي فيه يكون مال الهدي مقدّمة وجودية لا سيّما وأنّ هذين الأمرين هما بعنوان الإحسان إلى الصبي والبالغ، وهذا بخلاف ما إذا لم يخاطب المكلف أو الولي بالاحجاج كما إذا استقلّ الصبي المميّز بالعمل فإنّ مقتضى القاعدة إذا خوطب بالذبح عنه بمقتضى ما تقدّم في النقطة الثانية هو على الصبي دون الولي.

فيظهر ممّا تقدّم من النقاط أنّ مقتضى القاعدة هو تحمّل الولي مال الهدي في غير المميّز دون المميّز المستقلّ بأعمال الحجّ.

نعم، بالنسبة إلى الصبي المميّز قد أتضح من المسألة السابقة أنّ نفقة الحجّ والسفر إنّما تكون من مال الصبي إذا كان مصلحة له، وأمّا إذا لم يكن مصلحة له فيكون الولي ضامناً لتلك النفقات من باب التسبيب لتصرّف

الصبي أو الولي في المال في غير المورد المرخص، وهذا هو المحمل الصحيح لما ذكره الفقهاء من أنّ الولي ضامن لمال الهدي لأنّه المسبّب، فإنّ المراد من التسبب هو ذلك لا ما تقدّم في النقطة الرابعة من التسبب للواجب المالي، بل التسبب للتصرّف في مال الصبي في غير ما هو مصلحة له.

ثمّ أنّه لا بدّ أن يحرّر الحال في المصلحة التي هي شرط في التصرفات المالية في أموال الصبي هل هي خصوص المصلحة المالية أو الأعمّ الشاملة لمثل الآداب الشرعية المعتدّ بنفعها للصبي، ولا يبعد الثاني وتحريره في محلّه. كما أنّه بحسب مقتضى القاعدة في الصبي المميّز المستقلّ في الحجّ بناء على المشروعية أن يكون الخطاب بالذبح متوجّها إليه. وهذا لا ينافي عدم جواز صرف مال الصبي في الهدي فيما لم يكن الحجّ مصلحة له؛ إذ غاية الأمر أنّ الصبي لو امثل ذلك في ماله يكون الغرم على الولي، أو أنّ الولي يبذل له ذلك. نعم لو مانع الولي من تصرّف الصبي في ماله ولم يبذل له مقتضى القاعدة حينئذ هو خطاب المميّز بالصوم بدلا عن الهدي، هذا كلّه بحسب مقتضى القاعدة.

أمّا بحسب الروايات الخاصّة الواردة الاولى صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «انظروا من كان معكم من الصبيان فقدّموه إلى الجحفة أو إلى بطن مر ويصنع بهم ما يصنع بالمحرم، ويطاف بهم ويرمى عنهم ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليّه»^(١).

ومفاد الصحيحة من حيث الموضوع وإن كان قد يتراءى أنه مطلق الصبي إلا أنه بقريئة التعبير ويصنع بهم يكون في خصوص الإحجاج لا حجّ الصبي بالاستقلال وإن عبّر في الرواية ما يصنع بالمحرم مما قد يوهم أنّ المراد من الصنع بهم هاهنا الأمر بالاحرام كأمر البالغ المحرم، حيث أنّ المراد بالمحرم هاهنا أنّه يفرض محرماً. أمّا المحمول في الرواية فظاهرها ابتداءً تعليق وجوب الصوم على الولي عن الصبي على عدم وجدان الصبيان للهدى بناء على رجوع الضمير المجرور (منهم) إلى الصبيان فتكون حينئذ دالة على أنّ الهدى يجب في مال الصبي فإن لم يجد فيجب على الولي الصوم عنه لا سبباً وأنّ ضمير الجمع هنا ضمير الغائب حيث أنّه لو اريد منه الأعمّ من الصبيان ومن الكبار الأولياء لأتى بضمير المخاطب كما في صدر الرواية، لكن قد يحتمل عود الضمير إلى المجموع بقريئة التعبير بوليّه بعد ذلك الذي هو في قوّة الغائب فيكون من الغيبة بعد الالتفات الذي سبق في الصدر، لكن الأوجه الأوّل.

وما في المستمسك من تفسير عدم وجدان الصبيان للهدى بعدم وجدان الكبار الهدى لهم لأنّ مال الصبي إنّما يكون من مال وليّه لتعارف ذلك التعبير عرفاً وإن كان لا يخلوا من وجه إلا أنّ الأوجه أخذ الاسناد حقيقياً فيما هو قيد لموضوع حكم صيام الولي عنه.

وأما مفاد صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «إذا حجّ الرجل بابنه وهو صغير فإنّه يأمره أن يلبّي ويفرض الحجّ، فإن لم يحسن أن يلبّي لبوا عنه ويطاف به ويصلّى عنه، قلت: ليس لهم ما يذبحون، قال: يذبح عن

الصغار، ويصوم الكبار، ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب، وإن قتل صيدا فعلى أبيه»^(١).

وهذه صحيحة من حيث الموضوع أعم من المميز وغيره، أي أعم من الحجّ حجّ الصبي وإحجاجه، وأمّا المحمول فالظاهر من ضمير الجمع أنّه عائد لضمير الجمع السابق في لفظة (لبوا عنه) أي العائد للكبار، فيكون مفادها أنّه إن لم يكن للكبار ما يذبحون عن الجميع أي عن أنفسهم وعن الصغار، فأجاب عليه السلام يذبح عن الصغار.

ولكن يحتمل عود الضمير إلى الصغار كما هو متعين ذلك في (و يتقى عليهم) لا سيما وأنّ في نسخة الكافي لم يتقدّم ضمير الجمع (لبوا) بل عبّر فيها (لبي عنه) فيتفق مفادها على هذا الاحتمال مع مفاد صحيحة معاوية بن عمّار، غاية الأمر أنّ في هذه الصحيحة قد أوجبت الذبح عن الصغار وصوم الكبار عن أنفسهم وكأنّه للتزاحم بين الواجبين المخاطب بهما الولي فيقدّم غير ذي البدل على ذي البدل وعلى آية حال إيجاب الذبح على الولي في هذه الصحيحة وإيجاب الصيام عليه في صحيحة معاوية المتقدمة بعد تقييد إطلاق الأولى بالثانية دالّ على أنّ الهدي للصبي واجب على الولي في الجملة فإن لم يتمكّن من الهدي فيصوم عن الصبي، فلو بني على إجمال مرجع الضمير في الروایتين الذي أخذ موضوعا لوجوب الهدي أو بدله على الولي فيكون المحصل من هاتين الصحيحتين كقدر متيقّن هو وجوب الهدي على الولي عند عدم وجدان الصبي له أعمّ من كونه مميّزا أو غير مميّز

إلا أن مقتضى القاعدة في الإحجاج على الولي مطلقا ولا ينافيه الإجمال في الصحيحتين، بخلاف ما لو بني على ظهورهما في تقييد الوجوب المزبور بقيد عدم وجدان الصبي فإنه يرتكب التخصيص في مقتضى القاعدة في خصوص الإحجاج.

وأما موثق إسحاق سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمره وخرجوا معنا إلى عرفات بغير إحرام، قال: «قل لهم: يغتسلون ثم يحرمون واذبحوا عنهم كما تذبحون عن أنفسكم»^(١).

فالظاهر أنه في المملوك المبذول له الحجّ كما وردت روايات عديدة في ذلك^(٢)، ولا أقلّ من إجمال المراد فيها.

لكن بقريئة ما في صحيح زرارة من إطلاق ثبوت كفارة الصيد على الولي أعمّ من كونه مميّزا أو غير مميّز مع أن الكفارة ليست من أجزاء الحجّ في الإحجاج ولذا يلزم بها الباذل في الحجّ البذلي يظهر قريئة هذا الاطلاق على عود الضمير في (لهم) إلى الكبار وكذا كفارة الصيد كما تفيد ذلك صحيحة زرارة التي هي في مطلق الصبي كما تقدّم ولا يعارضه ما في مصحّحة علي بن جعفر؛ لأنّ مفادها نفي تعلق الكفارة على الصبي لا مطلقا فلا تنافي صحيحة زرارة.

(١) باب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ ح ٢.

(٢) الاستبصار باب المملوك يتمتع بإذن مولاه ج ٢ ص ٢٦٣.

قاعدة

من أدرك المشعر فقد أدرك الحج

من أدرك المشعر فقد أدرك الحج

أولاً: الأقوال في القاعدة:

الأول: ما نسب إلى المشهور من القول بالاجزاء إلحاقاً بما ورد في العبد .

الثاني: ما عن المحقق في المعبر والعلامة في بعض أقواله التردد في الاجزاء، كما واستشكله في الحدائق وأكثر متأخري هذا العصر، وذكر السيد اليزدي في حج العروة ثلاثة وجوه للاجزاء وأشكل عليها^(١).

القول الثالث: الاجزاء وهو الصحيح .

ثانياً: الأدلة على الاجزاء:

أنّ للاجزاء وجهين تامين:

الأول: ويترتب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي توسعة موضوع وجوب الاستطاعة وبقية شرائط

الوجوب إلى أو عند أحد الموقفين بمقتضى توسعة الواجب بقاعدة من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحجّ، كما أشار إلى ذلك كاشف اللثام.

المقدمة الثانية: في كيفية أداء الواجب مع كون الصبي الذي بلغ

مرتهن باحرام الحجّ مستحبّ، وذلك أمّا بدعوى بطلان إحرامه السابق أو

(١) العروة الوثقى، كتاب الحج، مسألة ٧.

جواز العدول به إلى الحجّ الواجب أو كونه مجزئاً عن الواجب من دون عدول وجوه، وما ورد في العبد من الروايات الخاصة بعد حملها على مقتضى القاعدة لما تقدّم في المقدّمة الاولى تكون دالّة على عدم إعاقة وعدم معارضة الاحرام السابق لأداء الواجب.

أمّا بيان المقدّمين تفصيلاً فنقول إنّه يستدلّ على المقدّمة الاولى بما حرّر في الاصول من أنّه توسعة الواجب يلزمه توسعة الوجوب- أي موضوعه- كما في من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت فإنّه يوسّع الوجوب للحائض التي حصل لها النقاء من الحيض واقتدرت على أداء ركعة، فكذا الحال فيما نحن فيه حيث أنّ دليل «من أدرك المشعر فقد أدرك الحجّ موسّع لأداء الواجب وهو يوسّع الوجوب وموضوعه يتبع ذلك في تمام قيوده، وما أشكله غير واحد من النقض بحجّ المتسكّع الذي تحدث لديه الاستطاعة عند أحد الموقفين من أنّه لا يجوز عن حجة الإسلام غير مسلم، مع أنّهم قد ذهبوا إلى الاجزاء في من حجّ متسكّعاً وأحرم من الميقات ثمّ تجددت له الاستطاعة وكان أمامه ميقات آخر (كما ذكرناه في سند العروة بحث الحج مسألة ٦ من شرط الاستطاعة)^(١)، ولا خصوصية للميقات الآخر في فرضهم؛ لأنّ المضطرّ ميقاته حيث أمكنه فينطبق حينئذ كبرى تلك المسألة على ما نحن فيه أيضاً، والعمدة في وجه الالتزام بتلك المسألة هو كون الاستطاعة المشروطة في وجوب الحجّ هي بلحاظ كون ومكان المكلف لا من بلده، وبلحاظ إمكان أداء الواجب والمفروض تحقّق

(١) سند العروة، كتاب الحج، ج ١ ص ٦٢.

ذلك في المسألة المزبورة وفي المقام أيضا حيث أنه في المقام قد تحققت جميع شرائط الوجوب من الاستطاعة والبلوغ والحرية، كما أنه يمكنه أداء الواجب ببركة من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج، ومن ثم تقرر تلك القاعدة ان الجهة الموسّعة للواجب موسّعة لموضوع الوجوب أيضا، ومن ذلك يظهر (وجه) تعدّي المشهور من الروايات الخاصّة الواردة في العبد إلى غيره من الصبي وغيره من المكلفين إذا استتمت لديهم الشرائط كمن حجّ حجّا تطوّعا أجزيرا في خدمة أحد القوافل فتجدد له حصول الاستطاعة بعد إحرامه قبيل أحد الموقفين (حيث) انهم حملوا ما ورد في العبد على الإشارة لمقتضى القاعدة بالبيان المتقدّم لا أنه تعبد خاصّ في حدوث الوجوب في مورد العبد خاصّ به كي يستشكل بما ذكره أكثر متأخري العصر بأنّ التعدّي قياس من غير علّة مصرّح بها في الروايات، فنكتة حمل تلك الروايات على القاعدة هي هذه المقدّمة الاولى التي بيّناها، وقد أشار إليها كاشف الثام.

وأما إشكال السيد اليزدي على قاعدة من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحجّ من أنّ هذه القاعدة إنّما هي واردة في من لم يجرم لا في من أحرم كما في المقام، وأجاب غير واحد عنه بأنّ القاعدة واردة في الأعمّ من الذي أحرم أو من لم يجرم لكن الظاهر أنّ نظر السيد اليزدي رحمته في الإشكال هو ما ستعرّض له في المقدّمة الثانية من وجود المانع عن أداء الواجب وهو التلبّس بالاحرام السابق ولو فرض تحقق موضوع الوجوب بمقتضى المقدّمة الاولى وإلا فلا يخفى على مثله رحمته ان روايات قاعدة من أدرك أغلبها

ورد في من أحرم.

والحاصل: أنّ ما ورد في روايات العبد ليس تعبدًا خاصًا بلحاظ حدوث الوجوب.

أمّا المقدّمة الثانية: وهي في التخلّص من الاحرام الذي تلبّس به والنسك الذي أنشأه وعقده وفرضه على نفسه بالتلبية فيمكن بيان الحلّ والعلاج لذلك ببيان إجمالي وآخر تفصيلي على مقتضى إحدى قواعد عدّة على نحو البديل:

أمّا الجواب الإجمالي: فهو بركة الروايات الواردة في العبد حيث أنّها دلّت إجمالاً على عدم ممانعة ما تلبّس به من إحرام ونسك عن أداء الواجب الذي تجدد وجوبه، وظاهرها - كما ذكرنا في مسألة حج العبد - كما في صحيح شهاب بطريق الصدوق والكليني عليه السلام ما أنّ ما وقع من إحرام يجزء عن الواجب وأنّ ما وقع من أعمال العبد مجز عن الواجب كذلك، أي أنّ طبيعة المستحبّ المأتي بها تنطبق عليها طبيعة الواجب عند حدوث الوجوب في الأثناء عند أحد الموقفين، (و ما أشكله) البعض في مفاد هذه الروايات من أنّها غير دالّة على تلبّس العبد بالاحرام؛ إذ من المحتمل أنّه اعتق ولم يكن محرماً ثمّ أدرك أحد الموقفين (فخلاف) ظاهر الصحيح المتقدّم حيث أنّ التعبير (ب) يجزي عن العبد حجّة الإسلام دالّ على تحقّق عمل في الخارج يكون هو مجزياً عن أداء الواجب، كما أنّ التعبير فيها بأنّ للسيد ثواب الحجّ دالّ على مفروغية بذل السيد الحجّ للعبد- أي قبل العتق-.

والحاصل: أن هذه الروايات صرّح فيها بكبرى من أدرك أحد الموقفين الدالّ على أن حكم العبد في المقام هو بمقتضى تلك الكبرى، بل أنّ هذه الروايات هي بعض روايات تلك الكبرى. غاية الأمر أنّ ما تلبّس به من إحرام تطوّعي يقع مجز عن الواجب لانطباق الماهيّة.

ثمّ أنّه على ذلك (لا يشكل) على الاستدلال بتلك الروايات على المقدّمة الثانية بأنّها خاصّة في العبد وأنّه الذي يقع إحرامه التطوّعي مجز عن الواجب، (وذلك) لأنّ كفيّة أداء الواجب من جهة ممانعة التلبّس بالنسك التطوّعي لا فرق فيه بين المكلف الذي كان عبداً أو الذي كان صبيّاً أو غير مستطيع بعد فرض تحقّق جميع شرائط الوجوب عند أحد الموقفين على استواء في الموارد الثلاثة وكون الاحرام السابق لهم تطوّعي، وبعبارة اخرى: أنّ التعبّد فيها ليس بلحاظ موضوع الوجوب كيف وهي تعلّل بالكبرى المزبورة، وإنّما التعبّد فيها بلحاظ كفيّة أداء الواجب للوجوب المتجدّد بانطباق طبيعة الواجب على طبيعة التطوّع، ولك أنّ تقول إنّ التعليل فيها بكبرى من أدرك شاهد على العموم في كفيّة أداء الواجب مع الابتلاء بذلك المحذور. فحيثنذ نخرج بكبرى اخرى من الروايات الواردة في العبد وذلك بقرينة تعليلها بحدوث الوجوب بتوسعة الواجب، هي أنّ طبيعة الحجّ التطوّعي ينطبق عليه طبيعة الحجّ الواجب إذا تحقّق موضوع الوجوب قبل انقضاء أحد الموقفين، وسيأتي ويقرر ايضاً في الوجه الثاني في المقام أنّ روايات اجزاء حجّ الصبي المتقدّمة خاصّة بما بعد الموقفين فيستفاد منها هذه الكبرى ايضاً.

أما البيان التفصيلي في المقدمة الثانية بمقتضى إحدى القواعد على نحو البدل وهو أن يتمسك بذيل، أما قاعدة أنّ الأمر الندبي لا يشرع مع وجود الأمر الوجوبي فيقتضي ذلك في العبد أو الصبي أو غير المستطيع أنّ ما أتوا به من إحرام لنسك تطوّعي يقع باطلا، فحينئذ لا يكون المكلف الذي تجددت له شرائط الوجوب مبتلا بمنع الاحرام التطوّعي ونسكه، وذكرنا في مسألة (٦ و ٢٦ و ١١٠ من بحث الحج) ما ينفع في هذه القاعدة وأنّ الأظهر مشروعية التطوّع لعموم أدلة استحباب الحجّ ومشروعيته ورجحانه، بناء على أخذ الاستطاعة قيدا في الوجوب والملاك كما هو قول المشهور، وأمّا على أنّ الاستطاعة قيد في التنجيز فلا يختلف موضوع مشروعية الوجوب حينئذ عن موضوع النذب فلا يتعلّق بتحقق أمرين بموضوع واحد على متعلّق واحد بنحو الدوام فلا يكون في البين إلاّ أمر مشروعية الفريضة هذا بالنسبة للبالغين بلحاظ قيد الاستطاعة وأمّا بلحاظ قيد البلوغ فيتصوّر الأمرين لاختلاف الموضوعين كما لا يخفى.

نعم سنيّين في المسألتين الأوّلتين انطباق الواجب على ما أتى به من التطوّع بدلالة ما ورد في العبد.

القاعدة الاولى: جواز العدول بالاحرام في نسك إلى نسك قبل التلبس بجزء النسك.

لكن سيأتي في محله أنّ الأقوى وجوب إتمام النسك المنوي عند التلبية لما ورد في روايات التلبية من التعبير فيها بإنشاء الحجّ بالتلبية وعقد الحجّ والنسك أو فرضه ولكنها دالّة على أنّ التلبية مع نية أحد النسك سبب

وصيغة لإيجاب أحد النسكين كصيغة النذر مع وجوب النذر فيجب عليه إتمام ذلك النسك.

القاعدة الثانية: كون الاحرام شرطا في نسك والشرط أخذه توصلي، بخلاف الجزء فإن أخذه تعبدي، وهذا لا غبار عليه كما سيأتي في مواضع متعدّدة وإن ذهب جماعة كثيرة إلى أنه جزء في مسألة كيفية الاحرام وربّوا على ذلك نية النسك حين تلبية الاحرام كما في الجواهر وأكثر المتأخرين في هذا العصر - كما سيأتي في فصل كيفية الاحرام - الشرط الثالث في نية تعيين النسك للاحرام.

ولكن الظاهر من المبسوط والوسيلة والمهذب والتذكرة أنه شرط فيجوز إنشاء الاحرام من دون تعيين، ثم صرفه إلى نسك معيّن وهكذا في كشف الثام.

ويترتب على هذا البحث (شرطية الاحرام أو جزئيته) فوائد عديدة في مسائل الحجّ:

١- لزوم تعيين النسك المتقدّم.

٢- لزوم كون النائب في بعض أعمال الحجّ أداء أو قضاء، محرما كالنائب في الطواف أو السعي أو الرمي أو الذبح، بناء على الشرطية بخلافه على الجزئية فإنه لا يشترط كونه محرما.

٣- لزوم إتيان النسك مهما طالّت المدة بين عقد الاحرام والنسك بناء على الشرطية بخلافه على الجزئية فإنه يبطل بعدم تعقّب بقية الاجزاء

بمدة طويلة وهذه الفائدة يترتب عليها أكثر فروع الخلل في الحج والعمرة.

٤- بقاء الاحرام مع فساد النسك أو عدمه.

٥- كون أخذ الاحرام توصليا على الشرطية لا تعبديا في المركب كما هو على القول بالجزئية. وغيرها من الموارد.

واستدل للشرطية:

أولا: بما ذكره العلامة الحلي من أن النسكين غايتان للاحرام ولذا لم تختلف ماهيته في النسكين.

ويمكن تفسير ذلك بما تقرّر في علم الاصول في بحث مقدّمة الواجب من أن الأشياء التي تؤخذ عنوانا وصفا للمكلف أو كوصف لموضوع أو لمتعلّق التكليف، كمستقبل القبلة أو المتطهر أو طهارة ما يسجد عليه، أنها تكون شروطا في المركب لا أجزاء؛ لأنّ المفروض أخذ تقيدها، أي أخذها بنحو الوصف وما نحن فيه في المقام كذلك، حيث إنّ الاحرام أخذه وصفا للمكلف، أي عنوان المحرم.

مضافاً لما ذكره هناك في نيّة العبادات من أنّها شرط لمقارنتها واتّصالها مع كلّ الاجزاء بنحو مستمرّ وهو من خواص الشرط لا الجزء والأبعض المتعاقبة بعضها البعض وكذلك في الاحرام في المقام.

ثانيا: بما ذكره العلامة أيضا- مع بسط منّا- من أنّ الاحرام في الحج يغير الاحرام في بقية العبادات كالصلاة؛ فإنّ فيها الاحرام بالتكبيره يبطل

بعدم تعقب بقية الاجزاء الصلواتية لها مدة طويلة لجهة الارتباط، مما يدل على جزئية الاحرام في الصلاة.

وهذا بخلاف الاحرام في الحج فإنه إذا فسد الحج لم يفسد الاحرام، كما أنه إذا عجز عن إدراك الموقفين في الحج لم يفسد الاحرام كما في المصدود والمحصور حيث أن إحرامهما بقاء يتحللان منه بالذبح وإن امتنع أدائهما للنسك.

ثالثا: بما ذكره صاحب الجواهر من أنهم لم يكتفوا بنية المركب والنسك عن نية الاحرام تفصيلا مع أن مقتضى القاعدة أنه يكتفى بنية الماهية عن نية الاجزاء وإن كانت أجزاء ماهية الحج تختلف عن بقية المركبات من أن لها صورا مستقلة متباعدة زمنا بعضها عن البعض في عين ارتباطيتها.

رابعا: بما ورد في النص والفتوى من صحة من حج ناسيا للاحرام في كل أعمال الحج وعدم لزوم إتيان الاحرام بعد الاعمال في ذلك الفرض بخلاف بقية الاجزاء فإنها تتدارك مع الخلل.

خامسا: بما ورد في المصدود والمحصور ومن لم يدرك الموقفين وغيرهم من أنهم يتحللون أما بالهدي أو بعمره مما يدل على عدم بطلان الاحرام فإن حاله حال التيمم الذي أوقع للصلاة ثم قرأ به القرآن دون الصلاة؛ إذ صحة الشرط مستقلة عن صحة الشروط وإن بنى على المقدمة الموصلة كما أوضحناه.

واستدلّ للجزئية:

أولاً: بما ورد في أبواب الاحرام من الروايات الدالّة على لزوم التعيين واشتراط العدول حيث أنّ ظاهرها لزوم قصد ماهية النسك عند الاحرام ممّا يظهر منها أنّ الاحرام جزء؛ إذ هذه خاصية الجزئية لا الشرطية فإنّها حيث كانت توصلية، لا تلزم نية المشروط عند إتيان ذات الشرط وإن كان تعبدياً كالوضوء والغسل.

ثانياً: بأنّ عبادة الاحرام متوقّفة على قصد أمر النسك أي أنّه لا أمر به في نفسه كما هو الحال في الوضوء والغسل ممّا يدلّ على أنّ الأمر به ارتباطي ضمّني.

ويجدش فيها بأنّ لزوم قصد الأمر بأحد النسكين وإن كان لا بدّ منه لكي يقع الاحرام عبادياً، لكن ذلك أعمّ من الجزئية والشرطية كما هو الحال في التيمّم حيث أنّه لم يؤمر به في نفسه فلا يقع عبادياً إلاّ بقصد الأمر بالمشروط.

وبعبارة أخرى: أنّهم قد ذكروا في بحث مقدّمة الواجب أنّ المقدّمة العبادية إذا لم يكن لها أمر مستقل في نفسها فلا بدّ حينئذ من قصد الأمر بذاتها. وهذا لا يقلبها عن كونها شرطاً. بل مع القول بكون المقدّمة الواجبة هي مطلق المقدّمة دون التوصلية تصحّ وتقع المقدّمة عبادية وإن لم يأت بالمشروط بالإتيان بمشروط آخر لوقوعها عبادياً بقصد الأمر بالمشروط الأوّل. بل تقع عبادياً حتى على المختار من المقدّمة التوصلية حيث أنّ الواجب على ذلك القول وإن كان هو خصوص المقدّمة الموصلة

و إن غير الموصلة لا أمر بها إلا أنّ المقدّمة بلحاظ المشروط ذي المقدّمة الآخر حيث كان تقيّده به توصليا فيمكن وقوع المقدّمة عبادية بالإضافة إليه.

وبعبارة اخرى أنّهم ذكروا أنّ العبادة إذا تعلق بها أمران وقصد أحدهما فإنّه يكون امتثالا له وأداء للآخر غير المقصود وهذا ما يقال من أنّ الواجب العبادي في عين كونه عباديا، إلا أنّه بلحاظ أمره، لو أمكن تحقّق عباديته بغيره توصليا.

والحاصل: إنّ لزوم قصد النسك في نيّة الاحرام لا يدلّ على الجزئية ولا يبطل الاحرام فيها لو لم يأت بالنسك المنوي.

هذا كلّه في بيان قاعدة أنّ الاحرام شرط لا جزء، لكن مع ذلك هذه القاعدة مع تماميتها لا تفيد في المقام بمفردها؛ لأنّها تحلّ جهة الإشكال في المقدّمة الثانية في المقام من زاوية الاحرام أنّه ليس جزءا بل شرطا صالحا بأن يتعلّق بأيّ نسك.

وأما الزاوية الاخرى من الإشكال من المقدّمة الثانية في المقام من اشتغال الذمّة بإنشاء نسك وعقده وفرضه فيجب عليه الاتمام فلا تنفع شرطية الاحرام في حلّه.

فأما يحلّ الاشكال في المقدّمة الثانية بالقاعدة الثالثة من عدم وجوب اتمام النسك للتلبّس به فيعدل في المقام من النسك المستحبّ إلى الواجب عند البلوغ والحرية في أحد الموقفين. لكن الصحيح هو وجوب إتمام

النسك بإنشائه لفظاً ونيةً وعقده وفرضه لورود هذا التعبير في روايات أبواب الاحرام المشار إليها فيما تقدّم.

ومقتضى هذا التعبير كون الإنشاء اللفظي للنسك أو الإنشاء لنيةً أنه سبب لوجوبه وفرضه فيكون محقق الصغرى لكبرى قوله تعالى: ﴿وَأَمِّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^(١) وظاهر الروايات والآية هو الاختصاص الوضعي لذلك الاحرام بذلك النسك المنوي فضلاً عن وجوب الاتمام التكليفي.

وإما محلّ ب القاعدة الرابعة وهي كون الحجّ المستحبّ مع الحجّ الواجب طبيعةً وحقيقةً واحدةً منطبقاً أحدهما على الأخرى في تمام أجزاء الماهية وشرائطها. غاية الأمر يقصد أمر كلّ منهما لأجل التمييز في الامثال كما هو الحال في ركعتي نافلة الصبح وفريضته وحيثذ فهل يكون ما أتى به العبد والصبي وغيرهما من الحجّ التطوعي مصداقاً للطبيعة الواجبة بعد تجدد شرائط الوجوب عند الموقفين.

لكن الأظهر - بالنظر لما ورد في روايات العبد كما في صحيح شهاب المشار إليها سابقاً والروايات الواردة في نفي اجزاء حجّ الصبي عن حجة الإسلام المختصة بها إذا لم يبلغ عند أحد الموقفين - بقريته عموم (من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحجّ) الدالّ على تحقّق موضوع الوجوب، مضافاً إلى انصرافها عن فرض المقام باختصاصها بغيره كما سنبيّن في الوجه الثاني أنّ طبيعة الحجّ التطوعي متّحدة مع الواجب فيما إذا فرض تحقّق موضوع

الوجوب ولو عند أحد الموقفين لا ما إذا تحقّق بعدهما فإنّ طبيعة الحجّ المستحبّ مبينة بمقتضى تلك الطائفتين من الروايات وعلى ذلك فينجع في حلّ الإشكال في المقام وهو ظاهر من روايات العبد ومحملها.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الثانية من مقدّمتي الوجه الأوّل لإجزاء حجّ الصبي بالبلوغ قبل أحد الموقفين، وإنّما أطلنا في بيان المقدّمة الثانية مع أنّ الوجه الإجمالي كان مجزئاً لما في التفصيل من تحرير قواعد بيتي عليها أكثر فروع الحجّ وشرائط وجوبه.

أمّا الوجه الثاني فبناء على التمسك بالعمومات المشروعة للعبادات وأنها يستدلّ بها لمشروعية حجّ الصبي وأنّه واجد لعين ملاك حجّ الكبار في فرض توفر بقيّة الشرائط من الاستطاعة وغيرها كما تقدّم بيانه في نسبة حديث الرفع إلى العمومات الأوّلية. غاية الأمر أنّه قد دلّت الروايات الخاصّة على عدم أجزاء حجّ الصبي كدليل مخصّص رافع لليد عن العمومات إلّا أنّ المقدار المخصّص بها فيما إذا استمرّ صباه إلى ما بعد الموقفين أو ما بعد الحجّ ولا يخفى انصرافها إلى ذلك لمن تدبّر، بل لك أن تقول إنّ قاعدة من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحجّ الدالّة على توسعة موضوع الوجوب كما تقدّم مقيّدة لتلك الروايات الخاصّة بغير ما إذا بلغ قبل الموقفين.

والحاصل: أنّ الصبي والمتسكّع والعبد وكلّ من كان غير واجد الشرائط فتوفّرت لديه الشرائط عند أحد الموقفين فإنّ ذلك يجزيه عن حجة الإسلام.



قاعدة
الشعائر الدينية

الشعائر الدينية

من القواعد المهمة التي لم يحرر فيها الأعلام بحثاً منفرداً، قاعدة الشعائر الدينية اذ بحثوها استطراداً وبشكل متناثر بحسب مناسبات خاصة، وبطبيعة البحث الاستطراذي لا يسلط الضوء على كل حيثيات البحث بل يبحث بشكل متوسط وإجمالي دون الغور في المطالب التفصيلية والتحليلية، وبذلك تنشأ رؤى غير مكتملة تحتاج الى تنقيح وتجميع للخروج بقاعدة متكاملة .

وتحرير البحث في هذه القاعدة في جهات:

الجهة الاولى: أقوال علماء الفريقين - من مفسرين ومتكلمين ومحدثين - في معنى الشعيرة .

الجهة الثانية: حكم الشعيرة إجمالاً .

الجهة الثالثة: معنى الشعيرة لغة .

الجهة الرابعة: طبيعة تحقق موضوع الشعائر ومعالجة بعض قواعد التشريع .

الجهة الخامسة: متعلق الحكم في قاعدة الشعائر .

الجهة السادسة: النسبة بين قاعدة الشعائر والأحكام الأولية والثانوية .

الجهة السابعة: موانع تطبيق قاعدة الشعائر .

الجهة الثامنة: تطبيقات قاعدة الشعائر (الشعائر الحسينية نموذجاً).

الجهة الاولى: اقوال علماء العامة والخاصة حول قاعدة الشعائر:

والبحث في هذه الجهة في مقامين:

المقام الأول: أقوال العامة:

أقوال العامة:

القول الأول: ما نقله بعض المفسرين من ان عطاء فسر الشعائر في

الآيتين التاليتين (بأنها جميع ما أمر الله به ونهى عنه ، أي جميع فرائضه .. ولم يخصه بباب دون باب)، سواء في الآية «وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ...»^(١) و«لَا تُحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ...»^(٢).

وكذلك نقل ابن الجوزي عن عكرمة بأنه فسر الشعائر قائلاً:

(شعائر الله هي حدوده).

القول الثاني: ما نقله بعض المفسرين عن الحسن البصري: (الشعائر

شعائر الله: هو الدين كله) ..

وهذا أيضاً قولٌ بالتعميم، اي تعميم في الموضوع ، وعليه فهذان

القولان يتفقان على تعميم موضوع الشعائر .

القول الثالث: ما قاله القرطبي في تفسيره أحكام القرآن، حيث ذهب

(١) الحج: ٣٢.

(٢) المائدة: ٢.

إلى أنّ المراد من الشعائر هي جميع العبادات ولم يعمّمها لجميع أحكام الدين، وإنّما خصّصها بالعبادات .. قال: (جميع المتعبّات التي أشعرها الله تعالى، أي جعلها أعلاماً للناس).

وهذا قول آخر قد حدّد فيه دائرة الموضوع .

القول الرابع: ما ذهب اليه بعض مفسري العامة من أنّ المراد من شعائر الله مناسك الحج خاصة دون غيرها من الاعمال او العبادات، وذلك بقرينة السياق في الآيات الواردة في سورة الحجّ وفي أوائل سورة المائدة ، وتلك التي في سورة البقرة اذ كلّها في سياق أعمال مناسك الحجّ .. فمن ثمّ ذهب هذا القائل الى أنّ المراد منها جميع مناسك الحجّ ليس إلّا .. ولا تشمل هذه القاعدة بقية الأبواب.

القول الخامس: ما نقله صاحب زاد المسير عن الماوردي والقاضي ابي يعلي من ان الشعائر (هي أعلام الحرم نهاهم ان يتجاوزوها غير محرمين اذا ارادوا دخول مكة).

وهذا بعض او اهم أقوال العامة ..

المقام الثاني: أقوال الخاصّة :

أمّا بالنسبة لأقوال الخاصّة ، فلم نعثر على قول من أقوال الخاصّة يقيّد القاعدة بمناسك الحجّ فحسب .. أو يُخصّصها بالعبادات ، عدا ما قد يظهر من الشيخ النراقيّ في عوائده ، بل ديدن علماء الخاصّة - كما يظهر من كلماتهم - القول بالتعميم ، فمثلاً:

١ - الشيخ الكبير كاشف الغطاء في كتابه كشف الغطاء ذهب إلى أن قبور الأئمة عليهم السلام قد سُعِّرت ، فهي مشاعر ، ومن ثمَّ تجري عليها أحكام المساجد ، ذكر ذلك في بحث الطهارة ، في مناسبة معينة ، في تطهير المسجد وحرمة تنجيسه وما شابه ذلك ..

وقد تميّز الشيخ الكبير كاشف الغطاء بهذا الإستدلال عن بقية الأعلام .. بالإشارة إلى أن وجه إلحاق قبور الأئمة عليهم السلام بالمساجد هو كونها سُعِّرت مشاعر .. فهو إذن يذهب إلى أن المشاعر لا تختص بأفعال الحج ، ولا تختص بالعبادات ، بل تشمل دائرة أوسع من ذلك ..

وأيضاً، في كتاب منهاج الرشاد لمن أراد السداد يشير الشيخ الأكبر كاشف الغطاء إلى هذه النكته، وهي تشعير قبور الأئمة عليهم السلام ..

وكذلك يشير أيضاً إلى أن حرمة المؤمن أيضاً من شعائر الدين .. فهو يعمم موضوع الشعائر ..

٢ - وذهب إلى التعميم ايضاً: صاحب الجواهر في بحث الطهارة: في موضع حرمة تنجيس القرآن، أو وجوب تطهير القرآن إذا وقعت عليه نجاسة .. ويشير إلى أن حرمة الهتك ووجوب التعظيم شاملان لكل حُرّمات الدين .. وعبارته: وفي كلّ ما علّم من الشريعة وجوب تعظيمه وحرمة إهانته وتحقيره ..

وقال ايضاً: (و يستحب كنس المساجد قطعاً بمعنى جمع كناستها بضم الكاف و إخراجها لما فيه من تعظيم الشعائر و ترغيب المترددين

المفضي إلى عدم خرابه).

وهذا التعبير في النصين كأنها اقتبسه صاحب الجواهر من الآية في سورة الحجّ .. **﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾**.

٣ - ومن الكلمات التي يستفاد منها التعميم ايضاً: كلام الراوندي في فقه القرآن قال الله **﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرُوَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾** وهما جبلان معروفان بمكة وهما من الشعائر أي معالم الله وشعائر الله أعلام متعبداته من موقف أو مسعى أو منحر مأخوذ من شعرت به أي علمت وكل معلم لعبادة من دعاء أو صلاة وأداء فريضة فهو مشعر لتلك العبادة).

وكلام المجلسي في البحار (والشعائر جمع الشعيرة وهي البدنة تهدي وكذا أعمال الحج وكل ما جعل علماً لطاعة الله).

وقال العاملي في مفتاح الكرامة (في جامع المقاصد أنّ كراهية التجصيص والتجديد فيما عدا قبور الأنبياء والأئمة عليهم السلام، لإطباق السلف والخلف على فعل ذلك بها. ومثله قال في المسالك والمدارك ومجمع البرهان والمفاتيح مع زيادة استفاضة الروايات بالترغيب في ذلك في المدارك بل في الأربعة الأخيرة: أنه لا يبعد استثناء قبور العلماء والصلحاء أيضاً استضعافاً لخبر المنع والتفاتاً إلى تعظيم الشعائر لكثير من المصالح الدينية، بل في مجمع البرهان أنّ ذلك معروف بين الخاصة والعامّة).

وفتوى المحقق الكبير الميرزا النائيني، التي صدرت حول الشعائر الدينية.. وقد عبّر عن الشعائر الحسينية بأنها شعائر الله.. واستدلّ بالآية

يعمّم هذه القاعدة الفقهية، ولا يخصّصها بالمناسك ولا بالعبادات..

٤ - الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، قال بالتعميم - أيضاً - في فتاواه وفي كتبه.. وفي رسائل الأسئلة والأجوبة.. حيث يذكر دخول الشعائر الحسينية في عنوان شعائر الله، وفي شعائر الدين، ووجوب تعظيمها بنفس الآية الكريمة..

٥ - السيد الحكيم رحمته الله في المستمسك في بحث الشهادة الثالثة.. حيث تمايل إلى وجوب الشهادة الثالثة) أشهد أنّ علياً وليّ الله.. (في الأذان والإقامة، لا من باب الجزئية، بل من باب استحباب الأمر باقترانها بالشهادة الثانية، ومن ثمّ طبق عليها عنوان شعائر الله، وبالتالي ذهب إلى وجوبها..

فباعتبار أنّ الحكم الأوّل لها هو الاستحباب، وإن كان بنحو التعميم إلا أنّها اتّخذت شعاراً للمذهب والطائفة، فذهب إلى حصول وتحقق الشعيرة بها.. فالذي يظهر منه ذهابه إلى تعميم شعائر الله، وعدم تخصيصها بمناسك الحجّ، ولا بالعبادات..

هذه بعض أقوال الخاصة التي تعرّضت صريحاً إلى تعميم شعائر الله، ولم نجد من يخصّص الشعائر بخصوص مناسك الحجّ، أو خصوص العبادات.. بل الجميع يعمّم الشعائر إلى مطلق ما يُظهر المعالم الرئيسية للشريعة وينشر أحكام الدين..

والمتبّع لفتاوى المتأخّرين في الشعائر الحسينية يلاحظ تعميم عنوان وقاعدة شعائر الله، إلى عموم أبواب وأحكام الدين..

وقد نبّه الفقهاء الأعلام - ضمن استدلالهم - على هذه القاعدة، إلى حقيقة وجود أدلة أخرى بلسان آخر يُرادف معنى ومدلول قاعدة الشعائر الدينية، فأيات:

﴿لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ..وَذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ يرادفها من الآيات القرآنية كثير من الموارد.. وسوف نذكر بعض الايات في جهة لاحقة وان بعض الايات تدل على نفس مضمون قاعدة الشعائر..

فائدة:

ان تتبع الفقهاء للعثور على ألسنة مختلفة - في مسألة واحدة - سواء كانت مسألة وقاعدة فقهية، أو قاعدة كلامية إنَّها يحصل من أجل إعطاء الباحث الفقهية، أو المستنبط الفقهية سعة في البحث، ما لا يعطيه اللسان الواحد والدليل الفارد.. وربما يحصل الاختلاف في اللسان الواحد، هل هو باق على حقيقته اللغوية أو نُقل إلى الحقيقة الشرعية مثلاً؟ هل هو مبهم أم مجمل أم مبيّن؟ هل فيه إطلاق او لا؟.. وإلى غير ذلك من الحالات التي تعرض على اللسان الواحد في الأدلة الشرعية .. بخلاف ما إذا عثر الباحث أو الفقيه - أو حتّى المتكلم - على أدلة متعددة محتوية على ألسنة أخرى.. وقد تكون تلك الألسنة متضمّنة لبيانات ومفادات أجلي وأوضح، بحيث لا يقع الإختلاف فيها، وتختصر على الباحث الطريق للوصول إلى ضالته..

من ثم نرى أن الآيتين: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ»^(١).

والاية (في بيوتٍ أذنَ اللهُ أن ترفعَ ويذكرَ فيها اسمُهُ)^(٢).

استند إليهما الفقهاء، ليس في بحث الشعائر فحسب، بل في مسائل فقهية وعقائدية وتاريخية أخرى.. في وقائع تحتاج لمواقف شرعية حازمة وصارمة..

وهي وجوب نشر نور الدين ونور الإسلام، ونور الله..

وسياتي لاحقاً أن الفقهاء يلاحظون في كل دليل ثلاثة محاور:

محور الموضوع، ومحور المحمول، ومحور المتعلق.. وإلا فسوف يكون البحث عميقاً.. فلا بد من تمييز هذه المحاور الثلاثة بعضها عن بعض.

ولما كانت عناوين هذه المحاور تختلف من لسان إلى لسان آخر.. فلا بد من تمييز الألسنة وتصنيفها..

فبعد قيام الأدلة المختلفة وتمايئها يمكن القول أن قاعدة الشعائر الدينية عبارة عن جملة من قوانين الإعلام والنشر في الدين الإسلامي لها أهميتها.. ولها حكمها المتميز والمغاير للأحكام الأخرى.. وليس كما فسرت من أن حكمها هو عين أحكام الدين.. أو أن الشعائر هي الدين كله كما مر في بعض الاقوال.. أو أنها تختص بمناسك الحج أو غير ذلك..

(١) التوبة: ٣٢.

(٢) النور: ٣٦.

فالشعائر لها حكم مغاير للأحكام الأخرى، ومتعلقها مغاير أيضاً.. وإن ارتبط وتعلق بنحوٍ أو بآخر بالأحكام الأولية بل هو حكم آخر وهو نشر الدين وإعلام الدين.

كما ذكرنا أنّ قاعدة الشعائر هي بمثابة فقرة الإعلام في الفقه أو في الدين الإسلاميّ.. وبعبارة أخرى: هي جانب النشر والإعلام للأحكام على غرار الإنذار في آية النفر، حيث إنّ الإنذار واجب مستقل غير وجوب الصلاة.. الإنذار بالصلاة غير نفس الصلاة.. والإنذار بالحجّ ليس هو نفس مناسك الحجّ؛ فبالإجمال نستنتج أنّ الشعائر لها موضوع ومتعلق وحكم يميّز ويختلف عن بقيّة الأحكام.. مضافاً الى الغاية الأخرى التي دلّت عليها الآيات الشريفة، وهي إعلاء الدين وإقامة معاملة في النفوس والسلوك الاجتماعيّ ولا خفاء في الأثر التربويّ البالغ لأسلوب الشعيرة وممارستها في إعطاء هاتين الغائتين الساميتين.

الجهة الثانية: ادلة قاعدة الشعائر إجمالاً (أو الرؤية القرآنية أو العمومات الفوقانية).

في كل دليل لا بد ان يبحث الفقيه او المستنبط عن ثلاثة محاور:

المحور الاول: الموضوع وهو قيود الحكم سواء اكان حكماً تكليفياً ام وضعياً.

المحور الثاني: المحمول وهو الحكم الشرعي.

المحور الثالث: والمتعلق وهو المطلوب حصوله خارجاً فيما لو كان

الحكم هو الوجوب او عدم حصوله فيما لو كان الحكم هو الحرمة.

ولنطبق ذلك على ادلة الشعائر ومنها الآيتان الكريمتان:

الاية الاولى: قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ ﴾.

فان الموضوع في الاية: الشعائر، حيث أخذ متعلق المتعلق.

والمتعلق في الاية: الإحلال والإهانة والابتدال، أو التعظيم. وبعبارة

اخرى: ان المتعلق هو التعظيم ان كان الحكم ايجابيا (وجوبيا) والتهاون ان كان الحكم سلبيا (تحريميا).

والمحمول او الحكم: حرمة الإحلال أو وجوب التعظيم.

الاية الثانية: ﴿ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ... ﴾^(١).

ولم يؤخذ الموضوع فيها الشعائر وإنما الحرمت، ومع ذلك فقد صنّفها كثير في عمومات الشعائر، والوجه في ذلك هو الاعتدال على قاعدة معروفة ومشهورة لدى أساطين الفقه وهي أنّ الموضوع أو المتعلّق كما يمكن الإستدلال له بالأدلة الوارد فيها العنوان نفسه أو المتضمّنة له، أو مرادفاته.. كذلك يمكن الإستدلال له بما يشترك معه في الماهية النوعية أو الجنسية، أي المماثل أو المجانس؛ بشرط أن يكون الحكم مُنصباً على تلك الماهية.. وإلا كان التعدي قياساً باطلاً. كما يمكن الاستدلال له بالدليل الذي يتضمّن جزء الماهية، كذلك يمكن الاستدلال له بما يدلّ على اللازم

له أو الملزوم له، فتتوسع دائرة دلالة الأدلة الدالة على المطلوب.

ففي هذه الآية الشريفة: الموضوع: حُرَمَاتِ اللَّهِ، والمتعلق: التعظيم،
والحكم: الوجوب.. أي وجوب التعظيم.

الآية الثالثة: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾.

وهذه من أوضح الآيات على إثبات المطلوب، حيث تدلّ على
محبوبية ورجحان التعظيم لشعائر الله حسب التقسيم الثلاثي المذكور من
الموضوع والمتعلق والحكم.

الآية الرابعة: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَاكِمٌ﴾^(١).

فالآية ذكرت البدن من مصاديق الشعائر لذا عبرت بـ من التبعية،
وهذا ما فهمه جملة من الاعلام.

الآية الخامسة: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمُرُوءَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^(٢).

وقدمر كلام المفسر الراوندي في الآية وحمل الصفا والمروة على المصدق.

طائفة اخرى ثانية من الادلة تمسك بها بعض الفقهاء:

فقد تمسك عدة من كبار علماء الطائفة - كالمرزا القمي في فتواه في
الشعائر الحسينية- وصاحب العروة، والسيد جمال الكلبايكاني النجفي
بعده ادلة اخرى ولم يقفوا عند العمومات المتقدمة التي أخذ فيها لفظ

(١) الحج: ٣٦.

(٢) البقرة: ١٥٨.

الشعيرة، وإنما استدلوا بعمومات أخرى، من قبيل:

قوله تعالى ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾^(١).

فكل ما فيه نشر لنور الله في مقابل الإطفاء فهو واجب.

وقوله تعالى ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾.

فالآية عامة لكل بيت وموطن فيه رفع لكلمة الله ونشر حكمه فإنه واجب لوضوح أن الإذن في الآية ظاهر في الوجوب لا الجواز، مع الإذعان بأن المصداق التام منحصر في المعصوم كما يبدو ذلك من سياق الآيات.

وقوله تعالى ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾^(٢).

فاتضح إجمالاً: وجود عمومات قرآنية تدل على وجوب تعظيم الشعائر الدينية عموماً وحرمة ابتذالها وإهانتها تحت أكثر من عنوان، كعنوان الشعائر وعنوان بثّ ونشر كلمة الله تعالى ونوره.

الدراسة التفصيلية لموضوع العمومات:

هناك قاعدة أصولية مفادها: إن الأصل في العناوين المأخوذة في الأدلة الشرعية من دون فرق بين أن تكون موضوعاً أم متعلقاً هو الحمل

(١) التوبة: ٣٢.

(٢) التوبة: ٤٠.

على المعنى اللغوي حتى تتوفر على مؤشرات كافية على النقل لمعنى شرعي جديد.

كما أنها في حالة ظهورها في المعنى اللغوي يمكن التمسك بإطلاق ماهياتها، وإلا لا بد من اقتناص حدود المعنى الشرعي من مجموع الأدلة الشرعية.

في الوقت ذاته: الأصل في مقام التطبيق بع تنقيح مقام قالب التنظير في كيفية وجود العناوين ومصاديقها هو الحمل على الكيفية المألوفة في وسط العرف أو العقلاء أو المشرعة - حسب طبيعة العنوان وأنه شأن من - ما لم يثبت بالدليل أن للشارع تعبدا خاصا في المصداق والمصاديق والآليات والوجود بنحو خاص كما في الطلاق.

وعمومات الشعائر لا تستثنى من هذه القاعدة، ومن ثم كان من المنهجي تحديد المعنى اللغوي أولاً للتعرف على مساحة العموم إن تمّ حملها على المعنى اللغوي. ثم في خطوة لاحقة نتعرف على طبيعة وجودها ليتّم الحمل عليه إن لم يكن للشارع تحديد جديد.

الجهة الثالثة: المعنى اللغوي للشعيرة:

١ - في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي ؛ الشعار: يُقال للرجل: أنت الشُّعار دون الدُّثار، تصفه بالقرب والمودة، وأشعرَ فلانٌ قلبي همّاً، ألبسه بالهمّ حتى جعله شعاراً.. ويقال: ليت شعري، أي علمي.. ويقال: ما يُشعِرُكَ: وما يدريك..

وشعرته: عقلته وفهمته.. والمشعر: موضع المنسك من مشاعر الحج.

وكذلك: الشعر من شعائر الحج.. والشعيرة من شعائر الحج.

فالخليل بن أحمد أثبت كلتا اللغتين في اللفظة المفردة، مفرد الشعائر، فجعلها شعيرة، وجعلها أيضاً شعاراً ثم قال:

والشعيرة البدن، وأشعرت هذه البدن.. نسكاً.. أي جعلتها شعيرة
تهدي، وإشعارها أن يوجأ سنامها بسكين فيسيل الدم على جانبها فتعرف
أنها بدنة هدي.. وسبب تسمية البدن بالشعيرة أو بالشعار أنها تُشعر - أي
تُعلم - حتى يُعلم أنها بدن للهدي.

ونلاحظ أن هناك معنى مشتركاً بين موارد استعمال الشعائر، حيث
نراها تستعمل بكثرة بمعنى العلامة والاستعلام.

٢ - قال الجوهري في الصحاح: والشعائر أعمال الحج، وكل ما
جعل علماً لطاعة الله تعالى، والمشاعر: مواضع المناسك، والمشاعر الحواس
؛ والشعار ما ولي الجسد من الثياب، وشعار القوم في الحرب: علامتهم
ليعرف بعضهم بعضاً، وأشعر الرجل همماً، إذا لزق بمكان الشعار من
الثياب في الجسد.. وأشعرته فشعر، أي أدريته فدرى..

الراغب أيضاً لم يزد على ما ذكره الخليل، والجوهري في صحاحه..

٣ - قال الفيروز آبادي في القاموس: أشعره الأمر أي أعلمه،
وأشعرها: جعل لها شعيرة، وشعار الحج مناسكه وعلاماته، والشعيرة
والشعارة والمشعر موضعها.. أو شعائره: معالمه التي ندب الله إليها وأمر

بالقيام بها.

٤ - وابن فارس في مقاييس اللغة لديه هذا التعبير أيضاً.. يُقال للواحدة شعارة وهو أحسن (من شعيرة)، مما يدل على أن شعيرة صحيحة، ولكن الأصح والأحسن شعارة.. والإشعار: الإعلام من طريق الحسّ.. ومنه المشاعر: المعالم، واحدها مشعر، وهي المواضع التي قد أُشعرت بعلامات؛ ومنه الشعر، لأنه بحيث يقع الشعور (يعني التحسّس)؛ ومنه الشاعر، لأنه يشعر بفظته بها لا يفتن له غيره.

٥ - القرطبي في تفسيره: كلّ شي لله تعالى فيه أمرٌ أشعر به وأعلم يقال له شعاره، أو شعائر..

وقال: والشعار: العلامة، وأشعرتُ أعلمتُ.. الشعيرة العلامة، وشعائر الله أعلام دينه..

نتيجة المطاف:

تحصل من مجموع كلمات اللغويين والمفسرين أن موارد استعمال هذه المادّة وهذه اللفظة في موارد الإعلام الحسّي وهي جنبه إعلامية كما يظهر من أدلة اللسان الثاني للأدلة القرآنية الواردة بغير لفظة الشعائر، وهي تركز على جانب الإعلام الديني، أو نشر الدين وبثّ نور الله سبحانه وعدم إطفائه.. هذه التعبيرات كلّها تبين زوايا من المراد من الآيات..

وهناك جنبه أخرى في الشعائر، وهي جنبه الإعلاء - العلوّ - وهذه موجودة في لسان الأدلة أيضاً.. بيد أنّها غير موجودة في ماهية الشعائر..

وإنما هي موجودة في ماهية المتعلق الذي تعلق بالشعائر ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ
شَعَائِرَ اللَّهِ﴾... التعظيم هو العلوّ والرفعة والسمو لا تُحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ. أي لا
تبتدلوها، ولا تستهينوا بها.. نظير قوله تعالى ﴿ فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ... ﴾

فإن هذا اللسان الأوّل الذي ورد فيه لفظة الشعائر.. في الموضوع
ركّز على جنبه الإعلام) على ضوء ما استخلصناه من أنّ معنى الشعيرة
والشعائر عند اللغويين هو الإعلام الحسيّ.. وليس هو الإعلام الفكريّ
المحض الذي يكون من وراء الستار (فالإعلام الفكري لا يسمّى شعائر..
بل الشعائر: هي العلامة الحسيّة الموضوعيّة التي تشير وتنبئ عن معنى
ديني له نسبة ما إلى الله عزّ وجلّ وإلى الدين..

هذه جنبه الإعلام الموجودة في اللسان الأوّل من الآيات.. والجنبه الثانية
التي تظهر من خلال لسان الدليل الثاني، وهي جنبه الإعلاء ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ
هِيَ الْعُلْيَا﴾ و﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ وما شابه ذلك.

ويمكن القول أنّ كلتا الجنبتين، حاصلتان في اللسان الأوّل؛ غاية
الأمر أنّ جنبه الإعلام والنشر والبث ظاهرة في موضوع الدليل وهو
الشعائر.. وجنبه الإعلاء والتعظيم وعدم الاستهانة. مطوية في متعلق
الدليل وهو التعظيم ﴿.. ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ.. ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ
شَعَائِرَ اللَّهِ.. لَا تُحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ..﴾.

إذا حلينا وهذا المعنى اللغويّ.. فالمعنى عامّ؛ كما ذكر القرطبي أيضاً
تعبألبعض اللغويين: كلّ أمرٍ أعلم بالله عزّ وجلّ أو أعلم بمعنى من المعاني
المتسببة إلى الله عزّ وجلّ.. فهو شعار، وشعائر..

فمن حيث الوضع اللغويّ، والماهية اللغوية فإنّ الشعائر والشعار والشعارة هو كلّ ما له إعلام حتّى بمعنى من المعاني الدينية، وله إضافة ما بالله عزّ وجلّ، وبدينه وبأمره وبإرادته وبأحكامه وبمراضيه..

الفرق بين النُسك والشعائر:

فإذن الشعار ليس هو النُسك من حيث هو نُسك.. قد سُمّيت النُسك مشاعر لأنّ فيها جنبه إعلام.. نُسك الحجّ تسمّى مشاعر بتطبيق المعنى اللغويّ عليها، من جهة أنّ الحجّ يمثل مؤتمراً ومجمّعاً ومحلاًّ لالتقاء وتقارب الأهداف المشتركة والغايات الموحدة لهم.. فحينئذٍ كلّ ما يارسوه من أعمال بالرسم المجموعيّ يكون فيه جنبه إعلان للدين ولعظمة الدين، وفيه دلالة واضحة للوحدة والألفة للأمة الإسلامية؛ ومن ثمّ سُمّيت مناسك الحجّ - دون غيرها من العبادات - بالمشعر.. باعتبار أنّ فيها جنبه الإعلام دون غيرها.. وربما تسمّى صلاة الجماعة أيضاً بالمشعر.. وتسمّى مساجد الله، بالمشعر، والسرّ في ذلك هو ما ذكرنا من أنّ هذه القاعدة الشرعية الفقهية، لها حكمٌ متميز ومغاير لبقية الأحكام..

وليس كما قال بعض علماء العامة بأنّ الشعائر تعني دين الله.. لأنّ الشعائر هي الإعلام للدين الله، وإعلاء دين الله.. وبالتالي إحياء معالم الدين..

فلها متعلّق خاصّ وحكم خاصّ وموضوع خاصّ.. وستيتن أيضاً أن جعل الشعائر وحكمها ليس ثانوياً وان كان الموضوع ثانوياً على المصداق..

المعنى الجامع بين اللغويين:

فحيثُذ، المعنى الجامع العام الذي يقف عنده اللغويون - في ماهية الشعائر - هي جنبه الإعلام الحسيّ.. وبعبارة أخرى: أن أي شيء أو أمر تظهر فيه بروز لمبرز ديني وفيه جنبه إعلام عن معنى من المعاني الدينية، أو حكم من الأحكام الدينية، أو سلوكٍ من القيم الدينية وما شابه ذلك.. يسمّى شعاراً أو شعائر..

بعد آخر في الموضوع:

الشعار الديني يحمل خصوصية أخرى إلى جانب خصوصية الإعلام وهي الإعلاء المستفاد من النمط الثاني من الآيات الدالة على وجوب إعلاء كلمة الله تعالى وبثّ نوره، والمستفاد من الدليل العقلي. ومثله لا يمكن استخراجه من مفهوم الشعائر حيث لا يحمل أكثر من الإعلام، نعم يستفاد من متعلق الحكم في آيات الشعائر وهو التعظيم وحرمة الابتذال.

على ضوء المعنى اللغوي وبعد التمسك بإطلاقه يُعرف شمول الدليل القرآني لكلّ مادة إعلامية دينية وإن تمّ تأسيسها على يد العرف العام أو الخاص، ما لم يثبت تعبد خاص في الشارع وهي الحقيقة الشرعية أو صياغة الشارع آلية خاصة للمصداق وكيفية خاصة لوجوده فيتبع.

وعلى ضوء المعنى اللغوي يعرف أيضاً: أن الشعائر ليس هو النسك بما هو نسك ولا أمر الله بما هو أمر الله وإنما حيثية البعد الإعلامي فيها،

فالحج حيث كان ملتقى ومجمعاً للمسلمين كانت الأعمال ذات الممارسة الجماعية علامة وشعيرة إلى جانب كونها نسكاً. فهما يتصادقان في النسك لا أن النسك هو الشعيرة من زاوية كونه نسكاً.

الجهة الرابعة: طبيعة تحقق موضوع الشعائر ومعالجة بعض قواعد التشريع:

طبيعة دلالة الموضوع:

ثم إن دلالة الشعيرة على المعنى الديني السامي ليس دلالة عقلية ولا طبيعية وإنما وضعية جعلية، وإن كان وجود الدال تكوينياً، إلا أن تعونه بالشعيرة اعتباري جعلي، على حدّ وجود الألفاظ ودلالاتها على معانيها، بيد أن علاميتها ودلالاتها لا تتمّ إلا بعد التفشي والشيوع بحيث تصبح ممارسة جماعية.

والشعيرة- بالإضافة إلى كونها دالاً ومعلماً لها نحو من التسيب إلى تداعي ذلك المعنى والمفهوم- لها أيضاً نحو من التسيب إلى تذكّر وإحياء ورسوخ ذلك المعنى وتجديد العهد به مما ينتهي إلى الالتزام بآثاره.

من ثمّ على القول بكونه حقيقة عرفية ينتج: أن كل أداة يتواضع أتباع الدين الحنيف أو المذهب الحقّ على كونها دالّة على معنى بحدّ التفشي، تصبح شعيرة دينية.

النتيجة: إن عمومات الكتاب في الشعائر ظاهرة لغة في عموم موضوعها لكل مادة حسية إعلامية عن معنى ديني، وإن كان الواضع لها عرف المشرعة، شريطة أن تتمّ ممارستها. فيجب تعظيمها ويحرم ابتذالها إلا

أن يتصرّف الشارع في المعنى أو في كيفية آلية وجوده فيتبع .

الرأي الآخر: وقد ادّعي في كيفية الوجود أنه لا بد من أن يصوغها الشارع وإلا لم يعتدّ بها، استناداً إلى مجموعة أدلة:

الدليل الأول: إن الشعيرة أمر الله ونهيه، ومثله لا يمكن أن يوكل للعرف بالبداهة.

الدليل الثاني: إن التطبيقات القرآنية كانت على البدن ومناسك الحج، وكلها مجعولة من قبل الشارع، مما ينبئ عن أن تحديد المصداق مهمته.

الدليل الثالث: إن تحويل العرف بتحديد المصداق يجرّ إلى استحداث وتشريع رسوم وطقوس جديدة وبدع في الدين تحمّل عليه وليست منه كما في مثل صلاة التراويح.

الدليل الرابع: إن تحويل العرف يؤول إلى تحليل الحرام عند اتخاذهم محرماً معلماً، أو إلى تحريم الحلال كما إذا اتخذ بعض الأمكنة شعاراً فيحرم إهانتها بالتبول فيه بعد أن كان حلالاً.

تقييم ونقد عام:

وتعليقنا على الكلام المذكور: إننا لو سلّمنا بصحة دعوى أن الشعائر حقيقة شرعية تعبدية، إلا أنها لا تنتج ما يستهدفه قائلها من سلب الشرعية عن الكثير من المصاديق التي تصنّف اليوم في حقل الشعائر وذلك لوجود الألسنة الأخرى الآخذة لعناوين أخرى ذات حقيقة عرفية لغوية تكفي في إضفاء الشرعية عليها. وهي تحديداً: لسان بثّ نور الله وإعلاء كلمته،

ولسان الدعوة لإحياء أمر أهل البيت، ولسان أهمية تشييد قبور أهل البيت، وحكم العقل بلزوم تعظيم الشعائر المنسوبة لله لأنه يصبّ في مجال تعظيم الله تعالى اللازم عقلاً وبالبداهة.

ويتمّ تقريب الاستدلال من خلال الالتفات إلى نقطتين محسومتين سلفاً في الوسط الفقهي والأصولي:

النقطة الأولى: إنّ التخيير، تارة: يكون شرعياً، وذلك في حالة نصّ الشارع عليه. وأخرى: يكون عقلياً، وذلك فيما لو أمر الشارع بطبيعة كلىة من دون تخصيص بزمان أو مكان أو عوارض معيّنة، فيدرك العقل تحويل الشارع المكلف في تطبيق الطبيعة على أى فرد شاء. ومثل هذا التطبيق لا يعدّ تشريعاً وبدعة، لأنّ المكلف لا يتعبّد بالخصوصية الفردية كي يُعدّ تجاوزاً لما رسمه الشارع، وإنما يتعبّد بالطبيعة الموجودة في الفرد، ومن ثمّ عدّ امتثالاً. وأمثله أكثر من أن تحصى. ولهذا أسماه البعض بالتخيير الشرعي التبعي، وإن كان الصحيح أنه تخيير عقلي بيد أنه بحكم العقل غير المستقل.

النقطة الثانية: ينقسم العنوان الثانوي إلى عنوان ثانوي في الحكم، وآخر في الموضوع. والفارق بينهما: أن الأول ذو ملاك ثانوي وبالتالي يكون الحكم فيه استثنائياً كالخرج والضرر، وعليه عندما تطرأ مثل هذه العناوين تُغيّر الحكم الأولي أو تراحم ملاكه. بينما الحكم في الثاني أولى منبثق عن ملاك أولى فلا يعدّ حكماً استثنائياً طارئاً وإنما موضوعه طارئ، كما لو أصبح القيام احتراماً للقادم بعد أن لم يكن كذلك، فذات القيام ليس احتراماً وإنما طرأ عليه وتصادق معه عنوان الاحترام، وأما الحكم بالاحترام فهو حكم

أولى ذو ملاك أولى فلا يعد استثنائياً وطارئاً بالنسبة للقيام. وأمثلة هذا القسم كثيرة، منها: كلية حالات وصور اجتماع الأمر والنهي.

وفارق آخر: أن النمط الأول لا بد أن يكون طرّوه ذا طابع اتفاقي استثنائي، وإلا لو كان دائماً أو غالباً عاد أولياً وانقلب الأولي إلى ثانوي.

وتعبير آخر: ليست الغاية من التشريعات الأولية أن تبقى قوانين جامدة ومعطّلة وإنشائية فقط، وإنما الغاية تفعيلها حتى يتحقّق الملاك الذي يتوخّاه المقنّن من تقنينه لها. وحينئذ لا بد أن تكون مزاحمة الأحكام الثانوية التي تفرض نفسها على الحكم الأولي اتفاقيةً حفظاً لهويتها وهوية الحكم الأولي. ومن ثم كانت واحدة من شرائط فقاهاه الفقيه وحاكميته أن يحفظ هذا الأصل في استنباطه وتطبيقه للأحكام وإلا كانت أغراض المقنن عرضة للضياع.

بينما لا مانع في النمط الثاني من أن تكون دائمية بعد أن كان حكمها وملاكها أولياً.

وبعد أن تبلورت هاتان النقطتان، وتبلور سابقاً أن أدلة الشعائر ليست منحصرة باللسان الذي ورد فيه لفظ الشعائر، أمكن الاستفادة من الألسنة الأخرى المتضمنة لعناوين أخرى حيث لم يكن الأمر فيها إلا بالطبيعة من دون تقييد بخصوصية فردية. فالعقل يحكم بان الشارع خول المكلفي مقام التطبيق على أي مصداق وبأي أسلوب كان، خاصة وقد عرفت أن المكلف لا يتعبد إلا بالطبيعة دون الخصوصية الفردية. والمستجدات مهما كانت فهي لا تعدو العنوان الطارئ على التكوين من القسم الثاني، وفي مثله لا مانع أن يكون

دائماً. إذ الحكم في ما نحن فيه أولى.

وكلمات الأعلام تؤكد ما ذكرناه. فصاحب الحداثق والذي يمثل حالة وسطية بين الاتجاه الأخباري والأصولي انتهى في بحث لبس السواد حزناً على الحسين إلى عدم كراهته حتى في الصلاة، مع أنه مكروه في نفسه.

والميرزا القمي في جامع الشتات «انتهى إلى جواز تمثيل واقعة الطف، بل رجحانه استناداً إلى عمومات البكاء والإبكاء، مضيفاً: إنه على فرض عموم حرمة تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس، فالمصير حتى لو كان التعارض فإنه يبقى ذا فائدة إذ مع سقوط الحرمة يبقى الفعل على الحل ولو عبر التمسك بأصالة الحل.

والسيد الزدي في تعليقه على رسالة الشيخ جعفر الشوشتری - وتحديدًا في الملحق في أجوبته على الأسئلة حول الشعائر الحسينية - ينتهي إلى رأي البحراني نفسه.

والكلبايگانی انتهى إلى جواز الشبيه تمسكاً بعموم البكاء والإبكاء.

وفي بحث الفرق بين البدعية والشرعية يلفت كاشف الغطاء الكبير إلى: ان بعض الأعمال الخاصة ذات الطابع الديني التي تفقد الدليل الخاص عليها بيد أنها تندرج تحت عموم، فإن جرىء بها من جهة العموم لا من جهة الخصوصية فهو كافٍ في شرعيتها كالشهادة الثالثة في الأذان لا بقصد الخصوصية والجزئية لأنها معاً تشريع، بل قصد الرجحان المستفاد من عمومات استحباب ذكر علي عليه السلام حين يذكر اسم النبي صلى الله عليه وآله. وكقراءة

الفاتحة بعد أكل الطعام بقصد استجابة الدعاء، استناداً إلى ما ورد أنه من وظائفه. وما يصنع للموتى من مجلس الفاتحة والترحيم بالطور المعلوم...

وواضح أن حديثه لا يخص الممارسات ذات البعد الإعلامي/الإعلائي فقط وإنما يعم كل السنن الاجتماعية ذات الطابع الديني.

نعم لا بد في المستجد أن يكون حلالاً في نفسه وقبل أن يتعنون، وأما إذا كان حراماً فإن الأمر الشرعي بالطبيعة لا يشملها، فالتخيير العقلي في الأفراد لا يتناول الخصوصية المحرمة وإنما يشمل الفرد المكروه.

ثم إنه بما تقدم يمكن حلّ التدافع الذي يبدو لأول وهلة بين استدلالين في فقه الشعائر لإثبات مشروعية المصداق المستجد: الاستدلال بالبراءة أو أصالة الحل في المصداق، ثم الاستدلال بعموم وجوب أو رجحان الشعائر.

تصوير التدافع: أنه جمع بين أصل عملي ودليل اجتهادي. بالإضافة إلى أنه كيف يفرض الشك في حلية وحرمة مصداق ثم يقال عنه إنه واجب؟

وحلّه: ما ذكرناه في النقطة الثانية من أن هناك قسماً من العناوين ذات حكم أولي ولكنها مع ذلك ثانوية من ناحية الموضوع بحكم طوره على الموضوع التكويني، من ثم احتاج إلى إثبات حلية المعنون أولاً، كي يصلح في خطوة لاحقة أن يتعنون فيكون مصداقاً للوجوب أو الرجحان الأوّلي، لوضوح عدم تناول «حالات الأمر بالطبيعة فالتخيير العقلي في التطبيق على المصايق» المصداق والفرد ذا الخصوصية المحرمة، وإنما يشمل الفرد

المكروهُ ومن هنا كانت الصلاة في الحمام صحيحة. وإثبات الحل لا يكون إلا بالبراءة أو أصالة الحل.

ولكن قد يستغرب حينئذ من بحث الأعلام في حالات اجتماع الأمر والنهي بعد أن كان الأمر بالصلاة لا يتناول الخصوصية المحرمة إذ لا موضوع للاجتماع. والسؤال موجّه للقائل بالتزام الملاكي كالآخذ والمشهور، وأما القائل بالتعارض كالميرزا النائيني - فهو قد تجاوب مع السؤال حيث إنه يتتبع إلى عدم شمول الأمر للمصداق المحرّم؟

والجواب: إن غرضهم من البحث هناك هو تنقيح سعة الطبيعة وامتدادها إلى الفرد الحرام أيضاً في مقام الحكم الإنشائي والفعلية الناقص، ولكن لا بمعنى تسوية ارتكاب الحرام وإنما بمعنى أن الحرمة تزام (ملاكا) العنوان الراجح على الامتناع، وتزامه (امتثالاً) على الجواز عند المشهور، وبالتالي قد يكون العنوان الراجح هو الأهم كما في حالة التضييق والعجز عن بقية الأفراد فيتقدم ويكون هو حكم الفرد المنجز. نعم في خصوص الصلاة يحكم بطلانها لعدم تحقق التقرب بما هو مبغوض عند التقصير أو إمكان بقية الأفراد.

فتلخص: أننا لو تماشنا مؤقتاً مع فرضية أن تحديد مفردات الشعائر شأن خاص بالشارع لم يخول فيه المشرعة إلا أنه يمكن تلافي ما تنتجه هذه الفرضية بالألسنة الأخرى حيث تضيفي الشرعية على كل المراسيم التي تم التعارف عليها على أساس أنها شعائر من زاوية أنها تمثل إحياء الأمر ورفع كلمة الله وإعلاء أمره ونشر المعاني العليا لدينه وذلك لإطلاق الطبيعة

المأمور بها وهو يقتضي التخيير العقلي، وأن العناوين المأخوذة في الأدلة المذكورة ليس لها مصاديق تكوينية مشخّصة وإنما تطراً على مصاديق متنوعة، ولا مشكلة في أن يكون الطرو دائماً، شريطة أن يكون المصداق محللاً بل وإن كان محرّماً ولكنه غير منجز، وكان الدوام بحسب الخارج من المقارنات لا بحسب نفس الطبيعة بناء على التزاحم في صورة الامتناع والذي هو مختارنا تبعاً لمشهور الفقهاء والشيخ والآخوند. فإن معيار التعارض ليس هو النسبة من وجه أو التباين كما هو مبنى مدرسة الميرزا، وإنما التنافي بين الدليلين إذا كان دائماً أو غالباً بحسب التقنين والتشريع لا بحسب الخارج، في قبال ما إذا كان اتفاقياً بحسب التقنين والتنظير وإن كان يدوم في بعض الأفراد بسبب اتفاقي خارجي حيث يتزاحمان حينئذ من دون أن يكذب أحدهما الآخر.

وعلى هذا الأساس كان التنافي بين الحكم الأولي للعنوان الثانوي الوارد في الألسنة الأخرى والحكم الأولي الآخر: التزاحم لا التعارض لأن التنافي على مستوى التقنين لا يعدو الاتفاق في تصادقها واجتماع الطبيعتين المشتملتين على الملاكين ولأسباب خارجية، فيكسب المصداق الشرعية من زاوية تعنونه بالعنوان الراجع لوجود الملاك وإن كان محرّماً فضلاً عما إذا كان مباحاً.

النقد التفصيلي لأدلة الرأي الآخر:

بعد كلّ هذا ننتقل إلى النقد التفصيلي للأدلة الأربعة التي قيلت أو يمكن أن تقال لدعوى اختصاص شرعية الشعيرة بما يصوغه الشارع من

مصدق لا مطلقاً، بعد الإمام إجمالاً بفسادها من خلال ما تقدم:

أما دليل استلزام اتساع الشريعة وبالتالي تبدل معالمها وشكلها، فيمكن المناقشة فيه: بأن التضخم والتوسع إن كان يعني التجدير والتثبيت والنشر والتعميم والبث والإعلاء والإحياء فهو مطلوب. وإن كان يعني زوال ما هو الثابت (الضرورات) فهو مرفوض.

وبعبارة أخرى: ليس التغيير على إطلاقه ظاهرة سلبية وإنما ما كان منه على حساب الثابت، وأما ما يصب في خدمة الثابت وتأكيدته وتأصيله وحفظه فهو إيجابي ومطلوب، وقانون هذا وضابطته هو حفظ ثبات عنوان موضوع ومتعلق القضية الشرعية واختزال واختصار التغيير في مصداقها. وواضح أن المستجد في حقل الشعائر الذي يمكن قبوله بل الدعوة إليه هو ما يكون في حقل المصداق مع حفظ ثبات الموضوع للقضية المشرعة وبدقة. وهذا هو الذي ندعيه صغرياً، ومن ثم لم تشكل هذه المفردات حسب فهمنا، تهديداً لثواب الدين ومقدساته بل العكس تدعيماً لثواب الدين وحفظها وإبقائها.

وأما دليل فتح باب التشريع، فيمكن القول بوجاهته إن كان للمشرعة تشريع، بيد أنه ليس كذلك حيث إنهم لم يمارسوا سنّ قانون وإنما مارسوا التطبيق المأذون به شرعاً، وهو أمر ليس منه بد في أي قانون لأنه مهما تفصل على يد المقتن إلا أنه لا يمكن أن يكون جزئياً من كل جهة، ومن ثم يبقى ذا جهة أو أكثر عامة كلية تنظيرية، وهي المنطقة التي خول المكلف فيها التطبيق على المصداق الذي يشاء من دون أن يتعبد

بالخصوصية. هذا بالنسبة للعموم الذي لا يتنزل ولا يتفصل إلا بجعل وتقنين وهو الذي تم إيكاله إلى النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام.

وهناك ما لا يحتاج إلى تنزيل بصيغة التقنين والجعل حيث يكون انطباقه قهرياً وساذجاً، ومثله أوكل تطبيقه إلى المكلف من البداية.

وعموماً الشعائر بألستها المختلفة من القسم الثاني.

وبهذا يتبلور الخلل في دليل تحليل الحرام وبالعكس إذ عقدته أنه تشريع، وهو وجيه إن كان بلا غطاء شرعي، وإلا كان التشريع الإلهي المنطبق الطارئ هو المحلل والمحرم، وقد عرفت أن التخيير العقلي في المصداق بتحويل من الشارع، وإلا انسحب الإشكال حتى على مثل مصاديق الصلاة بحسب المكان والزمان والساتر وبقية الشرائط، إذ ان التخيير فيها عقلي لم يحدده الشارع من حيث المصداق والتطبيق.

ويتبلور الخلل في الدليل الآخر الذي حاول تصنيف عموماً الشعائر في القسم الأول، وهو الذي يحتاج في تفصيله إلى الجعل والتقنين استناداً إلى جعل الشارع بعض المصاديق للشعائر. وذلك: لأن صرف تصرف الشارع في إخراج مصداق أو إلحاقه لا يعني أنه من النمط الأول. فالشارع تصرف في البيع توسعة وتضييقاً ولكن لم يؤثر ذلك على بقاء عموم البيع قابلاً للانطباق على مصاديقه من دون توسط للجعل.

ضابطة البدعة والتوقيفية:

ومن أجل أن تتكامل الصورة نلفت إلى قانون البدعة ومنه نتعرف

على ضابط التوقيف على الشرع، إذ قد يتبادر إلى الذهن على ضوء النتيجة التي خرجنا بها أنه لم يبق للتوقيف معنى أو مجال، فنقول: قانون البدعة هو نسبة غير المجعول من قبل الشارع إليه، أو الإخبار عنه من دون علم وإن كان في الواقع موجوداً. ولا يعنى من النسبة محض الإخبار وإنما مع التدين والالتزام على أساس أنه من الشارع وذي صبغة دينية.

وعلى هذا فالتوقيف هو حصر التدين بشيء موقوف على الجعل أو على العلم حتى يتوفر ذلك من الشارع.

وقد يتساءل على هذا الضبط: أنه يعني جواز التدين بشيء إذا لم يكن على أساس أنه شرعي وإنما نتيجة توافق الطرفين والتزامهما كما في الربا من دون بناء على حليته، مع أنه لا يمكن الالتزام به؟

والجواب: نعم في الفرضية المشار إليها ليس حراماً من زاوية كونه بدعة ومخالفة للتوقيف، وإنما هو حرام من زاوية أخرى وهي حرمة ممارسة الربا. فالتوقيفية لا تغطي كل الالتزامات المحرمة.

وقد يتساءل ثانية عن السرّ في اقتصار كثير من الفقهاء في التوقيف على العبادات فقط، في الوقت الذي يبدو شموله لكل مساحات الدين؟

فالجواب: اقتصارهم لجلاء الأمر فيها، لأن العبادي لا يؤدى إلا على أساس أنه من الشارع، وإلا فالجميع عموماً توقيفي من جهة الحكم والمحمول.

هذا بالإضافة إلى أن العبادات ذات حقائق شرعية، وفي مثلها لا بد من إعمال التوقيفية حتى على صعيد المصدق، بخلاف العناوين ذات

الحقائق اللغوية كعنوان صلة الرحم وبرّ الوالدين فإن توقيفيتها تقتصر على الحكم وقيدية العنوان له دون ماهية العنوان والمصداق.

ومما تقدم يتبلور: أن النتيجة التي خرجنا بها في عمومات الشعائر والألسنة الأخرى من إيكال المصداق إلى العرف لا يتقاطع مع قاعدة التوقيف، لأن العناوين المأخوذة في الأدلة ذات حقائق لغوية لا حقائق شرعية، وفي مثلها يقتصر في التوقيف على حكم العنوان دون المصداق.

فقه متعلق العمومات:

والحديث في هذه الزاوية يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: قد سبق أن المتعلق في العمومات هو التعظيم والابتدال، حيث وقع الأول متعلقاً للوجوب والثاني متعلقاً للحرمة. والكيفية المطلوبة لا بد أن تأتي متناسبة مع طبيعة الشعيرة (الدالّ) أو المدلول بالشعيرة.

توضيح ذلك: ذكر في بحث الوضع أن صلة الموضوع بالموضوع له تتوثق وتشدّد بكثرة الاستعمال وتقدم العلاقة، حتى يصل الأمر إلى الاستعاضة ذهنياً بالموضوع عن الموضوع له.

وبعبارة أخرى: إن كيفية العلاقة وإن كانت مدينة للوضع حدوثاً وبقاءً، بيد أن كفيّتها مرتبطة بعوامل أخرى، ومن ثم لا يمكن تصنيف بيانية العلامات في درجة واحدة وإنما هي حالة مشككة تتفاوت تبعاً لتفاوت العوامل ومدى توفرها.

ولا تشدّ الشعيرة عموماً عن هذا القانون، ومن ثم يتفسّر لنا ما نلاحظه من تفاوتها في التعبير، فشعيرة لفظ الجلالة) الله (واسم النبي) محمد (أشدّ تعبيراً من الرزاق والخالق في الأول، والألقاب الأخرى في الثاني، وهي جميعاً أشدّ من الشعائر الأخرى حتى انفردت في أحكام خاصة من بينها، كحرمة المسّ من دون طهارة، وحرمة التنجيس مطلقاً.

من جانب آخر: إن الشعائر وإن اشتركت في إحياء المعنى الديني وتسويقه إعلامياً بيد أن مداليلها تختلف في السمو والرفعة، فمضمون المصحف الشريف هو كلام الله تعالى، بينما مضمون كتب الحديث هو كلام المعصوم عليه السلام، ومضمون كتب الفقه مضامين الحكم الإسلامي، وبديهي أن المدلول الأول أرفع من المدلول الثاني. ومن ثم يُفهم اختلاف أحكام الهاتك لحرمة الكعبة والمسجد الحرام حيث يُكفّر ويُقتل في الأول، ويُقتل في الثاني من دون تكفير.

وحيث اختلفت الشعيرة دلالةً أو مدلولاً، اختلف التعظيم المطلوب.

النقطة الثانية: الواجب أو الحرام الذي ينطبق على مصاديقه بكيفية مشككة غير متواطية، كالبرّ بالوالدين والمعاشرة بالمعروف مع الزوجة، هل هو كلّ المراتب أو المتيقّن فقط وهو الأدنى في الوجوب والأعلى في الحرمة؟

مرتكز الفقهاء: الثاني، والزائد راجح، فالبرّ الواجب هو الذي يؤدي تركه إلى العقوق، والصلة الواجبة هي التي يلزم من عدمها القطيعة.

من ثم لم يكن فرق بين من يذهب إلى حرمة العقوق ومن يذهب إلى

وجوب البرّ على مستوى النتيجة.

وفيما نحن فيه: التعظيم مشككٌ حيث لا يقف عند حد، وإنما كلّ تعظيم فوقه آخر، والابتدال مثله: حيث كلّ نمط يوجد الأشدّ منه. ولما كان المتيقّن من كلّ منهما هو المطلوب إلزاماً، لم يبق فرق بين مدلولي عظم ولا تحلّ «على مستوى النتيجة». فالتعظيم الواجب هو الذي يلزم من تركه الإهانة، وهي أول مراتب الابتدال، والمراتب العليا مستحبة.

والابتدال المحرّم هو الذي لا يقترن مع أيّ ممارسة وجودية- ولو دنيا- معبرة عن التعظيم وإلا كان مكروهاً.

حيثيات في حكم العمومات:

الحيثية الأولى: سبق أن اتضح أن طبيعة الحكم في عمومات الشعائر أولى، وأن الثانوية وإن كانت متقررة بيد أنها في زاوية الموضوع، ومن ثم لم يكن الحكم هذا عين الأحكام الأولية، كما بدا ذلك من بعض التعاريف، حيث عرّفت الشعائر بالدين وأمر الله، وذلك لاختلاف الموضوع، فهما حكمان لموضوعين متصادقين، فإيجاب البدن كشعيرة يختلف عنه كمنسك حجّ ملاكاً وموضوعاً فحكماً، أقصاه أنها تصادقا حيث كان المصدق مشتملاً على جنبه الإعلام. وعندما تأمل في روايات الهدي نلحظ بوضوح البعدين في المصدق.

الحيثية الثانية: هناك تقسيم للثانوي من زاوية الحكم إلى مثبت ونافي. والأول من قبيل المؤمنون عند شروطهم «ووجوب الوفاء بالندر، والثاني

من قبيل: لا ضرر ولا حرج. فالمثبت متضمن لملاك وجودي، في حين يكفي النافي نفي الملاك، وهذا فارق مهم في باب التزاحم، بالإضافة إلى الأثر المهم الذي يترتب على الفرق بينهما في بحث الثابت والمتغير في الأحكام والأصول القانونية للأبواب الحديثة المستجدة.

ويمكن القول إن الحكم في القسم الأول أولي، والثانوية فيه من زاوية الموضوع، فيكون كحكم الشعائر، ولكن مع ميزة للأخير في أنه أمر مرغوب فيه ندب إليه الشرع وحثّ عليه، في حين لا يوجد ذلك في النذر وإنما يجب لو وقع بل قديكره كثرته، ولا يوجد ذلك في الشرط وإنما يجب إذا التزم.

وإن لم يمكن تصنيف القسم المذكور في الحكم الأولي فحكم الشعيرة على الأقل يبقى وثيق الصلة بالحكم الأولي وإن كان لا يعدم ولا يخلو من القواسم المشتركة مع الثانوي المثبت.

الحيشية الثالثة: اختلف على طبيعة العلاقة بين الحكم الثانوي النافي والحكم الأولي بين مشهور - وهو الصحيح - قائل بالتزاحم الملاكي وآخر - الميرزا النائيني ولفيف من تلامذته - قائل بالتخصيص.

ويترتب على هذا الخلاف بقاء مشروعية الحكم الأولي على التزاحم دون التخصيص.

بالإضافة إلى أنه على التزاحم لا يكون الضرر أو الحرج الرافع بدرجة واحدة في كلّ الحالات وإنما في كلّ حالة بحسبها، فالضرر اليسير

يرفع وجوب الوضوء إلا أنه لا يبيح أكل الميتة ما لم يبلغ حداً بالغاً يفوق في ملاكته ملاك الحرام، وهذا هو منطق التزام الملاكي، وعلى الميرزا أن يكتف بهذه الظاهرة مع التزامه بالتخصيص الذي يقتضي أن يكون المخصص كيفية واحدة في الجميع، ودعواه انصراف لا ضرر «لا تُقبل ما لم يأت بشاهد».

بينما اتفقت الكلمة على أن العلاقة بين الحكم الثانوي الميث والحكم الأولي ليست هي التخصيص وإنما اشتداد الحكم كما إذا كان الفعل مستحباً فإنه يصبح واجباً بالشرط. أو التزام الملاكي مع اختلاف الحكمين.

ونسبة حكم الشعائر مع الحكم الثانوي من دون فرق بين أن يكون مثبتاً أو نافياً كنسبة أي حكم أولي مع الحكم الثانوي. فلا ضرر - مثلاً - يعدّ حكماً ثانوياً طارئاً على حكم الشعيرة ومن ثم فهو متأخر رتبة من زاوية الموضوع. وحيث إن العلاقة هي التزام الملاكي لا يكون كلّ ضرر رافعاً لحكم الشعيرة ما لم يأت متناسباً مع طبيعة الحكم، خاصة مع تفاوت الشعيرة في قوة الدلالة أو قوة المدلول، فلا بد من الموازنة بين قدر الضرر ونمط المتعلق أيضاً لأن اختلافه يعبر عن اختلاف ملاكته في الشدة والضعف.

شكوك وحلول:

هناك محاولات استهدفت شرعية بعض صغريات الشعائر السائدة في الوسط الشيعي من خلال وصمها بالخرافة أو الهتك أو الإهانة.

من ثمّ ولأجل أن تأتي دراسة الموضوع متكاملة نسَلط الضوء على هذه المفاهيم لكي نعرف مدى صحة المحاولات المذكورة:

الخرافة:

الخرافة تعني: منتجات القوة الواهمة والمتخيلة مع إذعان النفس لها من دون أن تمتّ للحقيقة بصلة، فلا مطابق لها لا في العقل ولا في الحس. فمبدؤها فعل إدراكي خاطئ مع البناء العملي عليه حتى يتمظهر بصورة سلوك وممارسة.

وواضح أن مثل هذا لا بد من القضاء عليه وملاحقته في شخصية الفرد والمجتمع لأنه عنصر هدم لا بناء، لا يُقبل فضلاً عن أن يعظّم ويقدّس.

وفي الشعيرة لا تتصور الخرافة في ذاتها بعد أن كانت هويتها العلامية، والخرافة هي التي تلبس صورة الواقع من دون أن يكون لها ذلك.

أما مدلولها وهو المعنى الديني فيمكن أن تتسرب له الخرافة، ويكون التمييز حينئذ على أساس الدليل المعبر.

وهذا يتكئ على خطوة سابقة وهي تشخيص مدلول الشعيرة وبشكل دقيق، وهي محاولة معقدة قد لا تتسنى للفقه وحده ما لم يكن الفقيه ملماً بالتاريخ وعلم الاجتماع والنفس حتى يأتي التحديد لمؤدى الشعيرة موضوعياً.

إلى جانب ذلك لا بد من الالتفات إلى أن الرسوم والشعائر كالأعراف والعادات والتقاليد، قد تختلف من مجتمع إلى آخر، فأسلوب

التعظيم يختلف من وسط إلى آخر، بل قد يكون في وسط تعظيماً وفي آخر إهانة. ومن ثم لا معنى لتحميل شعيرة وسط على آخر، ولا معنى لتناول شعيرة الآخر بالنقد من منطلقات الذات، ولا معنى لتنازل أمة أو مجتمع عن شعيرة ذات مؤدّى سامٍ في وسطه لأنها لا تحمل المؤدّى ذاته في وسط آخر بحجة أنها ظاهرة غير حضارية وأنها خرافة. طبعاً إذا أريد لهذه أن تكون إعلماً داخلياً يستهدف المحافظة على الوسط وتأصيله وتركيزه في أعماق النفوس، كما في مثل بعض الشعائر الإسلامية والبدن جعلناها لكم ومن حج البيت وصلاة الجماعة. نعم في الإعلام الخارجي لا بد أن يكون لائقاً بالآخرين يحاكي عقليتهم وعرفهم ومشاعرهم حتى يترك أثره فيهم، كالوفاء بالمعاملة والالتزام بالقانون، حيث يشكّل سمة بارزة في حياتهم اليوم.

كذا لا بدّ من الالتفات إلى أن الشعيرة تعبر عن هوية وخصوصية وشخصية الوسط الذي يتعاطى بها، خاصة ذات العمق الضارب في التاريخ التي انتهت إلينا كموروث حضاري من جيل إلى آخر لم يساهم إلا في تطويرها وتعديلها، فإن مثل هذه تختزن ثقافة الوسط وأصالته. ومن ثم كان التلاعب غير المدروس فيها- فضلاً عن استبدالها بشعيرة مستوردة من وسط آخر- يؤدي إلى تهجين أو ذوبان الهوية والقضاء عليها والتشبه المحرم بالكفار وباعداء الله.

ومن ثم يفهم اعتزاز الجماعات البشرية بتراتها عموماً حيث يمثل عصارة حضارتها ويحكي تاريخها ويعبّر عن ثقافتها ويمثّل هويتها، وإلا

كان على حساب نسبها وعراقتها وأصالتها.

كما يُفهم حكمة تحريم التعرّب بعد الهجرة وحرمة قراءة كتب الضلال. ويُفهم خطورة الغزو الثقافي والفكري وإصرار الغازي على تسويق لغته أو أعرافه كواحدة من مفردات خطّته في مشروع الهيمنة حيث إنها تحمل ثقافته التي يبغى نقلها إلى الآخرين بديلاً عن ثقافتهم ومحاولة للقضاء على هويتهم.

كلّ هذا يؤكد الحاجة إلى اختصاص رفيع لمن يريد أن يتناول الشعائر بالبحث أو التعديل أو التغيير أو استحداث شعيرة. ومن دون ذلك يكون اللعب بها من نمط اللعب بالنار و(معظم النار من مستصغر الشرر).

الهتك:

الهتك على صعيد اللغة يعني: كشف المستور، أو كشف العوار. وعرفاً: عندما يقال هتك المؤمن أو هتك المجتمع الديني مثلاً يُقصد منه كشف نقاط الضعف فيه أو إذلاله وإهانته. والهوان مسبّب عن الهتك يتّصف به المهتوك إذا هُتك. أو أحدهما مسبّب عن الآخر.

وبديهي أن أيّ ممارسة توجب الهتك للمجتمع الديني لا تلتقي مع أغراض الشارع المتمثلة في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾^(١).

ولكن السؤال: هل الهتك يحصل بصرف استهزاء الآخر أو لا؟

والجواب: إن كان الاستهزاء نتيجة اختلاف الأعراف والشعائر والرموز الموجب لعدم فهم الآخر المدلول الديني عندنا أو فهمه منها معني آخر، فلا يوجب الهتك، وبالتالي لا يفرض تغيير الشعيرة، بل إن محاكاة ذوقه وتقليده يتم على حساب الهوية.

وان كان بحق ونتيجة فراغ المادة الإعلامية أو سوء محتواها فهو موجب للهتك.

نعم ممارسة الآخر الاستهزاء والتشويه للشعائر الحققة وإعلام مكثف قد يوجب وقوع المسلمين في جو خاطئ فيرى الحسن قبيحاً، وعندها قد يكون من الصحيح وفي حالات خاصة جداً وفي غير المتأصل من الشعائر أن يمنع الفقيه أو الحاكم من ممارسة هذه الشعيرة مؤقتاً ولكن لا لأجل الهتك وإنما تفادياً لضعف المسلمين وشعورهم بالنقص الذي هو مفسدة أكبر من مصلحة الشعيرة كما يرى الفقهاء أرجحية ترك المستحب أو ترك المكروه عندما يكون هناك عرف خاطئ يوجب التشهير بمن يعمل المستحب أو يترك المكروه. كل هذا شريطة ألا يكون ترك الممارسة موجبا لقوة الخصم وتقهر المؤمنين نفسياً وإلا لم يرجح

الجهة الخامسة: متعلق الحكم لقاعدة الشعائر:

وهو التعظيم للشعائر وحرمة الابتدال والإحلال لها..

قال تعالى: ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾.

وقال: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾.

وقال: ﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾.

والبحث حول المتعلق يقتضي التعرض لعدة نقاط:

النقطة الأولى: يجب الالتفات إلى أن وجود الشعيرة والشعائر، هو أشبه مايكون بالوضع، حيث إنَّ كلَّ موضوع تزداد صلته وارتباطه ووثاقته وعلاميته للموضوع له بكثرة الإستعمال أو بأسباب ومناشي أخرى، فيصبح هناك نوع من العُلقة الشديدة بين الموضوع والموضوع له.. كما هي العُلقة بين اللفظ والمعنى في اللغة..

فبعض الأمور توضع علامات لمعنى معين، وكلّ ما تقادّم الزمن وتزايد الاستعمال تُصبح أكثر صلة بذلك المعنى.. إذ بدل أن يأتي في الذهن بالموضوع له وهو المعنى، يأتي بنفس الموضوع وهو اللفظ، فيحكم على اللفظ بأحكام المعنى من شدّة الوثاقة والصلة والربط.. ومن ذلك تُستقبح بعض الألفاظ لقبح المعاني وكثرة استعمال تلك الألفاظ فيها، بخلاف مرادفاتنا التي يقلّ استعمالها في ذلك المعنى، مثل لفظ الفرج حيث يقلّ استعماله في المعنى الموضوع له، بخلاف مرادفه من الألفاظ التي يكثر استعماله فيه..

ومن هذه النقطة الأولى، نلتفت إلى أن العلامات والأوضاع التي توضع لمعانٍ معيّنة تختلف فيما بينها بشدّة العُلقة أو خفتها.. فبعضها علاميته واضحة لدى كلِّ الأذهان..

وبعضها علاميّة واضحة لدى قطر معين .. أو مدينة معينة، أو طائفة معينة، أو شريحة معينة دون شرائح أخرى..

إذن: بيانيّة العلامة والأمور الاعتباريّة والمعنى تختلف شدّة وضعفاً .. ويمكن التمثيل بالأحكام الدينيّة أنّ بعضها ضروريّ أو بديهيّ.. وبعضها ضروريّ عند فئة خاصة كالفقهاء.. وبعضها قد يكون نظرياً عند صنف وضرورياً عند صنف آخر.. بعضها قد تكون قطعياً، لكن نظرياً.. وبعضها غير نظريّ بل ظنيّ وهكذا.. فهي على درجات أيضاً..

ومعالم الدين أو الشعائر التي هي من مصاديق المَعلميّة والأمور الاعتباريّة الوضعية تختلف أيضاً في علاميّتها وفي بيانيّتها للمعنى الدينيّ، أو للحكم الدينيّ، أو للسمة الدينيّة شدّة وضعفاً لتلك السمات.. مثل رسم خطّ لفظة الجلالة المعدودة من الشعارات - هذه اللفظة (لفظة الجلالة) أو إسم النبي ﷺ - أو أسماء الأئمة عليهم السلام يترتب عليها أحكام خاصّة، مثل حرمة لمسها للمُحدث.. أو حرمة تنجيسها.. ووجوب تطهيرها.. وذلك نوع من التعظيم لنفس هذه الشعيرة والعلامة للمعنى الدينيّ..

فملخص النقطة الأولى أنّ الأمور المَعلميّة لمعاني الدين على درجات متفاوتة.. بعضها شديد وبعضها متوسط وبعضها خفيف الصلّة.. كما أنّها تختلف بحسب الأوصاف وبحسب الفئات والشرائح.. وهذه نقطة مهمّة مؤثّرة في أحكام الشعائر الدينيّة.

النقطة الثانية: أنّ الشعائر الدينيّة - حيث إنّها علامة - لا بدّ أن ترتبط بذئ العلامة وهو المعنى الدينيّ.. أقصد معنىً معيّناً من المعاني الدينيّة..

فضلاً من الفصول الدينية، ركناً من الأركان الإسلامية، هيكلاً من هياكل الدين القويم؛ وتختلف بعضها عن البعض قدسيّةً وتعظيماً بسبب المعنى الذي تدلّ عليه.. وهذا الحكم من المسلّمات لدى المذاهب الإسلامية الأخرى، مثلاً الهاتك لحرمة الكعبة يُحكم عليه بالإرتداد والقتل، أمّا الذي يهتك المسجد الحرام (البيت الحرام) فلا يحكم عليه بالكفر.. فالذي يُحدث في المسجد الحرام لا يحكم عليه بالكفر، لكنه يُحدّ بالقتل.. أمّا الذي يُحدث في الحرم المكيّ بقصد الإهانة فيُعزّر ولا يُحكم عليه بالإرتداد ولا يقتل.. وهذه أحكام وردت في روايات معتبرة وقد أفتى على طبقها الفقهاء.. وهي في الجملة محلّ وفاق حتّى عند جمهور العامّة..

هذا الاختلاف في الحكم بين الكعبة كشعار.. وحكم المسجد الحرام كشعار وحكم الحرم المكي كشعار هو أوضح دليل على هذا الأمر..

مثال آخر: التفريق بين اسم الجلالة وصفات الجلالة، أو ما بين لفظ الجلالة ولفظ جبرئيل «.. أو التفريق بين إسم الجلالة وإسم النبيّ والأئمة وأسماء بقيّة الأولياء.. أو التفريق مثلاً بين القرآن الكريم وبين الكتب الدينية الأخرى وإن كانت كتب أحاديث أو سنّة نبويّة أو معصوميّة.. أو التفريق بين الكتاب الدينيّ والمصحف الشريف..

المصحف الشريف علاميته على كلام الله سبحانه وتعالى.. كلام ربّ العزة.. كلام ربّ الكون وربّ الخليفة.. على كلام الوجود الأرتليّ.. بينما الكتاب الدينيّ الآخر يدلّ على مضامين لأحكام إسلاميّة، ويختلف - من ثمّ - في درجة الحرمة والقدسيّة..

كذلك الكعبة التي هي شعار ومعلم ديني تختلف في الشرف والقدسية عن المسجد الحرام.. وتختلف عن الحرم المكي.. فيلاحظ أنّ التعظيم معنى تشكيكي.. والابتدال وشدة الحرمة وخفة الحرمة وشدة وجوب التعظيم وخفته تتبع أمراً آخر.. أي أنها تتبع المعنى الذي وضع الشعار علامة له.. والمعلم الذي وضع الشعار علامة له..

إذن في النقطة الثانية يتبين أنّ الشعائر تختلف شدة وضعفاً.. وتختلف أهمية ومنزلة بحسب المعنى الذي تدلّ عليه.. والتعظيم يختلف أيضاً بتبع ذلك..

ونتيجة هاتين النقطتين أنّ التعظيم يختلف باختلاف إمّا العُلقة بين الشعار والمعنى الديني الذي يدلّ عليه، أو قُل بين العلامة وذو العلامة.. ويختلف باختلاف شدة وخفة العُلقة.

تارةً بعض الأحكام تختلف بسبب شدة وضعف العلاقة (انشداد العلامة لذو العلامة.. والشعيرة مع المعنى) وتارةً يختلف الحكم بسبب ذي العلامة.. والمعنى الذي جعلت الشعيرة معلماً له وإعلاماً له.. وهذا اختلاف من جنبه أخرى.. وكلّ منهما مؤثر في حكم الشعائر..

مثلاً: الشعيرة الميمنة التي تستجدّ وتُستحدّث، تارةً توضع شعيرة في باب الحجّ.. وتارةً توضع في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. وتارةً توضع في باب الشعائر الحسينية.. أو في باب حفظ وتلاوة القرآن وتعظيمه.. وتارةً في باب عمارة قبور الأئمة عليهم السلام، وهكذا..

إذن الشعيرة تختلف بحسب المعنى الذي توضع له بمقتضى النقطة الثانية.. وتارة تختلف الشعيرة بحسب شدة العُلقة مع المعنى الذي توضع له، فتارة هي شديدة الصلة والعلاقة والدلالة، بيّنة الدلالة على المعنى الذي توضع له.. وتارة أخرى هي غير بيّنة. كما تُقسّم الدلالات إلى: بيّنة بالمعنى الأخصّ، وبيّنة بالمعنى الأعمّ.. أو دلالة نظريّة.

والأحكام التي تترتب على وجوب تعظيم تلك الشعائر أو العلامات والمعالم الدينيّة من حيث الحكم بالتعظيم ووجوب التعظيم، وشدة التعظيم أو خفّته.. كلّها تتبع طبيعة العلاقة بين الشعيرة أو المَعلم والمعنى الذي تشير إليه.. فإن كان شديد العُلقة بحيث لا يخفى على أحد، فلا يُقبل دعوى الشبهة والبدعيّة في ذلك أصلاً..

كذلك يختلف المَعلم أو المعنى الذي توضع له الشعيرة، فإن كان معنىً مقدّساً لدرجة عالية.. فالأحكام المترتبة عليه تختلف عمّا هي عليه في المعنى الفرعيّ من فروع الدين مثلاً، ويتبع ذلك اختلاف نوع ودرجة التعظيم والتبجيل وحرمة الابتدال من شعيرة لأخرى، حيث لا يكون على وتيرة واحدة بسبب هاتين النقطتين المذكورتين..

فتعظيم كلّ شعيرة يكون بحسبها.. يعني بحسب المعنى الذي توضع له، وبحسب شدة الصلة التي تتصل وتوثق..

ونعم ما ذكر صاحب الجواهر - وقد تقدمت الإشارة إليه - في بحث الطهارة، حيث قال: إن كلّ شيء بحسب ما هو معظّم عند الشارع يجب تعظيمه.. ويشير بذلك إلى الاختلاف بحسب المعنى؛ وهو مفاد الآية

الكريمة في سورة الحجّ (وَمَنْ يُعْظَمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ)، يعني كلّ شيء له حریم وحرمة وعظمة عند الشارع يجب أن يراعى درجة الاحترام والتبجيل بحسب ما هو عند الشارع.. ولا ريب في أنّ حریم حرّمات الله مختلف الدرجات.. وأنها ليست على درجة واحدة ولا على وتيرة ثابتة..

النقطة الثالثة: أنّ كلّ متعلّق ينطبق على المصاديق على استواء.. مثل لفظة الإنسان ينطبق على كلّ أفراد البشر على حدّ سواء.

وهناك عنوان آخر - كالعَدَد - ينطبق على الألف أشدّ من انطباقه على العشرة.. وهكذا باب الألوان: فالسّواد: ينطبق على السّواد الشديد أشدّ من انطباقه على السّواد المتوسّط أو الخفيف.. وهناك موارد أخرى عديدة مثل الشِدَّة.. تنطبق على الأشدّ أقوى من انطباقها الأقلّ شدة..

فالعناوين على نحوين.. قسم منها يسمّى متواطئ، بشكل سواء: يطأ وطأة واحدة على كلّ مصاديقه.. وقسم تشكيكي أي: ينسب الذهن إلى بعض مصاديقه قبل انبساطه إلى البعض الآخر ووجود الطبيعة في بعض الأفراد أشدّ أو أقوى أو أكثر من الأفراد الأخرى..

فإذا أمر الشارع بطبيعة تشكيكية.. أو نهى عن طبيعة تشكيكية.. مثل: الأمر: ببرّ الوالدين، أو بصلة الأرحام، فإنّ صلة الرحم على درجات: درجة عليا، ودرجة وسطى، ودرجة دانية.. وكذلك الحال بالنسبة لبّرّ الوالدين والعشرة بالمعروف مع الزوجة..

وهذه الظاهرة موجودة في القانون الوضعي أيضاً، ولا تختصّ

بالقانون الشرعيّ، فالطبيعة ذات الدرجات التشكيكية ذات الحكم الإلزامي لا تكون كلّ مراتبها إلزاميّة.. بل أنّ القدر المتيقّن منها بحسب موارده؛ ففي النهي يكون الأعلى هو القدر المتيقّن، وفي الوجوب يكون الأدنى هو المتيقّن.. وهذا هو الإلزاميّ فحسب.. والبقية نديّة راجحة إن كان الحكم طلبياً، أو مكروهة إن كان الحكم زجرياً..

وديدن الفقهاء على أنّ القدر المتيقّن هو الإلزاميّ.. مثلاً إذا أمر بصلة الرحم، أو ببرّ الوالدين.. فإنّ الملزم من صلة الرحم أو برّ الوالدين هو الدرجة المتيقّنة منه.. وهي (باعتبار أنّ الحكم وجوبيّ وإلزامي) الدرجة الدنيا.. أي إمثال الأمر ببرّ الوالدين بنحو لا يلزم منه عقوق الوالدين.. وكذلك صلة الرحم بنحو لا يلزم منه قطيعته..

فمن ثمّ عند الاستدلال بحرمة عقوق الوالدين أو بأدلة وجوب برّ الوالدين وصلتهما تكون النتيجة واحدة.. لأنّ الأمر بصلة الوالدين وبرّهما حيث كان تشكيكاً.. فالقدر المتيقّن منه هو الدرجة الدنيا.. فتكون النتيجة هي عين قول من قال أنّ الحكم في برّ الوالدين راجح مستحبّ وليس بإلزامي، وإنّما الإلزام في حرمة عقوقهما..

وكذلك الحال في مسألة حكم صلة الأرحام، هل صلة الأرحام واجبة بكلّ درجاتها، أم أنّ قطع الرحم حرام.. الإستدلال بكلا اللسانين من الأدلة يعطي نفس النتيجة، لأنّ المأمور به في صلة الرحم أو في برّ الوالدين أمر تشكيكيّ، فيكون القدر المتيقّن منه هو الأدنى.. أي بمقدار حرمة عقوق الوالدين أو حرمة قطع الرحم..

أما في الحرمة فالقدر المتيقن على العكس.. إذ لو كان المتعلّق عنواناً تشكيكياً تكون الدرجة العليا منه هي المحرّمة.. وما دون ذلك يُحكّم عليه بالكرهية..

والحال كذلك في محلّ البحث المتعلّق «الذي هو تعظيم الشعائر.. فإنّه ذو درجات متفاوتة.. كلّ تعظيم فوقه تعظيم آخر، وكلّ خضوع فوقه خضوع آخر.. وكلّ بث ونشر فوقه بثّ ونشر آخر.. وكلّ إتمام لنور الدين فوقه إتمام لنور اخر للدين، وهلمّ جرّاً..

فهل كلّ هذه الدرجات واجبة، مع أنّ الغالب في العناوين التشكيكية ورود لسانين: لا تُجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ بِلِسَانِ الْحَرَمَةِ؟

و: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ بلسان الوجوب؟

وهل كلا الحكمين مقنّن على نحو الإلزام.. أم أحدهما راجح والآخر إلزاميّ؟ تفصيل هذا البحث في هذه النقطة الثالثة.. وهي أنّ العنوان هنا تشكيكيّ.. فالدرجة اللازمة من التعظيم هي التي يلزم من عدمها الابتدال والهتك.. فتكون هي واجبة.. أمّا بقية درجات التعظيم فتكون راجحة..

فلو قيل أنّ الحكم هو حرمة الهتك وحرمة الإهانة، فيكون صواباً.. أو قيل أنّ الحكم هو وجوب التعظيم بدرجة لا يلزم منها الابتدال والهتك أيضاً، فهو صواب أيضاً..

علمًا بأنَّ إهانة كلِّ شيء بحسبه، وأيضاً تعظيم كلِّ شيء بحسبه..
 فآية: ﴿لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ تحريمٌ ورد على عنوانٍ متعلِّقه تشكيكيٍّ.. أي:
 تحريم الابتذال والاستهانة والانتهاك لشعائر الله.. ومن هذا الباب قيل:
 حسنات الأبرار سيئات المقرّبين.. وهذه جنبه ثالثة لاختلاف مراتب
 التعظيم والإهانة، وهي درجة ومقام المخاطب بالتعظيم وطبيعة علاقته مع
 طرف التعظيم، فعند المقرّبين أدنى ترك للأولى أو للتعظيم لساحة القدس
 الربويّة يعتبر نوع خفّة وتهاون بمقام القدس الإلهي.. والإهانة أيضاً لها
 درجات.. الخفيف منها ليس إلزامياً.. القدر المتيقّن الذي يكون إلزامياً هو
 الشديد.. وهو حرام.. وبقية المراتب المتوسطة أو الدنيا فيها نوع من
 الكراهة..

فلابدّ من الالتفات الى النقاط الثلاث المزبورة؛ وننتهي بها إلى أنّ
 تعظيم كلِّ شيء بحسبه، وإهانة كلِّ شيء بحسبه.. وليس ذلك على وتيرة
 واحدة.. وأن القدر المتيقّن من الحكم هو وجوب التعظيم بنحوٍ لو تُرك
 للزم منه اهتاك والإهانة.. وليس كلّ مراتب التعظيم إلزامية.. وإنّما درجات
 التعظيم الفاتقة والعالية تكون راجحة وندبية وليست إلزامية..

هذا هو تمام البحث في جهة المتعلّق وهي الجهة الخامسة..

الجهة السادسة: النسبة بين حكم القاعدة والحكم الاولي والثانوي:

في هذه الجهة من البحث نسلط الأضواء على العلاقة بين حكم قاعدة
 الشعائر مع كلِّ من الأحكام الأوّلية والأحكام الثانويّة..

وقد تقدّم بيان وافٍ، أنّ الحكم في قاعدة الشعائر الدينيّة هو من

حيث الملاك حكم أوّليّ، ومن حيث الموضوع ثانويّ الوجود، وهذا ما اصطلحنا عليه أنّه من الأحكام الثانويّة في جنبه الموضوع.

النسبة بين حكم قاعدة الشعائر والأحكام الأوّليّة:

ليس الحكم في قاعدة الشعائر متّحداً مع الأحكام الأوّليّة كما قد يتخيّل من خلال الآية: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾، وكما مرّ في كلمات جملة ممّن تعرّض إلى ذكر تعريف الشعائر بأنّها مناسك الحجّ.. وبعضهم عرّفها بأنّها الدين كلّ.. وبعضهم عرّفها بأنّها حرّات الله..

وقلنا أنّ الصحيح هو ثانويّة القاعدة من جنبه الموضوع لا من جنبه الحكم.. أمّا من جنبه المتعلّق - وهو التعظيم لها - فلها ركنان أساسيان، وهما: جانب الإعلام، وجانب الإعلاء والإعتراز المتضمّن للإحياء والإقامة.. وهذان كفعلين تدلّ عليهما الشعيرة والشعائر، ولا تفيدهما بقية الأحكام الأوّليّة في باب الفقه؛ نعم تلك الأحكام متكفّلة لملاكات أخرى ومتعلّقات وأفعال أخرى، وقد يتصادق حكمان ومتعلّقان في وجود واحد.. كما قد يتصادق مثلاً برّ الوالدين مع طاعة الله ومع تحقّق الصدقة أو تحقّق الهدية أو ما شابه ذلك.. لكن لا يعني ذلك أنّ العنوانين والفعلين، والحكمين هما حكم واحد وبملاك واحد وبمصلحة واحدة..

فإذن تصادق الشعائر مع بعض الأحكام الأوّليّة وانطباقها في مصداق واحد لا يعني أنّ الشعائر حكمها متّحد مع نفس حكم الأحكام الأوّليّة..

وقد جعل بعض المفسرين حكم الشعائر هو عين الأحكام الأوليّة، وفَسَّر.. (وَالْبُذْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ) بنفس إيجاب البُدن هو إيجابٌ للشعيرة.. يعني البُدن جعلناها من وظائف الحجّ ومنسكاً من مناسك الحجّ.. والحال أنّ هذه الآية في صدد التعرّض لشيء آخر، كما هو مبين في روايات الأئمة عليهم السلام في باب الحجّ..

وفي بعض الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام في أبواب الهدى، يتبين افتراق الشعيرة في البُدن عن وجوب أصل البدنة أو غيرها من أنواع الهدى..

وقد عقد صاحب كتاب الوسائل باباً لاستحباب تعظيم شعيرة البُدن (الهدى).. كما ورد عن الأئمة عليهم السلام الأمر النديّ باتخاذ البُدن السمينية، لأنّه نوع من تعظيم الشعائر، أو باعتبار كون البُدن المسوقة مع الحاجّ علماً من أعلام الحجّ.. وهو نوع من الإعلام والتبليغ والدعاية والترويج لفريضة الحجّ، ونوع من التظاهرة الشعبيّة للمكلفين، أو لمجتمع المسلمين في إظهار علامات الحجّ.. لاسيّما إذا كانت البُدن تُساق من مسافات عديدة.. فهو نوع من حالة النشر الدينيّ لفريضة ونسك الحجّ والتبليغ لها..

ففي الروايات الواردة دلالة واضحة على أنّ جعل الشعيرة كذلك هو أمر آخر غير جعلها واجبة من فرائض الحجّ..

وأنّ حكم الشعائر - وهو وجوب التعظيم - غير حكم أصل إيجاب الهدى في الحجّ، فمما بحثناه سابقاً عن ماهية الشعائر وماهية متعلّق الحكم في الشعائر يتبين أنّ الحكم في الشعائر هو غير الأحكام الأوليّة.. نعم هو

ينطبق على الأحكام الأوّليّة إذا كانت تلك الأحكام الأوّليّة في الفعل والمتعلّق المرتبط بها تتضمّن جنبه إعلام وتبليغ، وتتضمّن جنبه إنذار وإفشاء لحكم من الأحكام الإسلاميّة، أو لعبادة دينيّة معيّنة.. نعم ينطبق عليه أنّها شعيرة.. مثل صلاة الجماعة، ومثل صلاة الجمعة، لا مثل الصلاة فرادى..

على كلّ حال.. فإنّ الشعيرة ماهيةً وموضوعاً ومتعلّقاً وحكماً وملاكاً تختلف عن الأحكام الأوّليّة.. نعم، هي قد تتطابق مع الأحكام الأوّليّة.. لكن لا أنّها هي الأحكام الأوّليّة بعينها..

فحكمها ليس هو عين الأحكام الأوّليّة، بل لها حكم أوّليّ آخر.. وصرف كونها ثانويّة لا يعني ثانويّة حكمها.. بل كثير من الأحكام الأوّليّة تطرأ عليها العناوين بلحاظ انطباقها في المصاديق الخارجيّة، كما في التعظيم أو الاحترام.. حيث تتخذ مصاديق وأساليب ووسائل مختلفة في الاحترام مع أنّها ليست حكماً ثانويّاً، بل هي حكم أوّليّ؛ فالثانويّة هنا في المتعلّق وليس في نفس الحكم، وإلاّ فالحكم هو أوّليّ وملاكه أوّليّ.. وهكذا الحال في قاعدة الشعائر الدينيّة..

فالثانويّة في قاعدة الشعائر الدينيّة هي في جنبه الموضوع والمصداق لا في جنبه الحكم والملاك.. والحال على العكس في قاعدة لا ضرر ولا ضرار، أو قاعدة لا حرج، أو العناوين التسعة في حديث الرفع.. فرفع العناوين التسعة من الاضطراب والنسيان والإكراه التي تطرأ على الحكم، وهي ثانويّة في جنبه الحكم..

فالعلاقة بين حكم قاعدة الشعائر (التي قلنا بأن موضوعها ثانويّ، وحكمها أوليّ)، مع الأحكام الأوليّة ينطوى على تفصيل في البين، لأنّ هذا النمط من الأحكام الأوليّة ذي المواضيع الثانويّة ليس هو حكماً أولياً بقول مطلق، كي يقال أنّه حكم أوليّ يندرج في الأبحاث السابقة.. ولا هو حكم ثانويّ كذلك..

بل فيه ازدواجيّة ثانويّة الموضوع التي ذكرنا أنّه لم يُنبّه عليها اصطلاحاً علماء الأصول، إلاّ أنهم مَضوا عليها ارتكازاً.. ومن جهة المحمول هو حكم أوّلٍ وملاك أوّلٍ، ففيه ازدواجيّة الجنبتين.. فهل يكون هو موروداً، أو محكوماً، أو حاكماً..

وهل نضعه في قسم الأحكام الأوليّة.. أم نضعه في رديف وقسم الأحكام الثانويّة..

ويتّضح بناءً على ما قدّمنا سابقاً - في تحرير موضوع قاعدة الشعائر الدينية أو متعلّقها - أنّ النسبة بين الحكم في قاعدة الشعائر الدينية والأحكام الأوليّة هي أنّ الحكم في قاعدة الشعائر الدينية موضوعه أو متعلّقه عامّ يتناول كلّ محلّ بالمعنى الأعمّ بالحليّة بالمعنى الأعمّ.. عدا موارد الحرمة.. وإن اتّفق إجتماع موردا الحرمة مع بعض الشعائر الدينية فهذا لا يوجب التعارض.. بل ولا تقديم دليل الحكم الأوّلٍ على دليل الشعائر.. وإنما يكون من قبيل اجتماع الأمر والنهي، لأنّ المفروض أنّ التصادم والتوارد في ذلك المصداق اتفاقيّ.. فمن ثمّ - نرى - أنّ كثيراً من العلماء في شقوق عديدة من استفتاءاتهم في الشعائر الدينية المختلفة وفي

فرض تصادم الشعائر الدينية أحياناً في بعض الموارد مع المحرمات لا يبنون على التعارض.. وعندما نقول ذلك لا نريد منه أن الحاكم أو الفقيه في سياسته الفتوائية يُديم عُمر تصادق الشعيرة الدينية (من أيّ باب كانت) مع ذلك المحرم.. حيث ذكرنا سابقاً أن التزاحم - سواء كان ملاكياً أو امتالياً، له ضرورات استثنائية تقدّر بقدرها - يجب أن لا يفسح الفقيه المجال أن تعيش هذه الحالة بنحودائم وتكون حالة غالبية، بل يجب أن يتفادها بقدر الإمكان.. لكن اتفاق وقوعها لا يدلّ على التعارض.. هذه كلّها في نسبة الحكم في القاعدة والأحكام الأوليّة..

تقسيم الأحكام الثانوية في جنبه الحكم:

نلاحظ أن الأحكام الثانوية في جنبه الحكم سنخان:

الأحكام الثانوية المثبتة مثل وجوب طاعة الأبوين، أو حرمة عقوق الأبوين، ومثلها «المؤمنون عند شروطهم»^(١) التي نستفيد منها وجوب الوفاء بالشرط، ومنها وجوب النذر، واليمين والعهد وما شابه.. هذا نمط من الأحكام الثانوية..

الأحكام الثانوية النافية:

وهناك نمط آخر من قبيل: لا ضرر، «لا حرج»، وغيرها الواردة في حديث الرفع: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعٌ»^(٢).. وهناك فارق بين السنخين كما

(١) التهذيب، ج٧، ص٣٧١.

(٢) بحار الأنوار، ج٧٤، ص١٥٥.

ذكرنا في قاعدة لا ضرر في هذا الجزء من الكتاب..

وقد يقرّر بأنّ الحكم في قاعدة الشعائر الدينيّة هو من النمط الأول من العناوين الثانويّة في جنبه الحكم، والتي فيها جهة إثبات وإلزام، مثل: «المؤمنون عند شروطهم»، ووجوب أداء النذر واليمين.. كما قد يقرب أنّ وجوب أداء النذر حكم ليس بثانويّ، بل تعدّ هذه الأحكام (في الشقّ الأوّل) أحكاماً أوّليّة.. وهي مسانخة للحكم في قاعدة الشعائر الدينيّة، وأنها - من هذه الجهة - هي ثانويّة الموضوع أوّلية الحكم.. فوجوب الوفاء بالشرط حكم أوّليّ، ووجوب الوفاء بالعقد حكم أوّليّ.. ووجوب الوفاء بالنذر والعهد كذلك.. وطاعة الأبوين أو حرمة عقوقهما كذلك.. لكنّ هذه الأحكام ثانويّة الموضوع..

وهذه الدعوى ليست ببعيدة، من جهة أنّ ملاكات الحكم في هذه العناوين من قبيل الأحكام الأوّليّة.. لا أنّها أحكام استثنائية شاذّة..

الفارق بين حكم القاعدة والأحكام الثانويّة المثبتة:

لكن تظل لها ميزة وفارق مع الحكم في قاعدة الشعائر الدينيّة..

فالنذر - مثلاً - قد يكون إنشاؤه مكروهاً.. وكذا اليمين والعهد وحكم طاعة الوالدين، على الرغم من أنّه كان بنفسه راجحاً، لكن بلحاظ الجهة الأبويّة، يعني بما يتّصل بالجهة الأبوية، وليس أنّه يتبدّل حكم الفعل في نفسه إذ يبقى حكمه الذاتيّ على حاله.. ولكن باعتباراه مقدّمة لطاعة الأبوين أو لعدم عقوقهما، فإنّه يلزم بفعله ولا يتغيّر عمّا هو عليه.. وكذلك:

المؤمنون عند شروطهم حيث أصبح ذلك الفعل واجباً بسبب الإلتزام .

فللشّق الأوّل من هذه الأحكام الثانويّة ميزة تختلف عن نفس الشعائر، إذ أنّ الشعائر أمرٌ مرغّب فيه.. ولها ارتباط بكثير من أبواب الدين وفصول الدين.. وليست من قبيل هذه الأحكام الثانويّة المثبّته.. لكن بين هذا الشّق الأوّل والحكم في قاعدة الشعائر قواسم مشتركة أكثر من القواسم المشتركة الموجودة بين الحكم في قاعدة الشعائر والشّق الثاني من الأحكام الثانويّة النافية..

وهذا المقدار يتبيّن نوع من حقيقة الحكم في الشعائر.. وذلك أنّه حكم أوّلّي وليس ثانويّاً استثنائياً طارئاً.. بل يريد الشارع أن يُجرّبه ويطبّقه ويحقّقه..

ولا يريد إقامة النذر والوفاء به.. اللهمّ إلّا أن يقع النذر فيلزم بوفائه، وكذلك الشروط حسب دليّله: «المؤمنون عند شروطهم..» أو الوفاء بالعقود.. وعلى مقدار تأدية الضرورات أو الحاجات..

بخلاف باب الصلاة، والعبادات، وأبواب أخرى، وكذلك في أبواب الشعائر، إذ الإرادة الشرعيّة في الشعائر تتناسب مع ذى الشعيرة كما مرّ بيان ذلك، إذ نمط الحكم هو في مقام الإعلام والإفشاء والتشديد والإعلاء لأحكام الأبواب الشرعيّة.. فالحكم وثيق الصلة بالأحكام الأوّليّة..

النسبة بين قاعدة الشعائر، والأحكام الثانوية:

بعد بيان أقسام الأحكام الثانوية نحاول تقرير النسبة بين حكم القاعدة والأحكام الثانوية، أي الثانوية في جنبه الحكم بقسميها المثبتة والنافية.. فمن الواضح حينئذ أن نسبة الحكم في قاعدة الشعائر الدينية، مع الأحكام الثانوية في جنبه الحكم (في كلا الشقين المثبتة والنافية) كنسبة الأحكام الأوليّة مع الأحكام الثانوية.. لأنّ حكم الشعائر هو الحكم الأوّلي؛ والأحكام الثانوية المثبتة أو الرافعة لا تزيل ولا تنفي ولا تلغي الحكم الأوّلي، بل تُقدّم عليه من باب التزاحم ولكن بشكل مؤقت وغير دائم، كما هو شأن الحكم الثانوي مع الأحكام الأوليّة..

حيث يجب أن يُقرّر الفعل أو الموضوع بلحاظ الأحكام الأوليّة، ومن ثمّ ملاحظة الأحكام الثانوية كشيء طارئ استثنائي عليها.. لأنّ حكم الشعائر هو حكم الطبيعة الأوليّة التي لا بدّ من ديمومة بقائها ورعايتها.

فهكذا حال الحكم في قاعدة الشعائر الدينية ووجوب تعظيمها مع الأحكام الثانوية الأخرى المثبتة والنافية..

وإلا فليس من الصحيح ملاحظة الفعل أو الموضوع بلحاظ الأحكام الثانوية مقدّماً على ملاحظة الحكم في قاعدة الشعائر الدينية..

مضافاً إلى ذلك هناك إشكال، وهو: أن لو عدّ الحكم في قاعدة الشعائر الدينية حكماً ثانوياً، وعدّت تلك الأحكام الثانوية أحكاماً ثانوية أيضاً.. فيكون كلّ منهما ثانوياً فتقديم أحدهما على الآخر رتبة ترجيح بلا مرجح.. بل غاية الأمر أنّهما في رتبة واحدة، ويقع بينهما التزاحم لا

التعارض كما تقدّم..

وهذا جواب نقضيّ.. وإلاّ فالجواب في الأساس هو أنّ الحكم في قاعدة الشعائر الدينية ليس من قبيل الحكم الثانويّ، بل هو حكم الطبيعة الأوّلية التي لا بدّ من بقائها واستمرارها والمحافظة عليها.. فضلاً عن أن يكون الحكم في القاعدة مؤخراً رتبةً عن الأحكام الثانويّة..

الخلاصة في هذه الجهة:

ونستتج من هذه النقاط التي ذكرناها في العلاقة بين الحكم في قاعدة الشعائر الدينية، والأحكام الأوّلية والأحكام الثانويّة عدّة نتائج.. وقبل ذلك لا بأس من التنبيه على:

أنّه بمقتضى أحد النقاط التي أشرناها في هذه الجهة، من أنّ مبني مشهور الفقهاء أنّ نسبة العناوين الثانويّة لبأ مع الأحكام الأوّلية هي التزاحم الملاكّي، ومن ثمّ قالوا: حرج كلّ شيء بحسبه، أو ضرر كلّ شيء بحسبه؛ فمثلاً: الضرر في الوضوء بأدنى ضرر طفيف يرفع الإلزام بالوضوء أو الغسل..

بينما في باب أكل حرمة الميتة قالوا أنّ الضرر الذي يرفع حرمة الميتة هو ذلك الضرر الذي يكون بدرجة شديدة بحيث يُشرف على الهلكة، وحينئذ يتناول من الميتة بقدر ما يحفظ به رمق حياته.. ولا يتعدّى ذلك.. كما يستفاد من الآية: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ..﴾^(١).

وكذلك في المحرّمات الأخرى.. كشرّب الخمر، أو الزنا أو الفجور .. وهو الوجه في كون الضرر المهلك مسوّغاً لرفع مثل تلك الحرمة دون اليسير منه.

فالضرر في الوضوء يختلف عنه في باب أكل الميتة..

والحال في عنوان الحرج كذلك.. والفقهاء يعبرون بهذه العبارة: الحرج في كلّ شيء بحسبه.. فتجري قاعدة الحرج في الوضوء، وفي غسل الجنابة بأدنى درجة.. بينما هذه القاعدة في المحرّمات الشديدة الكبيرة لا بدّ أن تكون بدرجة العسر الشديد جدّاً.. والوجه في التفرقة هو أنّه في المحرّمات الشديدة لا ترفع تلك الحرمة، أو لا يرفع تنجزها وعزيمتها إلّا الحاجة الشديدة.. بينما في موارد الحرمة الخفيفة يرفعها أدنى عسر ومشقة كما تقدّم.. ويطرّد الكلام في الاضطرار والإكراه والنسيان..

فالوجه لهذه التفرقة ليس إلّا مبنى المشهور من أنّ نسبة العناوين الثانوية مع الأحكام الأوّلية هي نسبة التزاحم الملاكيّ لا التخصيص والتقييد؛ ومن ثمّ شملها حكم التزاحم.. فالضرر اليسير لا يزاحم ولا يمانع الملاك الشديد.. وإنّما يدافع الملاك الخفيف؛ وكذلك في الحرج والنسيان وغيرهما..

فالشعائر ليست على درجة واحدة من التعظيم أو من حرمة الإهانة، بل هي تختلف شدّة وضعفاً بحسب شدّة وعظمة المعنى الذي تُعلم عنه وتشير إليه، أو بحسب شدّة العلقه كما مثلنا لذلك سابقاً..

اختلاف أحكام الشعائر شدة وضعفاً:

وبمقتضى هاتين النقطتين: النقطة التي مضت في الجهة الخامسة في المتعلق، وهي كون الحكم في قاعدة الشعائر الدينية تشكيكياً، أي على درجاتٍ وعلى مستويات متفاوتة..

والنقطة التي نحن بصددھا الآن، وهي أن الأحكام الثانوية في جنبه الحكم نسبتها مع الأحكام الأولية هي التزاحم.. فيجب أن نُلحظ درجة العنوان الثانوي مع درجة الحكم الأولي.. والحال بعينه في باب الشعائر، أي ليس أي ضرر يكون رافعاً لكل حكم في الشعائر.. وإذا كان رافعاً لأحد أحكام الشعائر الدينية، فإن ذلك لا يعني كونه رافعاً لكل درجات أحكام الشعائر الدينية الأخرى، لأنها تختلف بعضها عن البعض شدة وضعفاً.. فدرجة التعظيم والتقدیس للمصحف الشريف تختلف عن درجة التعظيم والتقدیس للكتاب الديني..

فليس كل ضرر يرفع كل درجة من درجات الشعائر الدينية..

وليس الضرر الرفع منه لدرجة ما، يكون رافعاً لبقية الدرجات أو بقية أقسام وأنواع الشعائر الدينية.. وكذلك الحال في الحرج أو الاضطرار..

فهذا مما يجب الإلتفات إليه جيداً.. هذا مجمل الكلام في الجهة السادسة، وهي جهة العلاقة بين الحكم في قاعدة الشعائر الدينية والأحكام الأولية من جهة، ومع الأحكام الثانوية من جهة أخرى..

الجهة السابعة: الموانع على قاعدة الشعائر:

وهي الجهة الأخيرة في بحث الخطوط العامة للشعائر الدينية..

وتدور حول ممانعة الخرافة لقاعدة الشعائر الدينية، أو استلزام بعض الشعائر للإهانة والاستهزاء أو الهتك.. وهذه عناوين بالطبع متعدّدة مختلفة، ويجب أن نحلّل كلّ عنوان على حدة.. ونرى كيف يكون كلّ من هذه العناوين ممانعاً؟.. وهل هناك موارد للتصادق بين هذه العناوين وقاعدة الشعائر الدينية؟ أو لا تصادق في البين أصلاً؟

وبادىء ذي بدء، نقف على عنوان ومصطلح الخرافة..

الخرافة والشعائر:

الخرافة ما هو موضوعها؛ وكيف تكون مانعة لقاعدة الشعائر الدينية؟

فالبحث في الخرافة تارة يكون حكماً، وأخرى يكون موضوعياً..

أما من جهة الموضوع: الخرافة في اللغة وفي العرف تطلق على أيّ شيء وهمي أو تخيّل، أو الذي لا يُمتّ إلى حقيقة واقعية أو حسية.. فأيّ شيء يُمليه الوهم أو يمليه الخيال من دون أن يكون له مطابق حقيقي في الواقع - لا عقلي ولا حسيّ - يسمّى خرافة..

والحسّ ليس معصوماً على الدوام، إذ قد يتطرق إليه الخطأ وان كان الحسّ إجمالاً من منابع البديهيّات.. وكذلك العقل منبع جملة من أقسام البديهيّات، وليس كلّ ما لا يُدرّك بالحسّ هو ليس بحقيقة، ولأنّ كثيراً من

الأشياء موجودة وحقيقية، مع أنّها لا تُدرك بالحسّ. وعلى كلّ حال، فافتناص الحقيقة يكون إمّا بأداة العقل، أو بأداة الحسّ أو بأداة القلب فيما يُعائنه من العلوم الحضورية.

وفي مقابل الحقائق هناك خرافات.. وهذه هي ماهية الخرافة الموضوعية التي لا يقوم عليها دليل عقليّ ولا دليل نقليّ ولا دليل حسّيّ ولا دليل مبرهن.. وإنّما يصوّرها الخيال أو الوهم.. وحيث إنّ تكون خرافة..

وحيثما نقرّر أنّ الأداة العقلية أو الأداة الحسية تتوسّط لإثبات الحقائق، فليس ذلك على الدوام، بل لابدّ من ميزان يعتصم به العقل عن الخطأ.. في البديهيات التي هي كرسائل فطريّ مودع في الإنسان من قبل الله تعالى، فتلك أداة عصمة للإنسان يستهدي بها في دوائر الشبهة، وهي من الأمور النظرية، وكذلك في الحسّ هناك دائرة كبيرة من البديهيات يستهدي بها في دوائر الشبهة..

وإلاّ فإنّك ترى نهاية الجادة والطريق كأنّها يتلاقى طرفاه.. مع أنّ تلاقى طرفي الجادة والطريق في نهاية مدّ البصر ليس بحقيقة.. لكنّ العقل يهتدي إلى نفي ذلك..

أو ترى النار الجوّالة التي يديرها اللاعب بيده، تراها حلقة نارية، مع أنّها في الحقيقة ليست حلقة نارية.. فهذه من أخطاء الحسّ التي يميّزها العقل.. على كلّ حال فعندما يقال بأنّ أداة الحسّ والعقل معصومتان يعني إذا قوّمتا بموازين متقنة..

الوهم والخيال:

كذلك الحال في الأداة الوهمية والأداة التخيلية المتصرفة إذا سخرت إحداها الأخرى، فإنهما غالباً ما تُركبان صوراً من قريحتها لا مساس لها بالواقع..

وقد يكون الوهم والخيال خادمين للقوى العقلية، فيصيب الإنسان بها الحقيقة.. (نعم قد تخطئان الواقع إذا كانتا بُديان من أنفسهما أفعالاً فكريةً وتصرفاتٍ في المعاني من دون استخدام العقل لها..) ولكن مع استخدام العقل فإنهما تصيبان الواقع..

فالحُرَافة فعلٌ من الأفعال الفكرية والإدراكية والتصورية تقوم بها المخيلة أو الواهمة من دون هداية العقل.. ويُدْعَن الجانب العملي (العمالي) في النفس إلى تلك الصورة أو إلى ذلك الإدراك..

ثم إن في النفس مشجرة للطرفين:

طرف القوة الإدراكية: التي تُدْرِك المعلومات..

وطرف القوة العملية: العمالة..

وهناك أجنحة أخرى في جهاز النفس؛ لكن الذي يعيننا في المقام هو هذان الجناحان.. الجناح العملي والجناح النظري والإدراكي..

فالحُرَافة إذن مبدؤها من فعل إدراكي خاطيء بتوسط المخيلة أو الواهمة يدْعَن لها الجانب العملي في النفس، وتبني عليها النفس عملاً وترتب عليها آثاراً، من دون أن يكون المدرك صحيحاً..

وأداة الوهم والخيال إذا كانتا من دون هداية العقل وإراءته إليهما فالنتيجة تكون خاطئة.. ولكنّ بعض الأشياء لا تُدرَك بالحس ولا بالعقل مع أنّها حقائق.. وإنّما يدركها الوهم والخيال بهداية العقل.. مثلاً: حبّ زيد.. بغض عمرو.. حبّ الأم لطفلها، البغض الخاصّ، والحب الخاصّ.. هذه تُسمّى معاني وَهْمِيّة، لكنّها مطابقة للحقيقة ولها حقائق.. فلولا الوهم والخيال لم يصل الإنسان لإدراكها..

فلا يُحكّم على كلّ شيء خياليّ أو كلّ شيء وهميّ أنّه غير مصيب وغير صحيح..

وقد تحصل بعض المغالطات، حيث يحكم بالخرافة على كلّ شيء يدرك بالخيال والوهم.. فليس الخياليّ يساوي اللاواقعيّة ويساوي الخطأ.. الخيال والوهم بدون هداية العقل واستخدام العقل يساوي الخرافة أو يساوي البطلان..

بخلاف ما يكون بهداية العقل؛ مثل بعض الحقائق التي لا يمكن أن يدركها الحسّ ولا العقل، بل يدركها الوهم الصادق..

نظير بعض المنامات الصادقة التي لا يدركها العقل لأنّها ليست تفكيراً بحتاً، ولا يدركها الحسّ أيضاً، وتكون صادقة في الجملة..

والمدرّكات العقلية ليس لها صورة: طول وعرض وعمق.. وليست نقوشاً من رأس.. إذ المعاني العقلية معاني مجردة مصمّمة مكبوسة.. بل ظهور تلك المعاني العقلية يكون بتوسّط الخيال أو الوهم.. بتخطّطات

مقدارية، أو بتشخص خواصّ جزئية معينة.. كما هو الحال في الرؤيا المنامية الصادقة، فالكثير منّا قد صادف في حياته أن رأى رؤيا صادقة طابقت الخارج.. أو قُل: كما هي الحال في رؤيا الأنبياء والاوصياء التي ليس فيها تخلف..

الرؤيا الصادقة المصوّرة إنّما يدركها الإنسان بأداة الخيال، حيث إن الحسّ ينعدم في النوم فلا يحسّ النائم شيئاً.. وهذه المعلومات تنزل على الإنسان - كما يقال - من الباطن لا من الخارج، وليست الرؤيا الصادقة من تصنع وتسويل النفس.. إذ النفس لا تدرك المستقبلات من لدن ذاتها - في حال النفوس العادية - فمن أين أتت هذه الرؤيا الصادقة.. وبأيّ أداة أدركها الإنسان؟ وكما ذكرنا من أمثلة حبّ الأم، وبغض العدو وما شابه ذلك من المعاني التي يحتاج الإنسان لها في أصل عيشه.. وإلاّ لما قام عيشٌ ولا استقامت حياة بدونها..

فالقول أن كلّ شيء خياليّ أو وهميّ يساوي اللاواقعية أو الخرافة هو مغالطة.. نعم قوّة الخيال أو قوّة الوهم إن تجرّدت عن العقل، تكون خرافة حيثنذ ولا واقعية..

أمّا إذا استُخدمتا من قبل القوى العاقلة.. فيدرك الإنسان بها شطراً وافراً من الحقائق التي لا يمكن له أن يعيش بدونها في هذه النشأة أو حتّى في النشآت الأخرى..

والوهم اللطيف من الخيال.. فهو من عالم ونشأة أخرى.. ومعانيه مجرّدة عن الطول والعرض والعمق، وإن كان له تشخصات معينة

بالإضافة إلى الجزئيات المادّية ..

فاصطلاح الوهم والخيال في العلوم العقلية ليس بمعنى ما لا حقيقة له كي تقع فيه المغالطات .. إنّها القوّة الواهمة أو الخيالية إذا لم تُوجّه ولم تستخدم من قبل العقل فإنّها ستُخطيء الواقع غالباً وكثيراً ..

وبذلك يتبيّن موضوع الخُرافة، وأنها بتوسّط أيّ قوّة من قوى النفس يمكن أن تُدرّك ..

وإذا كان شيء ما خُرافة، فيجب على الإنسان أن يهمله وأن لا يرتّب عليه آثار الحقيقة .. لأنّ اللازم أن لا يعتدّ بها الإنسان كحقيقة، فضلاً عن أن يتديّن بها أو يداين بها أو يعظّمها أو يقُدّسها أو يُجلبّها ..

التضادّ بين الشعائر والخرافة:

فهذه مقولة الخُرافة وحكمها .. أمّا العلاقة بين قاعدة الشعائر الدينية وحكم العقل في إبطال وتسفيه الخرافة وادّعاء وجود موارد الاجتماع والتصادق بينهما ..

فالشعيرة - كما عرفنا فيما سبق - هي عبارة عن الدلالة والمعّلم للمعنى الدينيّ .. فإمّا أن يتسرّب البطلان واللاحقيقة إلى العلامة، أو إلى ذي العلامة .. والبطلان الذي يتسرّب ويتخلّل إليها إمّا من جهة أنّها ليست لها علامة لذلك المعنى - يعني إمّا في العلامة، بحيث لا علامة لها على ذلك المعنى - أو يدبّ الإشكال ويسري في نفس المعنى (الذي هو ذو العلامة) ..

والمعاني الدينية إذا كانت معانٍ قام الدليل عليها، سواء الدليل القطعي الضروريّ الدينيّ، أو الدليل النقليّ الظنّيّ المعتمد؛ يكون الحكم بأتمّ خرافة أو لا حقيقة لها تصادمًا مع الدليل الشرعيّ وخلاف الفرض. نعم إذا كان هناك معنى من المعاني جزئيًّا أو متوسطًا - وما أكثر المتوسطات - أو كليًّا لم يُقَم عليه دليل معيّن.. فيمكن أن يوصف بذلك..

ومن جهة أخرى، فإنّ عدم الدليل غير دليل العدم؛ فهناك تارة شيء لم يُقَم عليه الدليل، وهناك تارة أخرى شيء قام الدليل على عدمه، ولا ريب حينئذ في عدم واقعيته، فيتصادق ويتفق مع الخرافة، مثل الأديان الوثنيّة، أو الأديان الأخرى الباطلة؛ ومثل هذه الأديان تعتبر شعائرها باطلة وخرافيّة لأنّ شعائرها علامات ومعالم على معانٍ ليست واقعيّة، بل منحرفة وخاطئة وتحليليّة ووهميّة - مثل: الثنويّة في الخالق، والثنويّة في ربّ الوجود.. ولا ريب في زيف هذه المعاني.. فمن ثمّ الشعائر الدينيّة لهذه الأديان باطلة خرافيّة من هذه الجهة..

فهذه المعاني التي في الشريعة: إن قام عليها الدليل ولو الدليل العام فلا يصح أن يصدق عليها الخرافة..

فعمدة الكلام في التحرّي والتحقيق والتثبت في ماهيّة المعنى الذي تعكسه تلك الشعيرة؛ ثمّ نتحرّى عن الدليل عليه.. أمّا إطلاق عبارة الخرافة من دون التدليل على ذلك فهو أشبه بالمغالطة أو الإبتداع.. ولا بدّ لكلّ من النافي أو المثبت أن يستدلّ على مدّعا..

فدعوى الخرافيّة في جنبه المعنى تتوقّف على إقامة الدليل على بطلان

ذلك المعنى المعين.. أمّا إذا كان ذلك المعنى معرّزاً ومؤيِّداً بالدليل.. فحينئذ تكون دعوى الخرافيّة فيه غير مقبولة.. والغرض من التطرّق لبحث الخرافة الذي يواجه قاعدة الشعائر الدينيّة قديماً وحديثاً.. أنّه إن كان يعترض بذلك في طرف وجنبه الموضوع، فلا بدّ من النظر في ذلك المعنى.. كي يتبيّن مدى وجود التقاء - من جهة المعنى - بين الشعيرة والخرافة..

وأما في جنبه نفس الشعيرة.. فقد يتوهم إطلاق الخرافة.. لكنّ العلامة - بماهي علامة - لا يصدق عليها خرافة.. إذ المفروض أنّ الخرافة هي المعنى الذي ليس له حقيقة، أمّا العلامة في نفسها فليست من سنخ المعنى.. فكيف تتصوّر فيها الخرافة، هذا ممّا لا يمكن أن يُتصوّر..

حيث إنّ هذه الشعيرة لها دلالات على معانٍ معيَّنة، والمعاني قد تكون باطلة وغير صحيحة، وبالتالي تكون خرافيّة.. أمّا الشعيرة في نفسها فليست لها وظيفة إلاّ الدلالة على معنى والإشارة إلى محتوى فحسب.. نعم قد تكون بعض الشعائر كعلامات ودلالات غير متناسبة مع المعنى الشامخ الذي وُضعت هي له، أو تكون موجبة لتضعضه، وهذا أمر آخر غير الخرافيّة، بل هو محذور الهوان والاستهانة..

مميزات وخصوصيات الشعائر:

ذكر علماء الاجتماع بعض المميّزات والخصوصيات للشعائر منها:

تنوع الشعائر:

تنوّع واختلاف الشعائر والرسوم بين المجتمعات المختلفة.. مثلاً

أسلوب التعظيم في بلدة معيّنة، يختلف عن أسلوب التعظيم في بلدة أخرى.. بل قد يعتبر ذلك التعظيم في بلاد أخرى مظهراً لعدم الإحترام مثلاً.. إذ أنّ مداليل العلامات تختلف بحسب التواضع والقرار المقرر بين أفراد المجموعات البشريّة.. وهذا ممّا لا بدّ من وضعه في الحسبان.. إذن لا يمكن أن نحمل حكم الشعيرة في بلد على حكم شعيرة في بلد آخر..

منشأ الشعيرة وأبعادها الخطيرة:

الشعائر والعلامات لا تكون في الغالب مبتدأة ومبتكرة من رأس.. وإنما تكون موروثاً حضارياً مقدّساً.. بمعنى أنّ أيّ عرف أو أيّ قوم أو أيّ مجموعة معيّنة من البشريّة تتوارث أساليب ووسائل معيّنة، يعرض عليها شيء من التطوير والتغيير.. لكنّ أصل جذور تلك الشعيرة أو تلك الوسيلة هي موروث حضاريّ قديم يُنقل من الأجداد إلى الأبناء في إطار حضارات مختلفة، من مؤثرات وخصوصيّات معيّنة، مثل العرق المُعيّن، أو القوميّة المعيّنة، أو المنطقة الجغرافيّة.. ففي الواقع الشعيرة التي تتخذ في مجال دينيّ، أو في مجال غير دينيّ، أو مجال معاشيّ، أو فنيّ، أو إجتماعيّ، أو تاريخيّ، أو قوميّ.... هذه الشعيرة - كما يعبرون - تحمل هويّة وخصوصيّات ومميّزات تلك المنطقة أو تلك القوميّة.. يعني أنّ الشعيرة ليست هي شعيرة فقط، بل تستبطن الهويّة القوميّة والشخصيّة الاجتماعيّة والتاريخيّة بقدر ما تحتوي على معاني ومبادئ..

ومن ثمّ ترى متخصصي علم الحضارات أو علم التاريخ والاجتماع .. أو علم السيكولوجيا (علم النفس) يشيرون إلى أنّه من الخطورة بمكان

تغيير الشعارات الوطنية والرموز الوطنية والعبث فيها.. لأن هذه الرموز والشعارات المعينة تحمل هوية قرون لهذه المنطقة.. وتغييرها مقابل رموز وشعارات بديلة، يعني ذوبان هذه القومية في مقابل سيطرة ثقافات دخيلة.. فهذه الرموز والشعارات ليس من الهين والبسيط أن تُستبدل برموز تشكيليّة جديدة وتذوب أمام الغزو الفكريّ الجديد.. وليس من الهين أن تتلاشى العادات والتقاليد وتضعف الحصيلة التاريخية للمنطقة مقابل الفكر الجديد والثقافة البديلة التي يأتي بها الغزاة والمستعمرون..

فنحن نرى - مثلاً - إصرار بعض الدول الغربية - كبريطانيا - في ترويج اللغة الإنجليزية.. مع أن بريطانيا قد انحسر امتداد نفوذها الرسميّ الظاهريّ حالياً.. مع ذلك لديها إصرار في تعليم ونشر اللغة الإنجليزية، السرّ يكمن في أن وراء تعليم اللغة تحميل تقاليد أصحاب اللغة أنفسهم.. وتحميل ثقافة وروحيات الإنجليز.. يعني تذويب القوميات الأخرى مقابل قوميتهم..

فالرموز والشعارات الإسلاميّة لا يصحّ الاستهانة بها واستصغارها، فإنّ لها دوراً كبيراً في الحفاظ وتحديد الهوية الحضاريّة للأمة الإسلاميّة..

فإذا كانت الشعيرة والشعائر بهذا الموقع من الأهميّة والحساسيّة، فليس من الهين محاولة تغييرها من دون دراسة مختلفة الجوانب محيطة بالجهات العديدة، لأنّ هذه الرموز والشعائر الدينيّة، سواء شعائر الحجّ، أو الشعائر الحسينيّة، أو شعائر الصلاة، أو شعائر المسجد، أو شعائر قبور الأئمّة عليهم السلام هي تُعدّ بقاءً للمعالم التاريخيّة والحضاريّة للمسلمين..

لذا نجد البشرية الآن تحتفظ بالتراث، وتهتمّ به وتحرسه بأخطر الأثمان، وتصرف على ذلك من الثروات الطبيعية الهائلة للبلد، لأنّ التراث - في الواقع - يحافظ ويحكي عن وجود حضارات استنزفت فيها الجهود والطاقات، ثمّ بعد ذلك وصلت إلى هذا العصر الحاضر.. فليس من اليسير التفريط بها..

فالخرافة قد تتصادق مع الشعيرة بلحاظ تأويل المعنى المدلول عليه.. لكنّه يجب الحذر والتفطن من فقد هذه الرموز التي هي مخزون لمعانٍ سامية، والضمان لأصالة المجتمع الإسلاميّ، ولا يسوغ التفريط بها بدون تدبّر.. بل لا بدّ من دراستها بدقّة وتأنّ..

وإذا كانت هذه الشعيرة بالنسبة إلى الآخرين (خارج المجتمع الإسلاميّ) مثل اليهود أو النصارى قد يكون لها مدلول معين، فهذا لا ينتقص من شأن الشعيرة نفسها.. لأنّ المفروض أنّ مدلولها لدى المسلمين هو المؤدّى الرفيع والمعنى السامي.. فكيف يُتَظَرّ منّا أن نتخذ شعيرة ورمزاً، يكون له مؤدّى مقبول عندهم وهم لا يذعنون بالمبادئ الإسلاميّة، فلو اشترطنا في الشعيرة قبولهم لمعناها، فهذا يعني فقد الشعيرة وظيفتها أو ضياع الدور المرجوّ منها أو الغرض المأمول منها.. وبعبارة أخرى: إنّ التساهل والتهاون بذلك يُعتبر فقداناً لهويّتنا وأصالتنا..

وقد تمّ البيان بما لا مزيد عليه أنّ الشعيرة تحتوي على ركنين: - ركن النشر والإعلام - وركن الإعلاء والاعتزاز وحفظ الهوية.. «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً، وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ

هِيَ الْعُلْيَا.

فوظيفة الشعائر حفظ الهوية الإسلامية والدينية المبدئية وإعلائها، فإذا فقدناها واستبدلناها بشعارات تروق للأعداء فعلى الإسلام السلام..

وهنا نقطة مهمة ونكتة فقهية مرتبطة بقاعدة الشعائر الدينية: وهي أن هذه القاعدة تحمل في ماهيتها ركن الإعلام والإنذار والبث والعلامة والمعلم؛ وركن آخر في ماهيتها (كالجنس والفصل) هو الإعلاء والاعتزاز، أي حفظ الهوية بل إعلائها والاعتزاز بها وتقديمها على بقية الهويات البشرية الأخرى.. وهي الهوية السابوية والشخصية الإلهية في الواقع..

دائرة الشعائر الدينية:

ومن جهة أخرى، فإن الشعائر تنقسم بلحاظ المطلوب من الشعائر الدينية وهو ثلاثة أنماط من الوظائف:

تارة أن تؤدي دورها في الوسط الديني المسلم، وتكون فائدتها للمسلمين أنفسهم فقط..

وتارة يكون تأثيرها ضمن أبناء الايمان والوسط المؤمن..

وتارة ثالثة أن تؤدي دوراً لدعوة الآخرين من الملل والنحل البشرية الى الإسلام أو إلى الإيـان..

فهذه الشعائر التي أمرنا بتحريمها وتعظيمها.. إما على نحو وجوب إقامتها بين المسلمين ثم نشرها في الدار الإسلامية أو دار الايمان.. أو أن

تكون وسيلة إعلامية عامة يُرجى لها الوجود، ويكون الأمر بها بلحاظ الوسط غير المسلم، ويتوخى أن تؤثر في الأعمّ من الوسط المسلم وغير المسلم..

ولا يخفى أنّ المطلوب من الشعائر - بصورة عامة - هو إيجادها في الوسط المسلم أو المؤمن أولاً وبالذات.. والمحافظة على نفس الوسط المسلم وتوجيهه إلى الهدف، والسمو به إلى القمة في نفس الوسط الإسلامي .. نعم توجد بعض الشعائر المعيّنة قد اختصّها الفقه والدين الإسلامي لأجل التبليغ في ساحة الوسط غير المسلم..

مثل: «أدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالنِّبَاتِيَّاتِ» (١) ونحوه من الأدلة مما يجب أن تكون الدعوة بلغة يفهمها المدعو ويستأنس بها.. فليس من الحكمة استخدام أسلوب صحيح في ذاته.. ولكن يستهجنه الناس وينفر عن الإسلام.. ولا شك أنّ هذا ليس من الحكمة بل هو نقض للحكمة..

تباين ملاكات الأقسام في الشعائر:

ولكن الكلام هو في التفرقة والتمييز بين الشعائر التي هي لأجل الوسط المسلم أو المؤمن.. وتلك التي هي للوسط غير المسلم.. بل اللازم أيضاً التفرقة بين الشعائر الإسلامية والشعائر الإيانية.. فالأولى

للسلم المسلم والثانية للوسط المؤمن، ولا يطغى حساب وموازنة أحدها على الأخرى، بل كلٌّ منها في مورده مطلوب ولازم، إذ الغرض قائم من الأقسام الثلاثة من الشعائر لحفظ هوية الإيمان وحفظ هوية الإسلام والإعلام والدعوة لكلّ منهما..

نعم يجب أن يُختار فيها ما يلائم ويناسب المقام.. ولكن في حدود أن لا تذوب الشخصية الإسلامية ولا الشخصية الإيمانية، وشريطة عدم تقديم التنازلات العقائدية والسلوكية.. وإلا فسوف يُنتقض غرض الدعوة.. لأنّ المفروض من ظاهر الآية أدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ « هو الدعوة إلى سبيل الله وليس الدعوة إلى سبيل النصارى أو اليهود أو سبيل أهل الضلال، المفروض هو الدعوة إلى سبيل ربك.. لكن بالحكمة والأسلوب المناسب.. الدعوة إلى سبيل الله مع حفظ الهوية.. لكن بالأسلوب والكيفية والنمط الذي يستأنسون به وينجذبون إليه من سبيل الله، فحينئذ تؤثر الدعوة وتؤتي ثمارها..

غالب الشعائر هو التعظيم بلحاظ دار المسلمين ودار المؤمنين.. ذلك **﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾**.. **﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾** - ولم يقل سبحانه جعلناها لهم - **﴿وَأَنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ..﴾** وليس لمن لا يحج البيت... وصلاة الجماعة خاصة بدار المسلمين الذين يحرصون على أداء الصلاة.. وهي تظاهرة عبادية دينية.. وصلاة الجمعة كذلك..

وهناك طقوس دينية كثيرة قد يستخفّ ويستهزأ الآخرون بها ! فقد

يقول قائل مثلاً: ما هذا الانحناء ونكس الرأس ورفع العجيزة؟ ! هذه مظاهر لا يفهمها غير المسلمين.. لأنّ هذه الطقوس المفروض فيها أن تُقام بنفسها لأجل الحفاظ على المجتمع المسلم في نفسه.. وكذلك الحال بالنسبة إلى طقوس الإيمان في وسط الطائفة، فإنّه لا يعيها غير المؤمنين، فمن الخطب بمكان تفسير الشعائر المأمور بها في وسط خاصّ والحكم عليها بموازين الوسط العامّ فضلاً عن الوسط الأعمّ.. وهذا البحث في الشعائر ليس فقط في الشعائر الدينيّة، بل يجري في الشعائر الوطنيّة والقوميّة..

بعض الشعائر الوطنيّة والقوميّة تؤسّس لأجل حفظ الفكر والهويّة وربط المواطن بتربة وطنه، أو بقوميّته.. وليس الغرض من تلك الشعيرة أو الرمز دعوة الأمم الأخرى، كلاً!!

مثلاً لأجل ربط الجنود بالتربة والوطن، أو من أجل تحقّق معاني الدفاع عن الوطن وحماية مقدّرات البلد وما شابه ذلك، يُربط الجنود برمز معين وإن لم يفهمه الآخرون، أو قد يسيء فهمه الآخرون.. إذ ليس الغرض من هذا الرمز العسكريّ أو الجهاديّ هو فهم الآخرين.. بل المطلوب فيه هو فهم أهل الوطن..

كذلك الحال في الشعائر الدينيّة التي يظهر غالب الخطاب فيها، بل مدلول الأدلّة الكثيرة، أنها موجّهة لأجل نفس المجتمع المسلم أو المجتمع المؤمن.. ولأجل حفظ هويّتها، وحفظ مبادئها، ويتهاسكا ويترباطا.. لا أنّه لأجل التبليغ لجهة أخرى أو لأمة أخرى..

نعم قد يفترض ذلك في بعض الشعائر، مثل باب الدعوة إلى الجهاد

الفكريّ.. ولا ريب في كون الغرض منه دعوة الآخرين، فيُفترض مثلاً من الكاتب أو المفكر أو الخطيب أو المحاضر، أو على صعيد متدى عالمي كمحطة فضائية أو مواقع الكترونية مثلاً أن يُختار الأسلوب المقبول والمؤثر.. والمفروض أن يركّز على النقاط المعينة في القانون الإسلاميّ ومعارف المذهب التي تجذب الآخرين.. مثل موارد الوفاء بالعهد وأداء الأمانة.. لاسيما في الأبواب التي لها صلة بالآخرين.. حتى تتخذ رموزاً وشعارات وقوانين ومعالم تجذب الآخرين إلى الوسط الإسلاميّ والإيمانيّ لا أن تُنفر عنه، عملاً بمقولة «كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم..»^(١).

فالحلّق الإيمانيّ الإسلاميّ - مثلاً - ينبغي الدعوة إليه كما أن هناك في المجتمعات العصرية دعوة إلى المثال النموذجيّ: سواء المثال الإقتصاديّ أو المثال التربويّ، لا بدّ أن ندعو إلى مثال خلق معين يجذب الآخرين.. وهو المثال الذي يدعو له الإيمان والإسلام.. لأنّ الغرض منه هو الإعلان والتبليغ والدعوة لجذب الآخرين إلى حوزة الدين..

وأما غالب الشعائر التي يفرض أنّها طقوس ورسوم تتخذ في دار الإسلام أو الإيمان، فالمفروض فيها هو المحافظة على هويتها الأصلية الإيمانية والإسلامية.. والمنع من ضياعها..

والمتخصّصون من أصحاب الفنون والعلوم العديدة، كالشعراء والأدباء والخطباء والقراء وأصحاب المهارات في الأنشطة والمراسم الدينية

المختلفة يلمسون ذلك مع التحصن بالمعاني الإسلامية العالية وهضمها والإحاطة بها، فيطمئن لهم بأن يبرزوا لنا تشكيلة شعاريّة معيّنة فنيّة، أدبيّة، شعريّة، قصصيّة، وبلاغيّة تناسب المعنى السامي القرآنيّ، وأمّا إذا كان المتخصّص متأثراً بالمعاني والمبادئ الدخيلة على المذهب أو الدين الإسلاميّ.. فما ينتجه ويرسمه من شعار يشكّل خطورة على العالم الإيانيّة والإسلاميّة..

فهذا البحث ينبغي أن يُلاحظ كفيّةً وحيثيّةً، استعانةً بالأخصائيّين إخلاصاً وخبرةً، كما ينبغي دراسة هذه الشعيرة مع مقدار إمتداد جذورها التاريخيّة ومدى ارتباطها بمسار الطائفة وبحضارة الأمة الإسلاميّة، حتّى يمكن البتّ في سلبيّة أو إيجابيّة هذه الشعيرة أو مؤدّاها الذي تدلّ عليه..

الشعائر والهُتْك:

يبقى الكلام ضمن هذه الجهة السابعة عن ممانعيّة الهتك أو الهوان الذي قد يعرض على ممارسة الشعائر الدينيّة المستحدثة أو المستجدّة.. فيكون مانعاً خارجياً لعموم دليل قاعدة الشعائر الدينيّة.

في النظرة الأوّليّة البدويّة يُتبادر كونه مانعاً، باعتبار استلزامه هوان الدين، وهتك الدين..

وقد تمسك البعض بهذا العنوان، واستدلّ به على ممانعة كثير من الشعائر المستجدّة المتخذة.. فلا بدّ - من ثمّ - من تحليل هذا العنوان ومعرفة ماهيّة العقليّة واللغويّة..

معنى الهتك: كشف المستور.. وطبعاً - بالنسبة إلى حرمة الدين أو المسلمين - قد يُراد منه كشف نقاط الضعف (في المسلمين أو المؤمنين) وكشف الستر عن ذلك، مثل هتك حرمة المؤمنين والمسلمين وكشف النقص أو الضعف الموجود فيهم مما يؤثر في زوال قوتهم وتضعيف شوكتهم..

والهوان أيضاً في ماهيته ومعناه يتقارب من الهتك، ويكون مسبباً عن الهتك مثلاً ومعلولاً عن كشف الستر..

فالهتك والهوان أمران متلازمان في الغالب.. وأحدهما مسبب عن الآخر؛ وإن كانت الماهية الحرفية وبالذقة في الهتك هي كشف الستر.. لكن كشف الستر إما عن معائب أو عوار أو نقائص، وكلها بمعنى واحد.. ومن ثم يستلزم الهوان من الطرف الآخر..

ولا ريب أن هذه الماهية هي مضادة لأغراض الشارع، ونقيض أهدافه في التشريع التي بُيّنت في آيات عديدة منها:

- ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾

- ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾

- ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾

- ﴿وَمَنْ يُعِظْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾

إن الأغراض الأولية الضرورية من التشريع هي الرفعة والعلو، وهي أغراض أولية كبرى وأهداف فوقانية قصوى في التشريعات القرآنية؛

والهتك بمعنى كشف نقاط الضعف أو عوار المسلمين أو المتديّنين، الذي يستلزم الهوان والنقص المعاكس والمناقض لأهداف الشارع ورغباته..

لكنّ الكلام: أنّ هذا الهتك والهوان، هل هو مترتب على صرف الإستهزاء من قبل المذاهب الأخرى.. أو من قبل الملل الأخرى؟

أقسام الهتك والاستهزاء:

والاستهزاء - سواء كان من الفرق الإسلامية الأخرى أو من الملل الأخرى - يكون على أقسام:

منه: الاستهزاء باطلاً وبما ليس بحق لدواعي مختلفة ومتعددة.. وهذا لا يؤثر وليس بمانع.. ولا ريب أنّه لا يستلزم الهتك.. لأن هذا الإستهزاء غير كاشف عن عوار ونقص ومعائب في المؤمنين.. أو في الدين..

ومنه: الاستهزاء نتيجة اختلاف الأعراف والبيئات والأعراق.. واختلاف الشعائر أو الطقوس حسب الملل والبلدان المختلفة في شعيرة منصوبة لتدلّ على معنى سام.. لكنّ الآخرين قد ينطبع بأذهانهم معنى آخر، فهذا لا يستلزم ممانعة الشعائر ولا يُعرقل اتّخاذها وتعظيمها.. والسّر في ذلك أنّ هذا يرجع إلى حفظ الهوية، كما في حفظ الهوية الوطنية أو التراثية.. وهنا يرجع إلى حفظ الهوية الدينية، أو حفظ الهوية الخاصّة بالطائفة وبهذه الملة وهذه النحلة..

فلو استجيب لكلّ ما يروق للآخرين ممّا يكون مقبولاً عندهم، لتبدّلت هويتنا إلى هويتهم، وكان ذلك نوعاً من الانهزام والانزلاق تحت

سيطرتهم، ولأدى إلى ذوبان شخصيتنا في بوتقة الفكر الدخيل والأجنبي..
فهذا القسم أيضاً لا يستلزم اهتك أو الهوان..

ومنه: استهزاء لجهات واقعية، فهذا يلزم منه هتك وهوان. فعلى ضوء هذا التقسيم الثلاثي.. نخرج بهذه النتيجة.. أن قسمين من السخرية أو الاستهزاء أو التعجب من الآخرين لا يوجب اهتك والهوان وإن تخيله الباحث أو المتتبع للشعائر الدينية كذلك..

واهتك أو الهوان أو الاستهزاء حيث إنه من مصاديق وأصناف التحسين والتقييح العقليين، وقد ذكرنا أن بعض موارد هما يكون مطابقاً للواقع فيكون صادقاً، وبعض موارد غير مطابق للواقع فلا يكون صادقاً، بل كاذباً..

العقل العملي والعقل النظري: هذا التحسين والتقييح العقليان، في قوة العقل العملي في النفس، التي تختلف وظيفتها عن قوة العقل النظري الذي يدرك وجود الأشياء وثبوتها، أو عدمها ونفيها، كما يقال أن العقل النظري بنفسه لا يوجب تحريكاً في الإنسان ولا انبعاثاً ولا تربية.. ومن ثم قالوا أن الحكماء (الفلاسفة) لا يؤثرون في المجتمعات مثل ما يؤثر الأنبياء والرسول.. لأن الفلاسفة يعتمدون غالباً على العقل النظري.. وهو ينطوي على جنبه الإدراك فقط..

بينما إذا اتصل العقل النظري - وهو إدراك الأشياء وثبوتها في العلوم المختلفة - بالعقل العملي.. أي أدرك حُسن وقُبْح الأشياء وتحسينها وتقييحها، حتى يكون محفزاً ومحركاً، أو زاجراً ومؤدباً للنفس.. ففي الواقع

فإنَّ العقل العمليّ ليس صرفُ إدراك فقط، وليس صرف حجّة وتنجيز وتعذير إدراكيّ فقط.. وإتّما هو نوع من الباعثيّة والتحرك والتكوين.. لأنَّ التحسين نوع من المدح ونوع من إيجاد الجذبة والمغنّطة بين النفس وذلك الفعل الحسن؛ والتقييح - في المقابل - نوع من إيجاد الشرارة والنفرة والبعد بين النفس وذلك الفعل القبيح.. فهذا الجذب والوصل من جهة والنفرة والانقطاع من جهة أخرى هما من خاصيّات العقل العمليّ..

فإذا كان التحسين والتقييح كاذبين، فإنَّ هذا بنفسه يكون عاملاً مُغرياً وخاطئاً ومزيفاً للنفس لأنَّ يحسّن لها القبيح ويقبح لها الحسن.. وسوف يؤدّي إلى تربية خاطئة للنفس، وإلى نوع من الترويض السيء في النفس..

الشعائر والآثار الإجتماعيّة:

إذا اتّضح ذلك، علمنا أنّه إذا حصل الإستهزاء والسخرية (الذين هما من أصناف المدح والذمّ والتحسين والتقييح) إذا حصل بسلوكيّة خاطئة ومدلّسة.. سيّما إذا كان ذلك على نحو افتعال جوّ وزخم إعلاميّ شديد وبكثافة إعلاميّة عن طريق الجرائد أو الإذاعات أو النشريات أو المحافل والأندية.. فإنّه سيوجب -قهراً- وقوع المسلمين أو المؤمنين في جوّ خاطيء أو تربية خاطئة، بأن يستقبحوا ما هو حسن.. ويستحسنوا ما هو قبيح..

مثلاً قد يعتبر الشاب المتدين في الجامعة أنّ الصلاة تُقلّل من شأنه في

نظر زملائه، وأثمها عار عليه ولا تليق به، ثم شيئاً فشيئاً يصبح القبيح حسناً، وبالعكس.. ولا ريب في كون ذلك النوع من التفكير سلوكاً منحرفاً واستخداماً خاطئاً وخطيراً في العقل العملي، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام:
 كم من عقلٍ أسير تحت هوى أمير..

سيما إذا كان العقل الاجتماعي أو العقل الأممي، أو العقل العولمي الذين يحاولون ترويجه الآن.. إذا كان خاطئاً..

هذا العقل البشري المجموعي سوف يؤول بالبشرية إلى القبائح باسم المحاسن.. أو يمنعها عن المحاسن والفضائل باسم أتمها قبائح وردائل كما أخبر بذلك النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قبل أربعة عشر قرناً، وكان إخباره صلى الله عليه وآله حول علامات آخر الزمان..

فقضية الإهانة والهتك والاستهزاء ترتبط ارتباطاً بنافاذة عقلية تربوية واجتماعية وسلوكية وممارسة معينة.. وقد يحصل اللبس أن مثل هذه الشعيرة أو الشعائر المتخذة ربّما توجب الوهن في الدين بينما هي ليست بوهن، لكن لشدة علاقة الطرف الآخر ولشدة نفوذ التبليغ والدعاية والطرق والقنوات المتوفرة لدى الطرف الآخر، يوجب تأثرنا بمدركات خاطئة تُملي علينا وتُهيمن على أفكارنا وتزعزع المباديء والعقائد..

في مثل هذه الموارد، نقول وإن كان على صعيد التنظير، بأن هذا الاستهزاء وهذا الهتك باطل وليس بهامع للشعائر.. لكن شريطة أن يكون هناك نوع من الردع أمام التبليغ المضاد..

ممانعة بعض الشعائر تبعاً للمصلحة:

في بعض الحالات قد يرتسم لدى الفقيه طبق الميزان الشرعيّ أن تُمنع تلك الشعيرة أو الشعائر، لا لأجل أنّها ممانعة في واقع الأمر.. ولكن لأجل أنّ مثل هذا الجوّ الحاليّ قد يُضعّف نفوس المؤمنين.. وإن كان هذا التضعيف ليس في محلّه.. ولكن لأجل فترة وقتية لشعيرة مستجدّة أو مُستحدثة قد يرى من الصالح لأجل عدم إحداث الضعف والوهن في نفوس المسلمين والمؤمنين، قد يكون من الصحيح الممانعة.. لا الممانعة من جهة الهتك أو الاستهزاء.. بل في الواقع ممانعة بسبب ضعف المسلمين نفسياً تجاه هذه الشعيرة.. فربّما عدم ممارسة هذه الشعيرة يكون أثره أفضل في النفوس.. وبعبارة أخرى: في هذه الموارد قد لا تسمّى ممانعة للشعائر، بل عدم توفّر قيود وشرائط الشعائر، فعدم إقامة الشعيرة يُنسب إلى فقد الشرط وليس إلى الممانعة عنها.. وقد يكون العكس أولى بالرعاية، بأن يتشدّد الوسط الدينيّ بالشعيرة المتخذة كي لا يستسلموا ولا يعتادوا الإنهزام أمام تهريج الخصوم وانتقاداتهم، وتحديد ذلك يكون بيد الفقهاء الأمناء على الدين والعقيدة..

دواعي أخرى لممانعة الشعيرة:

وقد يكون التزاحم والدوران ناشئاً من جهات أخرى - ليس من جهة مراعاة الهتك والاستهزاء بغير حقّ من الفرق أو الملل الأخرى، بل من جهة ضعف نفوس المسلمين، أو من جهة ضعف شوكتهم، نظير ما يذكره سبحانه وتعالى في قوله: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا

مَائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ
الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا
مَائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ^(١).

من جهة حفظ الشكيمة والحيثية يخفف التشريع من باب إدراجه في
باب التزاحم بين حُكَمَيْنِ شرعيين، وليس من باب ترتيب الأثر على الهتك
والاستهزاء بغير حق..

ومع أنه بحد ذاته غير ممانع، لكنه يولد جواً أو ظرفاً أو بيئة معينة،
وهذا الجو ينتج تصادماً بين حُكَمَيْنِ وآخرين، ولا بد أن يراعي الفقيه هذه
الجهة..

أو قد تنشأ الممانعة للشعائر من عدم إدراك المؤمنين لها وعدم
استيعابهم لأهميتها قصوراً أو تقصيراً.. أو لعدم تحملهم درجة عالية من
التفاعل والاندماج للشعيرة؛ كمن لا يتفاعل إلا بالكاء مثلاً في الشعائر
الحسينية، فليس من المناسب زجّه في الشعائر الأخرى التي تكون أكثر
تفاعلاً واندماجاً..

كما ذكر الفقهاء أن العُرف الخاطيء والفاسد قد يُلجىء المكلف إلى
ترك المستحب، لأنه ربّما يكون سبباً للتشهير به.. مع العلم أن المستحب
مشروع في نفسه، فالسبب في تركه هو نشوء عرف غير مألوف - في بيئة
فاسدة - وهذه البيئة الفاسدة من شأنها أن تجعل المكلف والمتدين يترك

ذلك المستحبّ.. أو بالعكس قد يكون هناك شيئاً مكروهاً، لكن ذلك المكروه يُرتكب، وعدم ارتكابه قد يصبح منقصة أو عاراً.. فيُرتكب ذلك المكروه حفظاً لشخصية المؤمن أو المكلف، وقد خالف جماعة من الفقهاء منهم الشهيد الثاني في كتابه الروضة البهية في أولوية الترك ومراعاة العرف الفاسد وترك ما هو راجح أو ارتكاب ما هو مرجوح..

طبعاً هذا الإستثناء يجب أن لا يدوم ولا يطول زمناً، والمفروض أنّ سياسة الفقيه في الفتوى ناظرة لتربية المجتمع ولمعالجة هذه الحالات والبيئات الفاسدة أو الممسوخة والمنكوسة والمقلوبة التي هي على خلاف الفطرة وهي سياسة حكيمة وميدانية أيضاً..

وكم من مستحبّ ربّما تُرك قروناً من السنين بحيث يكون الممارس له مورد استهزاء، وبطبيعة الحال فإنّ ذلك يحصل في المجتمعات التي تكون المفاهيم الماديّة والموازن الفاسدة هي السائدة والرائجة فيها..

الشعائر والإصلاح الاجتماعيّ:

وهذا هو أحد وظائف الشعائر الدينية حيث تؤدّي دور الإعلام والبتّ الدينيّ والإعلاء، ومن نتائجها الواضحة المحافظة على الهوية الدينية في بيئة المسلمين.. لأنّه لولا الشعائر فإنّ الدين سوف ينكفئ شيئاً فشيئاً، وتتغير المفاهيم الدينية، بل تنقلب رأساً على عقب، وتصبح منكوسة الراهية، بدلاً من أن تكون مرفوعة عالية مرفّقة..

فمن الوظائف المهمة للشعائر الدينية جانب المحافظة على الهوية

الدينية، وإلا لمحت وطمست معالم الدين وأُغيت الشعائر الواحدة تلو الأخرى، وحدث نوع من المسخ التدريجي.. فقاعدة الشعائر الدينية هي قاعدة ممضاة من قِبل الشارع، ومُنظرة في باب الفقه الإجتماعي.. وكما ذكرنا أنّ للشعائر الدينية ركنان: ركن الإعلام والبث، وركن الإعلاء والإعتزاز..

والحوزات العلمية الدينية تقوم بأداء أحد رُكني الشعائر الدينية، وهو إحياء الدين ونشره وحفظه عن الإندراس.. وما تقوم به في هذا الدور - وإن كان بشكل هادئ وبلا ضجيج - هو دور عظيم، لأنها تحافظ على أحد رُكني الشعائر - أو أحد رُكني الدين - وهو جنبه الإعلام والتعلم والتفقه وحفظ الدين عن الإنطماش والنسيان، وصيانته عن التحريف والتغيير، وحفظ الجانب التنظيري والبُعد العقائدي للدين..

ومن الواضح أنّ التحريف والردة عن الدين قد تكون بصورتين:

الصورة الأولى: في جانب العمل، أي الانحراف في السلوك العملي.. فلا تُتبع الأوامر الدينية، ولا يُردَع عن النواهي..

الصورة الثانية: وهي الأخطر، وهي الانحراف في التنظير، فلا يُدَعن المنحرف ولا يؤمن ولا يصدّق، بل يحاول أن يبرّر انحرافه وينظر تكذيبه.. وهو الانحراف في العقيدة.. وهذا أخطر من الأوّل.. بل ربّما يمارس ذلك المنحرف الأوامر الدينية ولكن لا يُقرّ بوجودها، وإنما يمارسها من باب فطرة الطبع أو من باب السنن الإجتماعية.. لذا نجد في عدّة من الآيات:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾^(١) و ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^(٢) و ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٣) وأمثالها، تُلقى الضوء على جنبه التنظير أو الإعلام الديني والبت الديني أو إتمام النور..

وهذه جنبه مهمّة للغاية ؛ نعم، الجنبه الثانية في الشعائر - وهي الإعلاء والإعتزاز في الممارسة العملية - تكون مطوية ضمن السلوكية السابقة، وتظهر بمظاهر ومؤشرات عديدة..

فالظروف الإستثنائية يشخصها الفقيه في موارد مختلفة بحسب سياسة الفتوى عند الفقيه، وهي موازنة الملاكات في الأبواب مع الإحاطة بالظروف الموضوعية، والفتنة في تدبير المعالجة للحالات المختلفة.. والفقيه يتصلّع لحفظ الدين بلحاظ درجات ملاكات الأحكام في الأبواب المختلفة، فيفحص ويُجري البحث عن الأهم عند الشارع ؛ مضافاً إلى فراسته وفطنته في كيفية التوسّل في الوصول إلى الغرض الديني عن طريق الفتوى..

هذا تمام البحث في قاعدة الشعائر الدينية مع بيان الخطوط العامة لها.

الجهة الثامنة: تطبيقات قاعدة الشعائر الدينية على (الشعائر الحسينية

نموذجاً):

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) التوبة: ٣٣.

(٣) الحجر: ٩.

تقدّم البحث في قاعدة الشعائر الدينية وقلنا أنّ لدينا ثلاثة طوائف من الأدلة:

الطائفة الأولى: عامة مشتملة على نفس لفظة الشعائر، مثل:

﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ وَلَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ. وَمَنْ يُعْظَمَ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾

الطائفة الثانية: مدلولها نفس ماهية الشعائر، لكن غير مشتملة على لفظ الشعائر، مثل: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ وغير ذلك، وهذا القبيل من الأدلة يدلّ على نفس مضمون الطائفة السابقة .. وذلك بعد الالتفات الى ان معنى الشعائر والشعيرة بتحليل المعنى الى اجزاء عديدة من اجناس وفصول فيقرر المعنى الواحد الى معاني عديدة وعناوين كثيرة كما مر في صدر البحث بل يدخل في حد المعنى الواحد غاياته بناء على دخولها في حد وتعريف الشيء.

الطائفة الثالثة: مختصة بأبواب معينة.. مثل: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ..﴾

ففي باب الشعائر الحسينية هناك عدّة عمومات - فضلا عن ادلة خاصة بكل مصداق من مصاديق الشعائر كما بيناه في كتاب الشعائر الحسينية - ومن تلك الأدلة..

الدليل الأول: حيث حللنا أنّ من أهمّ أغراض الشعائر الحسينية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإبراز الإمامة الحقّة التي تعتبر من

أصدق موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمور الاعتقادية.. فأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتناول هذا الباب.. ويمكن أن تكون دليلاً وبرهاناً عليه..

مثل: «كُتِّمَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^(١) مما يدل على أن الشارع يريد أحياء هذه الفريضة.. وأن تقديم هذه الأمة وأفضليتها على سائر الأمم من الأولين والآخرين هو نتيجة إقامة هذه الفريضة: «كُتِّمَ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»، وإحياء هذه الفريضة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - إنما يتحقق بإقامة الشعائر الحسينية بل هي أوضح المظاهر لإحيائها، لأن الأغراض والغايات المطوية في النهضة الحسينية لا بد أنها تنتهي بالتالي إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. التي منها تجديد إنكار كل مظاهر الانحراف السارية في المجتمع، وإقامة كل معروف عُفِلَ عنه أو هُجِرَ من حياة الأمة الإسلامية على الصعيدين السلوكي والعقدي..

وكذلك المحافظة على استمرار سلوكية المعروف وتطبيقه في المجتمع مع الالتزام في نبذ المنكر وإنكاره.. فهي نوع من حالة الصحة والسلامة والتوبة الدينية من خلال مواسم ومراسم الشعائر الحسينية..

وكذلك الأمر في الآيات الأخرى في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مثل: «وَلِتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^(١)؛ ومقتضى أدلة إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستلزم في مقدماتها التذكير بهذه الفريضة وإحيائها عبر إحياء الداعي النفسي لدى المؤمنين والمتدينين وتحريضهم نحو أداء هذه الفريضة.. وأكبر تحريض هو نفس ما قام به أبو الأحرار وسيّد الشهداء عليه السلام من إيقاظ الناس من سباتهم العميق وإحياء نفوسهم بالعدل والهدى، وتحريضهم من الظلم والرديلة والهوى، وتربيتهم على عدم الخنوع والخضوع للطغاة والتخاذل، وذلك بإقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهما كلف الأمر، وأينما بلغت التضحية..

الدليل الثاني: الأدلة على الولاية، كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ...﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمُوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٣) ومن المودة التأسّي بهم، والفرح لفرحهم، والحزن لحزنهم..

والمودة في اللغة تفتقر عن الحب.. فالحبّ قد يكون أمراً باطناً.. أمّا المودة فهي تعني المحبة الشديدة التي تلازم الإبراز والظهور.. وهناك - من ثم - فارق بين عنوان المودة وعنوان المحبة.. هذا أيضاً من العمومات.. إذن كلّ عمومات الولاية تدلّ على ما نحن فيه..

(١) آل عمران: ١٠٤.

(٢) التوبة: ١١٩.

(٣) الشورى: ٢٣.

﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾^(١)

وأبرز مصداق لها هو أمير المؤمنين عليه السلام..

وأيضاً آيات التبرّي مثل:

﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٢) ولا ريب أنّ عنوان (من حاد الله ورسوله) في هذه الآية يشمل أعداء الأئمة عليهم السلام ممن هتك حرمة النبي والدين في أهل بيته.. فينبغي إظهار البراءة وعدم الموالاتة لمن حاد الله ورسوله.. وفي سورة الفاتحة أيضاً:

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^(٣) فإن المؤمن يجب أن يتولّى صراطهم الذي ليس عليه أيّ غضب إلهيّ وهذا يعني العصمة العملية.. إضافة للعصمة العلمية المشار إليها بعبارة وَلَا الضَّالِّينَ وهي إشارة إلى أنّه ليس لديهم هولاء الهداة الذين يقتدى بهم، هناك معصية عملية، وليس هناك أيّ زلّة علمية.. إهدنا صراط المعصومين.. لأنّ نفي الغضب بقول مطلق يعني العصمة العملية.. ونفي الضلالة بقول مطلق، يعني العصمة العلمية.. فالمعنى: إهدنا صراط المعصومين.. وكذا التقريب في آية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا.. وآيات التوليّ والتبرّي كثيرة جداً، كقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ

(١) المائة: ٥٦.

(٢) المجادلة: ٢٢.

(٣) الفاتحة: ٦-٧.

الله وَرَسُولُهُ»^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا﴾^(٣) وقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ^(٤).

وهذه الآيات الكريمة بمجموعها تصبّ في مصبّ واحد، وتعتبر دليلاً معتمداً في باب الشعائر الحسينية.. إذ أنّ الأسي والتألم لمصائبهم، والحزن لحزنهم هو نوع من التولي لهم والتبرّي من أعدائهم، ويكون كاشفاً عن التضامن معهم والوقوف في صفهم عليهم السلام..

وكذلك الآيات المبيّنة لصفات المؤمنين بالتحذير من صفات المنافقين، حيث تقول:

﴿إِنْ تَمَسَّسْتُمْ حَسَنَةً تَسْؤُهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا لَأَيُّضْرُكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنْ اللَّهُ بِمَا يَعْلَمُونَ حَيِّطٌ﴾^(٥)؛ أي أنّ المؤمن يجب أن يفرح لفرح أولياء الله تعالى ويحزن لحزنهم، على عكس المنافق

(١) الأحزاب: ٥٧.

(٢) المائدة: ٥٥-٥٦.

(٣) الممتحنة: ٤.

(٤) الممتحنة: ١٣.

(٥) آل عمران: ١٢٠.

والناصب، ولو لاحظنا الآيات السابقة على الآية المزبورة أيضاً لازدادت الصورة وضوحاً، حيث يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤَا مَاعِثَتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (هَاتَتْمْ أَوْلَاءِ مُجِبُّوهُمْ وَلَا يُجِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَالْتَوَكُّمُ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُوا عَلَيْكُمُ الْأَثَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)^(١) فهذه الآيات تشير إلى أن علامة المودة هي الفرح لفرح المودود، والحزن لحزنه.. وأن علامة البغضاء والعداوة هي الفرح لحزن المبعوض، والحزن لفرح المبعوض..

وكذلك قوله تعالى: «كَزَرَ عَ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ»^(٢) ومفاد الآية كالسابقات دال على أن علامة البغضاء هو الغيظ والحزن من حسن حال المبعوض وفرحه والفرح والسرور من سوء حال المبعوض وحزنه وعلى العكس في المحبوب فإن علامة الحب توجب التوافق والتشابه في الحالة؛ ومن هذه الآيات بضميمة ما تقدّم من فريضة مودة أهل البيت في آية المودة لذوي القربى نستخلص هذه القاعدة القرآنية، وهي فريضة الفرح لفرح أهل البيت والحزن لحزنهم ﷺ.

الدليل الثالث: شمول عناوين أخرى للشعائر الحسينية، مثل: عنوان

(١) آل عمران: ١١٩.

(٢) الفتح: ٢٩.

إحياء أمر الأئمة.. «رحم الله من أحبب أمرنا..» (١).

وهذا العنوان وهو: (إحياء أمرهم عليهم السلام) قد طُبِّقَ على إحياء العزاء الحسيني ومذاكرة ما جرى على أهل البيت من مصائب.. فيتناول الشعائر الحسينية، سواء المرسومة في زمنهم عليهم السلام أو المستجدّة المستحدثة المتخذة، ولا يقتصر على الشعائر القديمة..

وقد وردت هذه الروايات في مصادر معتبرة مثل: بعض كتب الشيخ الصدوق عليه السلام كالأمالى والخصال وعيون أخبار الرضا عليه السلام ومعاني الأخبار وكتاب دعوات الراوندي.. وكتاب المحاسن للبرقي.. وكتاب بصائر الدرجات للصفار.. وكتاب المزار للمشهدي.. وقرب الإسناد.. والمستطرفات في السرائر لابن ادريس الحلبي.. بحيث تصل هذه الروايات إلى عشرين طريقاً.. وهناك الكثير من المصادر يجدها المتبّع في مظاتها..

الدليل الرابع: العمومات التي وردت في باب الشعائر الدينية في الحثّ على زيارتهم وتعمير قبورهم وتعاهدها.. ويتّضح من ألفاظ وأسلوب الزيارة أثنانوع ندبة ومأتم يقيمه المؤمن خلال فترة الزيارة، ليتذكّر من خلاله ما جرى عليهم من مصائب..

مثل: السلام عليك يا قتيل الله وابن قتيله، السلام عليك يا ثار الله وابن ثاره. أشهد أنّ دمك سكن في الخلد، واقشعرت له أظلة العرش، وبكى له جميع الخلائق، وبكت له السهوات السبع والأرضون السبع وما

فيهنّ وما بينهنّ

- وفي إحدى الزيارات لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ... السلام عليك يا وليّ الله أنت أوّل مظلوم وأوّل من غُصِبَ حقّه....

- أشهد أنّك قد أقمت الصلاة وآتيت الزكاة وأمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر ودعوت إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وأشهد أنّ الذين سفكوا دمك واستحلوا حُرمتك ملعونون...

-... أشهد أنّك ومن قُتل معك شهداء أحياء عند ربكم تُرزقون وأشهد أنّ قاتلك في النار... وهي نوع رثاء وندبة..

وقد جمع صاحب وسائل الشيعة الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله في هذا العنوان -وهو زيارتهم أو تعمير قبورهم عليهم السلام، أو إقامة المآتم عليهم، أو إنشاد الشعر أو الرثاء.. في آخر باب الحجّ، كتاب المزار.. - ما يربو على أربعين باباً وجلّها من طرق معتبرة، كالصحيح أو الصحيح الأعلى أو الموثق.. وظاهرها هو الحثّ على زيارتهم عليهم السلام وتعاهد قبورهم وتعميرها والترغيب في الرثاء وإنشاد الشعر لمصائبهم، وأيضاً الأمر بالبكاء على مصائبهم وما جرى عليهم عليهم السلام..

وينقل صاحب البحار العلامة المجلسي رحمته الله أيضاً، عن غير المصادر التي ينقل عنها صاحب الوسائل، وقد عقد في البحار كتاباً للمزار ج ١٠٠.. وعلاوة على ذلك، فإنّ بعض علماء الإمامية المتقدّمين، مثل ابن قولويه عقد وألّف كتاباً خاصّاً في ذلك، وهو كتاب: كامل الزيارات وهو كتاب يختصّ في هذا الباب.. وكذلك صنع تلميذه الشيخ المفيد والشيخ

الطوسي في مصباح المتهجد..

وأما ابن طاووس فقد أكثر في هذا الباب العشرات من الكتب نقلاً عن المئات من المصادر التي وصلت إليه.. وألف الشهيد الأول كتاباً بعنوان (المزار)، كما عقد ابن ادريس في السرائر باباً للمزار.. ويلاحظ هذا الطرز من إدخال باب المزار في كتب الفقه مما يدل على كون ذلك ظاهرة منتشرة في كتب الفقهاء في الصدر الأول، بدءاً بالمقنع والهداية للصدوق ورسالة أبيه الشيخ ابن بابويه، والمفيد في المقنعة إلى حوالى القرآن السابع والثامن الهجري وهناك متناثرات عديدة في ذلك..

فالمستقرئ في كتب الشيعة يرى أن هناك مصادر عديدة تحتوى هذه العناوين المتنوعة، من الزيارة وتعهد القبور والرثاء في الشعر والشعر وثواب البكاء وما شابه ذلك..

إذن بهذا المقدار نستطيع القول بأن الأدلة في باب إحياء الشعائر الحسينية تنقسم إلى طوائف مختلفة.. وأن ألسنتها عديدة.. فتحصل أن لدينا أدلة شرعية متواترة متعددة، سواء في باب الولاية أو التولي والتبري من أعدائهم.. أو الصنف الثالث المتعلق بإحياء أمرهم، أو الرابع: المرتبط بزيارتهم وراثتهم والبكاء عليهم وتعاهد قبورهم وإعمارها.. مما يثبت وجود الأدلة الشرعية الخاصة والعامة الدالة على باب الشعائر الحسينية فضلاً عن كون الشعائر الحسينية من مصاديق قاعدة الشعائر الدينية..

والحمد لله أولاً وآخراً.

قاعدة

توسعة حریم مواسم الشعائر

زمانا ومكانا

توسعة حريم مواسم الشعائر زمانا ومكانا^(١)

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد واله الطاهرين
واللعن الدائم على اعدائهم اجمعين إلى قيام يوم الدين... وبعد

تقديم :

قد تكرر إبداء التساؤل عن وجه توسعة زيارة الأربعين قبل يوم
الأربعين من أيام صفر لاسيما منذ بداية اليوم الحادي من صفر مع أن
الزيارة في ظاهر الروايات والأدلة واردة في خصوص يوم الأربعين
وكذلك الحال بالنسبة إلى الزيارة الشعبانية فإن هناك الغفير من المؤمنين
يأتون بها قبل النصف من شعبان ولكن بعنوان زيارة النصف من شعبان
فكيف يوجه ذلك.. وكذلك يطرح تساؤل آخر وبكثرة الأمر عن وجه
توسعة هذه الزيارات المليونية من جهة المكان فإن الحجم الغفير من الزوار
يصل في زيارته إلى مشارف وضواحي كربلاء المقدسة فيزور عند تلك
المشارف ويرجع لشدة الزحام أو لخوف الازدحام وبعضهم قد يقترب من
الاحياء القريبة من الحرم الشريف فيزور حيث يشاهد القبة الشريفة فيرجع
والبعض الثالث يكتفي بالزيارة من الشوارع المحيطة بالحرم الشريف ثم
يرجع فهل تتسع الزيارة مكاناً إلى هذه المدايات الجغرافية بحيث يصدق أنه
زار سيد الشهداء في الأربعين أو في النصف من شعبان أم أنه لا بد من

(١) تقريراً للبحث أستاذنا الشيخ السند (دام ظله)، بقلم جناب الأخ عباس اللامي دام توفيقه.

دخوله الحرم الشريف. ولمعرفة حقيقة الحال والحكم في مورد السؤال لا بد من تقديم مقدمة.

قد ثبت لجملة من المناسبات الشرعية موسم زماني غير مضيق بيوم المناسبة الشرعية والميقات الزماني لها فقط ويعبر عن التوسعة في توقيت المناسبة الشرعية بالحریم الزماني سواء السابق على توقيته الشرعي بقليل بحسب الحاجة أو متأخر عنه بل قد تقرر ذلك نصاً وفتوى في الميقات المكاني والبقاع المكانية الشريفة حيث رسم لها أوسع من المحدود المكاني بها ولناخذ في تعداد امثلة التوسعة الزمانية كحریم للمناسبة الزمانية ثم تقرير الضابطة الكلية في التوسعة الزمانية الدينية كحریم لميقات المناسبة الزمانية.

وإليك جملة من الوجوه التي يمكن أن يستبدل بها في المقام.

الوجه الأول:- (الاستقراء المتصيد من الابواب الفقهية لتوسعة الشارع للميقات الزماني للمناسبات الشرعية).

القسم الأول: الحریم الزماني وفيه أبواب:-

الأول: باب الحج:

أولاً: الوقوف بعرفة: فإنه قد توسع الشارع في الوقوف بعرفة إلى الوقوف ليلاً لمن لم يدرك نهار عرفه بل أفتى جملة الفقهاء باجزاء الوقوف الظاهري مع العامة. مع أنه قد يكون في الواقع يوم الثامن من ذي الحجة من باب التوسع الزماني ومن ثم اكتفى جملة من الفقهاء بالوقوف مع العامة حتى مع القطع بالخلاف.

واستدلوا على ذلك بوجوه منها رواية عن الصادق عليه السلام (الفطر يوم يفطر الناس والاضحى يوم يضحى الناس)^(١). وغيرها من الروايات وقربوا ذلك بأن العبادة الشعائرية والشعرية قوامها بالعمل الجماعي كشعائر وشعار وتظاهر معلن، فلذا يتسع حريمها بحسب سعة ذلك الإظهار والإبراز.

ثانياً: الوقوف بمزدلفة: فإن الشارع وسع الوقوف ليلاً. لمن اضطر إلى ذلك ولم يقدر على الوقوف بين الطلوعين، متقدماً على الميقات الزماني، كما وسع الوقوف متأخراً إلى زوال يوم العيد لمن فاته الوقوف بين الطلوعين.

ثالثاً: - ورد أن من أراد أن يدرك عمرة رجب، يمكنه أن نشئ الاحرام في أواخر رجب وإن أتى بالأعمال في شعبان^{(٢)(٣)} وبذلك يدرك عمرة رجب، وفي ذلك توسعة من ناحية الميقات المكاني والميقات الزماني^(٤).

(١) الوسائل / ابواب ما يمسك عنه الصائم، ٥٧، ح ٧.

(٢) الوسائل / ١٢ من المواقيت / ح ١ صحيحة معاوية بن عمار: - قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام ليس ينبغي أن يُحرم دون الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أن يخاف فوت الشهر في العمرة.

(٣) نفس المصدر / ج ٢: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يجيء معتمراً ينوي عمرة رجب، فيدخل عليه الهلال قبل أن يبلغ العقيق فيحرم قبل الوقت، ويجعلها لرجب، أم يؤخر الأحرام إلى العقيق ويجعلها لشعبان، قال يحرم قبل الوقت لرجب، فإن لرجب فضلاً وهو الذي نوى.

(٤) التهذيب ج ٥ / باب المواقيت / ص ٥١ / ح ٦ / الوسائل ابواب المواقيت / باب جواز الاحرام قبل الميقات / باب ١٣ / ح ٢.

رابعاً:- في اعمال منى يوم العيد، فقد وسع الشارع الايتان بها في ليلة العيد مسبقاً، للضعفة والعجزة من الحجيج، كما وسع لمن لم يدركها إلى أيام التشريق الأربع لاحقاً.

خامساً:- في اعمال مكة يوم العيد. فإنه قد سوّغ الشارع المجئ بها قبل يوم التاسع، ولو بأيام، لذوي الاعذار، كما سوّغ لمن يقدر عليها يوم العيد أن يأتي بها أيام التشريق بل إلى آخر ذي الحجة.

الثاني: في باب الصلاة:

اولاً:- في صلاة الليل، فإنه قد سوّغ الشارع المجئ بها قبل منتصف الليل، لذوي العذر، عن المجئ بها في وقتها.

ثانياً:- في نوافل الظهرين، فقد سوّغ الشارع المجئ بها قبيل الزوال، لمن يعجز عن الأيتان بها في وقتها.

ثالثاً:- في نافلة الفجر، مع أن الوقت المقرر لها هو بعد الفجر الكاذب، إلا انه وسع الشارع المجئ بها بعد صلاة الليل.

رابعاً:- في خطبتي صلاة الجمعة، فأنها كبديل عن ركعتين بعد الزوال، إلا أن الشارع سوّغ المجئ بها قبل الزوال.

خامساً:- قد ورد أنه من ادرك ركعة من الوقت، أو من آخر الوقت، فقد ادرك الوقت، كما ورد اجزاء من صلى قبل الوقت فأدرك الوقت ودخل عليه قبل أن يسلم لمن صلى قبل الوقت غفلة.

الثالث: موارد متفرقة:

ولاً:- أن يوم عاشوراء يوم عظيم، لذا جعل أهل البيت عليهم السلام له حريماً زمانياً متقدماً عليه بتسعة أيام، فقد ورد عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، أن حزنه عليه السلام كان يبدأ من أول يوم من محرم فلا يرى باسم قط، فإذا كان يوم العاشر، كان يوم مصيبتة عليه السلام ^(١) فقد روى الصدوق في أماليه بسنده عن إبراهيم بن أبي محمود عن الرضا عليه السلام أنه قال: كان أبي إذا دخل شهر المحرم لا يرى ضاحكاً وكانت الكآبة تغلب عليه حتى يمضي منه عشرة أيام. فإذا كان يوم العاشر كان ذلك اليوم يوم مصيبتة وحزنه وبكائه ويقول: هو اليوم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام ^(٢).

وروى في البحار عن بعض مؤلفات المتأخرين أنه قال حكى دعبل الخزاعي دخلت على سيدي ومولاي علي بن موسى الرضا عليه السلام في مثل هذه الأيام فرأيتُه جالساً جلسة الحزين الكئيب وأصحابه من حوله فلما رأني مقبلاً قال لي مرحباً بك يا دعبل مرحباً بناصرنا بيده ولسانه ثم أنه وسع لي في مجلسه وأجلسني إلى جانبه ثم قال لي يا دعبل أحبُّ أن تنشدني شعراً فإن هذه الأيام أيام حزنٍ كانت علينا أهل البيت وأيام سرور كانت على أعدائنا. خصوصاً بني أمية ^(٣) الحديث.

وفي هذه الرواية وإن كانت مرسلة تصريح بأن المناسبة وإن كانت

(١) بحار الانوار ج ٤٤ ص ٢٨٣.

(٢) أمالي الصدوق، المجلس رقم ٢٧، الرقم ٢.

(٣) البحار، مجلد ٤٥، ص ٢٥٧.

يوماً واحداً إلا أن ما يحتف بها من أيام ما قبلها وما بعدها تلك الأيام تنسب إلى تلك المناسبة وذلك اليوم بحسب العرف والاعراف المختلفة بل هذه الروايات نص بالخصوص على ما نحن فيه صغرياً وإن هذه التوسعة في الارتكاز العرفي قبل أن تكون تناسيباً شرعياً وهذا وجه مستقل برأسه وهو استقرار الاستعمال العرفي لعنوان الأيام المضافة إلى مناسبة ما، وكانوا يعدون هذه الأيام أيام الحزن^(١).

ثانياً: - في ليلة القدر، فإن يومها بمنزلتها^(٢) بل ورد أن ليلة التاسع عشر والواحد والعشرين حريم زماني متقدم ليلية الثالث والعشرين^(٣) بل ورد أن شهر رمضان من اوله، حريم ليلية القدر^(٤) بل ورد أيضاً أن حريم ليلية القدر يبدأ من ليلة النصف من شعبان^(٥) كما أن ليلة القدر حريم لولاية آل محمد ﷺ، باعتبارها ظرف زماني شريف لتنزل روح القدس عليهم ﷺ.

ثالثاً: - في غسل يوم الجمعة فإنه سوغ الشارع المجيء به في يوم الخميس لمن يعجز عن الماء يوم الجمعة أو يخاف العوز^(٦).

(١) بحار الانوار ج ٤٥ ص ٢٥٦.

(٢) الامالي للصدوق ص ٧٥١.

(٣) نور الثقلين ج ٥ ص ٦٢٥.

(٤) الوسائل ج ٧ الباب ١٨ / من ابواب أحكام شهر رمضان ح ١ ص ٢١٩ / تحرير الأحكام ج ١ ص ٥١٦.

(٥) الحدائق الناظرة / ج ١٣ ص ٤٤٨ / روح المعاني للالوسي ج ٢٥ ص ١١٣.

(٦) الوسائل: كتاب الطهارة ابواب الاغسال المسنونة / ٩ باب استحباب تقديم الغسل يوم الخميس لمن خاف قلة الماء يوم الجمعة.

رابعاً:- قد جعل الشارع حریم لليلة الجمعة، يمتد قبلها، من بعد زوال ظهر يوم الخميس^(١)، كما جعل لأعمال يوم الجمعة حرماً متأخراً وهو ليلة السبت، بل يظهر من الشارع أن كل يوم ذو فضيلة وحرمة، تبدأ حرمة قبله فتكون الليلة السابقة حرماً له، كليلة عرفه وليالي العيدين وليلة الجمعة وليلة النصف من شعبان كما تقدم وليلة المبعث الشريف مع أن المبعث الشريف في فجر يومها وغيرها من الليالي التي شرفت كحریم سابق لأيامها الشريفة.

خامساً:- ورد في فضائل يوم الغدير أنه مستمر إلى ثلاثة أيام^(٢) وكذلك ما ورد في اليوم التاسع من ربيع الأول^(٣).

القسم الثاني:- موارد توسعة الحریم المكاني، وقد مرّ بعض منها:

أولاً:- أن الكعبة كأول بيت وضع للناس، لها عظمة وحرمة وشرافة، لذا جعل المسجد الحرام حریم لها، وجُعِلت مكة المكرمة حرماً للمسجد الحرام، وجعل الحرم المكي حرماً لمكة المكرمة، وجعلت المواقيت حرماً للحرم المكي، وقد ورد بكل ذلك النصوص.

ثانياً:- في مرقد الرسول ﷺ، فقد ذكر السمهودي في مقدمة كتابه، إجماع أهل الجمهور على أن قبره ﷺ أعظم حرمة من مكة المكرمة، بل نقل عنهم، أنه أعظم من العرش، لذت جعلت الروضة المباركة بين القبر والمنبر

(١) بحار الانوار ج ٨٦ ص ٣٦١.

(٢) اقبال الاعمال ج ٢ ص ٢٦١.

(٣) المختصر ص ٦٥.

حريماً للقبر الشريف، وجعل المسجد النبوي حريماً للروضة المباركة، وجعلت المدينة المنورة حريماً للمسجد النبوي، وجعل الحرم المدني بين الجبلين حريماً للمدينة المنورة، وبعض الروايات عند الفريقين، تبين أن ما بين الحرم المكي والحرم المدني، ملحق في بعض الآثار بهما كما في الرواية (من مات بين الحرمين، بعثه الله في الآمين يوم القيامة)^(١) وكذلك في الرواية (من مات بين الحرمين لم ينشر له ديوان)^(٢).

ثالثاً:- في كل مرقد اهل البيت عليه السلام، فإن قبورهم بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه، فلها الحرمه والعظمة بنص القرآن الكريم والسنة الشريفة، وقد ذكر كاشف الغطاء رحمته الله في كتابه كشف الغطاء: ٥٤/ عند قراءة الفاتحة بعد الطعام ورجحان الشعائر الحسينية، أن مرقدهم عليه السلام مشاعر شعرها الله عزَّ وَجَلَّ، ويتبعها في الحرمه، ما حولها من البقاع الشريفة، لذا قد ورد أن الكوفة حرمت لأجل أمير المؤمنين عليه السلام، ومن ثم ذهب الشيخ الطوسي في المبسوط، إلى أن حكم التخيير الصلاة بين القصر والتمام للمسافر في مسجد الكوفة يتبع التخيير في مرقد أمير المؤمنين عليه السلام^(٣) وما يؤيد ذلك ما رواه محمد بن الحسن عن أبيه عن أحمد بن داود عن أحمد بن جعفر المؤدب عن يعقوب بن يزيد عن الحسين بن بشار الواسطي قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام ما لمن زار قبر ابيك قال: زره قلت: فأی شيء

(١) البحار / ج ٤٧ ص ٣٤١.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٢٩.

(٣) النهاية للشيخ الطوسي / ص ٢٨٥.

فيه من الفضل قال فيه من الفضل كفضل من زار قبر والده يعني رسول الله ﷺ فقلت فأني خفت فلم يمكنني أن ادخل داخلاً، قال سلم من وراء الحاير (الجسر، الجدار خ ل)^(١)، وفيه دلالة على التوسعة المكانية.

رابعاً:- ورد في حرم سيد الشهداء ﷺ، أن الحَيْر حريم للقبر الشريف، وحرمت مدينة كربلاء كحريم للقبر الشريف^(٢) بل ورد أن لمرقد الحسين ﷺ حريم بمقدار فرسخ من كل جانب من القبر الشريف^(٣) وهذا يطابق ما ورد مستفيضاً، من استجابة الدعاء تحت قبته^(٤) فإنه ليس المراد من ذلك القبة الطينية فوق المرقد الشريف، بل قبة السماء، فالواقف عند القبر الشريف يكون امتداد القبة بمقدار امتداد نظره في الأفق حيث يتماس خط السماء بالأرض، وهذا المقدار يساوي الفرسخ تقريباً وهو حوالي خمسة كيلومترات ومن ثم ذهب جملة ممن تقدم، الى التخيير بين القصر والتمام في تمام مدينة كربلاء^(٥).

والروايات الواردة فيه كالتالي:

١- مرفوعة منصور بن عباس عن أبي عبد الله ﷺ قال حرم الحسين ﷺ خمسُ فراسخ من أربع جوانبه.

(١) الوسائل / ابواب المزار وما يناسبه / الباب ٨٠ ح ٤.
(٢) كامل الزيارات / ص ٢٦٨ / الوسائل ابواب المزار ١٤ / ٥١٠.
(٣) التهذيب ٦ / ٧٠ ، كامل الزيارات ص ٤٥٦ ، مصباح المتهجد ٦٧٤-٦٧٥ ، البحار ١٠١ ص ١١١.

(٤) الوسائل / الباب ٧٦ من المزار ، الأملاني ص ٣١٧ المجلس ١١ / ح ٩١.

(٥) الشيخ الطوسي في المبسوط / السيد المرتضى / ابن الجنيد.

أي فتكون حوالي شعاع سبعة وعشرين كليومتر من كل جانب من جوانب القبر ومثلها مرسلة الصدوق في الفقيه^(١).

٢- وما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن محمد بن إسماعيل البصري عمن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: حرم الحسين عليه السلام فرسخ في فرسخ من أربع جوانب القبر^(٢).

٣- وما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن محمد بن أحمد بن داود بن الحسن بن محمد عن حميد بن زياد عن سنان بن محمد عن أبي الطاهر (يعني الوراق) عن الحجال عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: التربة من قبر الحسين بن علي عليه السلام على عشرة أميال^(٣).

٤- ما رواه في كامل الزيارات بسنده عن محمد بن جعفر عن محمد بن الحسين عن رجل عن أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: طين قبر الحسين عليه السلام فيه شفاء وإن أخذ على رأس ميل^(٤).

٥- وما رواه في التهذيب بسنده عن سليمان بن عمر بسراج، عن بعض أصحابه عن أبي عبدالله عليه السلام: قال يؤخذ طين قبر الحسين عليه السلام عن عند القبر على سبعين ذراعاً^(٥) ورواه ابن قولويه في المزار إلا أنه قال على سبعين

(١) الوسائل، أبواب المزار، باب ٦٧، ح ٨.

(٢) الوسائل، أبواب المزار، باب ٦٧، ح ٢.

(٣) التهذيب، ج ٦، ١٣٦/٧٢.

(٤) كامل الزيارات، ٢٧٥.

(٥) التهذيب، ٦: ١٤٤/٧٤ ورواه الكافي ٤: ٥٨٨/٥.

باعاً في سبعين باع^(١).

٦- وما رواه بسنده عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن جعفر الرزاز عن محمد بن الحسين ابن أبي الخطاب، عن الحسن بن محبوب عن إسحاق بن عمار قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: أن لموضع قبر الحسين عليه السلام حرمة معروفة من عرفها واستجار بها أجير، قلت: فصل لي موضعها، قال: امسح من موضع قبره اليوم خمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رجله، وخمسة وعشرين ذراعاً من ناحية رأسه وموضع قبره من يوم دفنه روضة من رياض الجنة، ومنه معراج يُعرج فيه بأعمال زواره إلى السماء، وما من ملك في السماء ولا في الأرض إلا وهم يسألون الله (أن يأذن لهم) في زيارة قبر الحسين عليه السلام ففوج ينزل وفوج يعرج^(٢).

ورواه الكليني والصدوق أيضاً.

٧- وفي معتبرة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: قبر الحسين عليه السلام عشرون ذراعاً مكسراً روضة من رياض الجنة^(٣) ورواه في كامل الزيارات / ٢٢٥. وهذا التفاوت في تحديد المكان مضافاً إلى إمكان حمله على تفاوت الفضل فإنه يشير أيضاً إلى التوسيع في حريم وحرمة المكان والميقات المكاني.

خامساً: - ورد أن الله تعالى يدفع البلاء عن مدينة بغداد، بقبر الإمام

(١) الباع: مسافة ما بين الكفين أن أبسطهما وهو قدر مد اليدين وما بينهما من البدن (لسان العرب).

(٢) الوسائل، أبواب المزار، باب ٦٧/ ح ٤.

(٣) الوسائل، أبواب المزار، باب ٦٧، ح ٦.

موسى بن جعفر عليه السلام^(١) وورد أيضاً حرمة مدينة سامراء بقبر
العسكريين عليهم السلام^(٢)، وأن مدينة طوس حرم لمرقد الرضا^(٣) بل ورد أن ما بين
الجبليين المحيطين بطوس، جعل حريباً لمرقد الرضا عليه السلام^(٤) ومن ذهب السيد
المرتضى وابن الجنيد وظاهر علي بن بابويه وبعض المتقدمين إلى التخيير في
الصلاة بين القصر والتمام للمسافر في كل المراقد المطهرة لأهل
البيت عليهم السلام^(٥).

سادساً:- ما ورد من تنزيل زيارة المعصومين عليهم السلام من على سطح
المنزل بمنزلة الزيارة عن قرب لمن عجز عن السفر لمانع^(٦).

سابعاً:- ما ورد في غسل الاحرام في مسجد الشجرة، فقد سوّغ
الشارع الغسل في المدينة المنورة لمن يعجز عنه في مسجد الشجرة^(٧).

ثامناً:- ورد أنه إذا ضاقت مزدلفة بالحجيج، يسوغ لهم أن يصعدوا
إلى الجبل^(٨) وكذلك في منى إلى وادي محسر^(٩).

(١) البحار ج ٥٧ / ص ٢٢٠ / دار احياء التراث.

(٢) البحار ج ٩٩ ص ٥٩.

(٣) تهذيب الأحكام ج ٦ ص ١٠٨.

(٤) تهذيب الأحكام ج ٦ ص ١٠٩.

(٥) جُهل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ج ٣ ص ٤٧.

(٦) كامل الزيارات / باب ٩٦ ح ٧.

(٧) ما رواه الحلبي: / سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يغتسل في المدينة للاحرام أيجز به عن

الغسل في الميقات. قال عليه السلام نعم / حوالي اللثالي ج ٣ - باب الحج ح ٢٨.

(٨) الوسائل كتاب الحج / ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة / باب ١١ ح ٣.

(٩) نفس المصدر ح ٤

تاسعاً: - ما ورد في باب عدم وجوب استلام الحجر وتقبيله وعدم تأكد استحباب المزاحمة عليه واجزاء الإشارة والاياء، وتشير الى ذلك روايات:

منها: - ما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن سيف التمار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أتيت الحجر الأسود فوجدت عليه زحاماً فلم التقي إلا رجلاً من أصحابنا فسألته، فقال: لا بد من استلامه فقال: إن وجدته خالياً وإلا فسلم ((فاستلم)) من بعيد^(١).

منها: - وعنهم عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن عبيد (عبد) الله قال: - سئل الرضا عليه السلام عن الحجر الأسود وهل يقاتل عليه الناس إذا كثروا. قال: - إذا كان كذلك فأوم إليه إيحاء بيدك^(٢).

منها: - محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي ايوب الخزاز عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: - ليس على النساء جهر بالتلبية ولا استلام الحجر ولا دخول البيت ولا سعي بين الصفا والمروة يعني الهرولة^(٣)، أي يكفيهن الإيحاء من بعد للحجر الأسود.

الوجه الثاني: السيرة العقلائية الممضاة.

تقرر في السيرة العقلائية على أنه هناك حريم في البقاع المملوكة

(١) الوسائل الباب ١٦ من ابواب الطواف / ح ٤.

(٢) نفس المصدر / ح ٥.

(٣) الوسائل الباب ١٨ من ابواب الطواف / ح ١.

فللدار حريم، وللبئر حريم، وللطريق حريم من جانبه، وللمدينة حريم من ضواحيها، وضابطة مقدار الحريم أن يكون بحسب الحاجة التابعة له، فليس يتحدد بقدر يقف عليه ثابت لا يزيد ولا ينقص، بل هو يتسع وينقص بمقدار ما تستدعيه الحاجة.

وهذه السيرة العقلائية ليست خاصة بتوسعة الحريم المكاني.

بل هي جارية أيضاً بتوسعة الحريم الزماني، فزاهم يقولون (عام الفيل) و (عام الحزن) و (عام الفتح)، مع أن الحدث المناسبة حدثت في أيام قلائل، ولم تمتد لكل العام، كما في وفاة أبي طالب وخديجة عليهما السلام في عام الحزن. وكذلك يقال أن النبي صلى الله عليه وسلم ولد في شهر ربيع الأول، أو أن أمير المؤمنين ولد في شهر رجب مع أن الولادة حدثت في ساعة واحدة كما روي الصفار بسنده عن حفص الأبيض التمار قال دخلت على أبي عبدالله عليه السلام أيام صلب المعلى ابن الخنيس ^(١) والحال أن المعلى صلب في يوم واحد وروى الحميري عن جعفر عن أبيه عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يأمر مناديه بالكوفة أيام عيد الأضحى ^(٢) والحال أن الأضحى يوم واحد.

وفي رواية أخرى عن علي بن رافع اخذنا منها موضع الحاجة وهو (وأنا احب أن تُعزنيه أتجمل به في أيام عيد الأضحى) ^(٣) مع أن عيد الأضحى يوم واحد ولكن عبّر عنه بايام وهذا يدل على أن الشارع جعل

(١) بصائر الدرجات ص ٤٢٣ .

(٢) الكافي ٨ / ١٩٦ / ج ٢٤٤ .

(٣) تهذيب الأحكام للطوسي، ج ١٠ / ١٥٤، باب من الزيادة.

لتلك الازمنة حريماً زمانياً عبّر عنها بالايام كما هو كذلك عند العقلاء.

وهذا مما يبرز لنا وجه التوسعة عند العقلاء، فهو لأجل طبيعة التوسعة في الظرفية والاسناد الزماني

وكذلك الحال في التوسع في الظرف المكاني، فيقال أن النبي ﷺ ولد في مكة وكل ذلك نوع من التقريب في التحقيق، والتحقيق في التقريب، من جهة تحقق الاسناد وتوسع الظرف وكأن هذا هو المنشأ للارتكاز العقلائي. وهذه السيرة العقلائية هي سيرة متشرعية أيضاً، كما اتضح من الامثلة أعلاه.

الوجه الثالث - قوله تعالى ﴿وَذَكَّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾^(١) حيث يمكن أن يستنبط منها عرفاً، سواء بحسب الارتكاز العقلائي أو التشريعي، أن التذكير الوارد في الآية المباركة، ليس لخصوص اليوم الذي فيه المشهد الإلهي العظيم، بل يشمل الأيام المحتفة به أيضاً، فيكون مفاد الآية الكريمة، الاحتفاء والاحتفال بالميقات الزماني الشعيري بما يشمل حريم ذلك الميقات الزماني، من قبل الميقات ومن بعده.

الوجه الرابع: - قاعدة تعدد مراتب المستحبات:

تُبين هذه القاعدة أن طبيعة المستحبات من حيث الأجزاء و الشرائط والقيود والتي منها الزمان والمكان طبيعة ذات مراتب وتعدد في المطلوب في أساس جعلها وتشريعها ومن ثم لا يرتكب الفقهاء عملية التقييد بين المطلق والمقيد ولا عملية التخصيص بين العام والخاص بل يحملون المقيد

والخاص على تعدد مراتب الفضل وأن الشرائط والقيود هي شرائط وقيود كمال وليست شرائط وقيود صحة فمن ثم يكون مقتضى الظهور الأولي في باب المندوبات هو على تعدد المطلوب إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك، وهذا يوسع الزيارة المندوبة زماناً ومكاناً، وإن كان الأقرب فالأقرب زماناً ومكاناً هو الأفضل فالأفضل في مراتب الفضل والكمال.

الوجه الخامس: (قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور):

هذه القاعدة أو قاعدة ما لا يدرك كله لا يترك جله. تنطبق على المراتب الزمانية والمكانية للعمل المقيد بالزمان والمكان، فيكون الأقرب فالأقرب هو الميسور المقدم.

زيد المخاض: المحصلة من الوجوه:

ويتحصل من هذه الوجوه. هو أن كل موضع زمني أو مكاني، جُعل في الشريعة ميقاتاً لشعيرة دينية له حريم يحيط به، يسبقه ويتأخر عنه.

وإن ما عليه المشرعة في زماننا من التوسع زماناً ومكاناً بحسب الحاجة في زيارة الأربعين لسيد الشهداء عليه السلام أو زيارة عاشوراء أو زيارة أمير المؤمنين عليه السلام أو زيارة الجوادين عليهم السلام أو زيارة العسكريين عليهم السلام أو غيرها من مواسم الزيارات العظيمة التي يكون فيها الزحام شديد هذا التوسع مطابق لقاعدة فقهية شرعية. متصيدة من الأبواب الفقهية ومعتضدة بوجوه أخرى مفادها (أن لكل ميقات زمني أو مكاني لشعيرة دينية عبادية حريم يحيط به يتوسع وبحسب ظرفية وقابلية الحاجة إلى الحدود التي تتصل بذلك الميقات).

قاعدة

المشي الى العبادة عبادة

المشي الى العبادة عبادة^(١)

إنّ فضيلة المشي كعبادة قد وردت فيها طوائف من الروايات الآتية وهو مسألة قد تناولها الفقهاء بحثاً وتنقيحاً وتحقيقاً لاسيما في كتاب الحج بل إن في طوائف تلك الروايات ما يدل على أن المشي له خصوصية ذاتية عبادية بغض النظر عن ما هو غاية للمشي من العبادة الأخرى وبغض النظر عن كونه موجباً لزيادة ثواب تلك الغاية العبادية فهذه حيثيات ثلاث:

الأولى: كون المشي عبادة في حدّ نفسه.

الثانية: اتصافه بالمقدمية للعبادة.

الثالثة: زيادة كمال و ثواب الغاية العبادية التي يتوسط المشي مقدمة لها.

الرابعة: ورود الأمر الخاص بخصوص المشي للحج لبيت الحرام والأمر خاص بالمشي إلى زيارة النبي ﷺ وأهل البيت  كزيارة أمير المؤمنين  وزيارة الإمام الحسين  وسائر المراقد المطهرة.

الخامسة: ولا يخفى أن المشي في مقابل الركوب يوجب مشقة للنفس كما يشير إليه قوله تعالى ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا لِيُبَشِّرَ الْأَنْفُسَ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ * وَالْحَيْلَ

(١) تقريراً لبحث أستاذنا الشيخ السند (دام ظله)، بقلم جناب الأخ عباس اللامي دام توفيقه.

وَالْبَعَالَ وَالْحَمِيرَ لِيَرْكَبُوهَا وَزِينَةً^(١).

وما يوجب مشقة النفس يضعف من النفس ويهونها لدى ذاتها في مقابل الرفاه والنعيم والاستغناء وهو ما يوجب طغيانها واستكبارها كما يشير إليه قوله تعالى (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْطَعَى * أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى)^(٢).

وقوله تعالى في وصف أصحاب الشمال (إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ)^(٣). وقد ورد في قوله تعالى (طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى)^(٤) في صحيحة أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في ذيل الآية وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم على أطراف أصابع رجله فانزل الله سبحانه وتعالى (مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى)^(٥).

وفي معتبرة أخرى عن أبي جعفر وأبي عبيد الله كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا صلى قام على أصابع رجله حتى تورمتا فأنزل الله تبارك وتعالى (طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى)^(٦).

وفي رواية الاحتجاج أنه كان إذا قام إلى الصلاة... ولقد قام صلى الله عليه وآله عشر سنين على أطراف أصابعه حتى تورمت قدماه واصفر وجهه يقوم الليل

(١) سورة النحل: الآية ٥ - ٨.

(٢) سورة العلق: الآية ٦ - ٧.

(٣) سورة الواقعة: الآية ٤٥.

(٤) سورة طه: الآية ١ - ٢.

(٥) الكافي: مجلد ٢، ص ٩٥، الوسائل، الباب ٣ من أبواب القيام، ح ٢.

(٦) تفسير القمي في ذيل الآية.

أجمع حتى عوتب في ذلك فقال الله عَزَّ وَجَلَّ ﴿طه﴾ * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِيَتَشَقَّى^(١) وروى الطبرسي في مجمع البيان قال روي عن أبي عبد الله عليه السلام أن النبي صلى الله عليه وآله كان يرفع أحد رجليه في الصلاة ليزيد تبعه فانزل الله تعالى ﴿طه﴾ * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِيَتَشَقَّى^(٢) وفي موثق ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال أن رسول الله صلى الله عليه وآله بعد ما عظم أو بعد ما ثقل كان يصلي وهو قائم ورفع إحدى رجليه حتى انزل الله تعالى ﴿طه﴾ * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِيَتَشَقَّى^(٣).

وفعله صلى الله عليه وآله ذلك وإن نُهي عنه إلا أن وجه الحكمة فيه هو الاجتهاد وحمازة العمل. فإن ثقل العبادة والخضوع يكسر جموح النفس ويضعفها ويذهب أنفتها ويطأطأ شموخها إلى خضوع العبودية لله تعالى وقد ورد استحباب لبس الخشن والثقيل من الألبسة في الصلاة وهو يؤدي نفس هذا المؤدى ومنه يتضح كبرى عامة في العبادات أن الجهد والاجتهاد والجد فيها اخضع خشوعاً في عبادة العبادة وهذه قاعدة عامة أخرى كبرى فيها اخضع من القاعدة التي نحن فيها وهي صغرى تطبيقية لها وقد أفتى الأصحاب بها كما وردت النصوص والدلائل من الآيات والروايات بها.

وقال تعالى ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا﴾^(٤) منطبق بعمومه

(١) الاحتاج، في مستدرك الوسائل أبواب القيام الباب، ٢، ح ٢.

(٢) الطبرسي في مجمع البيان، ذيل الآية ﴿طه﴾ * مَا أَنْزَلْنَا...﴾

(٣) أبواب الوسائل، الباب ٣، ح ٤.

(٤) سورة الإسراء: الآية ١٩.

على المشي للطاعة وفي صحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما عبدالله بشيء أفضل من المشي^(١).

الفصل الأول: أدلة القاعدة:

وقد وردت طوائف من الروايات دالة على مفاد القاعدة:

الطائفة الأولى: ما ورد أن مطلق المشي عبادة.

١- صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما عبدالله بشيء أشد من المشي ولا أفضل^(٢).

٢- رواية الزبيدي: عن فضل بن عمرو، عن محمد بن إسماعيل بن رجاء الزبيدي عن أبي عبدالله عليه السلام ما عبدالله بشيء أفضل من المشي^(٣).

٣- صحيحة هشام بن سالم قال دخلنا على أبي عبدالله عليه السلام أنا وعتبة بن مصعب وبضعة عشر رجلاً من أصحابنا فقلنا جعلنا فداك أيها أفضل المشي أو الركوب فقال ما عبدالله بشيء أفضل من المشي، فقلنا أيها أفضل نركب إلى مكة فنعجل فنقيم بها إلى أن يقدم الماشي أو نمشي فقال الركوب أفضل^(٤).

وذيل الحديث وإن كان في خصوص المشي إلى الحج إلا أن صدره

(١) الوسائل، أبواب وجوب الحج، باب ٣٢، ح ٢.

(٢) الوسائل، أبواب وجوب الحج، ب ٣٢، ح ١.

(٣) نفس المصدر، ح ٤.

(٤) نفس المصدر، ح ٤.

واضح هو في عموم قضية المشي كقضية كلية لا تختص بالمشي إلى الحج فمن ثم كان الصدرُ قضية عامة في عموم المشي وبعبارة أخرى أن السؤال في الذيل حول حكم المشي إلى الحج ناشئٌ من الإثارة الحاصل فتقريب عموم الصدر تام بل الصدر وكذلك الروايتين السابقتين دال على رجحان عبادية المشي بغض النظر عن كون غايته عبادية.

وأما في ذيل صحيحة هشام من ترجيحه الركوب على المشي بعد ما ذكر في صدر الحديث من رجحان المشي على الركوب فهو لأجل نص الرواية أن المشي أفضل إلا أن جهات أخرى مزاحمة قد تغلب فضيلته كاعمار مكة بالمؤمنين أو المجيء بمزيد من الطوائف ونحو ذلك من الأعمال البالغة الرجحان في مكة وإلا فقد روي كما سيأتي أن الحسن عليه السلام حجة عشرين مرة ماشياً من المدينة وكذلك السجاد عليه السلام فلا بد من ملاحظات الجهات المختلفة.

وتقريب دلالة هذه الطائفة على عبادية المشي الذاتية فضلاً عن ما إذا مقدمة لعبادة أو لطاعة الله هو أن المشي تواضع والتواضع هو الحالة الأقرب لعبودية العبد شعوره بالفقر والحاجة والضعفة إلى الباري تعالى كما أن في المشي مشقة تكسر جموح وطغيان النفس فكما أن حالة الإنسان التي وصفت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى﴾ فكذلك العكس أن الإنسان ليتّضع أن رآه افتقر ومن ثم كان الفقر شعار الصالحين وهذا بنفسه إشارة إلى تقريب وجه عقلي مستقل في عبادية المشي الذاتية.

الطائفة الثانية: ما ورد في المشي إلى الحج وهي على ألسن:

اللسان الأول:- وهو دال على فضيلة المشي إلى الحج على الركوب كما في:

١- معتبرة أبي الربيع الشامي عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما عبدالله بشيء أفضل من الصمت والمشي إلى بيته ^(١).

٢- معتبرة أبي اسامة عن أبي عبدالله عليه السلام: قال خرج الحسن بن علي عليه السلام إلى مكة ماشياً فورمت قدماه فقال بعض مواليه لو ركبت لسكن عنك هذا الورم فقال كلا، إذا أتينا هذا المنزل فإنه يستقبلك اسود ومعه دهن فاشترى منه ولا تماسكه الحديث ^(٢).

٣- صحيح الحلبي قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل المشي فقال: أن الحسن بن علي عليه السلام قاسم ربه ثلاث مرات حتى نعلأً ونعلأً وثوباً وثوباً وديناراً وديناراً وحج عشرين حجة ماشياً على قدميه ^(٣).

٤- رواية أبي المنكدر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال ابن عباس ما ندمت على شيء صنعتُه ندمي علي أن لم احج ماشياً لأنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من حج بيت الله ماشياً كتب له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم قبل يا رسول الله وما حسنات الحرم قال حسنة ألف ألف حسنة وقال فضل المشاة في الحج كفضل القمر ليلة البدر على سائر النجوم

(١) الوسائل، أبواب وجوب الحج، باب ٣٢، ح ٧.

(٢) نفس المصدر، ح ٨.

(٣) نفس المصدر، ح ٣.

وكان الحسين بن علي عليه السلام يمشي إلى الحج ودابته تقاد وراه^(١).

٥- روى المفضل بن عمر عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام أن الحسن بن علي كان أعبد الناس وازهدهم وفضلهم في زمانه وكان إذا حج حج ماشياً ورمى ماشياً وربما مشى حافياً^(٢).

٦- روى المفيد في الارشاد بسند متصل عن إبراهيم بن علي قال حج علي بن الحسين عليه السلام ماشياً فسار عشرين يوماً من المدينة إلى مكة^(٣).

٧- ما رواه في علل الشرائع قال أمير المؤمنين عليه السلام حج آدم سبعين حجة ماشياً وروي أنه عليه السلام أتى البيت ألف آتية وسبعمائة حجة وثلاثمائة عمرة.

صحيح حماد بن عيسى عن اخبره عن العبد الصالح في حديث قال، قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما من طائف يطوف بهذا البيت حين تزول الشمس حاسراً عن رأسه حافياً يقارب بين خطاه ويغض بصره ويستلم الحجر في كل طوائف من غير أن يؤذي أحداً ولا يقطع ذكر الله عن لسانه إلا كتب له عزَّ وجَلَّ له بكل خطوة سبعين ألف حسنة ومحى عنه سبعين ألف سيئة ورفع له سبعين ألف درجة واعتق عنه سبعين ألف رقبة ثمن كل رقبة عشرة آلاف درهم. وشفّع في سبعين من أهل بيته وقضيت له سبعون ألف حاجة إن شاء فعاجلة وإن شاء فأجلة^(٤).

(١) نفس المصدر، ح ٩.

(٢) الوسائل، أبواب وجوب الحج، باب ٣٢، ح ١٠.

(٣) نفس المصدر، ح ١١.

(٤) الكافي، مجلد ٤، ص ٤١٢.

اللسان الثاني: ما ظاهره إلى الركوب للحج أفضل من المشي:

١- صحيح رفاة وابن بكير جميعاً عن أبي عبدالله أنه سئل عن الحج ماشياً أفضل أو ركباً فقال بل ركباً فإن رسول الله ﷺ حج ركباً. وطريق هذه الرواية مستفيض عن رفاة^(١).

٢- صحيح سيف التمار قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام أنه بلغنا وكنا تلك السنة مشاة، عنك انك تقول في الركوب؟ فقال عليه السلام أن الناس يحجون مشاة ويركبون فقلت ليس عن هذا اسئلك فقال عن أي شيء تسألني فقلت أي شيء أحب إليك نمشي أو نركب؟ فقال تركبون أحب إلي فإن ذلك أقوى على الدعاء والعبادة^(٢).

وصريح هذه الرواية أن أفضلية الركوب على المشي إنما هي بلحاظ جهات طارئة أخرى كالتحفظ على القدرة لأجل الدعاء والعبادة في الحج لا للرجحان الذاتي للركوب على المشي ولعل وجه ركوب رسول الله ﷺ هو لأجل أن لا يشق على أمته فيضعفوا عن أداء مناسكهم وعن جملة من العبادات الراجحة في الحج أو أن الركوب فيه جهة تأسى برسول الله ﷺ وإن كان ما فعله رسول الله ﷺ ليس بداعي جعل السنة منه في ذلك بل من باب ترك المشي الراجح لثلاث تقع أمة في المشقة أو التفريط فيما هو أرجح من العبادات الأخرى.

(١) أبواب وجوب الحج، باب ٣٣، ح ٤.

(٢) نفس المصدر، باب ٣٣، ح ٥.

٣- موثق عبدالله بن بكير قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنا نريد الخروج إلى مكة فقال لا تمشوا واركبوا فقلت أصلحك أنه بلغنا أن الحسن بن علي عليه السلام حجة عشرين حجة ماشياً فقال أن الحسن بن علي عليه السلام كان يمشي وتساق معه محامله ورحاله (١).

ومثله رواية سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام.

والوجه في مفاد هذا التعليل في هذه الرواية ما سيأتي في معتبرة أبي بصير عن الصادق عليه السلام أنه سأله عن المشي أفضل أو الركوب فقال إذا كان الرجل موسراً فمشى ليكون أفضل لنفقته فالركوب أفضل (٢).
ورواه الصدوق في العلل بسندٍ آخر.

وفي الرواية تصريحٌ بأن أفضلية الركوب لا لرجحانه الذاتي على المشي بل المشي الراجح ذاتاً على الركوب وإنما يرجح ويفضل الركوب لجهاتٍ طارئةٍ أخرى لثلاث يكون المشي لتقليل النفقة وفيما كان الركوب زيادة انفاق للمال في سبيل الله.

وبذلك يظهر ما في تعليل الرواية السابقة من أن حج الإمام الحسن عليه السلام ماشياً لم يكن التقليل للنفقة بل كان مع بذل كامل للنفقة الركوب ومن ثم استظهر صاحب الوسائل في تفسير الرواية السابقة أن تسوق الرحال والمحامل معه عليه السلام الذي أوجب بقاء المشي على رجحانه

(١) الوسائل، أبواب الحج، باب ٣٣، ح ٦.

(٢) نفس المصدر، ح ١٠.

وأوجب معالجة الجهات الطارئة المزاحمة هو لاحتمال الاحتياج إليها عند العجز عن المشي أو ليطمئن الخاطر وتطيب النفس بذلك فلا تعاني من المشقة وتعززها بها عن الذل والمهانة الشديدة في المشي نظير ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام من وثق بهاء لم يظماً ولكونها وسيلة آمنٍ لو واجهه قطاع الطريق والاعداء.

وما يدل على صحة هذا التفسير للسان الثاني وأن المشي في ذاته أفضل من الركوب لولا الجهات الطارئة ما يأتي في اللسان الثالث من الروايات الواردة في لزوم الوفاء بنذر المشي.

اللسان الثالث: في نذر المشي إنه يلزم الوفاء بع إلا أن يتعب فيركب، وفي بعض إنحلاله إذا كان مجهداً له.

منها: صحيحة رفاعة بن موسى قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل نذر أن يمشي إلى بيت الله قال: فليمش، قلت فإنه تعب قال فإذا تعب ركب^(١).

ومنها: عن الحلبي قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل نذر أن يمشي إلى بيت الله وعجز عن المشي قال: فليركب وليسق بدنه، فإن ذلك يجزي عنه إذا عرف الله منه الجهد^(٢).

ومنها: صحيحة ذريح المحاربي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل

(١) الوسائل: الباب ٣٤/ح ١.

(٢) الوسائل: الباب ٣٤/ح ٣.

حلف ليحجّن ماشياً فعبز عن ذلك فلم يطقه، قال فليركب وليست الهدي^(١).

ومنها: رواية أبي بصير، فقال: من جعل الله على نفسه شيئاً فبلغ فيه جهوده فلا شيء عليه، وكان الله أعذر لعبد^(٢).

ومنها: أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى في (نواذره) عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: مسألته عن رجل جعل عليه شيئاً إلى بيت الله فلم يستطع، قال: يحجج ركباً^(٣).

وعلى أي تقدير كلّ هذه الألسن ليس فيها ما يدلّ على المرجوحية الذاتية بل دالّة على رجحانية ذات المشي كعبادة.

وخصوص اللسان الثانية يوهّم خلاف ذلك ولكنه غير تام كما مرّ لأن أفضلية الركوب لجهات عارضة مزاحمة، لا تنافي رجحان المشي الذاتي عبادة.

إن قلت: إنّ مفادها مرجوحيته لكونه تركاً لسنة رسول الله ﷺ فتعارض اللسان الأول.

قلت: الظاهر عدم المنافاة وذلك إذا أتى بالركوب تأسيّاً بالنبي ﷺ فقد أدرك الفضل ولكن فعله ﷺ من الركوب كما مرّ، لعلّه لأجل عدم

(١) نفس المصدر / ح ٢.

(٢) الوسائل الباب / ٣٤ من أبواب وجوب الحج / ح ٧.

(٣) نفس المصدر / ح ٩.

إيقاع الأمة في مشقة المشي لا أن المشي في نفسه أرجح نظير ما ورد من الاستقاء في ماء زمزم في صحيح الحلبي^(١) أنه قال عَلَيْهِ السَّلَامُ «لولا أن أشق على أمتي لاستقيت منها ذنوباً أو ذنوبين» فإنه صريح في كون الاستقاء، فعلاً راجحاً ولكنه لم يفعله عَلَيْهِ السَّلَامُ لأجل عدم إيقاع الأمة في المشقة.

وقد روى البرقي بسنده عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: قال ابن عباس ما ندمت على شيء صنعت ندمي على اني لم أحجّ ماشياً لأنني سمعت رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول من حجّ بيت الله ماشياً كتب له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم قيل يا رسول الله ما حسنات الحرم قال: - حسنة ألف ألف حسنة وقال «فضل المشاة في الحج كفضل القمر ليلة البدر على سائر النجوم وكان الحسين بن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ يمشي إلى الحج ودابته تقاد ورائه»، ومفادها صريح في تفصيلة له عَلَيْهِ السَّلَامُ، المشي على الركوب وإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد أمر بالمشي.

إن قلت: ما الفرق بين فعله عَلَيْهِ السَّلَامُ إنشاءً للتشريع وبين قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ فكليهما بمفاد واحد فلو كانت هناك مشقة لما أمر به عَلَيْهِ السَّلَامُ.

قلت: مفادها وإن كان واحداً إلا أن في فعله عَلَيْهِ السَّلَامُ خصيصة زائدة على الأمر اللفظي وهي عنوان التأسّي به عَلَيْهِ السَّلَامُ لقوله تعالى ﴿لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فإنّ هذا العنوان يضيف إلى الفعل ملاكاً زائداً على الملاك الذاتي الذي فيه بل لو كان الفعل من المباحات العاديات وطراً عليه عنوان التأسّي لكان يحدث فيه ملاكاً أيضاً.

إن قلت: فعلى ذلك يشمل التأسي الأفعال العادية التي كان يأتي بها لا في مقام التشريع وتبليغ الأحكام الإلهية بل ينتهي الأمر حينئذ إلى أن كل أفعاله ﷺ لها مدى تشريع.

قلت: إنه مع الاشتراك في عموم التأسي هناك فارق بين الأفعال العادية والأفعال التي يأتي بها ﷺ بقصد الإنشاء وبقصد تبليغ أحكام الله فإن العاديات لا إنشاء في إتيانها كما لا رجحان في ماهيتها بما هي هي بخلاف الأفعال من النمط الثاني كما أن العاديات لا يراد بها كل فعل يشترك فيها ﷺ مع نوع البشر بل ما تميز به ﷺ مما يدخل في المكرمات ونحوها.

ثم إن مدرك القول بانحلال أو جواز حلّ النذر إذا قيس متعلق النذر إلى فعل آخر هو ما ورد^(١) في اليمين من أن الحالف إذا رأى مخالفتها خيراً من الوفاء بها جاز له أن يدعها ويأتي بالذي هو خير هذا إذا لم تحمل هذه الروايات على شرطية عدم مرجوحية المتعلق ولو بلحاظ حال المزاحمة بينا الكلام في أفضلية الفعل المغاير وإن لم يكن مزاحمة في البين.

ثم إنه لا إشكال في دلالة الروايات المشار إليها في اليمين على ذلك مضافاً إلى دلالة الروايات الواردة في خصوص النذر. بل الروايات الواردة في خصوص المسألة مثل صحيح أبي عبيد الحذاء، قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل نذر أن يمشي إلى مكة حافياً، قال إن رسول الله ﷺ خرج حافياً

فنظر الى امرأة تمشي بين الأبل، فقال من هذه؟ فقال أخت عقبة بن عامر، نذرت أن تمشي الى مكة حافية، فقال رسول الله ﷺ: «يا عقبة إنطلق الى أختك فمرها فلتركب فإن الله غنى عن مشيها وحففيها قال فركبت»^(١).

وقد تعرض اليزدي في العروة الوثقى الى صور ثلاث في النذر^(٢).

الأولى: إذا نذر الحج ماشياً أو نذر الزيارة ماشياً نذراً مطلقاً عن التقييد بسنة معينة فخالف نذره فحج أو زار ركباً حكم المشهور بوجوب الإعادة وعدم الكفارة لإمكان الامتثال.

نعم عن المحقق في المعبر والعلامة في المختلف والتذكرة والتحرير والمنتهى والإرشاد وظاهر إيمان القواعد احتمال صحة وقوع الحج عن المنذور وحصول الحنث بترك المشي، وكذا حكموا بسقوط القضاء وحصول فيه الحنث في الصورة الثانية وهي ما إذا كان التقييد بسنة معينة حيث ذكر في المختلف (أن يجري فيه ما ذكر في المطلق لأنه لما نوى بحجّه المنذور وقع عنه وإنما اخلّ بالمشي قبله وبين أفعاله فلم يبقى محل للمشي المنذور ليُقتضى إلا أن يطوف أو يسعى ركباً فيمكن بطلانها فيبطل الحج والزيارة حيثئذ إن تناول النذر للمشي فيهما) وفي كشف اللثام أنه قوي إلا

(١) الوسائل / باب ٣٤ / أبواب وجوب الحج / ج ٤.

(٢) مسألة ٣١: إذا نذر المشي فخالف نذره فحج ركباً فإن كان المنذور الحج ماشياً من غير تقييد بسنة معينة وجب عليه الإعادة ولا كفارة إلا إذا تركها أيضاً وإن كان المنذور الحج ماشياً في سنة معينة فخالف وأتى به ركباً وجب عليه القضاء والكفارة، وإذا كان المنذور المشي في حج معين وجبت الكفارة دون القضاء لقوات محل النذر، والحج صحيح في جميع الصور.

أن يجعل المشي شرطاً في عقد النذر كما فصل في المختلف وتقريب ما ذكره أن نذر الحج ماشياً أو الزيارة ماشياً هو النذر لكل من المشي والحج والزيارة وحيث السعي والمشى ليس من شرائط صحة الحج والزيارة وإنما هو من المندوبات في نفسه التي طرفيها قبل الحج نظير السعي لزيارة الحسين عليه السلام فإن الثواب على السعي نفسه بذلك القصد مضافاً للثواب وللزيارة والنذر لا يغير ماهية المندور في نفسه ولا يتصرف فيه وإنما يتعلق به على ما هو عليه، ومقتضى ذلك وقوع الحج مصداقاً للحج المندور أو الزيارة المندور نظير ما إذا نذر صيام ثلاثة أيام ولم يصم الثالث فإن اليومين يقعان مصداقاً للصوم المندور، ويجب عليه قضاء يوم واحد فقط ومن ثم حكم الشيخ الطوسي والمفيد في المحكي عنهما في مسألة مالو مشى بعضاً أنه يصح ما أتى به ماشياً مصداقاً للنذر ولكن يجب عليه بعد اتیان المشى في المواضع التي ركب فيها مضافاً إلى ظاهر الروايات الواردة في نذر مشى الحج نذراً مطلقاً أنه مع عجزه عن المشى لا يسقط وجوب الحج النذري عنه الدال على التفكيك بينهما في مقام التحقق.

نعم في المقام في الصورة الأولى حيث أن النذر مطلقاً فبإمكانه أداء المشى ولو في ضمن الحج غير النذري.

وأما صحة الحج والزيارة في هذه الصور فلما عرفت من أن المشى ليس من شرائط صحة الحج أو الزيارة ولا النذر يسبب شرطية للحج أو الزيارة.

وما استدلل به على بطلان الحج المأتي به أمور:

أولاً: أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وقد تقرّر في محلّه عدم الاقتضاء بل لا يقتضي عدم الأمر بضدّه أيضاً وإنما يقتضي عدم تعيّن تنجيز ضده.

ثانياً: إن البطلان من جهة أن ما قصد لم يقع وهو الحجّ النذري وما وقع هو حجّ النافلة ففيه:

أ - إنّنا نبني وفاقاً للفاضلين على صحّته مصداقاً للحجّ المنذور والزيارة المنذورة في الصورتين فما قصد قد وقع.

ب - أنّ قصد الأمر النذري لا ملزم له لأنّ عبادة الحجّ الفاضلة وكذا الزيارة، إنّما هو بالأمر النذري المتعلق بهما في نفسه في رتبة سابقة على الأمر النذري والأمر النذري توصّل في نفسه ومن ثمة لو بنينا على عدم صحة ما أتى به عن النذر لكان ما أتى به صحيحاً ندباً.

ج - أن إتيان الحجّ أو الزيارة - ولا سيما في الصورة الثالثة وهو فيما لو نذر المشي في حجّ معيّن أو زيارة معينة، بأن يكون الحجّ المعين ظرفاً للمنذور لا جزء المنذور - علّة لتفويت متعلق النذر وعلّة المعصية وإن لم نلتزم بحرمتها الشرعية إلاّ أن إيجادها قبيح عقلاً فلا تصحّ عبادة لأنّ العبادة يشترط فيها أن يكون صدورها حسناً عقلاً.

وفيه: أنّ الكبرى المزبورة وإن كانت متينة إلاّ أنّها لا صغرى لها في المقام حيث أنه بالترك قبل أعمال الحجّ يكون قد حنث في نذره بإرادته متعمداً لا بأعمال الحجّ والزيارة كما في تركه للمشي قبل الميقات وبعد

الميقات بعد ما أحرم في الميقات.

نعم يظهر من الشيخين فيما تقدّم حكايته من قولهما فيما لو ركب بعضاً ومشى بعضاً أن نذر المشي استغراقي لا مجموعي وحينئذ لا يسقط بقاء الخطاب النذري بالمشي أثناء الأعمال وهذا إنما يتأتى في خصوص الصورة الأولى وهي النذر المطلق وأما الصورتين الآخرتين فيتحقق حث النذر بمجرد ترك المشي إلى الميقات.

وبعبارة أخرى: أن الوفاء بالنذر وعدم حثه ارتباطي مجموعي لأنه تعهد وحداني غاية الأمر أن متعلّق النذر إذا كان أفعالاً متعددة مستقلة عن بعضها البعض في نفسها بحسب مشروعيتها في نفسها السابق على طرو النذر عليها تكون صحّتها بنحو منفك عن بعضها البعض دون مقام الوفاء بالنذر هذا مع أن الصورة الأولى وهي النذر المطلق لا وجه للمعصية بناءً على قول الشيخين بعد إمكان الامتثال فيما يُعدّ تبعيضاً فقولهما في مقام الامتثال وصحّة الأفعال في نفسها لا في مقام الوفاء بالنذر ولك أن تقول إنّ هناك ثلاث جهات:

الأولى: صحّة الأفعال في نفسها.

الثانية: الوفاء بالنذر وهو مجموعي.

الثالثة: سقوط قضاء النذر وهو ليس بمجموعي أي أنّ سقوط قضاء نذر الحج أو نذر الزيارة أو نذر الصوم غير معلق على الوفاء بالنذر بل القضاء معلق على ترك الصوم النذري والزيارة النذرية والحج النذري وهو

لا يصدق مع اتیان الصوم والحج والزيارة ولو منفرداً عن بقية الأفعال التي ضمها إليها في نذر الصوم أو نذر الحج أو نذر الزيارة فمن ثم تبين انفكاك موضوع القضاء عن عدم الوفاء وقد اتضح مما مر ما ينفع في تنقيح الحال في صورتين الباقيتين.

الصورة الثانية: إذا نذر الحج أو الزيارة في سنة معينة فخالف وأتى بهما ركباً فلا يجب قضاءهما كما عرفت للصحة وإن تحقق حنث النذر ووجبت الكفارة.

الصورة الثالثة: إذا نذر الحج أو الزيارة ماشياً مع الاطلاق من دون تقييد في سنة معينة فيجب عليه إعادة المشي ولو في حج اجاري أو زيارة اجاري أو غيرهما بعد فرض تحقق الحج النذري بناءً على عدم تبعض المشي وقد تقدمت الإشارة إلى قولي المفيد والطوسي وجماعة بتبعض المشي في مقام الامثال مقام الوجوب كفعال مستقلة متعددة لا في مقام الوفاء في النذر أي أن كل خطوة في السعي إلى الحج صحتها كعبادة غير مرتبطة بالخطوات اللاحقة كما تفيده الروايات الواردة في فضيلة المشي وهو متين إلا أن منصرف التعبير في صيغة النذر هو إلى المشي المتواصل بقربنة زيادة المشقة فمن ثم يكون المنذور حصة خاصة لا مطلق المشي. وقد اتضح بذلك الجهات المتعددة في نذر المشي لحج بيت الله الحرام واجباً أو مستحباً وكذا في نذر المشي للزيارة.

وقد يقرب بأن امثال متعلق النذر بالمصداق الأفضل من طبيعة النذر مجزئ وبأنه إيجاد للطبيعة الواجبة بالنذر في ضمن أفضل مصاديقها

هذا إذا كان الفرد الأفضل من نفس طبيعة النذر نوعاً أو صنفاً لا ما إذا كانتا متباينتين. كما إذا نذر الصلاة في مسجد المحلة فأتى بها في المسجد الجامع أو المسجد الحرام لاسيما مع الالتفات إلى أن ما هو متعلق بالنذر الأمر النذبي المتعلق به في نفسه وهو شامل للفرد الأفضل والمفروض أن النذر يتعلق بالمتعلق بما هو عليه من المشروعية ولك أن تضمّ مقدمة الثالثة وهي أن ظهور تعلق النذر في مقام الانشاء عند التقيّد بفرد هو خصوصية التقيّد بفرد بمعنى التحديد بعدم كونه دون ذلك لا التحديد بعدم كونه فوق ذلك الفرد، وإلا لكان هذا قيداً ثانياً وبعبارة أخرى إن الأمر النذبي قد تعلق بالطبيعة ولم يتعلّق بالخصوصية إلا في الخصوصيات الراجحة بلحاظ ما دونها لا الخصوصيات التي هي بلحاظ ما فوقها من الأفراد.

إن قلت: فعلى ذلك لو نذر الصيام يوماً فله أن يأتي به في يوم غيره أرجح منه كصوم يوم النصف من شعبان أو يوم الغدير مع أنه خلاف النص والفتوى.

قلت: إن مورد الكلام في الطبيعة البدلية ذات الأمر الواحد بحيث يكون امتثال الأفضل لنفس الأمر وهذا بخلاف الطبيعة الاستغراقية فإن لكل فرد أمر يخصّه وإن تفاضلت الأفراد ويدلّ على ذلك ما ورد من أن من نذر أن يتزوج أمة فتزوج بنت مهيّرة أن ذلك وفاء.

وحينئذ يقال في المقام بمقتضى ما تقدم وإن كان السعي إلى الحجّ مشياً أفضل من الركوب إلا أنه قد تعرّض كما تقدّم جهات للمشي توجب رجحان الركوب عليه فحينئذ يكون السعي بالركوب أفضل من المشي كما

مرّ. إلا أن ظاهر طائفة أخرى من الروايات كصحيحة رفاعه بن موسى قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل نذر أن يمشي إلى بيت الله قال: فليمش، قلت: فإنه تعب، قال: فإذا تعب فليركب، وصحيح ذريح المحاربي سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حلف ليحجن ماشياً فعجز عن ذلك فلم يطقه.

قال فليركب ويسوق الهدى ونظيرهما روايات أخرى^(١) وصحيح إسماعيل بن همام عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في الذي عليه المشي في الحج إذا رمى الجمرة زار البيت راكباً وليس عليه شيء.

وفي صحيحته الأخرى عنهم عليهم السلام في الذي عليه المشي إذا رمى الجمرة وزار البيت راكباً وصحيحة السندي بن محمد عن صفوان الجمال قال: قلت: جعلت على نفسي المشي إلى بيت الله الحرام، قال: كفر عن يمينك فإنّها جعلت على نفسك يميناً وما جعلته لله فف به^(٢) وغيرها من الروايات^(٣) فإن ظاهرها تعيّن المشي في مقام امتثال نذره، ولعل وجه عدم أفضلية الركوب في نفسه على المشي وإنما الأفضلية بلحاظ جهات أخرى كالقوة على الدعاء واستحباب الانفاق في طريق الحج ونحوها من الجهات الأجنبية عن الركوب الملازمة لها اتفاقاً. فلا تتحقّق صغرى الامتثال بأفضل الأفراد لأنها في موارد أفضلية الفرد في نفسه.

فتحصل: - أن نذر المشي ينعقد مطلقاً إلا أن يطرأ عليه جهات

(١) ب / ٣٤ أبواب وجوب الحج، ح ١، ٢.

(٢) ب / ٨ أبواب النذر، ح ٤.

(٣) ب / ٢١ أبواب النذر و ب ٣٥ أبواب وجوب الحج.

مرجوحة بحيث تكون أقوى من رجحانه الذاتي الذي فيه.

وإلا أن يعجز عنه فينحل النذر ويستحب له أن يكفر لما تقدم من الروايات الدالة عليه، هذا كله في شقوق الصورة الأولى و أما في الصورة الثانية وهو نذر الحج ماشياً فقد حكى الماتن اليزدي بانعقاده مطلقاً، وكفاية رجحان المقيد وتنقيح الكلام في المقام يتضح بما قدمناه في الصورة الأولى من أن القيد إذا كان مباحاً أو راجحاً ينعقد النذر مقصوراً على تلك الحصة من الطبيعة أو أنه بشرط لا ما دونها من الحصص وأما بلحاظ ما فوقها من الحصص فهي بنحو لا بشرط وقد تقدم أنه لو نذر الطبيعة في ضمن حصة متشخصة بأوصاف مباحة أو راجحة فإنه يجوز له امتثال نذر الطبيعة بصحة أرجح بخلاف ما لو نذر الخصوصية الراجحة أي نذر الركوب نفسه وكان راجحاً فإنه لا يسوغ له إتيان ما هو أرجح منه إلا أن تفرض المزاحمة.

وما في صحيحة الخذاء من أمر النبي ﷺ بركوب أخت عقبة بن عامر مع كونها ناذرة أن تمشي إلى بيت الله حافية قضية في واقعة يمكن أن يكون لمانع من صحة نذرها لأستلزام كشفها أو تضررها أو غير ذلك وهذا ما ذهب إليه اليزدي (١) وذهب إليه الفاضلان وآخرون وتوقف فيه بعض متأخري العصر، وفي الدروس أنه لا ينعقد نذر الحفاء في المشي للصحيحه ويقصد صحيحة أبي عبيدة الخذاء قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نذر أن يمشي إلى مكة حافياً؟ فقال إن رسول الله ﷺ خرج حاجاً فنظر إلى امرأة

تمشي بين الإبل فقال: من هذه؟ فقالوا أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشي إلى مكة حافية فقال رسول الله ﷺ «يا عقبة انطلق إلى اختك فمرها فلتركب فإن الله غني عن مشيها وحفاها قال: فركبت»^(١).

ومثلها معتبرة أبي بصير على الأصح ويعارضها صحيحة رفاعة و حفص قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نذر أن يمشي إلى بيت الله حافياً؟ قال: فليمش فإذا تعب فليركب^(٢) ومُحلت الصحيحة الأولى على أنها قضية في واقعة نظراً إلى كون فرض المسألة في امرأة وهي تمشي بين الإبل فالفعل بلحاظها مرجوح فلا يعارض صحيحة رفاعة و حفص.

وأشكل عليه بأن حكاية الباقر عليه السلام قول رسول الله ﷺ في تلك الواقعة هو بيان للحكم الكلي للنذر المزبور فكيف يكون مخصوص بتلك الواقعة لاسيما وأن أبا بصير قد سأل الصادق عليه السلام عن ذلك فأجاب بنفس البيان مضافاً إلى أن الجواب في صحيحة رفاعة قد يفهم منه الإعراض عن انعقاد النذر بخصوصية الحفاء وأن المنعقد منه هو خصوص المشي.

ولا يشكل عليه بأن لا يفكك بين المقيد والقيد في انعقاد النذر إذ قد يفهم من قصد الناذر تعدد المطلوب فينعقد على الطبيعة دون القيد لأنه مرجوح أو أنه إذا انعقد فلا يلزم إتيان تلك الحصّة بنفسها بل له أن يأتي بحصّة أفضل بأن يمشي متعللاً لكن الصحيح عدم التعارض بين الروايات وذلك لأن مفاد الروايتين الأولىين لو ابقِيَ على ظاهره البدوي

(١) ب / ٣٤ أبواب وجوب الحجّ ح ٤.

(٢) ب ٨ كتاب النذر والعهد، ح ٢.

لكن دالاً على مرجوحية المشي في نفسه، مع انه قد تقدّم رجحانه الذاتي فذلك قرينة على كون المرجوحية في المورد المحكي كونها امرأة بين الرجال واختلاطها بالإبل مما يعرضها إلى المحاذير فمن ثمّ أضيف في تعبير الرواية المشي المستغني عنه والحفاء إليها لا مطلق المشي والحفاء.

ندبية الأحتفاء في المشي:

وأما وجه بيان الصادقين عليه السلام قوله صلى الله عليه وآله في مقام بيان الحكم الكلي لنذر المشي حافياً فهو إشارة إلى عدم انعقاده مطلقاً فيما إذا استلزم المرجوحية نظير ما ورد في المشي نفسه من الحث على الترك واختيار الركوب في قبال الروايات الآمرة به والناعته له بأفضل العبادة ويشير إلى فضيلة الحفاء في المشي إلى العبادة ما ورد من الندب إليه في مشي إمام الجماعة إلى صلاة الجمعة كما في فعل الإمام الرضا عليه السلام عندما استدعاه المأمون للصلاة بالناس صلاة الجمعة وكان فعله اقتداء بما فعله النبي صلى الله عليه وآله كما هو مورد الندب إليه أيضاً في صلاة العيدين والاستسقاء حتى للمؤمنين في الاستسقاء، بل لا يبعد في صلاة الجمعة أيضاً، مضافاً إلى أنه زيادة في الخضوع والخشوع والذلّ في مقام السعي إلى مواطن العبادة والوفود إلى الله تعالى.

مضافاً إلى ما ورد في الحجّ أيضاً من استحباب ترك الترفّه فيه وقد ذكر الماتن اليزدي رحمته الله في حج العروة^(١) ثلاث حالات لنذر المشي العجز

وأخرى الضرر وثالثة الحرج، وهي كما تنأى في الحج تنأى في مطلق نذر المشي لزيارة الأئمة عليهم السلام أيضاً.

أما الأولى:- (العجز): مضافاً إلى أن اخذها بمقتضى نفس النذر إذ لا يتعلق الإلتزام بغير المقدور قد دلت الروايات عليه أيضاً الواردة في خصوص نذر المشي في الأبواب المشار إليها آنفاً.

وأما الثانية:- (الضرر): فبعد تحريم الاضرار بالنفس كما عليه المشهور ولو لم يكن إهلاكاً ونحوه لها، يكون المتعلق مرجوحاً فينحلّ النذر.

وأما الثالثة:- (الحرج): فقد فصل تارة فيها بين الحرج الابتدائي وبين الحرج الطارئ بعد ذلك وأخرى بين الحرج المعلوم والمتوقع للناذر وبين الحرج المجهول فقد ذهب اليزدي قده للتفصيل بكون المجهول مسقطاً دون المعلوم معللاً بأن الحرج لا ينافي المشروعية لكن اللازم على ذلك عدم التفصيل والتزام المشروعية في كلا الشقيين من دون عزيمة ومن ثم علّل آخرون هذا التفصيل الأول يراد به التفصيل الثاني وإلا لا وجه له بخصوصه وقد يقال بمنع شمول قاعدة الحرج للمقام لعدم شمولها للأحكام الإلزامية التي ينشئها المكلف على نفسه بالالتزام الحقيقي كما هو الحال في العقود وكما لو انشأ المكلف العمرة أو الحج الاستحبابيين فإنه يلزم باتمامها ولو كانا حرجيين.

وبعبارة أخرى أن في الإلتزامات العهدية والعقدية إنشاء حق للطرف الآخر ومفاد دليل الحرج رفع التكليف عزيمة لا رفع المفاد الوضعي ولا

رفع التكليف المترتب عليه لأن ظاهر أدلته هو في التكليف التي يجعلها الله على المكلف ابتداءً.

نعم، قد وردت الأدلة بترخيص ترك النذر مع الحرج الشديد البالغ جداً كما في رواية الرجل الذي نذر المشي وراه الرسول ﷺ يتهادى بين أبنيه^(١) دون الحرج المعتاد الذي هو لازم لطبيعة المشي أو الحفاء، ففي صحيحة رفاعة بن موسى قال:- قلت لأبي عبد الله عليه السلام «رجل نذر أن يمشي إلى بيت الله؟ قال: فليمش قلت فإنه تعب قال فإذا تعب ركب»^(٢).

- أما بالنسبة إلى مسألة المبدأ والمتهى فمقتضى القاعدة هو بحسب قصد الناذر بحسب المبدأ والمتهى ولكنه ليس بحسب القصد التفصيلي فقط بل ولا بحسب القصد الإجمالي بل القصد المراد هو القصد الاستعمالي والتفهيمي على ما هو عليه ومطوي فيه من اجزاء المعنى، ولو إجمالاً.

فمثلاً لو قصد الناذر أو العاقد في معاوضة أو منشأ لشرط في المعاوضة قصد عنوان بما له من المعنى والمعنون والمسمى مع الجهل بتفصيل ماهية ذلك المعنى وجهله بتمام آثاره تفصيلاً، فإنّ هذا لا يخلّ بحصول القصد ولا يمانع عن مؤاخذته بما للمعنى من مقتضيات.

نعم لو قصد تفصيلاً خلاف ما للمعنى من طبيعة أولية ودلّل على ذلك بقيد أو لفظ لتعين ما قصد تفصيلاً ومن ذلك يظهر ما في كلمات

(١) ب ٣٤ / أبواب وجوب الحجّ، ح ٨.

(٢) ب ٣٤ / أبواب وجوب الحجّ، ح ١.

الأعلام في المقام ونظائرها من الحوالة على قصد الناذر أو المنشأ حيث إنّ هذه الحوالة تعليق لا ينفع في تحديد وبيان ما للمعنى من طبيعة أولية فالحرّي هو بيان مقتضى المعنى الدال عليه اللفظة إذ هو محل التردد لا القصد التفصيلي للناذر فيما إذا دُلّ عليه بألفاظ وقيود خاصة. فمن حيث المبدأ نُسب إلى الشيخ في المبسوط أنه من بلد النذر ونسب الشهيد الأوّل من بلد الناذر كذلك وآخرين من اقرب البلدين.

وفي كشف اللثام أنه من حيث يبدأ المسير إلى الحج ولعلّ الأخير هو الأقرب إذ يكون كقرينة حالية غالباً، كما أنه لا بد من الالتفات إلى حال الأعراف الخاصة التي تشكّل قرائن حالية مختلفة فمثلاً في زماننا هذا الكائن في الجزيرة العربية يكون مسير الحج من مدينته وهذا بخلاف القاطن خارجها من الدول الأخرى بعد إقامة فواصل الحدود الجمركية فإنه قد ينصرف إلى المشي من المدينة المنورة.

وأما من حيث المنتهى: - فتارة ينذر المشي إلى بيت الله الحرام أو إلى مشهد الحسين عليه السلام وأخرى ينذر الحج أو الزيارة ماشياً وثالثة ينذر المشي إلى مكة أو كربلاء. ويقصد من تلك الالفاظ مع التذليل عليها بقرائن هو خصوص منتهى حد معين كمشارف مكة أو الوصول إلى بيت الله الحرام ونحو ذلك فيؤخذ بما قصد تفصيلاً، وأما إذا لم تكن هناك قرائن خاصة أو الالفاظ الخاصة بل من قبيل تلك الأمثلة التي ذكرنا ألفاظها المطلقة فهي في نفسها تحتمل المشي إلى مجرد الوصول إلى مكة أو كربلاء أو زيارة البيت بعد الاعمال أو زيارة المرقد الشريف أو تمام الاعمال وقد ورد في تحديد المعنى

صاح متعددة وأنه إلى منتهى رمي الجمرة أي جمرة العقبة والمراد به أعمال يوم النحر في منى فينقطع المشي حينئذ ويزور البيت ركباً.

ففي بعضها في الذي عليه المشي إذا رمى الجمرة زار البيت ركباً وفي بعضها الآخر إذا حججت ماشياً ورميت الجمرة فقد انقطع المشي وفي بعضها زيادة وحلق رأسه وفي بعضها الآخر التقييد برمي جمرة العقبة^(١) ولا تنافي بينها لأن زيارة البيت إنما تشرع بعد رمي جمرة العقبة وإتيان أعمال يوم النحر وظاهر هذه الروايات هو تحديد المنتهى بحسب مقتضى طبع المعنى لا أنها محمولة على ما إذا كان قصد الناظر التفصيلي ذلك فإنه خلاف ظاهر الروايات فكان العمل بها متعين.

نعم في موثقة يونس بن يعقوب قال سألت أبا عبد الله عليه السلام متى ينقطع مشي الماشي قال: إذا أفاض من عرفات^(٢) وهي كما ذكر صاحب الوسائل الشرط فيها مطلق قابل للتقييد وإن أشكل عليه أن مدلولها في مقام التحديد فتعارض بقية الروايات ولكن كفى بذلك رجحاناً لبقية الروايات دلالة وعدداً.

وقد تعرض الزيدي قده في مسألة الثلاثين من حج العروة في نذر الماشي إلى صور ثلاث وتأتي هذه الصور في نذر المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام أو احد الأئمة عليهم السلام:-

(١) ب ٣٥ من أبواب وجوب الحج.

(٢) ب ٣٥ من أبواب الوجوب / ح ٦.

الصورة الأولى:- ماذا نذر المشي وكان بإمكانه ذلك مع وجود طريق بحري فلا يجوز له حينئذ الركوب لأنه مخالفة للنذر إذ هو كما لو ركب الدابة نعم لو كان قد قيّد نذره بالمشي بالطريق المتعارف لأهل بلده ولو بانصراف الصيغة لذلك لكان متعلق نذره حينئذ هو المشي في المقدار البري للطريق المتعارف كما قد يدّعي ذلك في أهل السودان والحبشة وهذا استدراك منقطع.

الصورة الثانية:- ما إذا اضطرّ إلى ذلك لعروض المانع في سائر الطرق البرية فحكم بسقوط النذر واستدرك عليه بعض المحشين بسقوط خصوص المشي دون الحجّ أو الزيادة وقد يقال بسقوط المشي في خصوص المقدار البحري دون ما تبقى من المقدار البري كالذي بين المواقيت إلى آخر الأعمال والوجه في ذلك أنّ النذر تارة يتعلّق بالمشي في ظرف ما إذا حجّ أو زار المكلف فإنّه حينئذٍ الوجه ما ذكره اليزدي قده لأن المنذور هو خصوص المشي معلقاً على حجّة أو زيارته وقد تعذّر. وأخرى ينذر المشي إلى الحجّ أو الزيارة غير معلق المشي المنذور على ظرف الحجّ أو الزيارة، بل يكون مع نذر الحجّ أيضاً كما هو الغالب في مثل هذا الاستعمال فحينئذٍ يشكل سقوط النذر حيث إنه بتعذر صورة المنذور الأولية يعدّ هذا بدل له عرفي وشرعي نظير ما إذا نذر الصلاة نافلة وتعذّر عليه القيام فيجلس أو الركوع والسجود فيومي ولا ريب أن الحجّ ماشياً طوال الطريق يكون الحجّ ماشياً بعض الطريق بدلاً رتبياً له.

وبعبارة أخرى: البدلية عرفاً بمعنى تعدّد المطلوب بلحاظ أصل

الطبيعة ومارتها كما لا ونقصاً.

ويستدل له بمعتبرة السكوني عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن أبائه عليهم السلام أن علياً عليه السلام سُئل عن رجل نذر أن يمشي إلى البيت فعبر (فمرّ) في المعبر؟ قال عليه السلام:- فليقم في المعبر قائماً حتى يجوزه^(١) وقد أشكل على سند الرواية بضعف السكوني والنوفلي ولكن قد أجيب في الأعصار الأخيرة كما قاله الشيخ في العدة أن العصاة عملت باخبار السكوني مضافاً إلى ما ذكره الميرزا النوري في خاتمة المستدرک من القرائن على وثاقته عند تعرضه لكتاب الأشعثيات (الجعفريات) ومنه يستفاد وثاقة النوفلي لأن أكثر روايات السكوني هي بتوسط النوفلي مضافاً إلى قرائن أخرى على توثيق حاله.

أما الدلالة: فقد يشكل عليها تارة بعدم ظهورها في انحصار الطريق في ذلك وتكون حينئذٍ مطروحة. وأخرى بأن ما تضمنته هو لزوم القيام حال العبور ولا يلتزم بوجوبه، لأنه على تقدير عدم سقوط النذر وانحلاله فإنها هو بتقريب خروج هذا المقدار عن المتعلق انصرافاً ونحو ذلك فلا يجب القيام مع أنه ليس ميسوراً للمشي كي يلتزم ببدليته.

ويمكن الإجابة عن ذلك بأن عموم الرواية لا يشمل مورداً يكون فيه قطع الطريق. بمقدار كبير بالوقوف قياماً ولذا عبّر الراوي بالمعبر والمرور وهذا تناوله صيغة النذر لاسيما إذا كان يسيراً جداً وظاهر الرواية وجوب القيام كبديل وليس من اللازم تخريجه كبديل على مقتضى القاعدة أو

(١) ب ٣٧ من أبواب الوجوب، ح ١.

من باب قاعدة الميسور.

الصورة الثالثة: وهو ما إذا كان الطريق منحصر فيه من الأول فحكم
اليزيدي عليه السلام بعدم انعقاد النذر وظاهر المحكي عن العلامة أنه ينعقد في
المقدار الممكن مشبه وهو الأقوى لأن النذر ينصرف إلى ذلك المقدار.

نعم إذا فرض جهل الناذر بذلك فيكون حكمه حكم الصورة الأولى
كما تقدم.

الطائفة الثالثة: طائفة من روايات المشي إلى المساجد.

الرواية الأولى: ما رواه محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن
يحيى، عن يعلى بن حمزة عن الحجال، عن علي بن الحكم، عن رجل، عن
أبي عبدالله عليه السلام قال: من مشى إلى مسجد لم يضع رجلاً رطبٍ ولا يابس إلا
سبّحت له الأرض إلى الأرضين السابعة. محمد بن علي بن الحسين قال:
قال الصادق عليه السلام وذكر الحديث... (١).

الرواية الثانية: وعن أبيه، عن سعد، عن أيوب بن نوح، عن الربيع
بن محمد بن المسلم عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما عبدالله بشيء مثل
الصّمت والمشي إلى بيته.

الرواية الثالثة: في (عقاب الأعمال) باسناده تقدم في عيادة المريض عن
رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مشى إلى مسجد من مساجد الله فله بكل خطوة
خطاها حتى يرجع إلى منزله عشر حسنات، ومحى عنه عشر سيئات ورفع

(١) تهذيب الأحكام: ج ٣ ص ٢٥٥ ح ٧٠٦، وسائل الشيعة: ب ٤ من أبواب أحكام
المساجد ج ١ ص ٣.

له عشر درجات^(١).

الرواية الرابعة: وروي أيضاً (من مشى إلى مسجد يطلب فيه الجماعة كان له بكل خطوة سبعون ألف حسنة ويرفع له من الدرجات مثل ذلك)^(٢).

الطائفة الرابعة: المشي في حاجة المؤمن:

الرواية الأولى: وعن أبي عبدالله (عليه السلام): - من مشى في حاجة أخيه كتب الله له بها عشر حسنات وأعطاه الله عشر شفاعات^(٣).

الرواية الثانية: عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: من سعى في حاجة أخيه المسلم طلب وجه الله كتب الله عزَّ وجلَّ له ألف ألف حسنة يغفر فيها لأقاربه ومعارفه وجيرانه وإخوانه، ومن صنع إليه معروفاً في الدنيا فإذا كان يوم القيامة قيل له ادخل النار فمن وجدته فيها صنع إليك معروفاً في الدنيا فأخرجه بإذن الله عزَّ وجلَّ إلا أن يكون ناصبياً^(٤).

رواية المفضل بن صالح روى عن أبي عبدالله (عليه السلام) في غير مورد، وهي كثيرة منها: ما رواه محمد بن يعقوب بسنده عن محمد بن علي عن أبي جميلة: قال سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: «من مشى في حاجة أخيه ثم لم يناصحه فيها كان كمن خان الله ورسوله وكان الله خصمه»^(٥).

(١) الوسائل: أبواب أحكام المساجد / الباب ٤ ح ٣، ثواب الأعمال ص ٢٥٩.

(٢) الوسائل: الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة الحديث ٧ - ١٥.

(٣) مستدرک الوسائل للنوري، ج ١٢، ص ٤٠٩.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٣٦٦.

(٥) الكافي، ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، ١، باب من لم يناصح أخاه المؤمن، ١٥٣.

الطائفة الخامسة روايات (من مشى لصلة رحم ولمطلق الطاعات):

أولاً: ويأسناد الصدوق عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد، عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث المناهي: قال:-

من مشى إلى ذي قرابة بنفسه وماله ليصل رحمه أعطاه الله اجر مائة شهيد، وله بكل خطوة اربعون ألف حسنة ومحا عنه أربعين ألف سيئة، ورفع له من الدرجات مثل ذلك، وكان كأنها عبد الله مائة سنة صابراً محتسباً^(١).

ثانياً: ويأسناده عن عماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه جميعاً عن الصادق عليه السلام، عن آبائه - في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: يا علي، لا ينبغي العاقل أن يكون ضاعناً إلا في ثلاث: مرمة لمعاش، أو تزود لمعاد، أو لذة في غير محرم - إلى أن قال - يا علي، سر ستين بر والديك، سر سنة صل رحمك، سر ميلاً عد مريضاً، سر ميلين شيع جنازة سر ثلاثة أميال أحب دعوة، سر أربعة أميال ذر أخاً في الله، سر خمسة أميال أجب الملهوف، سر ستة أميال انصر مظلوماً وعليك بالاستغفار^(٢).

ثالثاً: ما رواه الصدوق بسنده عن سعيد بن جبير بن عباس في حديث سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لو علمتم ما لكم في رمضان لزدتم الله تعالى ذكره شكراً.

- ثم ذكر أبواباً عظيماً لأول ليلة - ثم قال صلى الله عليه وآله وكتب الله عزَّ وجلَّ لكم اليوم الثاني بكل خطوة تحطونها في ذلك اليوم عبادة سنة وثواب نبي

(١) الوسائل: أبواب آداب السفر إلى الحج، الباب ٢، ح ٥.

(٢) الوسائل: أبواب آداب السفر إلى الحج، الباب ١، ح ٣.

وكتب لكم صوم سنة^(١).

الطائفة السادسة: من مشى في نية الخبر أو فعل طاعة:-

منها: في (التوحيد) معتبرة محمد بن أبي عمير عن حمزة بن حمران عن

أبي عبد الله عليه السلام. قال:-

من همّ بحسنة فلم يعملها كتب له حسنة فإن عملها كتبت له عشرًا

ويضاعف الله من يشأ إلى سبعمائة^(٢).

ومنها: محمد بن الحسن في (المجالس والأخبار) باسناده عن أبي ذر

عن النبي صلى الله عليه وآله في وصيته له قال: يا أبا ذر: همّ بالحسنة وإن لم تعملها لكي

تكتب من الغافلين^(٣).

ومنها: وعن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل بن

دراج عن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام. أو عن أبي جعفر عليه السلام: إن الله تعالى قال

لآدم عليه السلام يا آدم جعلت لك أن من همّ من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه. فإن

عملها كتبت عليه سيئة. ومن همّ منهم بحسنة فإن لم يعملها كتبت له

حسنة وإن هو عملها كتبت له عشرًا^(٤).

الطائفة السابعة: روايات استحباب المشي إلى زيارة الحسين عليه السلام.

الأولى: عن الحسين بن ثوير بن أبي فاختة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام يا

(١) أمالي الصدوق، ص ١٠٣.

(٢) الوسائل: أبواب مقدمات العبادات، الباب ٦، ح ٢٠.

(٣) الوسائل: أبواب مقدمات العبادات، الباب، ح ٢٤.

(٤) نفسه المصدر، ح ٨.

حسينُ إنه من خرج من منزله يريد زيارة قبر الحسين بن علي عليه السلام إن كان ماشياً كتب الله له بكل خطوة حسنة ومحا عنه سيئة^(١).

الثانية: عن بشير الدهان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إن الرجل ليخرج إلى قبر الحسين عليه السلام فله إذا خرج من أهله بأول خطوة مغفرةً ذنوبه ثم لم يزل يقدّس بكل خطوة حتى يأتيه فإذا أتاه نجاه الله تعالى فقال: عبدي سلني أعطك ادعني أجيبك اطلب مني أعطيك سلني حاجة أقضها لك، قال: وقال أبو عبدالله عليه السلام: وحقّ على الله أن يعطي ما بذل^(٢).

الثالثة: عن الحارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال أن لله ملائكة موكلين بقبر الحسين عليه السلام: فإذا همّ الرجلُ بزيارته أعطاهم الله ذنوبه فإذا خطى محوها ثم إذا خطى ضاعفوا له حسانه، فما تزال حسناته تتضاعف حتى توجب له الجنة^(٣).

عن جابر المكفوف، عن أبي الصامت قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام وهو يقول: من أتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكل خطوة ألف حسنة، ومحا عنه ألف سيئة ورفع له ألف درجة، فإذا أتيت الفرات إغتسل وعلّق نعليك وامشي حافياً وامشي مشى العبد الذليل، فإذا أتيت باب الحائر فكبر أربعاً ثم إمشي قليلاً ثم كبر أربعاً ثم أتى رأسه فقف عليه فكبر

(١) ثواب الأعمال ١١٦ - ١١٧ ، كامل الزيارات ٢٥٢ - ٢٥٣ ، وسائل الشيعة ١٤ / ٤٢٠ ، بحار الأنوار، ١٠١ / ٢٧ - ٢٨ و ٧٢ .

(٢) كامل الزيارات : ٢٥٣ - ٢٥٤ ، ثواب الأعمال ١١٧ . بحار الأنوار : ١٠١ / ٢٤ ، وسائل الشيعة : ١٤ / ٤٢٠ ، أبواب المزارب ٣٧ / ج ٢٨ .

(٣) كامل الزيارات : باب ٦٢ / ج ٣ ، ٢٥٤ ، مستدرک الوسائل ، ١٠ / ٢٤٦ .

أربعاً وأسأل حاجتك^(١).

الرابعة: رواية رفاعة النخاس: عن أبي عبدالله عليه السلام قال اخبرني أبي أن من يخرج إلى قبر الحسين عليه السلام عارفاً غير مستكبر، وبلغ الفرات ووقع في الماء وخرج من الماء كان مثل الذي يخرج من الذنوب وإذا مشى إلى الحسين عليه السلام فرفع قدماً ووضع أخرى، كتب الله له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات^(٢).

الخامسة: رواية علي بن ميمون الصائغ عن أبي عبدالله عليه السلام قال يا علي زر الحسين عليه السلام ولا تدعه قال: قلت ما لمن أتاه من الثواب قال من أتاه ماشياً كتب الله له بكل خطوة حسنة ومحى عنه سيئة ورفع له درجة الحديث...^(٣).

ومثلها رواية سدير الصيرفي^(٤).

وفي رواية عبدالله بن مسكان أن لكل خطوة ألف حسنة ويمحى عنه ألف سيئة وترفع له ألف درجة^(٥).

السادسة: وفي رواية أبي سعيد القاضي عند أبي عبدالله عليه السلام من أتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكل قدم يرفعها ويضعها عتق رقبة من

(١) كامل الزيارات: ٢٥٤ - ٢٥٥، جامع أحاديث الشيعة، ١٢ / ٤٣٢.

(٢) الوسائل، أبواب المزار، الباب ٥٩، ح ٤.

(٣) كامل الزيارات، باب ٤٩، ح ٦.

(٤) نفس المصدر، ح ٧ - ٨.

(٥) نفس المصدر، ح ٧ - ٨.

ولد إسماعيل (١).

السابعة: معتبرة بشير الدهان قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ربما فاتني الحج فاعرف عند قبر الحسين عليه السلام فقال احسنت يا بشير إني مؤمن أتى قبر الحسين عليه السلام عارفاً بحقه في غير يوم عيد كتب الله له عشرين حجة وعشرين عمرة مبرورات مقبولات وعشرين حجة وعمرة مع نبي مرسل أو امام عدل قال قلت كيف لي بمثل الموقف قال فنظر الي مثل المغضب ثم قال لي يا بشير أن المؤمن إذا أتى قبر الحسين عليه السلام يوم عرفة واغتسل من الفرات ثم توجه إليه كتب الله له بكل خطوة حجة بمناسكها ولا أعلمه إلا قال وغزوة (٢).

الثامنة: روى ابن قولويه بسند متصل عن قدامة بن مالك عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من زار الحسين عليه السلام محتسباً لا أشراً ولا بطراً ولا رياءً ولا سمعة محصت عنه ذنوبه كما يمحص الثوب في الماء فلا يبقى عليه دنس ويكتب له بكل خطوة حجة وكل ما رفع قدماً عمرة (٣) ورواه الشيخ في التهذيب (٤).

التاسعة: وفي معتبرة أخرى لبشير الدهان سمعت أبا عبد الله عليه السلام وهو نازل بالحيرة وعنده جماعة من الشيعة فأقبل التي بوجهه فقال يا بشير حجة

(١) نفس المصدر، ح ٩.

(٢) الكافي، مجلد ٤، ص ٥٨٠، كامل الزيارات، الباب ٧٠، ح ١.

(٣) كامل الزيارات، الباب ٥٧، ح ١.

(٤) التهذيب، مجلد ٦، ص ٤٤.

العام قلنا جعلت فداك ولكن عرّفت بالقبر قبر الحسين عليه السلام فقال يا بشير والله ما فاتك شيء من أصحاب مكة بمكة قلت جعلت فداك فيه عرفات فسر لي فقال يا بشير أن الرجل منكم يغتسل على شاطئ الفرات ثم يأتي قبر الحسين عليه السلام عارفاً بحقه فيعطيه الله بكل قدم يرفعها أو يضعها مائة حجة مقبولة ومعها مائة عمرة مبرورة ومائة غزوة مع نبي مرسل إلى اعداء الله وأعداء الرسول صلى الله عليه وآله (١).

بالباطنة الثامنة: استحباب زيارة أمير المؤمنين عليه السلام ماشياً ذهاباً وعوداً:

الرواية الأولى: - محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن داود عن محمد بن همام قال: وجدتُ في كتاب كتبه ببغداد جعفر بن محمد قال: حدثنا عن محمد بن الحسن الرازي عن الحسين بن إسماعيل الصميري، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من زار أمير المؤمنين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكل خطوة حجة وعمرة، فإن رجع ماشياً كتب الله له بكل خطوة حجتين وعمرتين (٢).

الرواية الثانية: وبإسناده عن محمد بن أحمد بن داود، عن أحمد بن محمد المجاور، عن أبي محمد ابن المغيرة عن الحسين بن محمد بن مالك عن أخيه جعفر عن رجاله يرفعه قال: كنت عند جعفر بن محمد الصادق عليها السلام وقد ذكر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام؟ فقال: يا ابن مارد من زار جدي عارفاً بحقه كتب الله له بكل خطوة حجة مقبولة وعمرة مبرورة، والله يا ابن مارد ما تطعم النار قدماً تغيرت في زيارة أمير

(١) كامل الزيارات، الباب ٧٥، ح ٣.

(٢) الوسائل: الباب ٢٤ / ح ١ أبواب المزد.

المؤمنين عليه السلام ماشياً كان أو راكباً يا ابن مارد اكتب هذا بهاء الذهب^(١).

الرواية الثالثة: وروي ابن المشهدي عن الحسن بن محمد، عن بعضهم، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد عن الحسن بن عيسى، عن هشام بن سالم، عن صفوان الجمال قال: لما وافيت مع جعفر بن محمد الصادق عليه السلام الكوفة نريد أبا جعفر المنصور قال لي: يا صفوان أنخ الراحلة فهذا قبر جدي أمير المؤمنين عليه السلام فانختها ثم نزل فاغتسل وغير ثوبه وتخفى، وقال لي: افعل كما افعل، ثم أخذ نحو الذكوات ثم قال لي: قصر خطاك وألق ذقنك إلى الأرض يكتب لك بكل خطوة مائة ألف حسنة، وتمحى عنك مائة ألف سيئة، وترفع لك مائة درجة، وتفضى لك مائة ألف حاجة، ويكتب لك ثواب كل صديق وشهيد مات أو قتل، ثم مشى ومشيت معه وعلينا السكينة والوقار نسبح ونقدس ونهلل إلى أن بلغنا الذكوات وذكر الزيارة إلى أن قال: وأعطاني دراهم وأصلحت القبر^(٢).

ويستخلص مما تقدم جملة من آداب المشي والسنن الراجحة المرعية فيه ولا يخفى أن هذه الآداب لها ميسس بحقيقة وجوهر عبادية المشي والإخلال بهيئة عبادية المشي بحقيقة وجوهر عبادية المشي والإخلال بها يوجب الإخلال بهيئة عبادية المشي.

١- الاحتفاء أي المشي حافياً فقد مرّ في روايات مستفيضة أن مشي العبادة يزداد ثواباً مع الاحتفاء.

(١) الوسائل: أبواب المزار، الباب ٢٣، ح ٣.

(٢) الوسائل: أبواب المزار، باب ٢٩ الحديث ٧.

٢- دوام ذكر الله على لسان المشي.

٣- غصّ البصر.

٤- عدم الايذاء أو المدافعة لأحد أثناء مشيه في ما أداء ازدحم المشاة.

٥- حسر الرأس لما فيه من حالة التذلل.

٦- أن يكون مشيه لا أشراً ولا بطراً، والأشر في اللغة المرح وفسر الأشر بالبطر أيضاً وهو المتسرع ذو حدة وقيل الأشر أشد البطر ومن معاني البطر التبخر والتجبر وشدة الفرح وكذلك شدة المرح، وقيل الأشر والبطر النشاط للنعمة والفرح بها ومقابلة النعمة بالتكبر والخيلاء والفخر بها وكفرانها بعدم شكرها، وكذلك من معاني البطر: الطغيان عند النعمة وطول الغنى.

٧- أن يخلص في مشيه بنية الطاعة من الرياء والسمعة.

٨- أن يسوق معه محمله مما فيه مؤونته.

٩- أن لا يكون مشيه بداعي تقليل النفقة.

والحمد لله اولاً واهيراً

قاعدة

رجحان الشعائر ولو مع الخوف

رجحان الشعائر ولو مع الخوف^(١)

رجحان الشعائر الحسينية ولو مع الخوف على النفس

الحث على زيارة الحسين عليه السلام مع الخوف:

وردت روايات مستفيضة في الحث على زيارة الحسين عليه السلام ولو مع الخوف على النفس، وقد أشار الشيخ المجلسي في البحار إلى أن الأسانيد الواردة في ذلك جمة، بل فيها التحذير من ترك زيارة الحسين عليه السلام من أجل الخوف^(٢).

وقد استفاد منها جماعة من الفقهاء رجحان عموم الشعائر الحسينية ولو مع الخوف على النفس فضلاً عما دونه من الأضرار.

وقد ذهب إلى ذلك كل من الشيخ خضر بن شلال في أبواب الجنان^(٣)، والشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

والروايات الآتية لا تقتصر على الحث على زيارة الإمام الحسين عليه السلام عند الخوف، بل تشدد ذلك وتوجب الزيارة إجمالاً كما سيظهر، بل ولا

(١) تقريراً لأبحاث شيخنا الأستاذ السند (دام ظله)، بقلم جناب الأخ السيد رياض الموسوي دام توفيقه.

(٢) بحار الأنوار: ج ٩٨: ١٠.

(٣) وسيأتي نقل كلامه والمصدر.

تكتفي بذلك، وإنما ترتقي إلى درجة رابعة وهي التحذير من ترك الزيارة بسبب الخوف.

ولا يخفى مدى قوة هذه الدلالة على تأكيد رجحان الزيارة كأبرز مصداق في طبيعة الشعائر الحسينية ولو مع الخوف على النفس من الهلاك؛ وأن ملاك الرجحان في الزيارة والشعائر الحسينية تُستَرخص فيه بذل النفس لإقامة وتشييد تلك الأغراض الشرعية في الشعائر.

وكيف لا تُستَرخص النفس في زيارة الحسين عليه السلام وإقامة شعائره، وقد استُرخص بذل النفس في فضيلة دون ذلك بكثير. كالذي ورد في النص والفتوى المتفق عليهما عند المشهور أن من قُتل دون ماله فهو شهيد كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (من قتل دون ماله فهو بمنزلة الشهيد)^(١)، مع أن خطب الدفاع عن حرمة الأموال وردع الغير والعدوان عن الأموال لا يضاهاه ولا يقايس بحرمة الولاية لأهل البيت عليهم السلام.

- ومن الروايات الواردة:

١- صحيحة معاوية بن وهب، بل هي قطعية الصدور عنه لكثرة الطرق إلى معاوية بن وهب لكل من الكليني والصدوق وابن قولويه، بل الأخير بإنفراده له عدة طرق عن معاوية بن وهب. ومن الطرق ما اشتمل جميع سلسلته على رؤساء المذهب؛ كطريق الصدوق عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن معاوية بن وهب قال

عن أبي عبدالله عليه السلام: قال لي: (يا معاوية، لا تدع زيارة قبر الحسين عليه السلام للخوف، فإن من ترك زيارته رأى من الحسرة ما يتمنى أن قبره كان عنده، أما تُحب أن يرى الله شخصك وسوادك فيمن يدعو له رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي فاطمة والأئمة عليهم السلام)^(١).

وقال الشيخ خضر بن شلال: بعد ما ذكر أن الأخبار الواردة في فضيلة زيارة الحسين عليه السلام، فائقة حدّ الإحصاء المذكورة في مطولات الأصحاب وأنه لكثرتها ذكر والد الشيخ المجلسي^(٢) أن الاحتياط لكل من زار الحسين أو جدّه أو أباه أو أحد الأئمة عليهم السلام في أول مرة أن لا يقصد الاستحباب بل ينوي القربة المطلقة، أي حيلة للوجوب.

واستحسنه، ثم نقل عنه أنه حمل الأخبار الواردة في زيارة الحسين مع الخوف والتقية على خصوص ما لم يبلغ من الخوف والتقية إلى مظنة الضرر وعدم السلامة، أو خصوص ما يُخشى منه فوات العزة والجاه وفوات المال، لا تلف النفس والعرض الذي قد يكون أعظم من النفوس، وإن احتمل الجواز أيضاً، وخصوصاً في ابتداء الأمر الذي قد نقول بوجوب زيارة الحسين عليه السلام فيه، ولو مع العلم بتلف النفس؛ نظراً إلى أنه من باب حفظ بيضة الإسلام الذي قد كان السرّ في قدوم الحسين عليه السلام وأصحابه على

(١) الكافي ج ٤: ٥٨٢ / ١١

ثواب الأعمال: ١٢٠ / ٤٤

كامل الزيارات / ابن قولويه / باب ٤٠ / ح ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧.

باب ٤٥ / ح ٣.

(٢) الشيخ خضر شلال في كتاب أبواب الجنان: ٢٥٩ - ٢٦١.

القتال، مع العلم بما يؤول إليه الأمر الفطيع حفظ بيضته، وبيان ما قد يخفى على بعض طغام المسلمين من فسادها^(١).

- وقال المجلسي بعد نقل الروايات الدالة على أفضلية زيارة الحسين عليه السلام، والتي تحث على زيارته في الخوف، قال: (لعلّ هذا الخبر (يشير إلى خبر معاوية بن وهب) بتلك الأسانيد الجمة محمول على خوف ضعيف يكون مع ظن السلامة، أو على خوف فوات العزة والجاه وذهاب المال، لا تلف النفس والعرض، لعمومات التقية والنهي عن إلقاء النفس إلى التهلكة والله يعلم).

ثم اعلم أن ظاهر أكثر أخبار هذا الباب وكثير من أخبار الأبواب الآتية وجوب زيارته عليه السلام، بل كونها من أعظم الفرائض وأكدها، ولا يبعد القول بوجوبها في العمر مرّة مع القدرة إليه كما كان يميل الوالد العلامة (نور الله ضريحه)، وسيأتي التفصيل في حدّها القريب والبعيد ولا يبعد القول به أيضاً. والله يعلم^(٢).

- وقد شرح هذه العبارة، الشيخ خضر بن شلال في عبارته قائلاً:

وما قد صدّر في السقيفة التي قد أولدت ففتتها ما أولدته من عزل الوصي، المنصوص عليه من الله ورسوله، وغضب الزهراء عليهن السلام، وحرّب الجمل، وصفين والنهروان، ووقفه الطف التي يهون من أجلها

(١) أبواب الجنان ص ٢٥٩ - ٢٦١.

(٢) (بحار ٩٨: ١٠) / باب: زيارته عليه السلام واجبة مفترضة مأمور بها وما ورد من الذنب والتائب والتّوعد على تركها، وأنها لا تترك من الخوف).

انطباق السماء على الأرض، وسائر المفاصد التي من أقلها تقديم معادن الأبن واللؤم، على معادن العلم والكرم، فتدبر في ما قد يستفاد منه حُسن ما ذكره المجلسي من الاحتياط....

ثم ذكر جملة أخرى من الروايات إلى غير ذلك مما قد يستفاد منه وجوب الإستنابة على من لم يتمكن من زيارته في العمر مرة، كما يُندب إليها في سائر الأوقات حتى لمن قد كان مصاحباً لنائبه الذي لو كان متعدداً لكان أفضل، وخصوصاً إذا كان من العلماء الذين قد لا يرتاب ذو مسكة في أن زيارة واحد من أتقيائهم خير من زيارة عالم من غيرهم^(١).

وفي الصحيحة المتقدمة هذا الموضوع أيضاً من قول الصادق عليه السلام في دعائه لزوار الحسين: «وأصحابهم، وأكفهم شرّ كل جبار عنيد، وكل ضعيف من خلقك أو شديد، ومن شر شياطين الجن والإنس» مما يشير إلى احتفاف زيارته عليه السلام آنذاك بل غالباً وفي معظم الأزمان بمخاطر ومخاوف تهدد الزوّار.

٢ - ما ورد من روايات مستفيضة بل متواترة عن الصادق عليه السلام، بل عن سائر أئمة أهل البيت عليهم السلام في الحث على زيارة الحسين عليه السلام في عصورهم بالإضافة إلى الحث المطلق على ذلك؛ حثاً أكيداً، بل والتوبيخ الشديد على تركها، مع أن الزيارة في عصورهم عليهم السلام كانت محفوفة بالخوف على النفس، والمخاطر والملاحقة من بني أمية وبني العباس، بل إن الطريق إلى

(١) أبواب الجنان/ الباب الرابع/ الفصل الثاني/ بيان فضل زيارة الحسين عليه السلام: (٢٦٠).

الحسين عليه السلام كان خلال بعض المناطق التي يسكنها النواصب.

بل إن في هذه الروايات الحثّ الشديد لرؤساء الشيعة، أمثال زرارة، والفضيل بن يسار، وأبان بن تغلب، وأبي الجارود، ومعاوية بن وهب، ومحمد بن مسلم، ويونس بن ظبيان، وعبد الله بن بكير، وعبد الملك بن حكيم الخثعمي، وهؤلاء رؤساء المذهب والشيعة ومن يظنّ بهم ولا يُفرطّ بهم، ومع ذلك يزجّهم الإمام عليه السلام لزيارة الحسين عليه السلام مع المخاوف ويعاتبهم عتاباً شديداً:

٣ - ما رواه ابن قولويه بسنده المتصل المُعتبر عن زرارة قال، قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في من زار أباك على خوف. قال عليه السلام: يؤمنه الله يوم الفرع الأكبر، وتلقاه الملائكة بالبشارة، ويقال له: لا تحف ولا تحزن هذا يومك الذي فيه فوزك^(١).

ولا يخفى دلالة هذه الرواية على جهات عديدة،

الأولى: أن زيارة الحسين عليه السلام في زمن الإمام الصادق عليه السلام كانت محفوفة بالخوف والمخاطر، وسيأتي الدلالة على ذلك في روايات عديدة، فقد كان الحال كذلك منذ شهادته عليه السلام إلى عصر المتوكل العباسي، وإلى زماننا هذا. وسنذكر الأدلة على هذه الحقيقة التاريخية بجملة من الروايات الآتية.

الثانية: حث الإمام الباقر عليه السلام لشخص زرارة على ذلك، مع أنه من

رؤوساء المذهب.

٤- وفي صحيح آخر لزرارة ومحمد بن مسلم (بل مقطوع الصدور) عن أبي جعفر قال: كم بينكم وبين قبر الحسين عليه السلام. قال قلت ستة عشر فرسخاً، أو سبعة عشر فرسخاً، قال: ما تأتونه؟ قلت: لا، قال: ما أجفاكم^(١).

٥ - وكذلك في صحيح الفضيل بن يسار (بل هو مقطوع الصدور): قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما أجفاكم.... يا فضيل، لا تزورون الحسين، أما علمتم أن أربعة آلاف ملك شعثاً غبراً يكونه إلى يوم القيامة»^(٢).

٦ - ومعتبرة سليمان بن خالد، قال سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: عجباً لأقوام يزعمون أنهم شيعة لنا ويقال (يقولون): إن أحدهم يمرّ به دهرًا لا يأتي قبر الحسين عليه السلام جفأً منهم، وتهاوناً وعجزاً وكسلاً، أما والله لو يُعلم ما فيه من الفضل، ما تهاون وما كسل.

قلت: جعلت فداك وما فيه من الفضل، قال عليه السلام: فضلٌ وخير كثير، أما أول ما يصيبه أن يُغفر ما مضى من ذنوبه، ويُقال له: استأنف العمل^(٣).

(١) الوسائل / أبواب المزارب ٣٨ / ح / ٢٠.

كامل الزيارات: باب ٩٧ / ح / ٧.

(٢) كامل الزيارات / باب ٩٧ / ح / ٨.

الوسائل / أبواب المزارب / باب ٣٨ / ح / ١.

(٣) كامل الزيارات / باب ٩٧ / ح / ٨.

(الوسائل / أبواب المزارب / باب ٣٨ / ح / ١).

٧ - أيضاً: ما رواه، في كامل الزيارات بعدة أسانيد عن حنّان بن سدير، وفيها الصحيح، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «يا سدير، تزور قبر الحسين عليه السلام في كل يوم، قلت: جعلت فداك: لا. قال: ما أجفاكم، فتزوره في كل جمعة، قلت: لا. قال: فتزوره في كل شهر، قلت: لا. قال: فتزوره في كل سنة، قلت: قد يكون ذلك. قال: يا سدير، ما أجفاكم بالحسين عليه السلام، أما علمت أن الله ألف ملك شعثاً غبراً، يكونه، ويرثونه لا يفترون، زواراً لقبر الحسين عليه السلام، وثوابهم لمن زاره». مع أنه عليه السلام يعلم أن سديراً قاطن في الكوفة، والطريق مرحلتان من الكوفة إلى كربلاء ويستغرق آنذاك على الدواب يوماً ومع ذلك فإنه يحثه على الزيارة كل يوم من موضعه.

٨ - وفي طريق آخر: «... زره ولا تحفه فإنه سيد الشهداء، وسيد شباب أهل الجنة»^(١).

٩ - وفي طريق ثالث: «... إنك لمحروم من الخير».

وفي متن لطريق رابع، قال: قال لي أبو عبد الله. يا سدير، تُكثّر من زيارة قبر أبي عبد الله. قلت: أنه من الشغل. الحديث.

- وفي متن لطريق خامس، قال: قال أبو عبد الله: يا سدير، وما عليك أن تزور قبر الحسين في كل يوم جمعة خمس مرات، وفي كل يوم مرة. قلت:

(١) كامل الزيارات/ باب ٩٧/ ٩٠، ٤، ٢).

الوسائل/ أبواب المزار/ باب ٣٨/ ح ١٨، ١٧).

جُعلت فداك، إن بيننا وبينه فراسخ كثيرة. الحديث^(١).

وفي متن لطريق سادس قال قال لي أبو عبدالله يا سدير تكثر من زيارة قبر أبي عبدالله قلت انه من الشغل الحديث.

وفي متن لطريق سابع قال، قال أبو عبد الله: يا سدير وما عليك أن تزور قبر الحسين في كل جمعه خمس مرات، وفي كل يوم مرة، قلت: جُعلت فداك، إن بيننا وبينه فراسخ كثيرة^(٢).

١٠- ما رواه في كامل الزيارات بسنده عن أبي الجارود قال: كم بينك وبين قبر الحسين عليه السلام، قلت: يوم للراكب، ويوم وبعض يوم للماشي. قال: أفتأتيه كل جمعة، قلت: لا، ما آتبه إلا في حين، قال: ما أجفاكم. أما لو كان قريباً منا لاتخذناه هجرة، أي نهاجر إليه^(٣).

١١ - وفي صحيح محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: من لم يأت قبر الحسين عليه السلام من شيعتنا كان منتقص الإيمان، منتقص الدين^(٤).
(وإن دخل الجنة كان من دون المؤمنين في الجنة).

١٢- في مصحح هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديث طويل، قال: أتاه رجل فقال: يا ابن رسول الله، هل يُزار والدك، قال: فقال: نعم، ويصلى عنده، ويصلى خلفه، ولا يُتقدم عليه... قال: فما لمن أتاه؟ قال:

(١) كامل الزيارات/ باب ٩٧/ ٢.

(٢) كامل الزيارات/ باب ٧٨/ ح

(٣) كامل الزيارات/ باب ٩٧/ ح ١٠، ١١.

(٤) كامل الزيارات/ باب ٩٦/ ح ٥.

الجنة إن كان يأتّم به.. قال: قلت: فما لمن قُتل عنده، جار عليه سلطان فقتله. قال أول قطرة من دمه يُغفر له بها كل خطيئة، وتُغسل طينته التي خلق منها الملائكة، حتى تخلص كما خلصت الأنبياء المخلصين. ويذهب عنها ما كان خالطها من أجناس أهل الكفر، ويُغسل قلبه، ويُشرح صدره ويُملأ إيماناً، فيلقى الله وهو مُخلص من كل ما تخالطه الأبدان والقلوب، ويكتب له شفاعة في أهل بيته وألف من إخوانه، وتولى الصلاة عليه الملائكة مع جبرئيل وملك الموت. ويؤتى بكفنه وحنوطه من الجنة. ويوسّع قبره عليه، ويوضع له مصابيح في قبره، ويُفتح له باب من الجنة، وتأتيه الملائكة بالطُرف من الجنة. ويُرفع بعد ثمانية عشر يوماً إلى حظيرة القدس، فلا يزال فيها مع أولياء الله، حتى تصيبه النفخة التي لا تُبقي شيئاً.. فإذا كانت النفخة الثانية، وخرج من قبره كان أول من يصافحه رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليّ عليه السلام والأوصياء، ويشرونه، ويقولون له إلزماً، ويقىمونه على الحوض، فيشرب منه؛ ويسقي من أحب. قال: قلت: فما لمن حُبس في إتيانه. قال: له بكل يوم يُحبس ويُغتم فرحة إلى يوم القيامة. فإن ضُرب بعد الحبس في إتيانه، كان له بكل ضربة حوراء؛ وبكل وجع يدخل على بدنه، ألف ألف حسنة، ويُمحى عنه بها ألف سيئة، ويُرفع له بها ألف ألف درجة، ويكون من محدثي رسول الله ﷺ، حتى يفرغ من الحساب، فيصافحه حملة العرش. ويُقال له سل ما أحببت، ويؤتى بضاربه للحساب، فلا يُسأل عن شيء، ولا يُحتسب بشيء؛ ويؤخذ بضبعيه حتى يُنتهى به إلى ملكٍ يجوبه ويُتحفه بشربة من الحميم.. وشربة من غسلين،

ويوضع على مقال^(١) من نار، فيقال له ذُق بما قدمت يداك، فيما أتيت إلى هذا الذي ضربته، وهو وفد الله، ووفد رسوله، ويؤتى بالمضروب إلى باب جهنم، ويقال له أنظر إلى ضاربك، وإلى ما قد لقي، فهل شفيت صدرك، وقد اقتص لك منه؛ فيقول: الحمد لله الذي انتصر لي ولولد رسوله منه^(٢).

ويظهر من سؤال هشام بن سالم، وهو من فقهاء أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، أن زيارة الحسين عليه السلام آنذاك بحيث يتعرض الزائر إلى القتل أو السجن أو التعذيب، وأن ذلك كان متعارفاً معهوداً لدى الشيعة، وأن سيرتهم بالزيارة للحسين عليه السلام رغم هذه المخاطر هي بدفع وتحريك من الأئمة عليهم السلام، لاسيما الباقر والصادق، ومع كونها في معرض القتل أو الحبس، أو التعذيب والتنكيل، وسيأتي مصحح الحسين بن بنت أبي حمزة الثمالي، الدال على ذلك.

١٣ - وروى مثلها بنفس المضمون بطريق مصحح، صفوان الجمال عن أبي عبد الله^(٣).

١٤ - وفي معتبرة زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول فيمن زار أباك على خوف؛ قال: يؤمنه الله يوم الفرع الأكبر، وتلقاه الملائكة بالبشارة، ويقال له: لا تحف ولا تحزن هذا يومك الذي فيه فوزك^(٤).

(١) قلي الشيء: أنضجه وشواه حتى ينضج، والمقلي والمقلاة الآلة، جمعها مقالي.

(٢) كامل الزيارات: باب ٤٤ / ح ٢.

(٣) كامل الزيارات: باب ٦٨ / ح ٣.

(٤) كامل الزيارات: باب ٤٥ / ح ١.

١٤ - معتبرة يونس بن زبيان عن أبي عبد الله، قال: قلت له، جعلت فداك، زيارة قبر الحسين عليه السلام في حال التقية. قال: إذا أتيت الفرات فاغتسل، ثم ألبس أثوابك الطاهرة، ثم تمر بأزاء القبر وقل: «صلى الله عليك يا أبا عبد الله، صلى الله عليك يا أبا عبد الله، صلى الله عليك يا أبا عبد الله، ثلاث مرات، فقد تمت زيارتك»^(١).

- وظاهر هذه الرواية بوضوح الحث على زيارة الحسين عليه السلام ولو في حالة التقية كما تدل على ابتلاء الزوار بالخوف الشديد في ذلك الزمان، ومن ثمّ علمه عليه السلام طريقة للزيارة، يوارى فيها توجهه للقبر الشريف، بأن يمرّ بحذائه من دون أن يتجه إليه مباشرة.

مع أن يونس بن زبيان ممن يحافظ ويهتم بسلامته من أصحاب الإمام عليه السلام.

١٦ - روى محمد بن مسلم في حديث طويل، قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليه السلام:

هل تأتي قبر الحسين عليه السلام قلت: نعم، على خوف ووجل؛ فقال: ما كان من هذا أشدّ فالثواب فيه على قدر الخوف، ومن خاف في إتيانه، آمن الله روعته يوم القيامة. يوم يقوم الناس لربّ العالمين، وانصرف بالمغفرة، وسلّمت عليه الملائكة؛ وزاره النبي صلى الله عليه وآله، ودعا له، وانقلب بنعمة من الله

(١) كامل الزيارات: باب ٤٥ / ح ٤.

- الفقيه ج ٢: ٣٦١ / ١٦١٦.

- التهذيب ج ٦: ١١٥ / ح ٢٠٤.

وفضل لم يمسه سوء واتبع رضوان الله، ثم ذكر تنمة الحديث^(١).

ومفاد هذه الرواية إطلاق رجحان الزيارة مع مطلق درجات الخوف، وإن بلغ ما بلغ، لاسيما مع ما تقدم من الروايات المستفيضة أن الخوف كان على النفس، وأهونه السجن والضرب والأذى، فمعرضية الخوف على النفس معتادة في الزيارة آنذاك بكثرة، حتى أن أكثر رؤساء الشيعة من أصحاب الإمام الباقر والصادق عليهما السلام كانوا ينقطعون عن الزيارة بسبب الخوف عن النفس أو السجن والملاحقة والإيذاء والاستهداف لأشخاصهم، وكذلك سائر الرواة ذوي الفضيلة وكذلك عموم الشيعة؛ ومع ذلك ورد التأكيد الشديد على خصوص رؤسائهم كزرارة ومحمد بن مسلم وأبان بن تغلب، وهشام بن سالم، وعبد الله بن بكير ومعاوية بن وهب، ويونس بن ظبيان، والحلي، وعبد الله بن سنان، والمفضل بن عمر وعبد الملك بن حكيم الخثعمي، وغيرهم من أكابر فقهاء الشيعة، ورد التأكيد بالالتزام بالزيارة رغم الظروف الصعبة، فضلاً عن عموم الفضلاء وعموم الشيعة.

١٧ - معتبرة عبد الملك الخثعمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: يا عبد الملك، لا تدع زيارة الحسين بن علي عليهما السلام، ومُر أصحابك بذلك».

- ورواها كل من: ابن قولويه في كامل الزيارات^(٢). والصدوق في

(١) كامل الزيارات: باب ٤٥ / ح ٥.

(٢) باب ٦١ / ٦.

ثواب الأعمال والفقهاء (١).

١٨ - وروى ابن قولويه، والكليني في الكافي بسند صحيح أعلائي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: مُرُوا شِيعَتَنَا بِزِيَارَةِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ، ثُمَّ عَلَّلَ عليه السلام ذَلِكَ بِأَنْ إِتْيَانَهُ مَفْتَرَضٌ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ يَقَرُّ لِلْحُسَيْنِ عليه السلام بِالْإِمَامَةِ مِنَ اللَّهِ (٢).

وظاهر مفاد هذه الصحيحة القطعية الصدور، حيث أن روايتها كلهم من زعماء الشيعة. أن توصية الإمام الباقر عليه السلام لمحمد بن مسلم الذي هو من فقهاء الشيعة ومراجعهم في الكوفة، أن يتصدى لحث عموم الشيعة بإقامة شعيرة زيارة الحسين عليه السلام رغم الظروف الصعبة التي فيها المخاطرة في الأنفس والتعرض للمصاعب والملاحقة من المسالِح (نقاط عسكرية وأمنية للتفتيش) من الدولة الظالمة الأموية والعباسية، والتضييق في المعيشة على من يعرف ويشتهر بذلك، كما تقدمت روايات بذلك.. فإن الإمام الباقر عليه السلام يعلل هذا الأمر بأن الزيارة فريضة. وهذا مما يشير بوضوح أن الشعائر المرتبطة بالحسين عليه السلام، درجة الوجوب فيها - ولو كان كفاً، فضلاً عن الوجوب العيني، والتخييري فضلاً عن التعيني - يفوق ملاك حكم حفظ النفس.

نظير باب الجهاد بل هو من أعظم أبوابه، لأنه جهاد لإقامة صرح

(١) ١١٦ - ج ٢: ٣٤٧.

(٢) كامل الزيارات: باب ٦١ / ح ١.

الكافي: ج ٤ / ٥٥١.

الإيمان.

ولا يخفى أنه لم يختص هذه التوصية من الإمام الباقر عليه السلام لمحمد بن مسلم الفقيه، بل قد مرّ توصيته عليه السلام لعبد الملك بن حكيم الخثعمي، وقد كان عيناً وجيهاً. ذا موقعية في الشيعة..

زيارة الحسين عليه السلام في حالة الخوف:

ويدل على رجحان الزيارة زيارته عليه السلام ولو كان هناك خوف على النفس فضلاً عما دونها، جملة من الروايات.

ولا يخفى أن مقتضى مفادها، ليس رجحان الزيارة ومشروعيتها في هذه الحالة فحسب، بل يستفاد من هذه المادة التشريعية جملة من التشريعات الهامة في باب الشعائر الحسينية، من قبيل درجة الضرر والإضرار المشروع تحمله في باب الشعائر الحسينية، كما يستفاد من دلالتها درجة أهمية الشعائر الحسينية في معالم الدين وأركانه وجملة أخرى من الفوائد الصناعية والفقهية والمعرفية التي سنشير إليها في جملة من الأبحاث.

١٩ - ما رواه ابن قولويه بسند محسن، عن مسمع بن عبد الملك كردين البصري قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا مسمع أنت من أهل العراق؟ أما تأتي قبر الحسين عليه السلام، قلت: لا، أنا رجل مشهور عند أهل البصرة، وعندنا من يتبع هوى هذا الخليفة، وعدونا كثير من أهل القبائل من النصاب وغيرهم، ولست آمنهم أن يرفعوا حالي عند ولد سليمان فيمثلون بي، قال لي: أفما تذكر ما صنّع به؟ قلت: نعم. قال: فتجزع. قلت:

إي والله واستعبر لذلك. الحديث (١).

- ولا يخفى أن مبادرته عليه السلام لمسمع بحثه على زيارة الحسين عليه السلام في ظل ظروف حكم خلفاء بني مروان وسليمان بن عبد الملك المرواني، لا تخفى على الإمام عليه السلام شدة وإرهاب السلطة لشيعه أهل البيت عليهم السلام، كما لا يخفى عليه وضع وظروف قبائل البصرة آنذاك، ولا يخفى عليه العذر الذي تدّرع به الراوي كسبب لعدم زيارة سيد الشهداء عليه السلام، ورغم ذلك يبادر عليه السلام بالسؤال الاستنكاري على مسمع من تركه لزيارة الحسين عليه السلام. ويعاتبه على ذلك.

وأن هذه الظروف رغم قساوتها وشدتها، ليست عذراً في ترك هذا الأمر المطلوب شرعاً.

مع أن الإمام الصادق عليه السلام وسائر أئمة أهل البيت E شددوا في التزام التقية، وتجنب الاشتهار والإذاعة والإفشاء، لما يوجب المخاطرة بالنفس أو بالمؤمنين، ورغم كل ذلك في باب التقية، إلا أنه عليه السلام لم ير أن التقية مبرر لترك زيارة الحسين عليه السلام، ولا عذر في ذلك. ثم لما رأى ضعفاً وتردداً في الراوي من القيام بالزيارة، لم يترك المجال للانقطاع وترك الارتباط بشعائر سيد الشهداء فأخذ يحثه على طريقة وآلية أخرى للشعائر الحسينية وهي إقامة العزاء والمأتم وذكر المصاب مما يبين مدى إصرار الشريعة على الشعائر الحسينية، بل ولم يكتف عليه السلام بالدرجة النازلة من إقامة الشعائر، بل طالب

الراوي بالجزع رغم ظروف التقيّة.

- وهناك روايات كثيرة دالة على: أن الحالة آنذاك التي صدرت فيها الروايات عن الباقر والصادق عليهما السلام، وقبلهما عن أمير المؤمنين عليه السلام، الحاتّة على زيارة الحسين عليه السلام، وكذا من مطلقات الروايات الحاتّة على ذلك؛ صدرت في ظرف الخوف والشدة.

فبالتالي يكون حثّها، وإن لم يكن منحصرأً بذلك الزمن، بل بنحو القضية الحقيقية، إلّا أنها واردة في ذلك ظرف. وهي موجهة في بادي الأمر إلى زمن صدور النص؛ وعلى هذا الأساس، فكل عمومات الروايات المتواترة والمستفيضة الآمرة بزيارة الحسين عليه السلام، بل وكذا زيارة أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام هي تحثّ على الزيارة في ظرف الخوف، وإن لم تشمل ألفاظها على لفظ الخوف صريحاً.

فتكون كافة هذه الروايات هي أمرّة، ومشمّلة على طلب الزيارة في حالة الخوف، ومن تلك الروايات أيضاً:

٢٠- ما رواه بسنده إلى الحلبي، ولا يعدّ اعتباره قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام في حديث عن قتل الحسين عليه السلام.. فقال له الحلبي: جعلت فداك إلى متى أنتم ونحن في هذا القتل والخوف والشدة.

فقال: حتى يأتي سبعون فرجاً أجواب، ويدخل وقت السبعين فإذا دخل وقت السبعين، أقبلت الرايات ترى كأنها نظام. فمن أدرك ذلك

الوقت قرّت عينه. الحديث^(١).

- وأجواب: جمع جوبة، والجوب جمع قطعة القِطْع، والجوبة الفجوة بين البيوت والفرجة بين السحاب والجبال، ولعلّ مراده عليه السلام، أي أن بين كل فرج وآخر انقطاع وتخلل شدة، أو بين كل شدة وشدة انقطاع وفرج فلا يتصل ببعضه ببعض.

٢١ - ما رواه في محسنة عبد الله بن حماد البصري عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال لي: إن عندكم (أو قال: في قريكم) لفضيلة ما أوتي أحد مثلها، وما أحسبكم تعرفونها كنه معرفتها، ولا تحافظون عليها ولا على القيام بها، وإن لها لأهلاً خاصة قد سُمّوا لها، وأعطوها بلا حولٍ منهم ولا قوة، إلا ما كان من صنع الله لهم، وسعادة حباهم الله بها ورحمة ورأفة وتقدّم. قلت: جعلت فداك، وما هذا الذي وصفته ولم تسمّه؟ قال: زيارة جدّي الحسين بن علي... إلى أن قال عليه السلام: لا يأتيه إلا من امتحن الله قلبه للإيمان وعرفه حقنا، فقلت له: جعلت فداك، قد كنت آتية حتى بُليت بالسلطان وفي حفظ أمواهم، وأنا عندهم مشهور، فتركت للتقية إتيانه وأنا أعرف ما في إتيانه من الخير، فقال: هل تدري ما فضل من أتاه، وما له عندنا من جزيل الخير، فقلت: لا، فقال: أما الفضل فيباهيه ملائكة السماء وأما ما له عندنا فالترحم عليه كل صباح ومساء. الحديث^(٢).

ثم قال عليه السلام: بلغني أن قوماً يأتونه من نواحي الكوفة وناساً من

(١) كامل الزيارات/ باب ١٠٨ / ح ٥.

(٢) كامل الزيارات/ باب ١٠٨ / ح ١.

غيرهم، ونساء يندبهن، وذلك في النصف من شعبان، فمن بين قارئ يقرأ، وقاص يقص، ونادب يندب، وقائل يقول المراثي. فقلت له: نعم، جعلت فداك، قد شهدت بعض ما تصف، فقال عليه السلام: الحمد لله الذي جعل في الناس من يفد إلينا ويمدحنا ويرثي لنا، وجعل عدونا من يطعن عليهم من قرابتنا وغيرهم يهدرونهم، ويقبحون ما يصنعون. الحديث^(١).

أي يهدرون دمائهم فهذا تصريح منه عليه السلام على ظرف الزائرين للحسين عليه السلام آنذاك ورغم ذلك فهو عليه السلام يحث على الزيارة كشعيرة عظيمة من الشعائر الحسينية.

٢٢ - ما رواه ابن قولويه بإسناده عن محمد بن سليمان، عن أبي جعفر الجواد عليه السلام في حديث، سأل: فأيهما أفضل، هذا الذي قد حجّ حجة الإسلام يرجع فيحج أيضاً، أو يخرج إلى خراسان، إلى أبيك علي بن موسى الرضا عليه السلام، فيسلم عليه، قال: بل يأتي خراسان فيسلم على أبي الحسن أفضل، وليكن ذلك في رجب. ولكن لا ينبغي أن تفعلوا هذا اليوم، فإن علينا وعليكم خوفاً من السلطان وشنعة^(٢).

- ومفاد هذا الحديث وإن كان في زيارة الإمام الرضا عليه السلام، وأن الأولى ترك الزيارة مع الخوف؛ إلا أن في زيارة الحسين عليه السلام الأمر على العكس، وهو شاهد على كون زيارتهم عليهم السلام مشتملة على الخوف من بني أمية وبني العباس.

(١) باب ١٠٨ / ح ١.

(٢) كامل الزيارات (باب ١٠١ / ٧).

٢٣- وروى أيضاً في الصحيح إلى الحسين بن يسار الواسطي، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: ما لمن زار قبر أبيك عليه السلام: قال، فقال عليه السلام: زوروه. فقلت: أي شيء فيه من الفضل. قال: له من الفضل كمن زار والده يعني رسول الله صلى الله عليه وآله.

قلت: فإن خفت ولم يمكن لي الدخول داخله؛ قال: سلم من وراء الجدار. وفي نسخة بدل (من وراء الحائر)^(١).

- وفيه دلالة على أن زيارة موسى بن جعفر عليه السلام في بغداد كانت على خوف وتقية، فكيف بزيارة الحسين عليه السلام ...

٢٤- وفي رواية أخرى أيضاً، في طريق مصحح إلى الحسين بن يسار الواسطي قال: قلت للرضا عليه السلام: أزور قبر أبي الحسن عليه السلام: في بغداد؟

قال: إن كان لا بد منه فمن وراء الحجاب^(٢)، وهو أيضاً دال على وقوع الخوف في زيارة موسى بن جعفر عليه السلام آنذاك.

وتوصيته عليه السلام بالتحفظ بالتقية، هو على خلاف ما ورد عنهم عليهم السلام في زيارة الحسين عليه السلام في الحث على الزيارة مع الخوف من دون مراعاة التحفظ.

٢٥- مصحح الحسين بن بنت أبي حمزة الثمالي، قال خرجت في آخر زمان بني مروان إلى زيارة قبر الحسين عليه السلام مستخفياً من أهل الشام حتى

(١) كامل الزيارات: باب ٩٩: ح ٦. الوسائل/ أبواب المزار/ باب ٨٠/ ح ٤. التهذيب ج ٦: ٨٢/ ١٦١.

(٢) كامل الزيارات: باب ٩٩/ ح ٣- الوسائل/ أبواب المزار/ باب ٨٠/ ح ٧.

انتهيت إلى كربلاء فاخفيت في ناحية القرية، حتى إذا ذهب من الليل نصفه، أقبلت نحو القبر فلما دنوت منه، أقبل نحوي رجلٌ فقال لي: انصرف مأجوراً فإنك لا تصل إليه، فرجعتُ فزعاً حتى إذا كان^(١) يطلع الفجر، أقبلتُ نحوه حتى إذا دنوت منه، خرج إليّ الرجل، فقال: يا هذا، إنك لا تصل إليه؛ فقلت له: عافاك الله. ولم لا أصل إليه، وقد أقبلتُ من الكوفة أريد زيارته فلا تُحل بيني وبينه، وأنا أخاف أن أصبح فيقتلونني أهل الشام إن أدركوني ها هنا.....

فأقبلت حتى إذا طلع الفجر، أقبلتُ نحوه، فلم يُحل بيني وبينه أحد فدنوت من القبر، وسلّمت عليه، ودعوت الله على قتلته، وصلّيتُ الصبح، وأقبلتُ مسرعاً مخافة أهل الشام^(٢).

٢٦ - معتبرة عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: إني أنزل الأرجان^(٣) وقلبي ينازعني إلى قبر أبيك، فإذا خرجتُ فقلبي وجلُّ مشفق حتى أرجع خوفاً من السلطان والسعاة وأصحاب المسالِح؛ وقال: يا بن بكير، أما تُحب أن يراك الله فينا خائفاً، أما تعلم أنه من خاف لخوفنا أظله الله في ظلّ عرشه؛ وكان محدّثه الحسين عليه السلام تحت العرش، وآمنه الله من أفزاع يوم القيامة، يفرع الناس ولا يفرع، فإن فرع وقرته الملائكة، وسكّنت قلبه بالبشارة^(٤).

١. لعله النسخة الأصح (كاد).

٢. كامل الزيارات: باب ٣٨ / ح ٢، ح ٦٠٥.

٣. مدينة من بلاد فارس ولعلها ما تسمى حالياً أرگان قرب الأهواز.

٤. كامل الزيارات: باب ٤٥ / ح ٢.

وقد تقدم معنى المسالح أنها نقاط تفتيش عسكرية أمنية من الحكم الأموي والعباسي.

وهذه الرواية دالة على أن حكومة سلطان بني أمية وبني العباس كانت تمنع من زيارة الحسين عليه السلام أشدّ ممانعة بالإرهاب الأمني والعسكري وكانت تقيم شبكات مخبراتيّة، لرصد ومراقبة الطريق إلى الزيارة، والموضع الشريف، وهو المعبر عنه بـ «السعاة» - كما أنها كانت تقيم سيطرات عسكرية مسلحة على الطريق. فهذه الرواية تبين بوضوح أن زيارة الحسين عليه السلام في عهد الصادق عليه السلام كانت محفوفة بكل هذه المخاطر، كما أشارت إليه بقية الروايات السابقة، وتشير إلى أن الروايات المطلقة الحاتئة على زيارة الحسين عليه السلام، هي صادر في هذه الظروف الصعبة وهذا الجو المملوء بالمخاطر. ولا ريب أن تلك الروايات المطلقة الصادرة عن الباقر والصادق عليه السلام مستفيضة بل متواترة..

فيتم تقريب الأمر بزيارة الحسين عليه السلام مع الخوف على النفس، فضلاً عن الخوف على البدن والأطراف والأعضاء والأموال والعرض.

ومن ثمّ يظهر في هذه الرواية أن ابن بكير بعد ما ذكر للإمام عليه السلام هذه الحالة في زيارة الحسين عليه السلام رغم الخوف على النفس، والوجل، والإشفاق والاضطراب النفسي، مع كل ذلك حث الإمام على زيارة الحسين عليه السلام ببالغ التأكيد والتشديد، وعظيم الأجر الخاص الذي لا يُترقب من سائر الطاعات حتى من القتل في سبيل الله في ساحات الجهاد، بل اختص بزيارة الحسين عليه السلام ومع أن مثل عبد الله بن بكير من فضلاء وفقهاء الرواة

وتلامذته عليه السلام ممن يضمن بهم.

٢٧ - موثقة المفضل بن عمر، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، في حديث عن ثواب زيارة الحسين عليه السلام، وفيه: «... وكأني بالمؤمنين يزورونه ويسلمون عليه، فيقول الله تعالى لهم: أوليائي: سلوني فطالما أوذيتم وذلتم واضطهدتم. فهذا يوم لا تسألوني حاجة من حوائج الدنيا والآخرة إلا قضيتها لكم، فيكون أكلهم وشربهم في الجنة. فهذا والله الكرامة التي لا انقضاء لها ولا يُدرك متهاها»^(١).

- وظاهر الرواية حصول الإيذاء والذلل والاضطهاد في الزيارة والطريق إليها؛ بسبب حكام الجور.

٢٨ - محسنة أحمد بن عبدوس عن أبيه، قال: قلت للرضا: إن زيارة قبر أبي الحسن عليه السلام علينا فيها مشقة. وإنما نأتيه فنسلم عليه من وراء الحيطان، فما لمن زاره من الثواب. قال: والله مثل ما لمن أتى قبر رسول الله صلى الله عليه وآله^(٢).

٢٩ - صحيحة معاوية بن وهب التي رواها الكليني وابن قولويه والصدوق بأسانيد متعددة فيها الصحاح قطعية الصدور.. قال: استأذنت على أبي عبد الله عليه السلام فقبل لي: ادخل، فدخلت فوجدته في مصلاه، في بيته، فجلست حتى قضى صلاته، فسمعتة وهو يناجي ربه، ويقول: يا من

(١) كامل الزيارات: باب ٥٠ / ح ٣.

(٢) الوسائل / أبواب المزار / باب ٨٠ / ح ١٠.

خصنا بالكرامة، وخصنا بالوصية، ووعدنا الشفاعة، وأعطانا علم ما مضى، وما بقي، وجعل أفئدة من الناس تهوي إلينا، اغفر لي وإخواني، ولزوار قبر أبي عبد الله الحسين عليه السلام، الذين أنفقوا أموالهم وأشخصوا أبدانهم رغبةً في برنا، ورجاءً لما عندك في صلتنا، وسروراً أدخلوه على نبيك صلواتك عليه وآله، وإجابة منهم لأمرنا، وغيظاً أدخلوه على عدونا، أرادوا بذلك رضاك، فكافهم عنا بالرضوان، واكلأهم بالليل والنهار، واخلف على أهاليهم وأولادهم الذين خلفوا بأحسن الخلف، واصحبهم واكفهم شر كل جبار عنيد، وكل ضعيف من خلقك، أو شديد، وشر شياطين الإنس والجن. وأعطهم أفضل ما أملوا منك في غربتهم عن أوطانهم، وما آثرونا به على أبنائهم وأهاليهم وقراباتهم.

اللهم إنَّ أعداءنا عابوا عليهم خروجهم، فلم ينههم ذلك عن الشخوص إلينا، وخلافاً منهم على من خالفنا. فارحم تلك الوجوه التي قد غيرتها الشمس، وارحم تلك الخدود التي تقلبت على حفرة أبي عبد الله عليه السلام، وارحم تلك الأعين التي جرت دموعها رحمة لنا، وارحم تلك القلوب التي جزعت واحترقت لنا، وارحم الصرخة التي كانت لنا، اللهم إني أستودعك تلك الأنفس، وتلك الأبدان حتى نوافيهم على الحوض يوم العطش، - فما زال وهو ساجد يدعو بهذا الدعاء، فلما انصرف قلت: جعلت فداك، لو أن هذا الذي سمعت منك كان لمن لا يعرف الله، لظننت أن النار لا تطعم منه شيئاً، والله لقد تمنيت أن كنت زرته ولم أحج، فقال لي: ما أقربك منه، فما الذي يمنع من إتيانه، ثم قال: لم تدع ذلك؟ قلت: جعلت

فذاك، لم أدر أن الأمر يبلغ هذا كَلِّه، قال: يا معاوية، من يدعو لزواره في السماء أكثر ممن يدعو لهم في الأرض^(١).

٣٠ - مارواه الكليني في حسنة الحسن بن عباس بن الحريش ، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث ، قال : (... ولا أعلم في هذا الزمان جهاداً إلا الحج والعمرة والجوار)^(٢).

أي جوار البقاع المقدسة ومرآة الأئمة عليهم السلام.

- ويتحصل من هذه الروايات المستفيضة، بل هي مع جملة الروايات المطلقة تكون متواترة، بأن زيارة الحسين عليه السلام باعتبارها من أبرز الشعائر الحسينية، فلا يقوى على رفع مطلوبيتها، الخوف من هلاك النفس، فإن ملاكها أعظم من ملاك حفظ النفس، كما هو الحال في الجهاد في سبيل الله وغيره، بل يظهر من هذه الروايات المستفيضة والمتواترة أن باب زيارته من أعظم أبواب الجهاد، في سبيل الله. وفي سبيل الإيمان في قبال الجاحدين والمعاندين، الذين يريدون أن يطفئوا نور الله وهو الإيمان، وبعبارة أخرى أن زيارة سيد الشهداء عليه السلام - كشعيرة من الشعائر لا يُنظر إليها من الخصوصية الفردية وأن الزيارة مستحبة، فكيف تُقدّم على حفظ النفس من الهلاك الذي هو واجب، وهو أعظم من كثير من الواجبات، فكيف يتم هذا بحسب قواعد وصناعة الفقه؛ والجواب:

(١) الكافي ج ٤: ٥٨٣ - كامل الزيارات: باب ٤٠ / ٢.

(٢) الكافي ج ١: ٢٥١ -

أن زيارة الحسين وبقية الشعائر المرتبطة به عليه السلام، بل والمرتبطة بأهل البيت عليهم السلام من زياراتهم والشعائر المرتبطة بهم، هي متضمنة لطبائع واجبة، نظير إقامة وحفظ الولاية، ونشر نور الإيوان، وهداية البشر، وإقامة فريضة التوحي والتبري، وتجديد العهد بولايتهم ومحبتهم، والبيعة لهم، إلى غير ذلك من طبائع الواجبات المرتبطة، ببيضة الدين والإيمان، فكيف لا تقدّم هذه الواجبات على حفظ النفس. ومن السطحية بمكان ملاحظة الطبيعة الفردية للشعيرة كزيارة ونحوها من نماذج أفراد وأصناف الشعائر الحسينية، أو شعائر أهل البيت عليهم السلام مع الإغفال عن جملة الطبائع الواجبة العظيمة، المرتبطة بأصول الدين وأركانه، والمنطوية في الشعائر الحسينية تـضمناً.. وقد وقع في هذه الغفلة، عدة كثيرة من أصحاب النظر والأعلام.. وقد ذكرنا شطراً وافراً من هذه النكتة الصناعية في مبحث (أحكام العتبات المقدسة).

ثم لا يخفى أنه في جملة كثيرة من هذه الروايات المتقدمة التعليل بعموم أهمية الملاك والمصلحة الشامل لكل الشعائر المضافة لأهل البيت عليهم السلام.

- نظير قوله عليه السلام: (أما تحب أن يراك الله فينا خائفاً).

الذي قد مر تحت رقم الحديث (٢٦)

الدال على عموم موضوع الحكم وهو ليس لزيارتهم عليهم السلام فحسب، بل لكل شعيرة تضاف إليهم عليهم السلام. وبالتالي يدل على رجحان الشعائر الحسينية ولو مع الخوف على النفس.

قاعدة

عمارة مراقد الأئمة فريضة شرعية هامة

عمارة مراقد الأئمة فريضة شرعية هامة^(١)

هناك بقاع مقدّسة مباركة، تُعظّم ويتقرّب فيها إلى الله سبحانه وتعالى.. وقد قال عزّ وجلّ: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾^(٢).

ففي هذا البحث نحاول إثبات أن عمارة قبور النبي ﷺ وقبور عترته، هي من أركان ومعالم الدين، باعتبارها مشاعر إلهية.

وتمهيداً نذكر النقاط التالية:

النقطة الأولى: إن ما يُقرّر من وجوب عمارة المسجد الحرام - ومكة المكرمة على مدار السنة وما بقي الدين، كما ورد بذلك الآيات والروايات وضرورة الدين - ، فإنه يقرّر كذلك في عمارة قبر النبي ﷺ، وقبور الأئمة عليهم السلام سواء في البقيع أم في العراق أم في خراسان.

النقطة الثانية: كما أن فريضة عمارة المسجد الحرام تشتمل على جملة من الواجبات وفصول من الوظائف، نظير عمارة مدينة مكة لاستقبال الحجيج والزائرين على مدار السنة من دون اختصاص ذلك بموسم الحج الذي يستمر ثلاثة أشهر، إذ موسم العمرة لا يُحدّد بحدّ، بل هو ممتد على

(١) تقريراً لأبحاث شيخنا الأستاذ السند (دام ظله)، بقلم جناب الأخ السيد رياض الموسوي دام توفيقه.

(٢) النور: ٣٦.

مدار السنة؛ كذلك الحال في قبر النبي ﷺ والمدينة المنورة وقبر أمير المؤمنين في مدينة النجف الأشرف والكوفة، وبقية قبور الأئمة والمدن الواقعة فيها، عمارةً لتلك المدن ولتلك المراقد والقيام بتسهيل السبل للزيارة وبقية الشعائر والطقوس التي تقام فيها، على مدار السنة فضلاً عن المواسم الخاصة.

أدلة القاعدة:

ولتقريب هذه القاعدة: أولاً نستعرض الأدلة الواردة بشأن مكة المكرمة والمدينة المنورة على هذه الفريضة الكبيرة .

أما الآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١).

ومفاد الآية يقرّر فريضة عمارة المسجد الحرام، ورعاية الحاج في تمام شؤون الرعاية، وإن كانت في صدد أعظمية فريضة الإيثار والجهاد على فريضة العمارة والرعاية..

والآية الكريمة توجز هذه الفريضة في شعبتين هامتين:

الأولى: عمارة المسجد الحرام.

الثانية: رعاية خدمات الحاج وخدمة الزائر لبيت الله الحرام وهذان

عمودان أساسيان في هذه الفريضة.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾.

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١).

وهاتان الآيتان تدلان على جملة من الوظائف في هذه القاعدة والفريضة.

١ - جعل البيت الحرام مثابة للناس أي مكاناً يقصد ويؤتى ويؤم، ويشد الرحال إليه وهذا نمط من عمارته وإحيائه باستمرار وفود الناس إليه.

٢ - توفير الأمن فيه وكونه أمان ومأمناً لجميع الناس من دون استثناء لحرمة الاستجارة بالحرم.

٣ - اتخاذه مقام ومحل عبادة وصلاة.

٤ - القيام بتطهيره ونظافته وتهيئته للزيارة والمكث فيه والصلاة.

٥ - بناء عمارته، وتشبيده.

وهذه الخمسة من الواجبات تفصيل للواجبين الذين مرّا في الآية السابقة.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي

رَزَعَ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمَ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ»^(١).

وهذه الآية تبيّن أن من الأمور وأشكال الأعمال المفترضة في فريضة عمارة المسجد الحرام ورعاية الحجيج.

٦- هو القيام بإسكان المجاورين والمقيمين لاسيما الصالحين.

٧- إنشاء عمران المدينة السكنية لأن ذلك يوطأ ويمهد لرعاية الزائرين والحجاج.

٨- إضافة إلى إقامة الصلاة فإنها من مقومات عمارة المسجد الحرام.

٩- تسهيل مجيء الزائرين.

١٠- توفير تموين الطعام للمجاورين والزائرين فيحصل بذلك عمارة البلد.

الآية الرابعة: قوله تعالى: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ ! فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا»^(٢).

وتفيد الآية الكريمة:

١١- تشعير البيت الحرام من قبل رب العالمين سبحانه وتعالى

(١) إبراهيم: ٣٧.

(٢) آل عمران: ٩٦، ٩٧.

كموطن عبادة أبدي.

١٢- ومركز نبراس للهداية ويندرج في ذلك مطلق الأنشطة التعليمية والتربوية التثقيفية والدينية.

الآية الخامسة: وقوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾^(١) ومفادها، نظير ما تقدم من الآيات في مشعرية البيت الحرام، وإنه مركز لتوافد الناس عليه، وكونه قائم ومعموراً بذلك إلى يوم القيامة.

الآية السادسة: وقوله تعالى: ﴿وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِقُهُ مِن عَذَابِ آلِيمٍ﴾^(٢).

(العاكف)، هو الساكن المقيم بمكة والبادي هو الزائر الوارد.

١٣ - ومفاد هذه الآية الكريمة استحقاق جميع الناس من المسلمين زيارة البيت الحرام والوفود إليه والإقامة فيه، وأن هذا الاستحقاق متساوي فيه المجاور والآفاقي.

ويعزز هذا الحكم، بحرمة الصد عنه، وقد استدل جملة من الفقهاء بهذه الآية على حرمة تملك أراضي مكة وحرمة إجارتها لاستواء استحقاق الناس لها بمقتضى الآية، وأنه لا ينبغي أن يُمنع الحاج شيئاً من دور مكة

(١) المائدة: ٩٧.

(٢) الحج: ٢٥.

ومنازلها^(١).

وفي الرواية عن الصادق عليه السلام: فقال: فكانت مكة ليس على شيء منها باب، وكان أول من علّق على بابها المصراعين معاوية بن أبي سفيان وليس ينبغي لأحد أن يمنع الحاج شيئاً من الدور ومنازلها^(٢).

- وحكى في المختلف (العلامة الحلي) عن كتاب الجمل للسيد المرتضى، المنع من التقصير (ووجوب الإتمام تعييناً) في الصلاة في مكة المكرمة، ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ومشاهد الأئمة عليهم السلام القائمين مقامه، وكذا حكى عن ابن الجنيد أنه قال: والمسجد الحرام لا تقصير فيه على أحد لأن الله تعالى جعله سواء العاكف فيه والبادي.

واستدلّ في منتهى المطلب، لاستواء استحقاق الناس في مطلق المساجد، وإن اعتاد أحدهم الجلوس في موضع خاص استدلالاً بالآية الكريمة^(٣). ويظهر من المسالك أن هذا الاستدلال اعتمده الكثير من

-
- (١) الخلاف للشيخ الطوسي ج ٣: ١٨٩ / مسألة ٣١٣.
 - المسوط ج ١: ٣٨٤ / فصل في الزيارات من فقه الحج.
 ج ٢: ١٦٧ / باب ما يصح بيعه وما لا يصح.
 - النهاية للشيخ الطوسي: ٢٨٤ / باب آخر من فقه الحج.
 - المهذب لابن براج، ج ١: ٢٧٣ / في أحكام الحرم.
 - السرائر لابن إدريس ج ١: ٦٤٤.
 - تذكرة الفقهاء ج ٨: ٤٤٢ - ج ١٠: ٣٩.
 - المختلف ج ٤: ٣٦٧ - ج ٥: ٦٠.
 (٢) التهذيب ج ٥: ٤٢٠ / ح ١ ص ١٤٥٧.
 (٣) (المنتهى: باب صلاة الجمعة).

الأصحاب^(١).

وفي زبدة البيان للأردبيلي حكى، أن الإلحاد في الحرم منع الناس من عمارته وقيل الاحتكار..

- ويتبين معنى الإلحاد من هذه الرواية، ففي صحيح الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ فقال عليه السلام: كل الظلم فيه إلحادٌ، حتى لو ضربت خادمك ظلماً خشيت أن يكون إلحاداً. فلذلك كان الفقهاء يكرهون سكنى مكة^(٢).

- وذكر في التذكرة أن الخلاف في جواز بيع دور مكة وعدمه في غير مواضع النسك، أما بقاء المناسك كبقاع السعي والرمي وغيرها فحكمها حكم المساجد.

- وعلى أي تقدير فالذي ذهب إلى كراهة أخذ الأجرة للسكن في مكة، وبيع الأبنية، لم ينفي استحقاق الزائر الوارد السكنى في مكة ولو بأجرة، وإنما نفى وجوب ذلك مجاناً، أما أصل الاستحقاق فمحل تسالم بينهم، ومن ثم استدلوا بالآية الكريمة إلى عموم استحقاق المسلمين سواسية في المساجد لمن سبق منهم إلى ما لم يسبقه غيره.. ولا يخفى عدم اختصاص هذا الحكم بمكة، بل يعم المدينة المنورة والنجف وكربلاء والكاظمية وسامراء وطوس من مراقد المعصومين عليهم السلام التي شعرت مشاعر،

(١) (مسالك ج ١٢: ٤٣٥).

(٢) (التهذيب ج ٥: ٤٢٠).

وأفترض عمارتها بالزيارة كما سيأتي بيانه. فهي بحكم المساجد بل أعظم لأنها مشاعر، وبمثابة المسجد الحرام حرمةً.

أحكام المسجد الحرام والعتبات المقدسة:

ويتحصل من مجموع الآيات الشريفة جملة من الأحكام العامة للمسجد الحرام ومكة المكرمة، ومسجد النبي والمدينة المنورة وبقية مدن مرآد الأئمة عليهم السلام المشرفة:

١ - كون عمارة المسجد الحرام ورعاية الحاج في تمام شؤون الرعاية فريضة إلهية - وتشمل شؤون الرعاية الخدمات المختلفة.

٢ - إن من وظائف وآليات عمارة المسجد الحرام تسهيل جعل البيت الحرام مكاناً يُقصد ويُزار وتسهيل السفر إليه من أجل استمرار وفود الزوار والحجاج إليه..

٣ - ومن وظائف عمارة المسجد الحرام توفير الحالة الأمنية والاستقرار لجميع الناس، سواء المجاور أو الوافد.

٤ - اتخاذ محل ومقام عبادة وصلاة، لإقامة الصلاة فيه.

٥ - القيام بتطهيره ونظافته وتهيئته للزيارة والمكث والصلاة فيه.

٦ - بناء عمارته وتشيد بنيانه.

٧ - إسكان الناس لاسيما أهل الصلاح كمجاورين ومقيمين وإنشاء عمران السكني في مكة المكرمة مما يمهّد لرعاية الزائرين والمجاورين.

٨- توفير تموين الطعام والغذاء للمجاورين والزائرين.

٩ - تشعير البيت الحرام من قبل الله سبحانه، كمشعر إلهي، وكموطن عبادي، ونبراس للهداية أبدي.

١٠ - جعله وإقامته كمركز لأنشطة التعليم والثقافة الدينية والإسلامية.

١١ - استحقاق جميع الناس من المسلمين زيارة البيت الحرام والوفود إليه والإقامة فيه بنحو متساوٍ بين المجاور والآفاقي.

١٢ - حرمة الصدّ عنه، وحرمة الصدّ عن السفر والوفود إليه..

وقد فرع بعض الفقهاء على ذلك جملة من الأحكام حول إعمار مكة والسكن فيها.

عمومية هذه الأحكام لكل مساجد المراقد:

ولا يخفى أن جملة هذه الأحكام غير مخصوصة بمكة المكرمة والمسجد الحرام، بل تعم المدينة المنورة والمسجد النبوي الشريف والنجف الأشرف وكربلاء المقدسة، وبقية مراقد الأئمة الطاهرين عليهم السلام في الكاظمة ومشهد وسامراء.

١ - كما تعدى الفقهاء في استواء الناس في مطلق المساجد من قوله تعالى: ﴿سَوَاءُ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ﴾ وأن هذا حكماً عاماً لكل المساجد لاسيما ما شَعَر منها كمشعر إلهي على حذو المسجد الحرام.

٢ - بعد ظهور هذه الآيات في ترتّب هذه الأحكام على المسجد

الحرام بما هو مسجد كطبيعة عامة، غاية الأمر: أشدّية هذه الأحكام في المسجد الحرام.

٣- مضافاً إلى ورود جملة من هذه الأحكام في عموم المسجد، يكون شاهداً آخر على ذلك.

٤ - عموم التعليل الوارد في تلك الآيات، كقوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، حيث يظهر منها أن إضافة المقام لإبراهيم هو منشأ الأمر بالعبادة في ذلك الموضع، وتعظيم ثوابه، وتعظيم ذلك المقام وتقديسه، وأنه بسبب شرافة المكان وإضافته لنبي الله إبراهيم عليه السلام تأهل ليكون مكاناً ومحلاً يُتقرب فيه إلى الله سبحانه وتعالى .

وأما الروايات الدالة على هذه القاعدة:

١- ففي صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«بلو عطلّ الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج إن شاؤوا وإن أبوا، فإن هذا البيت إنما وضع للحج^(١)».

٢- وفي صحيح الفضلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لو أن الناس تركوا الحج لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك أو على المقام عنده، ولو تركوا زيارة النبي لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك، أو على المقام عنده،

فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين^(١).

ومفاد هذين الحديثين:

١ - فريضة عمارة بيت الله الحرام الحاصلة عن طريق عبادة الحج وكذلك فريضة عمارة قبر النبي ﷺ ومسجده الحاصلة بزيارة النبي ﷺ.

٢ - وأن هذه الفريضة ليست موكولة إلى المكلفين واختيارهم فحسب، بل اللازم على الوالي إجبارهم على ذلك لو امتنعوا.

٣ - يجب على الوالي أن يمدّهم بالمؤونة المالية من بيت المال فيما إذا عجزوا عن ذلك.

٤ - يجب على عموم المسلمين الإقامة في مكة المكرمة وجوباً كفاًياً وكذلك الحال في المدينة المنورة، وأن عمارة المدينتين فريضة تتأدى بالإقامة والعمران فيها.

٥ - أن هذه الفريضة ليست فريضة كفاية على المسلمين فحسب بل هي وظيفة من وظائف الدولة والنظام الإسلامي كما هو الحال في إحجاج الناس لبيت الله الحرام، وتشيد زيارة النبي ﷺ.

٦ - أن هذا الواجب يتعين على الدولة الإسلامية إقامته، وكوظيفة مالية.

٧ - صحيحة عبد الله بن سنان، عند الصادق عليه السلام: إن لله ﷻ حرّمت ثلاثاً ليس كمثلهن شيء: كتابه وهو حكمته ونوره؛ وبيته الذي جعله قبلة

(١) وسائل الشيعة: أبواب وجوب الحج/ ب ٥/ ح ٢.

للناس لا يُقبل من أحد توجهها إلى غيره، وعتره نبيكم ﷺ^(١).

ومفاد هذه الصحيحة أن الحفاظ على الكتاب العزيز، والحفاظ على المسجد الحرام بعمارته وغيرها، والحفاظ على العترة كما هو حاصل بعمارة قبورهم ومرآدهم الشريفة، هي من أعظم الفرائض، وأعظم أسس الدين وبقائه، وبذلك يتبين تعاضم وأساسية هذه الفريضة في صرح الدين.

أدلة فريضية عمارة مرآد النبي ﷺ وأهل بيته:

- مضافاً لما تقدم من الأدلة في عمارة المسجد الحرام من الآيات والروايات، نستعرض جملة من الآيات والروايات الأخرى الخاصة بذلك، أما الآيات:

١ - قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ! فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ! رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾^(٢).

وقد بسطنا القول في بيان هذه الآية أنها واردة في الخمسة أصحاب

(١) معاني الأخبار: ١١٧.

(٢) النور ٣٥ - ٣٧.

الكساء، والتسعة من ذرية الحسين عليه السلام، في كتاب الإمامة الإلهية^(١)، وكتاب عمارة قبور النبي وأهل بيته.

حيث أن بيوتهم ومرآدهم بنص هذه الآية قد جعلت من قبله تعالى مشعراً إلهياً، وفرض تعالى أن تعظم وتُرفع، وأن تُجعل مواطن للعبادة ولذكر الله تعالى.

وقد أشارت الآية أن العمارة ليست بالبناء والعمران فحسب بل بالزيارة والتواضع وإقامة العبادة لله تعالى فيها، فالإذن هنا بمعنى الأمر، والرفع أن تعظم وتجل وتقدس، ولا يخفى أنه من هذا المفاد يستفاد جملة النقاط الاثني عشرة المستخلصة من الآيات والست نقاط من الروايات في إعمار مكة المكرمة.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُنْيَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾^(٢).

وذكر القرآن الكريم لهذه الواقعة تقرير للمؤمنين الذين كانت لهم الغلبة بقريظة ذكر اتخاذ المسجد، تقرير منه لهم على ذلك. ولم يفند اتخاذهم المسجد، بل هو في مقام المدح والإطراء عليهم.

٣ - ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾^(٣)

(١) الإمامة الإلهية ج ٤، ٥.

(٢) الكهف: ٢١.

(٣) البقرة: ١٢٥.

فإن مفادها تشعير مقام إبراهيم وتخليد ذكره بذلك، الذي هو سبب لخلود التوحيد وباعثاً للناس على التمسك بدينهم.

فإذا كان الحجر قد لامس بدن نبي الله إبراهيم، يعظم بهذه المثابة ويتخذ مكاناً للعبادة. وقد بسطنا دلالة الآية على ذلك في المصادر المتقدمة.

حيث أن إضافة المقام إلى إبراهيم مشعر بالعلية للحكم.

فكيف الحال بمن هو أعظم من إبراهيم، وتقريب الدلالة فيه أيضاً بما تقدم.

ثم شمول هذا التقريب لمراقد آل النبي بما تكاثرت الأدلة من الآيات والروايات على أفضليتهم.

ولا يخفى أن التعبير في الآية للتعظيم والتفخيم، نظير قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾.

- ويشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ! فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾^(١).

وفي هذه الآية دلالة على عظمة البيت الحرام والمسجد الحرام بأن فيه مقام إبراهيم.

- ويشير إلى نفس هذا التعليل: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي

إِلَيْهِمْ وَأَرْزُقُهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ»^(١).

فجعل في هذه الآية من غايات الوفاة والزيارة لبيت الله الحرام هو مودة وهوي قلوب المؤمنين لذرية إبراهيم عليه السلام لا إلى البيت الحرام.

- ونظير ذلك قوله تعالى: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ»^(٢).

فجعلت الآية من غايات الحج المجيء والإتيان إلى إبراهيم، فالحج لبيت الله الحرام، وفادة على ولي الله..

وبذلك يظهر أن جملة الآيات المتقدمة في بيت الله الحرام والروايات كلها، تشمل مراقد النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

ويشير إلى تعليل عظمة البيت الحرام بما اصطفاهم الله سبحانه، قوله تعالى: «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ»^(٣).

حيث تبين الآية أن عظمة وقدسية القبلة من جهة طاعة الرسول صلى الله عليه وآله وولايته في قبول العبادات.

- فيستفاد من هذه الطائفة من الآيات أن مشاهد الأنبياء والأوصياء هي مواطن قربات ومشاعر لعبادة الله سبحانه، ولاسيما أعظم الأنبياء،

(١) إبراهيم: ٣٧.

(٢) الحج: ٢٦.

(٣) البقرة: ١٣٣.

وكذلك أهل بيته من بعده، فكيف ببقاع ثوت فيها الأجساد الطاهرة، وهذه القاعدة في القداسة لتلك البقاع ضرورة عند المسلمين.

حيث حكى السهمودي في مقدمة كتابه وفاء الوفاء إجماع المسلمين على أفضلية قبر النبي ﷺ على الكعبة^(١). وفي الحقيقة هذا هو ما استفاض بين الفريقين، ما ورد عن رسول الله ﷺ: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة» فإن اقتراب بقعة المسجد من قبره وبيوته جعلته مشعراً مقدساً إلى درجة صيرورته روضة من رياض الجنة، وبيوته شاملة لبقاع أهل بيته، كما سيأتي مفصلاً في المبحث الروائي.

٤ - قوله تعالى: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ»^(٢).

- وسيأتي أن مراقد النبي وأهل البيت ﷺ من أعظم البقاع والأراضي المقدسة.

وقد روى إسماعيل عن أبيه موسى بن جعفر عن آبائه عن رسول الله ﷺ قال: «من زار قبري بعد موتي كان كمن هاجر إليّ في حياتي»^(٣).

وقوله تعالى: «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ

(١) وفاء الوفاء ج ١: ٣١.

(٢) المائدة: ٢١.

(٣) كامل الزيارات/ ب ٢ ح ١٧.

رَعْدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ! فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ^(١).

وقوله تعالى: «وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ»^(٢).

«قَالُوا يَا مُوسَى إِن فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ! قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخْفَوْنَ أَنْتُمْ اللَّهُ عَلَيْهَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ! قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ! قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ»^(٣).

ويستفاد من هذه الآيات جملة من الأحكام:

- ١ - وجوب عمارة البقاع المقدسة بالتوافد إليها وزيارتها.
- ٢ - تشعير الله ﷻ لجملة من الأراضي والبقاع وتعظيمها وتقديسها.
- ٣ - هذه الأراضي المقدسة جعلت مواطن لتطهير العباد عن الذنوب،

(١) البقرة: ٥٨.

(٢) الأعراف: ١٦١.

(٣) المائدة: ٢١-٢٦.

وذلك بزيارتها والوفود إليها، وإقامة العبادة والاستغفار فيها، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قُولُوا حِطَّةٌ﴾ وأن هذه الأرض كتبها الله لهم، لاسيما وقد ورد أن الزيارة لهم بمثابة الهجرة إليهم^(١). هذا فضلاً عن طرق الخاصة التي نقلت هذه الروايات.

٤ - قطيعة هذه البقاع وجفاؤها ارتداد عن الإيمان على الأدبار وانقلاب بالخسران.

٥ - أن هذه الأراضي والبقاع المقدسة يجب الجهاد لتحريرها من أيدي الجبارين عليها، فيجب نزعها عن أيدي وسلطة الجبارين، وإقامة حكم عادل فيها على الدوام.

٦ - التخاذل عن تحرير الأراضي المقدسة، وعدم الوفود عليها حوبته وعقوبته التيه في الأرض.

أدلة كون مرقد النبي ﷺ وأهل بيته من الأراضي المقدسة المندرجة في عموم الآية:

١ - لا يخفى أنه قد وردت في روايات الفريقين إن علي بن أبي طالب وأهل بيته بمنزلة باب حطة^(٢).

(١) مجمع الزوائد للهيتمي ج٩: ١٦٨ - المصنف لابن أبي شيبة الكوفي ج٧: ٥٠٣.

(٢) ونذكر على سبيل المثال بعض المصادر لا على سبيل الاستقصاء، الدر المشور في ذيل الآية ج١: ١٦٠ - المعجم الأوسط الطبراني ج١: ١٣٩ - ج٤: ١٠. الجامع الصغير للسيوطي ج٨: ١٧٦ - كتر العمال ج١١: ٦٠٣ - ج٢: ٤٣٤.

٢ - وقد تقدم أن بقاع مراقد أهل البيت E تتضمن البيوت التي أمر الله تعالى بتعظيمها ورفعها، وشعرها أماكن مقدسة.

في قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذَكِّرَ فِيهَا اسْمَهُ﴾.

٣ - ويشهد لذلك أيضاً على أن مراقدهم من الأراضي المقدسة الإشارة لقوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ حيث أن جهة اتخاذه عبادة لتكريم مقام الإضافة إلى النبي إبراهيم عليه السلام.

٤ - قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُؤُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾^(١).

- وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾^(٢).

- وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ فينت الآيات أن رسول الله صلى الله عليه وآله من أعظم أبواب حطة الذنوب، بشروط ثلاثة، التوجه واللواذ بحضرة النبي صلى الله عليه وآله، استغفار المذنب، واستغفار النبي صلى الله عليه وآله له، أي شفاعته له. ومن ثم ورد مستفيضاً من طرق الفريقين عنه صلى الله عليه وآله: أن ما بين منبره الشريف وقبره (أو بيوته) - واللفظ الثاني وهو البيت أكثر وروداً في الأحاديث - روضة من رياض الجنة.

ومن بيوته صلى الله عليه وآله بيت علي وفاطمة وذرياتها المطهرين وقد روى ذلك

(١) المنافقون ٥.

(٢) النساء: ٦٤.

الفريقان في ذيل الآية.

وقد قال الله تعالى في تعظيم بيوت النبي ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾^(١).

وقد روى الفريقان في ذيل هذه الآية الأخيرة، أنها بيوت الأنبياء وأن بيت علي وفاطمة من أفاضلها^(٢).

٥ - ما مر من إشارة الآيات، نظير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ! رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّونَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ! رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾^(٣)، ونظير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾^(٤).

حيث مر أن هذه الآيات تبين قدسية الكعبة والمسجد الحرام والقبلة إنما هو لتعظيم ذرية إبراهيم الذي هو سيد الأنبياء، وأهل بيته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٥)، أن جهة

(١) الأحزاب: ٥٣.

(٢) السيوطي في ذيل آية النور، وكذلك مصادر الإمامية.

(٣) إبراهيم: ٣٥ - ٣٧.

(٤) البقرة: ١٤٣.

(٥) آل عمران: ٩٦.

تقديس البيت لاشتماله على الآيات البيّنات ومن أعظمها مقام إبراهيم، وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾، حيث تبين الآية أن إبعادهم عن المسجد الحرام لأجل عدم إقرارهم بكل من الشهادة الأولى والشهادة الثانية. فلا قيمة لحجهم وصلاتهم بدون ولايتهم لله ولرسوله أيضاً، وهذا يفيد أن عظمة الصلاة والحج كعبادات في بيت الله الحرام إنما قيمتها بالولاء لله والولاء للرسول، وهو نظير الغاية المذكورة في كلام إبراهيم، أن الغاية بإقامة بيت الله الحرام هو ولاية الله، وهوي القلوب إلى ذرية إبراهيم، وكذلك ما في قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ فجعل غاية الحج الوفود على الله وعلى أنبياء الله، لا مجرد أحجار الكعبة وبيت الله الحرام.

وذرية إبراهيم من ذرية إسماعيل والتي دعا إبراهيم وإسماعيل أن تكون من ذريتهما أمة مسلمة، كما في سورة البقرة، وسورة الحج، وأن يُبعث سيد الأنبياء فيهم، هم من يكون الرسول منهم بنص الآية في قوله تعالى: ﴿وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾^(١).

وهم أمة موحدة لم تشرك بالله طرفة عين، استجابة لدعائها وليسوا إلا من شهد القرآن بطهارتهم من أهل الكساء من أهل بيته..

وقد بسطنا الحديث عن جميع هذه الآيات في محله^(١) ويتحصل من أن عظمة المسجد الحرام والكعبة المشرفة، التي هي أعظم المساجد هي بعظمة الأنبياء، وذرياتهم المصطفون، وأعظمتهم سيد الأنبياء وأهل بيته.

فمن ثم تبين صحة ما ذكره السهودي في وفاء الوفاء، من (إجماع الأمة على أن قبر النبي ﷺ أعظم من الكعبة المطهرة). وكذلك الحال في مرقد أهل بيته.

ويتبين أن ما جاء مستفيضاً في روايات أهل البيت ﷺ من أن أعظم وأقدس بيوت الأرض، وبيوت السماء وأرفعها تعظيماً عند الله وطهارة وقدساً هي بيوت النبي وأهل بيته ﷺ..

وكذلك ورد عنهم أن البيت المقدس، وإن كان اسماً لمسجد الصخرة التي صلت فيه الأنبياء إلا أن الأعظم منه قدسية مسجد الكوفة ومسجد النبي ﷺ. نعم ثواب الصلاة في المسجد الحرام أعظم، ثم مسجد النبي، ثم مسجد الكوفة.. بل إن البيت المقدس، كما ورد عنهم، في الدرجة السابقة على مسجد الصخرة هو بيت الإمام المعصوم الحمي.

٦- ما ورد متواتراً ومستفيضاً من الروايات من قدسية وعظمة مرقد قبورهم الشريفة وقد جمع صاحب الوسائل في أبواب المزار ما يزيد على المائة باب في ذلك فضلاً عما جمعه غيره كالمحقق الشيخ النوري في المستدرک والعلامة المجلسي في البحار وغيرهم.

(١) (الإمامة الإلهية ج ٤ / ٥).

فتحصل أن أعظم البقاع قدسية على الأرض، هو قبر النبي ﷺ وقبور أهل بيته عليه السلام اندراجاً تحت هذه الطائفة من الآيات، في ترتيب الأحكام الستة السابقة.

- وقد روي عن الباقر عليه السلام: «ولا أعلم أن في هذا الزمان جهاداً إلا الحج والعمرة والجوار»^(١).

وأما الروايات: في فريضة عمارة مرقد النبي ﷺ ومرقد أهل بيته:

الطائفة الأولى: بالنسبة لقبر النبي ﷺ، فقد استفاض بين الفريقين بل تواتر التشعير لقبر النبي ﷺ، وتشعير الروضة المباركة في مسجده الشريف. بل تمتد الروضة، إلى قبره الشريف، لقوله ﷺ المستفيض بين الفريقين: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»^(٢) بل وفي الطرق الكثيرة منها (ما بين منبري وبيوتي روضة من رياض الجنة) وبيوته تمتد إلى بيت أم زمعة فيشمل بيت علي وفاطمة عليهما السلام. وفي لفظ آخر: «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة».

وفي المصحح عن جميل بن دراج، قال سمعت أبا عبد الله يقول: قال رسول الله ﷺ: «ما بين منبري وبيوتي روضة من رياض الجنة، ومنبري على ترعة من تُرع الجنة، وصلاة في مسجدي تعدل ألف صلاة فيما سواه من المساجد إلا المسجد الحرام؛ قال جميل: بيوت النبي ﷺ وبيت علي منها، قال:

(١) الكافي ج ١: ٢٥١.

(٢) (كامل الزيارات: ٥١ باب ٣).

نعم وأفضل»^(١).

أي أن السائل سأل أن بيت علي من بيوت النبي التي هي من رياض الجنة، ولا تختص بالبيوت التي جعل فيها أزواجه، بل تشمل بيوت قرابته الخاصة، من أصحاب الكساء، كما هو مقتضى التحديد ما بين المنبر والبيوت، فبيوت النبي ﷺ شاملة لبيت علي وفاطمة والحسن والحسين E، بل والأئمة من ذرية الحسين، وأنها أفضل بيوت النبي، والمراد مضافاً إلى تحديد البقعة الواقعة في البين أن كل طرف في نفسه على روضة من رياض الجنة، بمقتضى العموم الاستغراقي والمجموعي معاً، وهذا مطابق لما رواه السيوطي في الدر المنثور عن ابن مردويه عن أنس بن مالك وبريدة، أن المراد من قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ﴾ عن النبي ﷺ: «أنها بيوت الأنبياء، وأن بيت علي وفاطمة من أفاضلها»^(٢).

وهذا دال على أن بيت علي وفاطمة نسبتته إلى النبي أتم من نسبة بيوت وغرف أزواجه إليه. وبالتالي فعموم بيوته شامل لبيوت ذريته المطهرة، وقد ورد مستفيضاً عن أهل البيت ﷺ في الزيارات، هذا الدعاء المأثور في الإذن للدخول لمشاهدتهم ومراقدهم المطهرة: «اللهم إني وقفت على بابٍ من أبواب بيوت نبيك».

ويتطابق هذا المفاد المستظهر مع الروايات الخاصة الواردة في كون مرقد كل منهم ﷺ روضة من رياض الجنة، وكالمستفيضة الواردة في كون

(١) الكافي ج ٤/ باب المنبر والروضة ح ١٠: ٥٥٦. (وقد ذكر فيه صحاح عديدة).

(٢) (الدر المنثور/ سورة النور/ ج ٥: ٣٦).

حرم الحسين عليه السلام روضة من رياض الجنة^(١).

وفي صحيح أبي هاشم الجعفري قال: سمعت أبا جعفر، محمد بن علي الرضا عليه السلام يقول: «إن بين جبلي طوس قبضة قبضت من الجنة، من دخلها كان آمناً يوم القيامة من النار»^(٢).

الطائفة الثانية: ما ورد من تواتر الروايات في زيارة قبورهم^(٣)، نظير ما رواه الصدوق في الصحيح عن ياسر الخادم قال: قال علي بن موسى الرضا عليه السلام: «لا تُشدّ الرحال إلى شيء من القبور إلا إلى قبورنا، ألا وإني مقتول بالسّم ظملاً ومدفون في موضع غربة، فمن شدّ رحله إلى زيارتي استجيب دعاؤه وغُفر له ذنوبه»^(٤).

وقد استفاض في هذه الطائفة من الروايات كون زيارتهم وعمارة قبورهم من معالم شعائر الدين الكبرى، فقد عقد صاحب الوسائل ستة وتسعين باباً وأخرج مئات الأحاديث فيها. ونظير هذه الأبواب، أبواب المزار في البحار للمجلسي، وفي مستدرك الوسائل للميرزا النوري فضلاً عما أوردوه في أبواب أحكام المساجد وغيرها؛ بل قد ورد الحث منهم على زيارة قبورهم وعمارتها في حال الخوف على النفس، وهي سيرة شيعتهم منذ القرن الأول إلى يومنا هذا.

(١) الوسائل أبواب المزار/ باب ٦٧.

(٢) أبواب المزار/ باب ٨٢/ ح: ١١.

(٣) أبواب المزار في الوسائل، وكتابي المزار للشيخ المفيد، ومصباح المتهجد، وكامل الزيارات، وغيرها من كتب الزيارات.

(٤) عيون أخبار الرضا ج ١: ٢٨٥.

الطائفة الثالثة: ما استفاض بل تواتر في الروايات أن مراقدهم ،
 حرم من حرم الله وحرم رسوله، نظير ما في لسان تلك الروايات في آداب
 الزيارة: «ثم امش حافياً فإنك في حرم الله وحرم رسوله»^(١).

وقد تعددت الروايات الواردة عنهم عليهم السلام أن الكوفة أفضل البقاع بعد
 حرم الله وحرم رسوله صلى الله عليه وآله، وبعدها مراقد الأئمة عليهم السلام، وأن ثواب الصلاة
 فيها، يأتي في الفضل والعظمة بعد فضيلة المسجد الحرام والمسجد
 النبوي^(٢)، ولا يقاس بها فضيلة بيت المقدس، أو غيرها من المراقد.. بل إن
 خصوص موضع قبورهم أعظم شأناً من الكعبة، كما صرح بذلك
 السهمودي في وفاء الوفاء، ونقل إجماع الأمة على أن مرقد النبي صلى الله عليه وآله أعظم
 من الكعبة.

وفي صحيح جميل بن دراج قال، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصلاة في
 بيت فاطمة مثل الصلاة في الروضة؟ قال عليه السلام: «وأفضل».

وفي موثق يونس بن يعقوب؟ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصلاة في
 بيت فاطمة أفضل أم في الروضة؟ قال عليه السلام: «في بيت فاطمة».

وغيرها من الطوائف الكثيرة، والذي يظهر من حاصلها، ترتب جملة
 الأحكام المتقدمة ذكرها للحرم المكي والحرم المدني على مراقد وعتبات بقية
 الأئمة المعصومين عليهم السلام وهذا مما يقرّر مفاد هذه القاعدة الفقهية .

(١) لاحظ الوسائل / أبواب المزار: آداب الزيارات التي أوردتها.

(٢) الوسائل / أبواب أحكام المساجد / كتاب الصلاة.

قاعدة

تعدد طرق الحكاية والإخبار عن الواقع

تعدد طرق الحكاية والإخبار عن الواقع^(١)

في تحري الوقائع والأحداث:

لسان الحال - التصوير - التمثيل:

لا يخفى أن كشف الواقع، والوقائع الحادثة وحقيقة مجريات الأمور لا ينحصر بنقل الكلام والأقويل للأشخاص الذين كانوا في أطراف الحدث والواقعة، فإن ما دار بينهم من أقوال وكلمات لا يمثل تمام مساحة الحدث بالضرورة، بل هناك مساحات لم تحكها الكلمات وكذلك الشأن بالنسبة إلى الشخص الشاهد للحدث، فإن ما تحكيه كلماته الواصفة للحدث من عدسة عينيه ولاقطة أذنيه، لا تمثل تلك الكلمات تمام مساحة حقيقة الحدث، وإن كانت كلمات هذا الشاهد المشاهد والراوي والناقل تتطرق وتغطي مساحات من الحدث ليست هي أقوال وكلمات كل أطراف الحدث، بل تشمل ما يكون من قبيل الأفعال والحالات والظروف الأخرى المحيطة والملابسات المختلفة، ولكن تبقى كلمات هذا الراوي المشاهد الناقل للحدث هي تعبر عن جزء من مساحة حقيقة الحدث.. وتبقى مساحات كثيرة لا تُسجل من حروف، وكلمات الرواة المشاهدين النقلة للحدث، فيما إذا جمدنا على حرفية الحروف والكلمات التي وصفوا

(١) تقريراً لأبحاث شيخنا الأستاذ السند (دام ظله)، بقلم جناب الأخ السيد رياض الموسوي دام توفيقه.

بها الحدث؛ وهو ما يُعبّر عنه في علم البلاغة بالمفاد والمدلول المطابقي للكلام.

ومن ثمّ تقصّى الباحثون عن الحقيقة، كما في علم القضاء، والبحث الجنائي، وفي علم التاريخ، وغيرها من العلوم التي يهّمها تحريّ الوقائع والأحداث، كعلم الفقه والكلام وغيرها من العلوم الدينية والشرعية، حيث أن مستند الحجية، لا ينحصر في قول المعصوم، بل يشمل فعله وتقريره، وفعله يشمل سيرته وحالاته وسجاياه وعاداته وشؤونه.. كما أن تقريره يشمل سيرة من عاصره من الناس وأحوالهم وشؤونهم.

بل يشمل الارتكازات المطوية الغامضة التي يجري عليها العُرف المعاصر له.

فنقل تمام هذه المساحات من الحقيقة، أو الوصول إليها لا يمكن الاقتصار فيه على الكلمات المنقولة من جميع الأشخاص الشاهدين للحدث فضلاً عن الاقتصار على الكلام المنقول بكلام الراوي، ومن ثمّ تعدّدت طرق الحجية في الوصول إلى حقيقة الأحداث عبر جملة من القنوات والآليات:

الطريق الأول: دلالة الفعل:

دلالة الفعل، فالفعل مضافاً إلى حجية إسناده للفاعل، له دور آخر، وهو دلالته على مقاصد، ودواعي الفاعل من الفعل، فمن ثمّ أُطلق الكلام الإلهي على أفعال الله تعالى، كقضاء الله سبحانه فعل من أفعال الله، وقدره كفعل آخر، وكذلك فعل مشيئته، فكلّ منها مرتبة من الكلام الإلهي

يكشف به عن مقاصد إلهية، والفعل والإيجاد في عالم الخلقة كلامٌ حقيقي، دال على معاني ومقاصد وراءه، وذلك بتوسط التحليل المُمعن غوراً، ومن أمثلة قراءة قضاء الله تعالى وقدره ككلام وإرادة ما جرى من خطاب عبيد الله بن زياد لعنه الله للعقيلة زينب سلام الله عليها، من قوله: «كيف رأيت صنع الله بأخيك، قالت: ما رأيت إلا جميلاً».

فإنه حاول أن يجعل قراءة قضاء الله وقدره كفعل إلهي دال على قصد الله تعالى بالنكاية والنكال لسيد الشهداء عليه السلام وهذه قراءة مزيفة لمدلول فعل الله بما هو بمثابة كلام إلهي دال على مقاصد إلهية.

فأجابته عليه السلام بأن مدلول قضاء الله وقدره، جمال مديح لموقف سيد الشهداء، ودللت على ذلك بما قالت عليه السلام: «وسيجمع الله بينك وبينهم فتحاج وتحاصم، فانظر لمن الفلج، ثكلتك أمك يا بن مرجانة».

فأشارت بأن قضاء الله وقدره في كربلاء إنما يُحسن قراءته، والصواب في قراءته هو بضميمة قضاء الله وقدره في العاقبة، فلا يصح بتر الأفعال الإلهية عن بعضها البعض لأنها بمثابة كلام يفسر بعضه بعضاً، وعلى أية حال، فهذا دليل على أن الفعل الإلهي، حقيقته كلام وتكلم منه تعالى مع البشر والمخلوقات، ولكنه إنما يحصل قراءته من يلّم بمجموع الأفعال الإلهية، ليكون متوفراً على مجموع الكلام والكلمات الإلهية.

ونظير ذلك ما قاله عبيد الله بن زياد لعنه الله للإمام السجاد عليه السلام، «ألم يقتل الله علياً»، فأجابه عليه السلام: «كان لي أخ يدعى علياً قتله الناس...».

فحاول ابن زياد زيفاً أن يُسند فعل الناس إلى الباري سبحانه، ويجعله فعلاً

له، كي يقرأ منه أن المقصد الإلهي السخط على نهضة سيد الشهداء؛ فكذبته الإمام زين العابدين عليه السلام، بأن هذا الفعل هو فعل الناس وليس فعل الله، فهذا وأمثاله نمط لقراءة الفعل بمثابة كلام دال على غايات ومقاصد وهذا منبع ومصدر لقراءة الوقائع والأحداث.

الطريق الثاني: حجية التقرير:

حجية التقرير والإمضاء، مع أن التقرير ليس من القول المنطوق ولا من إبراز الفعل، بل هو حال صامت ودلالة مبطنة كامنة في طيات ملابسات الظروف.

الطريق الثالث: الدلالات الالتزامية للكلام:

لوازم القول، وهو نوع انكشاف للمعنى من قول القائل بما يستلزمه، أو تكلمه بما يدل عليه من التزام، وقد تترامى هذه المداليل الإلتزامية عبر وسائط إلى حلقات بعيدة لم يقصدها القائل بالذات، ولم يلتفت إليها تفصيلاً ولكنها مطوية في كلامه بنحو يتوقف عليها من

دون أن يشعر القائل بذلك، ومن ثمّ يُحتج على المتكلم بأقارير كلامه من المدلولات الإلتزامية وإن لم يفطن لها المتكلم، ويكون من باب: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز ونافذ.

وهذا نمط من استكشاف الحقيقة بعيداً عن الكلام المنقول وهو باب واسع.

ومن ثمّ تنسب هذه الأقارير من وإلى المتكلم أنه اعترف بها.

الطريق الرابع: إنشاء المعاني في النفس:

وهو ما يسمّى بحديث النفس، وهو نحو تخاطب بين النفس وذات الإنسان، وكثيراً ما يُحكى كمقولة يقولها الإنسان، ومن هذا القبيل النوايا والخواطر وقد يُجعل من أمثلة هذا القسم، ما في قوله تعالى في وصف أصحاب الكساء: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا.

مع أن هذا الكلام لم يكن منهم ﷺ باللسان.

فحديث النفس وإنشاء المعاني في صفحة الخاطر أو غيره من بيوت النفس هو حديث وتكلم للنفس. بل إنشاء الحالات التكوينية للنفس الحاملة لهوية وماهية المعاني هو تكلم نفساني.

الطريق الخامس: المجمل والمفصل:

وهو بأن يتكلم المتكلم بكلام مجمل لا بمعنى الإبهام، بل بمعنى إجمال ينطوي فيه تفاصيل كثيرة غير مصرّح بها ولكنها مُدمجة في المعنى الإجمالي، وتُستخرج بالتدبّر والتمعّن. نظير قوله تعالى للملائكة عندما اعترضوا على استخلاف آدم: ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ - ثم عاود سبحانه وتعالى الخطاب مع الملائكة.

- بعد تعليمه الأسماء وإنباء آدم للملائكة بالأسماء واعتراف الملائكة بقصور علمهم من علم الله تعالى وحكمته - عاود سبحانه بقوله ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

فبين سبحانه وتعالى، تفصيلاً في معاودته للخطاب لهم، وأسند التفصيل إلى ما أجمله سابقاً «مَا لَا تَعْلَمُونَ» المجمل، والمفصل غيب السماوات والأرض.... «مَا تَبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ».

- ونظير قوله تعالى لنوح لما سأله في ابنه وأنه من أهله «وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» فأجابه تعالى: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ». هود/ ٤٥.

حيث أن سؤال نبي الله نوح، عن وعد الله الحق هو إشارة إلى قوله تعالى لنوح قبل الطوفان «فَأَسْأَلُكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» فكان استثناءه تعالى مجملاً أوضح تفصيله لنوح في قوله تعالى: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ»، أن كنعان ابنه ممن سبق عليه القول.

فيصح إسناد الكلام المفصل لمن تكلم بالمجمل بالمعنى المزبور كما يصح العكس، أي إسناد المجمل لمن تكلم بالمفصل ولعل هذا أحد الوجوه المفسرة لاختلاف نوع العرض للكلام والكلمات التي يسندها القرآن الكريم لأشخاص بين موضع وآخر في القرآن الكريم، سواء في تجاذب حوار أو كلام تخاطب.

الطريق السادس: لسان الحال والتصوير:

لسان الحال - ما دلّ على حالة الشيء من ظواهر أمره: وقد عرّف بعدة تعاريف، من أنه انكشاف المعنى عن الشيء لدلالة صفة من صفاته،

وحال من أحواله عليه، سواء شعر به أم لا كما تُفصح آثار الديار الخربة عن حال ساكنيها، ودلالة سيء البائس على فقره.

ولا بأس في البدء أن ننقل كلاماً حول حقيقة لسان الحال وحكمه، في الحكاية والإخبار للسيد ابن طاووس في كتابه إقبال الأعمال.

قال: (ومن ذلك ما يتعلق بوداع شهر رمضان فنقول: إن سأل سائل فقال: ما معنى الوداع لشهر رمضان، وليس هو من الحيوان الذي يُخاطب ويعقل ما يقال له باللسان. فاعلم، أن عادة ذوي العقول قبل الرسول ومع الرسول وبعد الرسول يخاطبون الديار والأوطان والشباب وأوقات الصفا والأمان والإحسان، ببيان المقال، وهو محادثة لها بلسان الحال، فلما جاء أدب الإسلام أمضى ما شهدت بجوازه من ذلك أحكام العقول والأفهام، ونطق به مقدس القرآن المجيد، وقال: جلّ جلاله: (يوم نقول لجهنم هل امتلأت و تقول هل من مزيد) - فأخبر أن جهنم ردت الجواب بالمثال. وهو إشارة إلى لسان الحال وذكر كثيراً في القرآن المجيد، وفي كلام النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام).

وكلام أهل التعريف، فلا يحتاج ذوو الأبواب الإطالة في الجواب^(١).

- وقد قرّر لسان الحال ضوابط وقواعد لضبط الدقة والصواب والسداد فيه، ونقدّم جملة من الأمثلة القرآنية الواردة على نمط لسان الحال، وقبل ذلك لا بد من الإشارة إلى أدلة واقعية الحكاية بلسان الحال وصدقها:

واقعية لسان الحال:

الأول: أنه قد تسالم بين المفسرين من الفريقين على أن القرآن الكريم قد استعمل طريقة لسان حال في إسناد جملة من الكلام والأقوال للأشخاص مع كون ذلك من باب لسان الحال، أي أن تلك الكلمات والكلام لم يصدر من أولئك الأشخاص بنحو الصوت الصادر من لسان المقال بل إنما هو حال وحالات أولئك دالة كلسان على تلك المعاني التي أسند صدور كلماتها عنهم، وهذا أكبر شاهد على كون طريقة لسان الحال طبق قواعد وضوابط هي مسوغة لإسناد المقال إلى الأشخاص، وكذا إسناد الأفعال الإنشائية والمعاني الاعتبارية إليهم..

الثاني: قد تقدّم دليل ضرورة تعدد الطرق المتنوعة في الكشف عن الحقيقة لأن مساحاتها لا يمكن أن يغطيها لسان القال والمقال وهي أعظم مساحة في الأحداث، إذ مشاهد الحال، بحرٌ مترامي فيها، ولسان المقال ليس إلا بمثابة قشرة السطح.

الثالث: ما سيأتي من شواهد استعمالية في القرآن الكريم على ذلك.

الرابع: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن لسان الحال أصدق من لسان المقال.

وفي نقل آخر، أفصح منه، وفي نقل ثالث أبين. وفي نقل رابع «أصدق المقال ما نطق به لسان الحال»^(١).

(١) عيون الحكم والمواعظ: ١٢٤. وأيضاً: حكم الأمير علي بن محمد اللبني الواسطي.

والوجه في ما قاله عليه السلام أن لسان الحال يندرج في قسم سابع في بيان الحقيقة ألا وهو الكلام والكلمة التكوينية، حيث أن دلالة الأثر التكويني على المؤثر أو الآية على ذي الآية ليست بالوضع والاعتبار، بل بالدلالة العلمية والتسبب التكويني، وانعكاس الأثر عمّا في المؤثر من صفات.

الخامس: أن في لسان الحال معنى تصويرياً للحدث هو أبلغ تأثيراً في تحسّس ولمس المشاهد بواقع المجريات والإدراك التفاعلي للوقائع من المعنى السمعي أو الفكري.

- أما استعراض شواهد استعمالية في القرآن الكريم على لسان الحال وليس من الضروري صحة هذه الأمثلة بأجمعها أنها من لسان الحال ولا يعني استعراضها، الموافقة على كون الجميع من مصاديق لسان الحال. ولكن يكفي صحة بعضها فضلاً عن غيرها من الموارد التي لم نستقص ذكرها في المقام، كما أن هذه الأمثلة بغض النظر عن صحتها تبين تسالم المفسرين على وجود لسان الحال كأسلوب في الحكاية عن الواقع والأحداث:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكَ لَشَهِيدٌ﴾.

ومعنى كنود: أي لكفور، أي الكفر العملي لا الكفر المقالي.

٢ - قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِيَّانَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾.

فإن جملة من المفسرين، فسروا إسناد القول ﴿أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ إلى أن

المراد هو لسان الحال وأن حالهما هو الانقياد التكويني له تعالى، وهو الطوع التكويني، كما أن إسناد القول له تعالى مخاطباً للسماء والأرض يُراد به الفعل التكويني منه تعالى الذي هو بمثابة تكلم تكويني لا قولي ومقالي، وعلى هذا التفسير للآية يُقرر أن الكلام التكويني أصدق في انطباق عنوان القول عليه من المقال والكلام الصوتي.

٣ - قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ! أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ الأعراف: ١٧٢.

فقد فسّر الآية غير واحد من المفسرين أن خطاب الله للذرية في عالم الذر وإسناد القول له إنما هو بلسان الحال لا التخاطب بلسان المقال، بأن ركب تعالى في فطرهم ما يشهد تكويناً بربوبيته تعالى.

٤ - وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَنَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾. فقد ذكر غير واحد أن إسناد ردّ الجواب المقالي إلى جهنم إشارة إلى لسان الحال.

بل وحملوا جملة من الآيات الواردة في عوالم الميثاق والعهد السابقة لنشأة الدنيا على لسان الحال واقتضاء الاستعداد كما في المثال اللاحق.

٥ - قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ أن الموجودات ناطقة بالحمد بلسان الحال حيث تشهد عظمة خلقتها على عظمة الباري سبحانه فهو بمنزلة ثناء وحمد وتمجيد.

ونظيره قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ﴾ بأنها فاعلة لذلك

كأفعال قصدية بلسان الحال.

٦ - قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جِئَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ

كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ فكونهم يخاطبون بـ
﴿كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا...﴾ بلسان الحال لا لسان المقال ومع ذلك

ذكر في الآية كإسناد مقال.

٧ - وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي

شَأْنٍ﴾. فقد فسّر السؤال كثير من المفسرين بأنه ليس نطقاً وإنما باقتضاء
حال وطبيعة المخلوقات أنها تفتقر إلى مدد بارئها فسؤالها هو بلسان الحال.

٨ - وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ

عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾ فقد فسّرت شهادة الكافرين على أنفسهم لا بنطق
اللسان بل أن حالهم وموقفهم، وما هم عليه من ملّة شاهد على جحودهم
وإنكارهم. فأصدرهم لأفعالهم بمثابة الشهادة من أنفسهم على كفرهم.

الوجه السابع: النقل بالمعنى ولسان الحال:

٩ - وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾.

فقد اعتمد جملة من المفسرين - وهو الذي يظهر من الروايات الواردة

في ذيلها - أن عباد الرحمن، حالهم في مقابلة جهالة الجهال أنهم يغضون

الطرف ويصفحون لئلا ينشغلوا بهم، وبتّراتهم.

فإسناد قولهم أن ما يبدو من فعال بمثابة هذا القول وأن ما يجيبون به

خطاب الجهال كلاماً ينطبق عليه عنوان السلم والصفح، فإسناد لفظة السلامة إلى مقالهم بلحاظ المعنى وحال المضمون، وهو قريب من لسان الحال.

وهذا الوجه ينبّه على وجه آخر لا اعتبار وحجية لسان الحال، وهو أن النقل بالمعنى معتبر ومعتد به، مع أنه ليس نقلاً حرفياً لألفاظ المقال لاسيما وأن النقل بالمعنى على طبقات ودرجات، فمنه القريب من ألفاظ مقال القائل، ومنه البعيد عن تلك الألفاظ، ولكن حقيقة المعنى متقررة في تلك المعاني، وهو نظير ما مرّ في باب الإقرار المقالي من الشخص المقر وعموم باب التقارير، حيث أنه يسند إلى المقر في ما قاله جملة من المعاني والأمور التي لم يلتفت إليها وإلى تفاصيلها، لا بالالتفات التفصيلي ولا بالالتفات الإجمالي.

فإسناد الإقرار إلى مقاله، وأنه أقرّ بذلك مقال قريب من لسان الحال، وهذا ما يفتح الباب واسعاً لاستكشاف الحقائق. وأن الطريق إليها، لا يقتصر على الألفاظ وحدود المعاني التي تكلم بها في نطاق السطح المطابقي للكلام.

الوجه الثامن: الكلام التكويني للأفعال:

ويمكن تقرير هذا الوجه ببيان آخر وهو أن كل فعل بيديه الإنسان يُعد نمطاً من التكلّم، وإبرازاً لما هو مضمّر في مكنونه، وهذا يشمل أفعال البدن والخواطر أي المعاني التي يوجد لها في خاطره، والحالات الروحية التي تتكون متولدة منه ويكون له دور وتسبب في تكوينها ولو بلحاظ المقدمات البعيدة، وإنما يكون قوله اللساني كلاماً لا بلحاظ الأصوات الدالة على المعاني فحسب، بل يكون متكلاً بلحاظ أنه يبرز منه بمقاله

قاعدة: تعدد طرق الحكاية والإخبار عن الواقع ٤٣٣

والمعاني التي يستعملها مضمرة مكونة في شخصيته، وهذا الذي يشير إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «المرء محبوبٌ تحت لسانه»^(١).

وقوله عليه السلام: «المرء محبوبٌ تحت لسانه فإذا تكلم ظهر»^(٢).

ونظير قوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» فإن دلالة القول هنا على حالة النفاق في الأشخاص ليست من جهة أصوات الكلمات ودلالاتها الاعتبارية الوضعية على المعاني الذهنية بل من جهة أن القول فعل من أفعال الإنسان يبرز مكنون حاله.

فمعالم شخصية المرء، وطابع توجهه يُكشف ويبرز بإقدامه على التعاطي بجملة من المعاني والأصوات، فهي تكشف تكويناً عن ما وراءها.

فجملة حركات الإنسان وسكناته وأفعاله تكلم تكويني من الإنسان. وقولٌ كوني وجودي.

- كما في قوله عليه السلام: «ما أضمر أحدٌ شيئاً إلاّ وظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه»^(٣).

١٠ - وقوله تعالى: «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ».

فإن جملة من المفسرين ذهبوا إلى أن حال المخلوقات يومئذ من الفناء والهلاك بحيث لا توجد قدرة إلاّ له سبحانه وتعالى، وحال كل ما سواه

(١) بحار الأنوار ج ٧٤: ١٦٦.

(٢) مناقب آل أبي طالب ج ١: ٣٢٦.

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ١٨: ١٣٧.

تتجلى بكونها مقهورة له تعالى.

لا أنه يُخلق نداء بهذه الألفاظ، فهو من قبيل لسان الحال.

١١ - وقوله تعالى: «قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ! فَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِّن قَوْلِهَا»^(١). فإنه قد ذكر عدة من المفسرين أن قول النملة ليس كلاماً لها وإنما فعلها مع بقية أفراد مجموعتها حالها بمثابة قول لها.

١٢ - وقوله تعالى: «فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ مَحِطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ»^(٢)

فإن كثيراً من المفسرين حملها على لسان الحال، من النملة ومن الهدهد.

١٣ - وقوله تعالى: «وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ».

وهذه الآية وإن كانت قد تقدمت أنها من المفصل لما كان مجملاً إلا أن مفادها ينطبق على وجه آخر أيضاً بلحاظ جهة أخرى في مفادها، وهو أن التكلم عبارة عن إبراز وإظهار ما في النفس من المعاني، فقوام القول والكلام هو إنشاء المعاني في النفس بإنشاء تكويني، من أحاسيس وخواطر ومشاعر وهو اجس وإحساسات، وخيالات وأوهام وأفكار ووجدانيات ورؤى وآمال وغيرها من المعاني الكثيرة التي تنشئها النفس بتفاعل فإنها بمثابة درجة من التكلم.

(١) النمل: ١٨، ١٩.

(٢) النمل: ٢٢.

ومن ثم أطلق عليها بالكلام النفسي والنفساني وحديث النفس، فإنه درجة من الكلام، وكأن فطرة الإنسان ومعدن طبيته كالأمر المضمّر والمُجمل والمُكَمَّم، فيُفتق رتقه لإنشاء وإبراز ذلك المضمّر المدفون والمعدن المظمور والكنز المستور، فكل درجة من درجات الإبراز والظهور في طبقات صفحات النفس تُعدّ درجة من درجات التكلّم، ومنه يظهر أن لسان الحال هو من حقيقة التكلّم والكلام وأنه لا يقتصر على الإبراز بلُحمة اللسان، ولا بالصوت القارع بشحمة الأذان، فيندرج لسان الحال حقيقةً في الكلام والقول لأنه إبراز ما في معدن وطينة الإنسان، فمن ثم تكون كل أفعال الإنسان تكلّماً وقولاً.

الوجه التاسع: التمثيل والتصوير:

يعتبر التمثيل والتصوير نمطان بارزان من أنماط لسان الحال ولا يقتصر التمثيل والاستعمال للسان الحال بمنزلة الكلام والقول على الآيات الشريفة، بل هناك من الروايات الشيء الكثير..

١ - (ما أضمّر أحدٌ شيئاً إلاّ ظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه)^(١). ومفاد هذا الحديث يطابق ما مرّ تقريره من أن حقيقة الكلام غير منحصرة بإبرازه بلحمة اللسان، بل يشمل ما يُضمّر في النفس والوجدان من ما ينشئ في صفحاتها من معاني وأحاديث.

٢ - ما ورد في بعض الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (ما

(١) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ١٨: ١٣٧.

من يوم يأتي على ابن آدم إلا قال له ذلك اليوم: يا ابن آدم، أنا يوم جديد، وأنا عليك شهيد، فقل خيراً واعمل في خيراً، أشهد لك به يوم القيامة، فإنك لن تراني بعدها أبداً^(١).

٣ - وما ورد في دعاء وداع شهر رمضان للإمام السجاد عليه السلام، حيث يقول عليه السلام فيه: «... فنحن قائلون: السلام عليك يا شهر الله الأكبر، ويا عيد أوليائه، السلام عليك يا أكرم مصحوب من الأوقات...»^(٢).

٤ - ما ورد في ثواب صوت المؤذن وأنه يشهد له كل رطب ويابس يصل إليه صوته، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (المؤذنون يخرجون من قبورهم يوم القيامة يؤذنون ويغفر للمؤذن مدّ صوته، ويشهد له كل شيء سمعه من شجر أو مدر أو حجر رطب، أو يابس...)^(٣).

٥ - ما ورد في مصحح أبي هارون المكفوف، قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا هارون أنشدني في الحسين عليه السلام، قال: فأنشدته فبكى، فقال: أنشدني كما تشدون - يعني بالرقّة - قال فأنشدته:

فقل لأعظمه الزكية	أمر على جدت الحسين
وظفء ساكبة روية	يا أعظماً لآزلت من
فأطل به وقف المطية	وإذا مررت بقبره

(١) الكافي ج ٢: ٥٢٣.

(٢) الصحيفة السجادية: ٢٢٩.

(٣) مستدرک الوسائل ج ٤: ٣٧.

وابك المطهر للمطهر والمطهرة النقية
كبكاء معولة أتت يوماً واحدها المنية

قال: فبكى، ثم قال: زدني، فأنشدته القصيدة الأخرى، قال: فبكى .
وسمعت البكاء من خلف الستر، قال: فلما فرغت: قال لي: يا أبا هارون
من أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فبكى وأبكى عشرأ كتبت له الجنة، ومن
أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فبكى وأبكى خمساً كتبت له الجنة، ومن أنشد في
الحسين شعراً فبكى وأبكى واحداً كتبت لها الجنة» الحديث^(١).

وتقريب الاستدلال: أن مضمون الأبيات التي ذكرها المنشد، هو
تمثيل وتصوير بلسان الحال، وليس من الإخبار وكلام المقال، وإلا فليس
هناك حوار بين الزائر، وبين عظام سيد الشهداء عليه السلام، فهي استعارة تمثيلية
ذكرها المنشد، لأجل تصوير حياة الإمام الحسين عليه السلام، وأن قلوب المؤمنين
منجذبة ومرتبطة به، وأن قرحة المصاب وآلام الحزن لا زالت تُبكي عيون
المحبين من شيعة الحسين عليه السلام.

وبهذا التقريب يكون أمره عليه السلام لهذا المنشد، بالإنشاد هو بهذا المنوال
والشاكلة الذي يكون الغالب فيه؛ طريقة لسان الحال مما يتم التركيز فيه على
المعاني والحالات المعنوية؛ والمشاعر الروحية، والعواطف النفسانية؛ والتي
هي جزء من الواقع، حيث مرّ أن الواقع والحقيقة لا يقتصر على المحسوس
بالحواس الخمس. فإن المشهد الروحي والنفساني والفكري والقلبي والعقلي

في واقعة الطف عالم كبير، حافل بكثير من الحقائق والمقامات والأهوال ومضمار الميادين الواسعة، التي هي أوسع أفقاً ورحابةً من البقعة الجغرافية لواقعة الأبدان في معركة الطف فإن الزخم الروحي، والتفاعل النفساني، هو ذو مشاهد كبيرة، وكثيرة بل هو بحور هائلة من المعاني لا تحصى ولا تُعد. فأين الآلية الراصدة والمجهر الكاشف لكل تلك المساحات الغائبة عن أعين البصر المادي والجسماني، وعن أذان البدن المادي.

فبالله عليك، هل لعاقل أن ينحسر نظره عن كل تلك المساحات من حقيقة واقعة الطف، والتي هي بمثابة الروح واللب للواقعة، ويقتصر على القشور والهوامش، فإن منازل الطف هي منازل روحية في أساسها وأصلها، ومواجهة عقلية ومقابلة فكرية، ومحاربة نفسانية. أكثر مما هي اشتباك عسكري بالأبدان والأجساد.

- وبتقريب ثانٍ للرواية، أنه عليه السلام: عندما أمر الرائي بالإنشاد، فقرأ قصيدته الأولى، والتي مرّت أنها بلسان الحال حيث تعكس الجوانب الروحية والمعنوية في بحر واقعة الطف، لم يردعه عليه السلام عن ذلك، بل أكد له بمزيد من الطلب والأمر والحث والترغيب على مثل هذا الشعر والإنشاد؛ ورغبه بعظيم الثواب والجزاء.

- وبتقريب ثالث: إن أمرهم عليهم السلام بإنشاد الشعر بعنوان الشعر لا بعنوان النثر والكلام النثري، هو بنفسه دال على تقرير باب لسان الحال في التذكير بواقعة الطف وأن هذا الباب، من أعظم الأبواب التي يمكنها كشف مساحات عظيمة مغفول عنها في تلك الملحمة.

حيث أن الشعر بطبعه فيه حالة التحليق في عالم الخيال وإثارة الأحاسيس النفسانية، وتكثر فيه البراعة في التصوير، والإثارة النفسانية، كل ذلك مع وقع تفعيلة الأوزان الشعرية، و وقع صوت الكلمات، فمن أجل ذلك جعلت المباينة بينه وبين القرآن الكريم الذي هو كلام الله كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ يس: ٦٩ وكذا قوله تعالى: ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ! أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَمِيمُونَ ! وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ! إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا﴾^(١).

فبينت هذه الآيات أن الشعر بطبيعته التخيلية، غواية عن الحق، وأنه يسلك بصاحبه إلى كل اتجاه عبثاً، وأن أقواله ليست نابعه من إلتزام وصدقية، وإنما اثرثرة معاني وتزويق كلمات.

القرآن والدعوة للإنشاد والشعر في أهل البيتؑ:

ولكنه سبحانه وتعالى، استثنى المؤمنين العاملين للصالحات والذاكرين الله كثيراً والذين يستخدمون آلة الشعر لنصرة المظلوم، وتقريع الظالم وهذا باب عظيم لتقسيم وتصنيف الشعر، أبداه القرآن الكريم؛ فذكر لمواصفات الشعر الصالح الهادف.

أولاً: أن يكون منطلقاً من مقتضيات الإيمان والاعتقادات الحقة.

ثانياً: أن يكون منطلقاً وداعياً إلى العمل الصالح بخلاف الشعر الذي

يدعو إلى البطر والأشر واللهو والمجون والفسق والتحلّق وغير ذلك..

ثالثاً: أن يوجب التذكير بالله تعالى كثيراً، بخلاف النمط الآخر من الشعر الذي يصدق عليه قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ لقمان: ٦.

رابعاً: أن يكون نصرةً للمظلوم، ومواجهةً للظالم.

فهذه أركان أربعة للشعر الهادف الممدوح أساساً في القرآن الكريم؛ فنلاحظ انطباق هذه الأسس الأربعة، على الشعر الذي يُنشد في فضائل أهل البيت، وفي رثائهم، وذكر مصائبهم، وفي فضح أعدائهم.

ومن أعظم مصائبهم عليه السلام ما جرى على سيد الشهداء عليه السلام.

- أما الأساس الأول: فهو مقتضى فريضة الإيمان بولايتهم وخلافتهم من الله ورسوله، ووصايتهم للنبي صلى الله عليه وآله.

وأما الأساس الثاني: فلأن إنشاد الشعر في أهل البيت عليهم السلام هو امتثال للأمر بصلتهم، وهم أعظم رحم أوصى به القرآن الكريم.

فيكون من أبرز الأعمال الصالحة. وكذلك هو طاعة للمودة لهم.

وأما الأساس الثالث: فلأنهم جعلوا السبيل إلى الله بنص القرآن، حيث قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ الشورى: ٢٣.

- وقال تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ﴾.

- وقال تعالى: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَى

قاعدة: تعدد طرق الحكاية والإخبار عن الواقع ٤٤١

رَبِّهِ سَبِيلًا) فَيَبِّينُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: أن أجر الرسالة هي مودة قربي النبي ﷺ، وأن هذا الأجر نفعه عائد للبشرية، وأن هذه المودة لأهل البيت ﷺ هي السبيل إلى الله سبحانه: «فكانوا هم السبيل إليك والمسلك إلى رضوانك».

وأما الأساس الرابع: فَإِنَّهُمْ ﷺ ظَلَمُوا وَأَبْغَدُوا عَنِ الْحَقِّ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُمْ وَاضْطَهَدُوا، وَدَفَعُوا عَنْ مَرَاتِبِهِمُ الَّتِي رَتَّبَهُمُ اللَّهُ فِيهَا.

وفي الحقيقة أن نصرتهم هي نصره للدين القويم كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ﴾.

ومن ذلك نرى سيرة النبي ﷺ على حث الشعراء، في عصره، كحسان بن ثابت وغيره في إنشاد الشعر في أهل البيت ﷺ. والفضائل التي أنزلها القرآن فيهم ﷺ. ولأجل ذلك قد ورد مستفيضاً الحث على إنشاد الشعر فيهم ﷺ.

- وقد روى الصدوق في عيون أخبار الرضا ﷺ. (المتضمنة للحث على إنشاد الشعر فيهم ﷺ).

- وقد عقد السيد البروجردي في جامع أحاديث الشيعة، باباً في استحباب انشاد الشعر في الحسين ﷺ وأهل البيت، وذكر فيه ثمان وعشرين رواية في ج ١٢.

وعقد صاحب الوسائل باباً في استحباب إنشاد الشعر فيهم ﷺ باب ١٠٤ / من أبواب المزار.

فتحصّل أن إسناد القول والكلام إلى الشخص بلحاظ واقع حاله

لسان أصدق وأبين وأثبت من لسان المقال، وأن هذا الإسناد حقيقي سواء بلحاظ الفعل الصادر عنه على مستوى جوارح البدن أو على مستوى الجوانح. أو كان حالاً من الأحوال وسواء كان للبدن أو للنفس، وإن رجح الحال إلى كونه فعلاً صادراً منه بحسب النظر الدقيق الممعن، وأن هذا الإسناد ليس على نحو المجاز أو التوسع شريطة أن يكون الحال حقيقياً.

التصوير:

أما ما ورد في التصوير، فعدة روايات:

١- ففي مصححة أبي هارون المكفوف، قال: دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام، فقال لي: أنشدني، فأنشدته، فقال عليه السلام: لا، كما تشدون، وكما ترثيه عند قبره. فقال: وأنشدته:

أمر على جدت الحسين فقل لأعظمه الزكية

قال: فلما بكى، أمسكتُ أنا. فقال: مرّ.

فمررتُ. قال: ثم قال: زدني، زدني. فأنشدته:

يا مريم قومي فاندبي مولاكِ وعلى الحسين فاسعدي ببيككِ

قال فبكى وتهايج النساء. الحديث^(١).

- وتقريب الاستدلال، أن الشاعر والمنشد (الرادود) القارئ والملا

(١) كامل الزيارات: باب ٣٣ / ح ٥.

قام بعملية تصوير في كل من البيتين مشيراً للمشاعر والعواطف بنحو التصوير الذي يقوم به الشعراء، ففي البيت الأول، قام بتصوير شخص يخاطب آخر، ويأمره بالمرور على قبر الحسين عليه السلام، وأيضاً صور الشاعر حواراً وتخاطباً بينه وبين العظام الزاقيات لسيد الشهداء عليه السلام.

فقام بعملية حوار مفصّل في الأبيات الأخرى بين شخص الزائر وجثمان سيد الشهداء عليه السلام.. وقد أقره الإمام عليه السلام على هذا التصوير، بقوله عليه السلام: مُر. أي (أمض في تصويرك وتابع بقية المشهد التصويري الذي أنشأته).

- وأما القصيدة الثانية التي مطلعها البيت الثاني.

فلا يخفى وجه التصوير فيه، حيث صور تعاطف وتعاون رجل وامرأته على الرثاء والبكاء على الحسين عليه السلام وأنها أقاما مأتماً يتناشدان فيه مصاب سيد الشهداء عليه السلام. فهنا نرى أن هذا التصوير زاد من حرقة بكاء نساء وحرم الصادق عليه السلام، وتهايجن بالبكاء. وأشعل مزيد من الحزن لديهن بصراخ، وقد أقر الإمام عليه السلام المنشد (الرادود) على ذلك، وحثّه على هذا الطريق وحثّ غيره من المؤمنين عليه السلام، بذكر مدى الثواب العظيم لذلك.

٢- ما رواه الشيخ المفيد في المزار، والسيد ابن طاووس والشهيد الأول في مزاره، أنه إذا أردت زيارة النبي صلى الله عليه وآله فيها عدا المدينة الطيبة، من البلدان، فاغتسل ومثّل بين يديك شبه القبر، واكتب عليه اسمه الشريف، ثم قف، وتوجّه بقلبك إليه، وقل: (أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا

شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله...^(١).

٣- وروى المشهدي في المزار الكبير، بسنده الصحيح عن عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، في حديث عن كيفية الزيارة لسيد الشهداء من البعد، وفيها: ... ثم تسلّم وتحول وجهك نحو قبر الحسين عليه السلام، ومضجعه، فتمثل لنفسك مصرعه، ومن كان معه، وتلعن قاتليه، وتبرأ من أفعالهم، يرفع الله عزَّ وجلَّ لك بذلك في الجنة من الدرجات، ويحيط عنك من السيئات^(٢).

ويتحصّل من كلّ ما مرّ، استعراض تسعة وجوه وطرق للحكاية عن الواقع، تختلف عن حكاية الكلام الإخباري بل هي طرق أخرى ترصد في الأصل مساحات من الحقيقة والواقع غير محسوسة بالبصر ولا مسموعة بالأذن، إلاّ أنّ الواقع يعيشها، ويتعامل معها بتفاعل، فلا ينكشفها وإظهارها آليات، تغاير قالب وإطار الكلام والنطق باللسان. فلا يمكن حصر القنوات الرافعة للستار والكاشفة للثام، والمزيلة للغطاء عن الواقع، إلاّ بضميمة هذه الطرق والقنوات الأخرى، وما استعرضناه، ليس استقصاءً نهائياً لتلك الطرق، وإنما، ذكرنا جملة مهمة منها.. والأمر بعد يحتاج إلى المزيد من الاستقراء وإمعان من التحليل والتتبّع.

(١) الإقبال لابن طاووس/ ط حجرية: ٦٠٤ - وفي بحار الأنوار ج ٩٧: ١٨٣ - باب ٣ / من أبواب زيارة النبي صلى الله عليه وآله من البعد.
(٢) المزار الكبير للمشهدي/ باب ١٢ / قسم ٤ / الزيارة السادسة/ ص: ٤٧٣.

فائدة
في عموم مانعية الغرر عن الصحة

فائدة في عموم مانعيّة الغرر والشروط

العقلانيّة للصحة

وتطبيقها في عقد التأمين انموذجاً

وهو مبني على عموم مانعيّة الغرر في العقود وعدم اختصاصه بالبيع، أي على تماميّة تلك الكبرى، فقد وقع الكلام عن الدليل على ذلك؛ إذ النصّ الوارد المعتبر إنّما هو «نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر»^(١). وليس «نهى النبي عن الغرر» كي يعمّ. ولم يعثر على رواية ولو مرسلة فيها التعميم وإن ادّعى البعض العثور عليها، فغاية ما ثبت «نهى النبي عن بيع الغرر». نعم، استظهر البعض عدم خصوصيّة البيع، وأنّ النهي أعمّ وإن ورد فيه.

والصحيح أنّ الغرر مانع في كلّ العقود لا في خصوص البيع، والوجه في ذلك هو البناء العقلاني على مانعيّة الغرر في بقيّة العقود، خلافاً لما قيل من: أنّ الغرر ليس من الشروط العامّة في صحّة كلّ العقود، فلا يسلم بهانعيّته في عقد التأمين.

ولا يخفى أنّ أدلّة الصحّة في العقود موضوعها المعاملة العقلانيّة العرفيّة، مثلاً:

(١) وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٤٤٧.

﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) كدليل للصحة أخذ في موضوعه البيع العرفي لا الشرعي، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل.

و هذا البيع العرفي الذي يصححه الشارع يجب أن يكون في الرتبة السابقة واجداً للشروط العقلائية العرفية؛ إذ بدونها لا يكون البيع في نظرهم موجوداً، فلا يكفي في البيع توفر الشروط الشرعية التأسيسية فقط.

نعم، العرف هاهنا بمعنى لغة القانون البشري الوضعي، وهذا باب يفتح منه اعتبار الشروط في المعاوضات وإن لم يرد فيه نص خاص. نعم، قد يفرض أن يضيف الشارع بعض الشروط أو يلغي بعضها، وهذا تقدير آخر.

و مانعية الغرر عند العقلاء غير مخصوصة بالبيع، بل في مطلق ماهية المعاوضة؛ إذ التعاوض نوع مساواة مالية بين الطرفين ولا تتم المعاوضة والمساواة بين المالين إلا بالعلم بذات وقدر الطرف الآخر وتقرره، فلا بد من الإحاطة بكل من الطرفين كي يتمكن من عملية المعاوضة بينها، وإلا لم تكن معاوضة، بل هبة مبتدأة أو شبهها أو صلحاً لا يبتني على التعاوض، بل على التقابل بالرضا.

ولذلك قيل بجواز هدية المجهول، مثل: «وهبتك ما في الكيس»، وكذا في الوقف، وفي المضاربة، وغيرها من العقود الإذنية، وهذا بخلاف المعاوضات.

ولا نقصر الكلام في الإحاطة والعلم بالعوضين على خصوصيّتهما أو ماليّتهما، بل الكلام في مطلق جعل التقابل بينهما، فمثلاً: في البيع عند ما يقابل بعوض مالي، معيار هذه المقابلة هي الموازنة والمساواة الماليّة، ولو بحسب اختيار المتعاقدين، ومن ثمّ فلو لم تكن مساواة بحسب الواقع لا يبطل البيع، بل غاية الأمر يثبت خيار الغبن، فالمقابلة قائمة على التوزين المالي، وهو متوقّف على معرفة العوض كي تجري فيه المعاوضة والمساومة والمساواة، فثبوت خيار الغبن لا ينافي اعتبار مانعيّة الغرر، بل يتوقّف عليها؛ إذ لا يمكن فرض الغبن وخياره إلّا مع عدم الغرر.

بيان ذلك: أنّ كلاً من المتعاقدين يوازن ويقابل العوضين عالمًا بالمقابلة، وإن لم يعلم القيمة الواقعيّة، فالمقابلة معلومة في البين، ومن ثمّ تُقايَس مع القيمة الواقعيّة كي يُتبيّن وجود الغبن أو عدمه، فتصوير الغبن وعدمه مبني على معلوميّة أصل المقابلة، وظهور الغبن لا ينافي كون البيع الواقع خالياً من الغرر؛ إذ ليس انتفاء الغرر والجهالة هو بحسب الإحاطة والعلم بذات العوض على ما هو عليه في الواقع بجميع صفاته وخصوصيّاته، بل هو بحسب أحد صفات العوض المهمّة التي يمكن ضبط بقيّة صفاته الأخرى - وإن كانت مجهولة - بها، فيكفي في تحقّق المقابلة في المعاوضات العلم بالمقابلة بحسب أحد الصفات المهمّة، فمدار انتفاء الغرر وعدمه لا ينافي وقوع الجهل بصفة الماليّة الواقعيّة، فلا ينافي تصوير خيار الغبن؛ ولذلك اشترطوا في البيع عدم الغرر مع قولهم بخيار الغبن فيه، ولم يعدّ ذلك تهافتاً لإمكان تصوّر وقوع البيع الصحيح الخالي عن الغرر الموجب

مع ذلك لخيار الغبن، وأن الغرر يتنفي بالعلم بالمالية الجعلية المسماة بحسب المقابلة لا بخصوص العلم بالمالية الواقعية وتسمية المالية هي عين المقابلة بخلاف المالية الواقعية، فالغبن قائم على حيثية تختلف عن الحيثية التي تقوم عليها المقابلة.

تذييل بنكته:

إن طبيعة المعاوضات من المعاني التشكيكية، كما هو الحال في الغرر، والجهالة أيضاً، فالمعاوضة في البيع قائمة على المقابلة بنمط دقيق لوقوع نقل رقة العين فيه، وحيث أن العين بتمامها تُنقل فيتشددون في إبعاده عن الغرر، فالغرر بحسب البيع يتفاوت مع الغرر بحسب الشركة أو القرض مثلاً، وكذا الحال في الإجارة؛ لأن المنقول فيها المنفعة فقط، وإن اشتهر أن الإجارة صنو البيع، وهذا التفاوت لا ينافي اعتبار عدم الغرر في مطلق المعاوضات، إلا أنه في كل عقد بحسبه لاختلاف درجات المعاوضات.

فتحصل تمامية كبرى مانعية الغرر في العقود، وعليه فالتأمين إما ضمان أو ماهية مستقلة، وعلى كلا التقديرين فهي معاوضة، فيشترط فيه عدم الغرر.

لكن يبقى الكلام صغروباً بحسب الخارج في كون عقد التأمين يستلزم الغرر- كي يتأتى الإشكال الأول- أو لا؟

و الجواب: أن علم التأمين بحسب أدواته الحديثة قد أوجب انخفاض نسبة الجهالة وتساعد النسبة الاحتمالية إلى درجة متفقه عند

العقلاء؛ إذ بات علماً يدرس في الجامعات، فيعين فيه درجة الخطورة ودرجة الثمن الذي يقابل الخطر، ومدّة التأمين، والبلد الذي يجري فيه عقد التأمين، والحرف التي يجري عليها التأمين، وهلم جرّاً.

فهناك آلات الإحصاء بدرجة تخمينيّة تقارب الواقع، فتدرس كلّ هذه الزوايا ويحدّد جميعها في عقد التأمين، ومع كلّ هذه الدراسات والبرامج لا مجال لدعوى الغرر في عقد التأمين، بل المتداول منه حالياً يجري مع نسبة كبيرة من إحصاء الواقع بالأدوات والدراسات الحديثة. نعم، إشكال الغرر كان متأتياً في الأزمان السابقة لعدم إمكان الاحصائيّات الدقيقة.

ومن هذا القبيل المسألة الواقعة في البيع في العصر الحاضر بدائرة واسعة، لا سيّما

في البيوعات الخطيرة وذات الكمّيات الكبيرة، حيث يتمّ التصافق على بيع الأشياء بوجودها الشخصي بقيمة يوم التخليص من الجمرك أو بقيمة يوم القبض، وقد أفتى جملة من أعلام العصر ببطلان هذا البيع لعدم تحديد الثمن فيه، وهذا النمط من البيع هو الرائج حالياً في بيع النفط والغاز وغيرها من المنتجات الطبيعيّة لكلّ بلد من بقية المعادن أو الزراعات أو المنتجات المصنّعة.

وتنقيح الحال فيها: أنّ الجهالة والغرر بحسب سوق المال والتجارة العصريّة يقرّرونه ويجدونّه حالياً في تعيين الثمن في مثل هذه الموارد حيث أنّ تعيينه لا يُعلم فيه مدى اجور الكلفة التي سوف تقع على عاتق البائع،

كما أنّ في تعيينه بحسب وقت التعاقد لا يحصل العلم بنسبة الربح والخسارة؛ وذلك لأنّ الأسعار في مثل هذه الموارد تُعيّن أسواق البورصة، وبياناتها في القيمة إنّما هو بلحاظ السعر الحاضر الفعلي لا القيمة المستقبلية، وبالتالي فيعدّ تعيين البائع الثمن في عدد معيّن هو بمثابة اللاتعيين واللاتحديد، بخلاف ما لو حدّد الثمن بقيمة البورصة أو السوق يوم التقابض، فإنّ هذا القيد الزمني أضبط تحديداً وأدقّ تعييناً للقيمة من العدد والحساب الكمي، وكذلك الحال في جانب المشتري، وهذا التبدّل في ضوابط التعيين والتحديد، وفي نحو تقرر وجود الغرر والجهالة هو بسبب تغير عالم الأسواق المالية وبيئة التعامل التجاري، فهو من التغير في المصاديق لا في المفاهيم والمعاني، ولا ريب أنّ تقرر وجود المصاديق إنّما هو بحسب الأنظار العقلانية والعرفية الجارية.

فائدة

لوازم مخالفة عقد المضاربة للقاعدة

لوازم مخالفة عقد المضاربة للقاعدة

توطئة:

أن المضاربة وأخويها على خلاف مقتضى القاعدة وذلك في موارد:

المورد الاول:

إنّ النماء يجب أن يكون تابعاً للأصل. ويملك الفرع من يملك الأصل، بينما الحال في هذه العقود الثلاثة ليس كذلك، حيث أن مالك مال التجارة لا تكون الأرباح كلّها له، بل تكون بينه وبين عامل المضاربة، وهذا على خلاف مقتضى القاعدة.

المورد الثاني:

إنّ المضاربة ليس معاملة واحدة غالباً، بل معاملات يرد بعضها على بعض يجريها عامل المضاربة، فإذا كان رأس مال مائة دينار - مثلاً - وكان للعامل نصف الربح، فأتجر العامل به واشترى سلعة بمائة دينار، ثمّ باعها بمأتي دينار، كان مقتضى العقد اختصاص المالك بمائة وخمسين ديناراً، واختصاص العامل بخمسين ديناراً فقط، فلو اشترى بعد ذلك شيئاً بمأتي دينار ثمّ باعه بأربعمائة دينار، فمقتضى العقد أن يكون للعامل مائة وخمسون ديناراً، وللمالك مائتان وخمسون ديناراً، وهو مخالف للقاعدة من حيث أنّ مأتي الدينار الحاصلة من التجارة الثانية إنّها هي ربح لمجموع خمسين ديناراً - أي حصّة العامل - ومائة وخمسين ديناراً - أي حصّة المالك -

ومقتضى القاعدة أن يكون رُبع هذا المبلغ وثلاثة الأرباع الباقية بينه وبين الملك، وهذا يعني أن يكون العامل - من مجموع الأربعمائة - مائة وخمسة وسبعون ديناراً، وللمالك منه مائتان وخمسة وعشرون ديناراً فقط، والحال أنّه لا يأخذ إلا مائة وخمسين ديناراً، ولازمه أن يكون ربح العامل أيضاً مناصفة بينه وبين المالك، وهو على خلاف القاعدة، حيث أنّ المالك لم يعمل فيه شيئاً، بل ذلك المال حصّة العامل بتمامه في العمل فيه من العامل، فلا وجه لأن يكون للمالك نصف ربحه في ما إذا بُني على أنّ النماء منذ أوّل ظهوره لا يدخل في ملك مالك الأصل، فتكون المضاربة مخالفة للقاعدة من جهتين: جهة مالك المال، وجهة العامل.

و أمّا إذا بُني على أنّ النماء لا يملك إلى غير مالك الأصل - منذ أوّل آن الظهور، وإنّما بعد الظهور، أي: أنّ النماء أوّل ما يظهر يدخل في ملك المالك، ومن ثمّ يملك للأجنبي لكي لا يكون خلاف مقتضى القاعدة - فهو خلاف آخر لمقتضى القاعدة سنذكره في المورد التالي.

المورد الثالث:

إنّ في عقد المضاربة تملكاً لشيء معدوم على نحو التعليق، أي: تملك تعليقي لمعدوم لم يظهر، بنحو شرط النتيجة لا بنحو شرط الفعل.

فتارة يقول صاحب المال: اذهب واتجر بهالي، فإذا ظهر الربح سأملكك كذا، فهذا من شرط الفعل وهو يغير عقد المضاربة، فإنّه يتم التملك بنحو شرط النتيجة بنفس عقد المضاربة، فمن الآن الأوّل الملكيّة انشئت معلّقة للمملوك المعدوم، وهو خلاف القاعدة، كبيع ما لا يملك

وبيع ما ليس عنده. فالتملك بعد الوجود وبعد الدخول في ملك صاحب الأصل تملك لشيء معدوم بنحو شرط النتيجة.

المورد الرابع:

يظهر من كلمات الشهيد الأوّل والمحقق الكركي أنّ مخالفة القاعدة في عقد المضاربة وأخويها من جهة الغرر الكائن فيها؛ لأنّ عامل المضاربة قد يعمل ويذهب عمله سدى؛ إذ قد لا يكون ربح في البين فهو نوع إقدام على الجهالة، وكذلك بالنسبة إلى صاحب المال أو الأرض عند عدم الربح، ففيه جهالة وغرر، فيقتصر في رفع اليد عن دليل بطلان الغرر على القدر المتيقّن، وهو ما كان الربح مشاعاً، ويبقى الباقي مشمولاً لأدلة الغرر الحاكمة ببطلان تلك الصور.

الفائدة: إنّ لوازم كون عقد المضاربة مخالف للقاعدة هو:

أوّلاً: عدم إمكان التمسك بالعمومات والإطلاقات الواردة فيها، وإن كانت نسبتها مع عمومات القواعد نسبة الدليل الخاصّ إلى العامّ- وإن كان إطلاق الخاصّ مقدّماً على إطلاق العامّ- ووجه ذلك: أنّ عمومات القواعد الأوّلية اصول مقرّرة في الأبواب العديدة، فعمومها كالآبي عن التخصيص، لا يرفع اليد عنه إلّا مقدار القدر المتيقّن الأقوى دلالةً منه، لا بمجرد درجة ظهور الخاصّ، فضلاً عن إطلاق الخاصّ. فيلتزم بالقدر المتيقّن بخلاف ما لو كانت دلالة مدلول الخاصّ مطابقة لمقتضى القواعد، فيمكن التمسك بالعمومات في المضاربة التي هي من قبيل إطلاق الخاصّ.

ثانياً: إنّ المضاربة نوع مشاركة بين العمل ورأس المال، والشركة فيها غير صحيحة، إلّا في ضمن تلك العقود الثلاثة، فمع كون تلك الثلاثة على خلاف القاعدة أيضاً، يقتصر في تصحيح شركة الأعمال مع الأموال على تلك العقود بخلاف ما لو كانت العقود الثلاثة مطابقة للقاعدة، فإنّه يمكن التعدي والقول بأنّه لا خصوصيّة في المضاربة وأخويها، فتصحّ مطلق شركة العمل والمال.

ويستظهر التعميم ممّا ورد في أخبار المساقاة، بأنّ أهل الحجاز يصعب عليهم مباشرة البساتين بأنفسهم؛ إذ يسقون من الآبار، فيحتاجون إلى المساقاة، وهذا التعليل يؤيد تعميم صحّة شركة الأعمال والأموال لموارد الحاجة، ولهذا البحث محلّ آخر.

وذهب صاحب المهذب السيّد السبزواري رحمته الله إلى كون العقود الثلاثة على مقتضى القاعدة، ولذلك خالف المشهور في كثير من أبحاث المضاربة، وقرّر ذلك بأنّ:

أولاً: إنّها معاملة عقلائيّة لم يخترعها الشارع فيتوسّع فيها قدر الإطلاق العرفي، إلّا أن يردع الشارع عنها، فما ورد من الأدلّة الشرعيّة إمضاء لا تأسيس، بخلاف ما لو كانت هي معاملة مخترعة من قبل الشارع فيجب أن يقتصر على القدر المتيقّن، أو قدر ما دلّ عليه الشارع. ويشهد لعقلائيّتها أنّها بحاجة معاشيّة في النظام الاقتصادي؛ إذ قد يكون صاحب المال لا يحسن الاتّجار، وقد لا يكون مال عند من يحسن الاتّجار، فلاجل ذلك تتولّد الحاجة إلى معاملة عقلائيّة في البين، فالمضاربة معاملة إمضاءيّة

وليست بتعبديّة، فيمكن أن نتمسك بالإطلاق فيها.

ثانياً: إنّ مقتضى «النّاس مسلّطون على أموالهم»^(١) أنّ لصاحب المال أن يملك النّماء لغيره، أو يجعل النّماء غير تابع للأصل؛ إذ هو ملكه وتحت سلطنته، فيستطيع أن يجعل النّماء ملكاً لآخر، كما في منافع الدار تجعل ملكاً لغير مالك الدار بالإجارة- مثلاً- مع أنّ منافع الدار معدومة تنوجد طوال عشر سنين- مثلاً- في عقد الإجارة، وقد مُلكت تلك المنافع المعدومة في ذلك الظرف.

ثالثاً: إنّ تمليك المعدم ليس ممنوعاً مطلقاً؛ إذ في ما ترتبت عليه ثمرات فلا بأس به.

وأما أقوال العامة:

ففي المساقاة ذهبوا إلى أنّها من مخترعات الشارع وليست لها سابقة عقلائيّة عقدها النبيّ الأكرم ﷺ مع يهود خيبر؛ إذ لو بنى على كونها تأسيسيّة فيقتصر على مقدار دلالة الأدلّة، وإذا بنى على أنّها ماهيّة عقلائيّة إمضائيّة فلا بدّ من معرفة ماهيتها عندهم.

ففي بداية المجتهد لابن رشد يذكر أنّه: «لا خلاف بين المسلمين في جوار القراض، وأنّه ممّا كان في الجاهليّة فأقرّه الإسلام، وأجمعوا على أنّ صفته أن يعطي الرجل المال على أن يتّجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من ربح المال، أي جزء كان ممّا يتّفقان عليه، ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً،

وأنّ هذا مستثنى من الإجارة المجهولة، وأنّ الرخصة في ذلك إنّما هي لموضع الرفق بالناس، وأنّه لا ضمان

على العامل في ما تلف عن رأس المال اذا لم يتعدّ، وكذلك أجمعوا بالجملة على أنّه لا يقترن به شرط يزيد في مجهلة الربح أو في الغرر الذي فيه، انتهى كلامه.

وقال عبد الرحمن الجزيري في الفقه على المذاهب الأربعة أنّ: «المضاربة في اللغة عبارة عن أن يدفع شخص مالا لآخر يتجر فيه على أن يكون الربح بينهما على ما شرط أو الخسارة على صاحب المال، وعند الفقهاء عبارة عن عقد بين اثنين يتضمّن أن يدفع أحدهما للآخر مالا يملكه ليتجر فيه بجزء شائع معلوم من الربح، كالنصف أو الثلث أو نحوهما بشرائط مخصوصة.

الحنفية قالوا: «عقد المضاربة بالنظر لغرض المتعاقدين يكون شركة في الربح؛ لأنّه دفع من جانب المالك، وبذل عمل من جانب المضارب بأن يتجر في المال ليشترك مع صاحبه في ربحه. فالغرض من ذلك العقد هو الاشتراك في الربح، ومن أجل ذلك عرفوه: بأنّه عقد على الشركة في الربح بهال من أحد الجانبين وعمل من الآخر.

المالكية قالوا: «المضاربة في الشرع عقد توكيل صادر من ربّ المال لغيره على أن يتجر بخصوص النقدين (الذهب والفضّة) المضرويين ضرباً يتعادل به، ولا بدّ أن يدفع ربّ المال للعامل القدر الذي يريد أن يتجر فيه عاجلاً.

الحنابلة قالوا: «المضاربة عبارة عن أن يدفع صاحب المال قدراً معيناً من ماله إلى من يتجر فيه بجزء مشاع معلوم من ربحه، ولا بدّ في ذلك المال من أن يكون نقداً مضروباً ويقوم مقام دفع المال، وأن يكون قد أودع عند شخص مالا ثم قال له: اعمل

في ذلك المال المودع مضاربة، فتصبح المضاربة عندهم بالوديعة.

الشافعية قالوا: «المضاربة عقد يقتضي أن يدفع شخص لآخر مالا يتجر فيه على أن يكون لكلّ منهما نصيب في الربح بشروط مخصوصة.

دليل المضاربة الإجماع، «فقد أجمع المسلمون على جواز ذلك النوع من المعاملة، ولم يخالف فيه أحد، وقد كان معروفاً في الجاهلية فأقرّه الإسلام؛ لما فيه من المصلحة، فالمضاربة عقد قد يكون فيه مصلحة ضرورية للناس، وعند ذلك يكون داخلاً في القاعدة العامة، وهي الحثّ على عمل ما فيه المصلحة، ويكون له حكم الفائدة المترتبة عليه، فكلّما عظمت فائدة المضاربة كان طلبها مؤكداً في نظر الشارع.

فيتيننّ ممّا ذكره في المهذب والبداية وكتاب الجزيري أنّها قاعدة عقلائية أمضاها الشارع، فبعض منهم يرونها شركة، وبعض آخر إجارة أو وديعة، لكنّ هذا الإمضاء يجب أن لا يتنافى مع القاعدة المحكّمة وهي النهي عن الغرر والتعامل على الشيء المجهول.

ثمّ إنّّه لا بدّ من تنقيح الحال في أنّ المضاربة وإن كانت عقلائية، فهل تجب أن تكون على وفق القواعد والعمومات أم لا؟ إذ مع كون المعاملة

عقلانيّة أمضاها الشارع، فلا تجب أن تكون على وفق العمومات؛ لأنّ إمضاء الشارع لتلك العقود مع كونها خلاف القاعدة المحكّمة- التي لدى الشارع، وهي: بيع ما ليس عنده (ما لا يُخلَق)، أي: تمليك ما لا يملك وتمليك المعدوم- دالّ على أنّ الإمضاء بملاك آخر، فيؤخذ بإطلاقه.

فتلك القواعد العامّة تكون محكّمة في جميع المعاملات، وأرجع الشارع المتشابه والمستجدّ منها إليها بخلاف المضاربة وأخويها، ولكن قد يقال: إنّها حيث كانت على خلاف مقتضى القواعد الشرعيّة فإنّ بني على أنّها إجارة مجهولة أو جعالة أو شركة كذلك، فالشركة تقتضي الاشتراك في كلّ الربح بنحو الشيوخ بالنسبة المقرّرة، وفي الإجارة تكون النسبة مجهولة بهذا المقدار الجائز لا الأزيد من ذلك وكذلك الجعالة.

فهاهيّة تلك العقود الثلاثة ترجع إمّا إلى الإجارة، أو الجعالة، أو الشركة، فليست بهاهيّة جديدة تأسيسيّة، ومع كونها تنافي قاعدة الغرر وعدم جواز تمليك ما لا يملك، فلا إطلاق فيها في ماهيّتها العقلانيّة ولا إمضاؤها تعبّد صرف بملاك معاملي مستقلّ، بل برزخ بينهما.

ففي ما نحن فيه يجب أن تكون الإشاعة في الربح، بعد كون الأكثر ذهبوا إلى أنّها شركة ومقتضاها الإشاعة في كلّ الربح لا في بعضه دون بعض، وأمّا إذا كانت جعالة أو إجارة ففيها أيضاً يجري لزوم كون العوض معلوماً فيها، ولا يكون غريباً ولا عن الجهالة.

غاية الأمر هو رفع اليد عن الغرر في فرد، وهو النسبة الشائعة بأدلة إمضاها، وأمّا الزائد على هذا فيدخل في دليل النهي عن الغرر، فلو كنّا

نحن ومقتضى القاعدة، فاللازم عدم تسوية بقية الصور.

ومما يؤيد ذلك: نفس تعريفات المضاربة، كالضرب بسهم في الربح، أو تعريفها بأن القراض مع الموازنة (و الموازنة هي المساهمة، أى الشركة).

فالمضاربة إن كانت شركة بين العمل والمال فهي تقتضي الإشاعة لا التميز، وإن كانت إجارة وجعالة فلا بدَّ فيها من اشتراط جزء معلوم. غاية الأمر رفع الشارع يده عن تعيين العلم أو اشتراط العلم بعوض الإجارة والجعالة، بلحاظ وجود نسبة كسرية في المضاربة، ولا يخفى أن النسبة الكسرية أفضل الطرق للاطمئنان بالاجرة؛ لأنه إن اشترط قدراً معيناً للملك المال فيحتمل أن لا يكون لعامل المضاربة أي عوض، فهو نوع تغيير زائد على أصل التغيير الأوّل في أصل عقد المضاربة.

وإن كان القدر المعين شرطاً لعامل المضاربة لا للمالك المال، فهو على وفاق مع الإجارة، إلا أنه خلاف مقتضى قاعدة تبعية النماء للملك.

فهاهنا إما تخصّص قاعدة أن النماء تابع للأصل في ما إذا كان التمليك بنحو شرط النتيجة، أي أنه يدخل في ملك العامل ابتداءً من دون دخوله في ملك مالك المال، أو أن المعدوم لا يملك بخلاف ما إذا كان بنحو شرط الفعل أو الشرط المعلق على تملك مالك المال للنماء ثم تملكه للعامل، فهاهنا عموماً تخالفها المضاربة.

فلو فرض أن المضاربة إجارة، فلا بدَّ أن تفرض إجارة وشيء آخر، وليست بإجارة فقط؛ لأن مقتضاها ليس مجدّد تمليك للعامل، بل تمليك

للمالك أيضاً، فلا بدّ أن تفترض شركة وإجارة، وأنّ بين مالّيّة عمل العامل ومال المالك شركة، فعمل العامل مورد للإجارة فهو لحاظ لمالّيّة اخرى.

أمّا إذا لم نرد إرجاع المضاربة إلى عقود اخرى، فلا أقلّ هي شبيهة بماهية الشركة، فمقتضى عقد المضاربة في نفسه مخالف لاشتراط القدر المعين.

فائدة

في المعاملات المستجدة

في المعاملات المستجدة

ان مقتضى القاعدة الاولى بحسب عمومات النكاح وامضاء الشروط ان عقد المتعة صحيح - كما بينا في محله من سند النكاح ، وقد اشار الى ذلك بعض المتقدمين من الاصحاب .

لانّ العمومات في الآيات والسنة الدالة على امضاء مطلق النكاح شاملة للمتعة كما حررنا بيانه في سند النكاح ان نكاح المتعة ماهيته ماهية النكاح، وتختلف عن ماهية الزنا والسفاح والاختدان، غاية الامر ان الشروط النافذة بين المسلمين قد تصوغ العقد بصياغات واشكال مختلفة، فيسمى ذات العقد بتسميات متعددة مادامت تلك الشروط لا تتخالف الكتاب والسنة ولا تناقض مقتضى العقد، ومن الواضح ان اشترط الاجل في النكاح فضلاً عن المهر لا ينافي مقتضى ماهية النكاح، لأنه انما هو يقتضي اقتران الزوجين وتمليك البضع، غاية الامر اذا اطلق كان مرسلًا للملكية فتكون مطلقة، ومرسلة للاقتران فتكون دائمة مؤبدة بخلاف ما اذا قيد بالاجل وحدد فيرتفع الارسال والاطلاق والتأيد، نظير ما قيل في الفرق بين البيع والاجارة، فانّ كلاً منها تمليك للعين، ومن ثم تتعلق الاجارة وتسد الى العين نفسها، ويقع بالتمليك كل من العقدين، غاية الامر ان التمليك في الاجارة محدد بالاجل خلاف البيع، ومن ثم قيل بان الاجارة متولدة من البيع، وقد وردت نصوص مستفيضة على وقوع الايجاب في الاجارة بلفظ البيع مع ضم التقييد بالمدة.

وأما عدم مخالفة الشرط للكتاب فلما يظهر من الآية من سورة النساء لاسيما بقراءة (الى اجل مسمى) واشعار لفظ الاجرة بذلك في الآية، وأما ما يقال بأن آيات الطلاق بعمومها تخالف هذا الشرط فمن ثم قيل بأنها ناسخة لآية المتعة.

ففيه: ان الظاهر من الطلاق رفع وفسخ مافيه اقتضاء البقاء والدوام لا ما كان في نفسه متصرا وزائلا، فشمول عمومات الطلاق للنكاح المؤقت محل تأمل واضح، ومن ثم يظهر وهن دعوى النسخ أيضاً. مضافا الى وجوه أخرى متقدمة.

وكذلك الحال من عدم مخالفة هذا الشرط للسنة؛ بعدما عرفت من روايات الفريقين مع أنّ العمدة هو ما تبينه العترة من سنة النبي المطهرة.

ويتحصّل أنّ صحة عقد المتعة هو بمقتضى القاعدة في عمومات النكاح وعمومات الشروط، ومما يشير الى ما ذكرناه من اختلاف صياغات العقد كالنكاح بالشروط، وتلونه بتسميات يحسب هذه الشروط، ما يشاهد حالياً من تولد عقود نكاحيه جديدة كعقد المسيار وعقد نهاية الاسبوع والعقد الصيفي للاصطياف والزواج بشرط الطلاق وجملة من الصياغات التابعة للتباني على شروط مختلفة، لأنّ هذه التسميات والانواع الجديدة والعناوين لم تخرجها عن ماهية النكاح مادام الشروط لا تخالف الكتاب والسنة ولاتنافي مقتضى ماهية عقد النكاح، وليس هذا خاص بعقد النكاح، بل هو سيان في جملة من العقود الصحيحة فانه بحسب مقتضى ما جاءت البيئات العصرية الحديثة، تتجدد شروط تلبى الحاجات

فتتلون تلك العقود بتسميات جديدة، وعندما تترامى تتوالد هذه العقود بالشروط فتندمج انواع والوان من العقود لا يكاد الناظر والباحث فيها يتفطن الى أصلها المنحدرة منه، بل قد تدمج ماهيتان صحيحتان أو ماهيات من العقود الصحيحة في معاوضة فوقانية فتتلون بتسمية جديدة، وهذه ضابطة تحليلية نافعة جدا في باب المعاملات المستجدة، بل وكذا في باب المعاملات التقليدية الاولى.

فائدة

في الفرق بين القيود العلامية والتوصيفية

في الفرق بين القيود العلامية والتوصيفية

اعلم أنّ القيود التي تذكر في موضوعات الأحكام أو القيود لاحكام نفسها تارة تكون وصفا دخيلا في تمامية الملاك فتكون مخصصة للموضوع، كالعدالة في الشاهدين والمفتي والقاضي، وأخرى تكون أمانة وعلامة محضة لاحراز الموضوع غير دخيلة في واقع الموضوع اصلا كالبينة ورؤية الهلال، وثالثة قيودا في الموضوع لكن علامية أيضا ففيها كل من خاصية القسم الأول والثاني، واطلق عليها في الفقه انها تحديد في تقرب وتقريب في تحديد كخفاء الأذان والجدران وتحديد الكر بالحجم، كما اطلق عليها انها اسباب شرعية معرفات حقيقية. وهذه التقسيمات الثلاث تطابق ما يذكر في علم الاصول في القطع من أنه يؤخذ في الموضوع بنحو الصفية وثانية لا يؤخذ بل يكون طريقا محضا وثالثة يؤخذ في الموضوع بنحو الطريقة. ولا يخفى اختلاف آثار كل قسم من الاقسام الثلاثة عن الاخر وبرزخية آثار القسم الثالث كما حرر ذلك في علم الاصول، وحيث ان الظاهر من التقادير المأخوذة في الروايات المتقدمة انها من النمط الثالث وهو يختلف عن الأولين كما لا يخفى.

فإن كان مع العلم بزوال الاسم أو القيد الاخر فهو مجرى للاصول المفرغة دون الاستصحاب لتبدل الموضوع إلا أن يبنى على احتمال كون مثل الجلل حيشة تعليلية بقاء حتى تنقضي مدة الاستبراء، لكن العموم اللفظي لحل الانعام أو انواع الحيوان مقدم - بناء على العموم الازماني منه

كما هو الصحيح في العمومات الاولية- على استصحاب حكم المخصص .
وكذا الحال لو فرض الشبهة مفهومية، نعم لو غرض النظر عن العموم فلا
اشكال في استصحاب الجلل بناء على احتمال التعليقية فيه وان كانت
الشبهة مفهومية كما تقدم التفصيل فيها، وأما الشبهة المصدقية لحدوث
الجلل فاستصحاب العدم محرز لعموم الحل واما الموضوعية بقاء
فاستصحاب البقاء.

فائدة

في كثرة الشك

في كثرة الشك

المشهور بين المتأخرين - لا اعتبار بشك كثير الشك سواء كان في الاجزاء أم في الشرائط أم الموانع - ويدل عليه عموم التعليل الوارد في أكثر أخبار كثير الشك بل قد يستفاد منها الاعتداد بالتظني في الافعال المركبة مطلقا، كصحيح زرارة وأبي بصير قالوا: «قلنا له: الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيد. قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك؟ قال: يمضي في شكّه، ثم قال: لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم، ولا يكثرن نقض الصلاة، فإنه اذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك.

فإن الشخص المتعارف السالم القوى والحواس لا يأتيه اعتياد وكثرة الشك من نفسه كيف وقد فرض سالما، فدخول الوهم على المصلي منشأه الصور والاحتمالات التي يحدثها في صفحة الذهن، نعم اذا كان منشأها ضعف القوى واختلال التوازن فيدخُل في الوسواس ونحوه، فلا يشك بأن الكثرة في غير الصلاة لا يجرز أن منشأها شيطاني، والا لتأتى ذلك في الصلاة أيضا فلا يصح الاطلاق في كثرة الشك، فاذا كانت القيمة الاحتمالية للشك الناشئ من الكثرة والاعتياد والتكرار، لا يعتد بها لعدم نشوئها من إراءة الواقع بل من الصور الوهمية، فلا يفرق في ذلك بين ما كانت الكثرة المزبورة في الصلاة أو بقية الأفعال كالحج والغسل والخمس والزكاة ونحوها.

و من ثم لو فرض أنّ شكا حدث لكثير الشك مغاير للكثرة التي اعتاد عليها أي كان من منشأ معتد به عقلاييا لما كان مشمولاً لحكم كثرة الشك. وهذا من خواص التعليل أنّه معمّم من جهة ومخصّص من أخرى.

وكذلك صحيح ابن سنان ذكرت لأبي عبد الله عليه السّلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة وقلت: هو رجل عاقل فقال ابو عبد الله عليه السّلام «و أي عقل له وهو يطيع الشيطان؟ فقلت له: وكيف يطيع الشيطان فقال عليه السّلام: سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو؟ فأنّه يقول لك من عمل الشيطان).

فإنّ مفاده خروج الاعتداد بالشك الناشئ عن غير الأسباب المتعارفة عن الرويّة العقلية الى طاعة الشيطان الوهمي، ولا يختص ذلك بالشك الناشئ من ضعف القوى كما في الوسواس بل يعم الناشئ من الكثرة والاعتیاد من الصور الوهمية وان كان عنوان المبتلى ظاهر في الوسواس لكن الجواب والتعليل عام. بل إنّ التعليل في الصحيح والذي قبله يعم الشك الناشئ من غير الكثرة وغير الوسواس أي من المنشأ الذي لا يعتنى به عقلاييا كالمتناهي في الضعف والضآلة.

و نظيرهما صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك، فأنّه يوشك أن يدعك، أنّها هو من الشيطان»^(١).

فإنّ ظاهره التعليل لعدم الاعتناء بفساد منشأ الشك، فيعم بقية الأبواب.

فائدة
في المرتد وأحكامه

في المرتد وأحكامه

قال السيد اليزدي في العروة : (لا فرق في الكافر بين الأصلي والمرتب الملبس بالفطري أيضا على الأقوى - من قبول توبته باطنا وظاهرا أيضا فتقبل عباداته ويطهر بدنه نعم يجب قتله إن أمكن وتبين زوجته وتعتد عدة الوفاة وتنتقل أمواله الموجودة حال الارتداد إلى ورثته ولا تسقط هذه الأحكام بالتوبة لكن يملك ما اكتسبه بعد التوبة ويصح الرجوع إلى زوجته بعقد جديد حتى قبل خروج العدة على الأقوى)^(١).

اقول: أما في الأول وهو الأصلي فبالضرورة وأما الثاني فلا خلاف محكي فيه وأما الثالث الذي عن فطرة فعن المشهور أنها لا تقبل.

وحمل الشهيد الثاني وجماعة نفي القبول بلحاظ الظاهر لا الباطن، وذهب آخرون من متأخري الأعصار إلى عدم قبولها بلحاظ الأحكام الثلاثة فقط دون الباطنة والظاهرة في بقية الأحكام.

وعن ابن الجنيد أنها تقبل مطلقا كالملي ومال إليه الشهيد في المسالك والمجلسي في البحار وحقّ اليقين.

وقد ذكرنا في قاعدة كفر منكري الضروري - في جزء الأول من هذا الكتاب^(٢) - عبارة كل من المفيد في أوائل المقالات والشيخ في الاقتصاد

(١) العروة الوثقى، ج ١، ص ١٤٢.

(٢) بحوث في القواعد الفقهية، ج ١، ص ٤١٣.

والحمصي في المنقذ أن المرتد المنكر للضرورة ان كان عن شبهة يستتاب أي تقبل توبته وكذا عبارة كاشف الغطاء ومال إليه صاحب الجواهر لا سيما مع الدخول في اسم أحد الطوائف المنتحلة للإسلام وعلله بالشك في شمول أدلة المرتد الفطري له، وكأنه للتعبير الوارد فيها بالكفر بأحد الأصليين أو هتك أحد المقدسات العليا في الدين، وأما الدخول في اسم أحد الطوائف فكأنه لما في روايات كفر تلك الطوائف من قبول توبتهم اذا رجعوا فتكون خاصة في منكر الضروري ونحوه. وقد يظهر من المسالك في بعض كلامه التفصيل بنحو اخر وهو قبول توبة المرتد الفطري لو تاب دون استتابته نظرا لأن الروايات الخاصة فيه تنفي الاستتابة دون التوبة.

وقد فصل بعض المعاصرين بين ما اذا كان الارتداد عاما بين جماعة عن شبهة وما اذا كان خاصا بفرد واستدل له بسيرتهم عليهم السلام من مناظرة ومحاجة أصحاب الزنادقة كابن أبي العوجاء وغيره وكما في مصحح زرارة «لو لا أني أكره أن يقال أن محمدا استعان بقوم حتى اذا ظفر بعدوه قتلهم لضربت اعناق قوم كثير»^(١).

ولكنه أضعف الأقوال حيث ان سيرتهم عليهم السلام لم تكن مع بسط يدهم مع ان كثيرا من طائفة الزنادقة كانوا مدسوسين من الخلفاء للمناظرة معهم عليهم السلام، ولذلك ترى ان الامام عليه السلام مع بني ناجية قد قاتلهم في القصة المعروفة، وأما الشبهة فان لم يصاحبها إنكار وإنشاء للارتداد فلا عبرة بها.

هذا، والظاهر من روايات حدّ المرتد لا ينطبق على قول ابن الجنيد، لأن الروايات وإن كان فيها لسان الاطلاق في الاستتابة فإن لم يتب يقتل، كما ورد فيها لسان الاطلاق بنفي التوبة، إلا أن هناك طائفة ثالثة مفصلة أو خاصة في المرتد الفطري تبلغ الخمس روايات ذكرها الشيخ في التهذيب .

فتكون مخصصة لكلا الاطلاقين حتى فيما ورد من استتابة امير المؤمنين عليه السلام للمرتدين في عدة من الموارد، فانها قابلة للحمل على المي بعد كون العهد قريب من بدء الدعوة وانتشار الاسلام.

وأما قول الشهيد الثاني الأخير في دفعه صحيح محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد: فقال: من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امراته ويقسم ما ترك على ولده»^(١).

ثم ان الظاهر البدوي من هذا الصحيح أيضا نفي التوبة بقول مطلق ظاهرا وباطنا بلحاظ الأحكام الثلاثة وغيرها، وأما بقية الروايات الخاصة في المرتد الفطري فانها كلها مشتملة على نفي الاستتابة ولزوم القتل، فان حمل ذلك على نفي التوبة - بقرينة أن لو كانت التوبة مقبولة لشرعت ولزمت الاستتابة بعد فتح باب التوبة فنفي الاستتابة لازمه نفي التوبة - فيكون مفادها كالصحيح المزبور، وان لم يحمل على نفي التوبة - لأن نفي الاستتابة أعم من نفيها اذ لعله من باب التشديد في الفطري - فتكون دالة

على ثبوت حكم الارتداد والكفر والاحكام الثلاثة على تقدير عدم التوبة فقط دون ما لو تحققت التوبة.

نعم يحتمل في نفي التوبة أن يكون بلحاظ الاحكام الثلاثة وما هو من وظيفة الحاكم من عدم اسقاط الحدّ والآثار الظاهرية دون سائر الأحكام الأخرى وان كانت الظاهرية، ولا أقلّ من الأحكام الباطنية أي التي فيما بينه وبين الله تعالى، لكن بالالتفات الى ما ورد في روايات الشهادتين والآثار المترتبة على الاقرار بهما من حرمة دمه وماله وجواز نكاحه، والتي هي أمثلة أمهات الأحكام الظاهرية يظهر أن نفيها بالارتداد مثال لذهاب تلك العصمة والحصانة التي ترتبت بالاقرار بالشهادتين، كحقن دمه وماله وعرضه وحلّ ذبيحته ونكاحه، له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين. وأنه بالاقرار بالارتداد أي بالخروج من الاسلام تذهب تلك الآثار المترتبة على الشهادتين ولا تعود بالاقرار والتلفظ بهما مرة أخرى.

وبعبارة أخرى: أن الاسلام - كما هو محرر في مبحث نجاسة الكافر - على درجات الأولى انشائي اعتباري ظاهري ينشأ ويوجد بالاقرار والذي هو نحو ايقاع والتزام. والثانية وما بعدها هو تكويني خارجي بحسب القلب والجوانح والجوارح. وكل من الدرجات وقعت موضوعا لطائفة من الأحكام، فالدرجة الأولى هي اعتبارية قائمة بلحاظ الآخرين وبحسب الالتزام والالتزام البيني في دار الاسلام وما يسمى حديثاً بأحكام التعايش الاجتماعي والحصانة الاجتماعية، كحرمة الدم والمال والعرض.

وأما الدرجة الثانية فهي موضوع لصحة العبادة ولتعلق التكليف الشرعية، فالدرجة الأولى بمنزلة العقد الاجتماعي للمجتمع المبني على العقيدة كرابطة للعقدة الاجتماعية هي دار الاسلام بخلاف دار الايمان. ومن ذلك يظهر أن النفي هاهنا بلحاظ الأحكام الظاهرية فقط، لما تقدم في مبحث نجاسة الكافر من أن الاقرار بالشهادتين والآثار المترتبة عليهما بما هو اقرار ملحوظ فيه جانب الالتزام والالتزام من الغير، كذلك الاقرار بالخروج والارتداد، وأما الآثار التي بحسب الواقع كصحة العبادات والايمان وثواب الآخرة فهو مرتبط بعقد القلب وان اشترط فيه التسليم باللسان أيضا. فمن ذلك يظهر أن المحصل من مفاد نفي التوبة هو ذلك لا نفي الايمان والاسلام بحسب الواقع لو تاب ولا ارتفاع التكليف لكون شرطه غير مقدور وهو الإسلام والطهارة ونحو ذلك، وكذا يظهر قوة ما ذكره في الجواهر من التفصيل في الطهارة لبدنه بالإضافة الى نفسه بخلاف الاضافة الى الآخرين فيحكمون بالنجاسة فإنه ليس من باب أن الحكمين نسيين، بل من اختلاف الحكم بثبوت الموضوع وعدمه، كما هو الحال في العكس اي فيمن أقرّ بالشهادتين ولم يبرز ارتداده، ولكن كان في الواقع جاحدا للربوبية أو للنبوة فإنه نجس بحسب الواقع وباطلة عباداته، وان حكم عليه في الظاهر بالطهارة والصحة للاعمال وهو المراد من امارية الاقرار بالشهادتين على الاسلام وان كان في الاقرار جهة أخرى وهي الالتزام والأخذ بمؤدى الاقرار.

ومن ذلك يظهر الخلل في ما استدل به على قبول التوبة بقول مطلق

أو فيها عدا الاحكام الثلاثة:

أولاً: بان عدم القبول تكليف بما لا يطاق، اذ لا يمكن القول بسقوط التكليف عنه في هذه الفترة.

وثانياً: ان تأكيد عمومات التوبة لا يمكن رفع اليد عنها.

وثالثاً: ان الدين رحمة والشريعة سمحاء وأنه قد سبقت رحمته غضبه.

ورابعاً: بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^(١).

فانه قيد بالموت في حال الكفر.

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾^(٢).

ظاهر في تحقق الايمان بعد الكفر.

وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أزدادوا كُفْرًا لَنْ نُقَبِّلَ تَوْبَتَهُمْ﴾^(٣).

وخامساً: ان النفي للتوبة مقيد بحسب السياق بالأحكام الثلاثة.

وسادساً: ان النفي في الفطري من باب التشديد من الحاكم لا كون

(١) البقرة: ٢١٧.

(٢) النساء: ١٣٧.

(٣) آل عمران: ٨٠.

حكمه مغايراً للملي، بقريئة الاطلاقات والموارد الخاصة، وبعد كونها كلها في الفطري، كما ورد التشديد بالقتل في المرتدة أم الولد التي تنصرت وتزوجت نصراني.

الجواب عن الادلة والوجوه:

وجه ذلك أن التوبة المنفية كما عرفت هي الظاهرية بالمعنى الذي عرفت وان المستدل به في هذه الوجوه انما هو التوبة بحسب الواقع والباطن لا بحسب آثار الظاهر والنسبة عند الآخرين، وأما بقاء تلك الأحكام الظاهرية للارتداد مع قبول التوبة بحسب الظاهر، فلعل وجه الحكمة فيه هو ردع فتح باب المروق من الدين، وأنها من قبيل بقية الحدود التي لا تسقط بالتوبة بعد الثبوت لدى الحاكم الشرعي. ومن ذلك يظهر لك ضعف التفكيك بين الأحكام الثلاثة وبقية الأحكام الظاهرية بعد ما عرفت من ان لسان هذه الأحكام الثلاثة هي لسان ترتب اضدادها عند الدخول في الاسلام يراد بها أمهات الأحكام الظاهرية في الأبواب، بلحاظ حرمة النفس والمال والعرض، وبذلك يظهر لك عدة امور اهمها:

الأول: فلا يصح نكاحه من زوجته لا في العدة ولا بعدها ولا من مسلمة أخرى، نعم يصح نكاحه من الكتابية.

الثاني: وأما بالنسبة الى أمواله التي يكتسبها، بعد سواء حال الارتداد أو بعد التوبة بحسب الباطن فيملكها كما هو الحال في الكافر لكن لا تكون ملكيته محترمة كبقية الكفار، ويحتمل أن الأولى بها حينئذ هو ورثته عطفاً على حكم أمواله السابقة، اذ هو بعد ما ارتد سقطت عصمة نفسه وأمواله

كما عرفت من لسان الروايات، وهو مقتضى القاعدة فيكون الحكم بكون أمواله لورثته لأنهم أولى الناس به، لا ما قيل من كون الحكم المزبور لأجل عدّه كالميت لوجوب قتله كما ذهب إليه الميرزا القمي، اذ ليس كل من وجب قتله بالحدّ قسمت أمواله بين ورثته، فيستظهر أن التقسيم بلحاظ الأولوية المزبورة بعد ذهاب حرمة ماله.

الثالث: أنه لا تسقط عنه التكاليف الشرعية العبادية وغيرها سواء حال الارتداد وبعد التوبة، لما عرفت من أنه قادر على التوبة بحسب الواقع.

حصر المرتد الفطري بمنكر الشهادتين:

الرابع: الظاهر هو عدم عموم حكم المرتد الفطري لكل ردة وانكار لكل ضروري بل اختصاصها لمنكر الاصلين ونحوه كما ذهب إليه صاحبي كشف الغطاء والجواهر وتقدم نسبته الى المفيد والشيخ والحمصي، والوجه في ذلك أن ما ورد في الروايات المزبورة هو انكار الأصلين أو هتك أحد المقدسات الأولية في الدين ونحو ذلك، مضافا الى ظهور بعض الروايات في قبول توبتهم، وكذا ورد اطلاق الكفر على عدة من الطوائف المنكرة لبعض الضرورات كالجبرية والمجسمة ونحوهما مع ان السيرة المعاصرة لهم عليه السلام على ترتيب الاحكام الظاهرية عليهم، مع تقرير ذلك في روايات التذكية والنكاح فلاحظ ما تقدم في المجسمة والمجبرة. لكن الصحيح ان الانكار ان عدّ ردة أي اقرار بالخروج عن الاسلام فهو رغبة عن الاسلام فيصدق العنوان الماخوذ في صحيح ابن مسلم، نعم غاية الامر ان بعض الضروريات حيث وقع الاختلاف فيها كنفى التجسيم

والاختيار ونحوهما، فلا يعد المنكر له مرتداً وان كفر بحسب الواقع، وهذا ما يومي إليه تقييد صاحب الجواهر عدم ترتيب أحكام المرتد الفطري عليه بما اذا صدق عليه اسم أحد الطوائف المنتحلة للإسلام، وكذا هو محط كلام الشيخ المفيد والطوسي والحمصي .

الخامس: أن المرتد الممي يظهر من معتبرة مسمع بن عبد الملك تحديد استتابته بثلاثة أيام وكذا عزل زوجته وأكل ذبيحته أي سائر ما يترتب على الاسلام فان تاب وإلا فقتل الظاهر في عدم قبول توبته ورجوعه الظاهري الى عقد الاسلام الاعتباري، وهي بطريق الكليني والشيخ. ولكن في معتبرة السكوني بطريق الصدوق تحديده بـ (ثلاث) من دون تقييدها باليوم وهي اما ظاهرة في ذلك أو مجملة مرددة بين ذلك وبين ثلاث مرات فلا تقوى على معارضة المعتبرة السابقة، نعم لو بنى على التعارض لوصلت النوبة الى العمومات الواردة في أبواب حدّ المرتد بأنه يستتاب فان تاب وإلا يقتل الظاهرة في كفاية صرف الوجود من الاستتابة، كما لا معارضة بين الروايات العديدة الواردة في تلك الابواب، من فعل أمير المؤمنين عليه السلام من استتابة المرتد في المجلس الواحد ثم قتله عند إبائه التوبة المحمولة على المرتد الممي إما لكونه فعلاً مجملاً لا يناهض الدلالة اللفظية، واما لترجيح مضمون الاستتابة الى ثلاث عليها للاحتياط في الدماء، وهو مرجح مضموني متبع عند التعارض في روايات الحدود، وإما لحملها على المرتد الفطري غاية الأمر ان استتابته عليه السلام لهم لا لقبول التوبة الظاهرية وسقوط الحدّ بل لهدايتهم الى التوبة بحسب القلب والباطن وان لم يسقط الحد

لينجون في الآخرة، وإما للاعتداد بما مضى من المدة في الاستتابة ثلاثاً، وإما لأن الردّة من بعضهم كانت باطنية بحسب الواقع ولم تكن انشائية لفسخ عقد الاسلام الانشائي فالاستتابة لأجل فعل المعصية والاصرار عليها يعد بعد ذلك إنشاء للردة.

ثم ان الظاهر من التحديد بثلاثة هو من ضرب الحاكم مدة كمبدإ للاستتابة.

السادس: أن مما مرّ في الفرع الرابع يتبين أن المنكر للضروري ونحوه يلزم في الحكم عليه بالارتداد حكم الحاكم، لكونه من الموضوعات المستنبطة الخلافية المبني على تشخيص الموضوع فيه على مقدمات اجتهادية.

السابع: أن الشاك ما لم يبرز شكه ويبنى عليه في الظاهر محكوم ببقاء اسلامه الاعتباري، بخلاف ما اذا أبرزه كإنشاء للالتزام والبناء على الشك، فإنه يعدّ حينئذ إنشاء للردة والخروج عن عقد الالتزام والاقرار بالاسلام ولو كان عن قصور، اذ هو نحو من الجحود ومن ثم لو أتى في الخفاء بفعل على الملة الاخرى من دون قصده لابرزه وإنشاء الردة والخروج، واتفق أن اطّلع عليه غيره لا يعدّ ذلك منه ردة إنشائية، وان كان ردّة واقعية ونفاق كما وقع مثل ذلك في الصدر الأول من بعضهم.

فائدة

في حدود ما يسوغ النظر إليه

عند إرادة التزويج

في حدود ما يسوغ النظر إليه عند إرادة التزيج

أن مقتضى لسان الروايات الواردة بلسان الاستثناء هو حرمة طبيعة هذا الفعل، لولا العنوان المرخص به وهو إرادة التزيج، وإن كان الجواز شاملاً لما لو علم بوقوع التلذذ، فإن الجواز ليس بلحاظ ذلك؛ ولذلك لا يجوز له استدامة النظر عند حصول الالتذاذ، مضافاً إلى ما في مرسله عبد الله بن الفضل من اشتراط عدم الالتذاذ.

ثم إن ظاهر حسنة أو مصححة عبد الله بن سنان، المتضمنة لجواز النظر إلى شعر من يريد تزويجها وكذلك صحيحة يونس بن يعقوب و موثق اليسع، حيث إنه في صحيح يونس بن يعقوب، إنها ترقق له الثياب، و في موثق اليسع الباهلي: النظر إلى محاسنها، وكذلك موثقة غياث و مرسل عبد الله بن الفضل عنه عن أبيه، إذ يظهر منها التعميم إلى عموم الأعضاء التي هي محل اهتمام، لكن الانصاف إنها لا يظهر منها جواز النظر إلى تلك المواضع بدون ثياب، لا سيما إذا فسرت كلمة (ترقق) بمعنى تخفف، لا بمعنى ما يحكي ما تحته من البشرة، و المحاسن يتم النظر إليها و لو من وراء الثياب الرقيقة، و إن لم تكن تشف ما تحتها من البشرة، و لكن يظهر بها حجم الأعضاء و ما شابهه، و لقد ورد نظيره في روايات النظر إلى الأمة التي يريد شراءها، حيث يتضمن النظر إلى محاسنها .

و ما جاء في رواية الحسين بن علوان من الكشف عن ساقها، مضافاً إلى ضعف سندها و كون موردها الجارية، لا يظهر منها جواز النظر إليها

مع التعري في مواضع ما عدا العورة، بل لعل المراد من الساقين ما دون الفخذين فقط.

فالمحصل من الروايات جواز النظر إلى الشعر و الرقبة و الجيد و اليد و نحوها، مما لا يستره الإزار، فينظر إلى باقي الأعضاء من خلال الثياب الرقيقة، كالخصر و الورك، و بذلك يتحقق النظر إلى محاسنها، كما ورد في موثّق أو صحيح يونس بن يعقوب الآخر من أنها تحتجز، و احتجازها بالإزار فقط نظير ترقيق الثياب، ثم إن مقتضى التعبير في الرواية السابقة بالإزار انكشاف الساقين في الجملة جواز النظر إليهما.

وأما التقييد في جملة من الروايات الأخرى بالوجه و المعصم و نحوهما، فلا يعارض الروايات الناصّة على الشعر و المحاسن، لضعف المفهوم في قبال المنطوق المنصوص، مع احتمال الوجه للإمام في قبال الخلف، و أن التدرج في بيان الجواز أخذاً بالحيطه و التحفظ في الأعراض، كما يشير إليه موثّق أو صحيح يونس بن يعقوب الثاني.

وأما الاستئذان فنقل عدم الخلاف في أنه لا يشترط في جواز النظر، إلا أن الظاهر المترامى منه محل تأمل؛ لأن النظر و إن لم يكن حقاً محضاً للمنظور إليه، بل فيه حق الله و الحكم الشرعي، لكنّه متضمّن لحق الناس أيضاً، إلا أن يقال: إن الأصحاب تمسكوا بإطلاق الروايات في المقام، نظير جواز أكل المار للثمر، الذي عرف بحق المارّة.

لكن بين المقامين فرق، حيث إن جعل جواز أكل المارّة هناك ظاهر

أدلته ابتداءً هي بدون إذن لا بتوسط الإطلاق، بخلاف المقام، فإن المنساق غالباً منه هو عند المقابلة و مشاركة الطرفين للتراضي بالعقد، فالتمسك بالإطلاق محل تأمل، فالاحتياط لا يترك.

ولعل مراد الأصحاب أن الإذن هو بظاهر حال المقابلة، و يشهد لذلك التعبير في بعض الروايات بأنها تحتجز له بإزار أو ترقق له الثياب ، فالظاهر منه أنه إقدام منها.

أما الشروط الأخرى التي ذكرها الأصحاب، من كونها خلية و أن لا تكون ذات عدّة و لا أخت الزوجة، فالظاهر إنها شروط مسلّمة في فرض موضوع الروايات و لا حاجة للتنبية عليها.

فائدة

في عدم اعتبار الشروط المتباني عليها
قبل عقد النكاح من دون التصريح بها في العقد

في عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل النكاح من دون التصريح بها في العقد

والبحث في مقامين:

الأول: الروايات:

اما الروايات فعلى طوائف، منها ما ورد في ان ترك ذكر الأجل
يوجب ان ينعقد النكاح دائماً كموثّق عبد الله بن بكير قال: قال أبو
عبدالله عليه السلام: (ما كان من شرط قبل النكاح هدمه النكاح و ما كان بعد
النكاح فهو جائز) و قال: (إن سمي الأجل فهو متعة، وإن لم يسم الأجل
فهو نكاح بات) ^(١).

وصدر الرواية ظاهر في تأسيس عموم دال على عدم نفوذ الشروط
التي يتناول عليها قبل النكاح إذا لم يصرّح بها لفظاً أثناء إنشاء الصيغة، ثمّ
ذكر عليه السلام تطبيقاً لهذا العموم ذكر الأجل في النكاح، و من ثمّ لا يكفي التباني
عليه، بل لابدّ من التصريح به أثناء النكاح كي يقع متعة، و بهذا التقريب في
تطبيق العموم على شرطية الأجل في النكاح تفيد الرواية المطلوب في المثال
الذي نحن في صدده، و هو لو أنه تشارطا على الأجل في المقابلة قبل صيغة
النكاح ثمّ لم يذكر الأجل في الصيغة، فإنه ينعقد نكاحاً باتاً، و بعبارة
أخرى: إن ذيل الرواية أورده صاحب الوسائل في ذلك الباب مع حذف

صدر الرواية، فتوهم من هذا الدليل أنه عليه السلام في صدد بيان مغايرة المتعة مع النكاح الدائم بذكر الأجل وعدم ذكره، بينما بقريته صدر الرواية المحذوف يتبين أنه عليه السلام في صدد تطبيق العموم الذي ذكره في صدر الرواية بعد الفراغ عن تباين المنقطع والدائم بشرطية الأجل، وإنما هو عليه السلام في صدد بيان أن هذه الشرطية للأجل المفرقة بين العقدين إنما تعدّ مشروطة في العقد إذا ذكرت مع الصيغة، ولا يعتدّ بذكر الأجل والشرط في المقالة قبل العقد مع متاركة ذكره مع الصيغة، فمع هذا التقريب تكون الوثيقة نصّ فيما ذهب إليه المشهور.

وفي معتبرة أبان بن تغلب، قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام كيف أقول لها إذا خلوت بها؟ قال: تقول أتزوجك متعة على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله لا وارثه ولا موروثه كذا وكذا يوماً، وإن شئت كذا وكذا سنة بكذا وكذا درهماً، وتسمّي من الأجر ما تراضيتما عليه قليلاً كان أم كثيرة، فإذا قالت نعم فقد رضيت فهي امرأتك وأنت أولى الناس بها، قلت: فإني أستحي أن أذكر شرط الأيام؟ قال: هو أضر عليك، قلت: وكيف؟ قال: إنك إن لم تشتري كان تزويج مقام ولزمتك النفقة في العدة، وكانت وارثه ولم تقدر على أن تطلقها إلاّ طلاق السنة)^(١).

وقد رواها الكليني بطريقتين عن إبراهيم بن الفضل عن أبان والأول صحيح، وأما إبراهيم بن الفضل فهو وإن لم يوثق إلاّ أن الشيخ قال عنه في رجاله أسند عنه، أي أنه ممن يروى عنه، وهو يفيد قرينة في الحسن على

فائدة: في عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل عقد النكاح ٥٠١

الأصح في معنى هذه اللفظة، مضافاً إلى رواية جعفر بن بشير عنه، وقد استشعر الوحيد في تعليقه الوثيقة من ذلك، فلا أقل من الحسن بل فوق الحسن ويكفي ذلك في اعتبار الرواية، لا سيما وأن الرواية عن الراوي في عرف الرواة تلمّذ.

وأما دلالة الرواية فهي نص بالمطلوب أيضاً، فإنه بين قصده للمنقطع في الانشاء إلا أنه لم يذكر شرط الأجل استحياءً لفظاً في العقد.

وقد يقال: إن مفاد هذه المعبرة في خصوص من كان ملتفتاً إلى شرطية الأجل ولم يذكره تعمداً، ولو بداعي الاستحياء، وهذا بخلاف من لم يذكره نسياناً.

وبعبارة أخرى: إن مورد الرواية من تعمد بناء اللفظ على العدم، فكأنه قصد العدم وبنى اللفظ عليه بخلاف الناسي والغافل؟

فيقال: إن هذا الفرق إن تم في معبرة أبان فليس بتام في موثقة ابن بكير مضافاً إلى ان ما في معبرة أبان وان كان تعمد من جهة الموضوع إلا انه ناشئ عن الجهل بالحكم، وبالتالي فليس عمد تام؛ إذ ليس كل عامد بالموضوع عالم بالحكم، فالمورد مشوب بالجهل والغفلة أيضاً وبناءه على كفاية قصد الشرط من نون التصريح له فلم بين اللفظ على العدم، أي لم يستعمل التركيب المجموعي للجملية في إرادة الدائم بنحو الجدد، ولو من باب تعدد الدال والمدلول، إذ أن المعنى المستعمل فيه النكاح في القسمين واحد وإنما التغاير آت من ضميمته الشرط، وهذا بنفسه تقريب آخر لدلالة الموثقة والمعبرة سيأتي بيانه في الطائفة الثانية، الدالة على أن قوام التغاير بين

القسمين هو الضميمة لماهية النكاح لا بنفس الماهية.

ورواية هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أتزوج المرأة متعة مرةً مبهمة؟ قال: ذاك أشدّ عليك ترثها وترثك، ولا يجوز لك ان تطلقها إلا على طهر وشاهدين قلت: أصلحك الله فكيف أتزوجها؟ قال: أياماً معدودة بشيء مسمّى مقدار ما تراضيتم به، فإذا مضت أيامها كان طلاقها في شرطها ولا نفقة ولا عدّة لها عليك^(١).

والرواية ليس في سندها ما يتوقف فيه إلا موسى بن سعدان الحنّاط وعبدالله بن القاسم الحضرمي، وقد ضعف النجاشي الحنّاط في الحديث، قال: ضعيف في الحديث كوفي له كتب كثيرة ثم ذكر سنده إلى كتبه، وفيه: الراوي لكتبه محمد بن الحسين بن أبي الخطاب الكوفي الثقة الجليل ولكن الشيخ في الفهرست لم يضعفه وسنده إلى كتابه صحيح، عن ابن أبي سعيد عن ابن الوليد عن الصفار عن ابن أبي الخطاب عن موسى بن سعدان، ويظهر من ذلك اعتماد بن الوليد القمي شيخ الصدوق على كتابه والصفار، هذا مع ما عرف من تشدّد بن الوليد الا انه اعتمد على كتابه مضافاً إلى ابن أبي الخطاب الكوفي، وقال ابن الغضائري ضعيف في مذهبه واعترض الشيخ الوحيد على تضعيفه بأن ضعف الحديث غير ضعف الرجل وان نسبة الغلو من القدماء لا يعتنى بها وذكر جملة من الروايات التي رواها في المعارف: وقال: لأمثال هذه رمي بالغلو، نظير أن الأئمة يزدادون علماً في ليلة الجمعة. وذكر أن رميه بالغلو لعله لروايته عن عبدالله بن القاسم الحضرمي.

فائدة: في عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل عقد النكاح ٥٠٣

ثم ذكر جملة من القرائن للاعتماد عليه، وأما عبدالله بن القاسم الحضرمي، فهو وإن ضعفه ابن الغضائري والنجاشي، وذكر أنه كذاب غال وذكر سنده إلى كتابه والرمي بالكذب معلول عند القدماء للرمي بالغلو مع التصريح بكلا الصفتين، وجملة رواياته في المعارف من نفائس الروايات التي يمج من قبولها المشرب الكلامي السطحي الجاف مثل ما رواه الكافي عنه في باب أن الأئمة نور الله عزَّ وجلَّ، وما رواه الصدوق عنه من أنه ينادى يوم القيامة أن علي بن أبي طالب يدخل الجنة من شاء ويدخل النار من شاء . وكذلك روى حديث اللوح في أسماء الأئمة، وذكر بعض ذلك النمازي في مستدركاته، هذا مع أن الرواية في المقام ليست في المعارف، أي ليس في الباب الذي ضعف فيه الروايات، وهذه نكتة يجدر الالتفات إليها، وهي أن التضعيف إذا كان مخصوصاً بباب على تقدير التسليم بصحة مدركه يخص ببابه، كما لو كان التضعيف من جهة المذهب الاعتقادي، أي المسائل الاعتقادية التي يعتقد بها الراوي أو كان التضعيف من جهة الوقف، أو من جهة مذهب فقهي في بعض المسائل الفقهية، كما يقع ذلك لبعض الرواة ونحو ذلك فيخص بذلك الباب.

أما دلالة الرواية فهي منطبقة على المقام، حيث يقصد من النكاح المتعة إلا أنه لا يقيد على صعيد الانشاء اللفظي جهلاً منه بالحكم، كما مر في تقرير ما سبق.

ومنها عنوان: عدم نفوذ الشروط المتباني عليها عند المتعاقدين خاصة الروايات الواردة من أن الشرط السابق على النكاح ليس بنافذ بخلاف

الذي يذكر مع العقد كرواية بن بكير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا اشترطت على المرأة شروط المتعة فرضيت به وأوجبت التزويج فاردد عليها شرطك الأول بعد النكاح فإن أجازته فقد جاز وإن لم تجزه فلا يجوز عليها من شرط قبل النكاح.

وتقريب الدلالة: أن ظاهر الرواية أن شروط المتعة والذي عمدته الأجل والمهر إذا ذكر في المقابلة قبل العقد فلا يعتد به ولا ينفذ إذا كانت الصيغة مطلقة، وأنه لا بدّ في نفوذ الشرط مع نفوذ العقد مرتبطاً في ضمنه من ذكر الشروط مع الصيغة. ولا يخفى دلالتها بالاقتضاء أن العقد في الصورة الأولى نافذ دوماً وإن قصد به ما تشارطا من المنقطع في المقابلة.

ومثلها صحيحة محمد بن مسلم قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾ فقال: ما تراضوا به من بعد النكاح فهو جائز وما كان قبل النكاح فلا يجوز إلا برضاها وبشيء يعطيها فترضى به)^(١). نعم مقدار ما يستفاد من هذه الطائفة هو كون النكاح يهدم الشروط السابقة المتباني عليها عند المتعاقدين خاصّة دون ما كان التباني عليها عند نوع العقلاء والعرف، كما هو صريح مورد تلك الروايات كالتعبير بشرطك أو (اشترطت) وكذا في موثق بن بكير مما يوهم الإطلاق أنه بقرينة التعبير ب- (قبل) الدال على تشخيص الشروط بالخاصة عند المتعاقدين، أي مما جرى تداولها بينهما في العقد، بخلاف الشروط النوعية عند العقلاء فلا توصف بالقبليّة، فالقدر المتيقن

فائدة: في عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل عقاب النكاح ٥٠٥
من هذه الطائفة هدم الشروط الخاصة عند المتعاقدين ويبقى الباقي على مقتضى القاعدة وهو الصحة.

ومنها: ما ورد في بيان أن صيغة المتعة متقومة بالشروط كموثقة
ساعة عن أبي بصير عنه قال: (لابدّ من أن يقول فيه هذه الشروط:
أترّوجك متعة كذا وكذا يوماً بكذا وكذا درهماً نكاحاً غير سفاح على كتاب
الله وسنة نبيه وعلى ان لا ترثيني ولا أرثك على أن تعتدي خمسة وأربعين
يوماً. وقال بعضهم: حيسة^(١)). وظاهر الموثقة أن قوام المتعة بالشروط
وبالتالي تخالفها مع الدائم بذلك لا في مادة وماهية النكاح وأن المتعة طور
من النكاح متولد من الشروط وغيرها من الروايات في هذا المضمون.

فتحصل من كلّ ذلك أن الاختلاف بالشرط هو أنه لا تباين في أصل
قصد النكاح، وأنه لا اختلاف في أصل قصد النكاح وإنما الاختلاف في
الشروط على ذلك لو أنشأ النكاح مع الغفلة عن الشروط عن ذكرها مع
الصيغة أو لم يذكرها لأسباب أخرى فإن النكاح يقع باتاً.

الثاني: مقتضى الأصل:

وعلى ذلك عند الشك في كون العقد دائم أو منقطع، فإن أصالة عدم
الاشتراط تقتضي دوام العقد، كما هو الحال لو حصل نزاع بين الزوجين
فإن مدعي الدوام يكون منكراً، ولا يتوهم أن هذا من الأصل المثبت
وذلك لأن موضوع الدوام هو صرف العقد لا وصف التجرد ليشكل بأن

هذا العنوان وجودي لا يمكن إحرازه، كما أن موضوع المنقطع مركب.

فالأصل عدمه وهو محرز للموضوع وهو الدوام ويترتب عليه حرمة نكاح الخامسة وغيرها من آثار النكاح الدائم.

فائدة

في تحقق قاعدة الفراش والعدة

من إراقة الماء على الفرج

في تحقق قاعدة الفراش والعدة من إراقة الماء على الفرج

ثم أنه في حكم الدخول لو باشر المرأة ولكن لم يدخل، ولكنه أراق ماءه على فم الفرج، أو فيه، كما حكم المشهور بتحقيق قاعدة الفراش في المبوب وهو مقطوع الذكر والانثيين، ولكنه ينزل، أو مع سلامة الانثيين لكي ينزل بهما وقد صرح في كشف اللثام في باب اللعان بتعميمهم لقاعدة الفراش للوطي دون الفرج، ويمكن ان يستدل له بصحيفة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن رجل طلق امرأته قبل أن يدخل بها، فادّعت أنها حامل فقال: ان اقامت البينة على أنه أرحى عليها ستراً ثم انكر الولد لاعنها، ثم بانث منه ^(١) الحديث.

بتقريب ان المراد من ذلك الخلوّة والمباشرة ولو دون الوطي في الفرج.

وفي رواية أبي البخترى عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام «ان رجلاً أتى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال: ان امرأتى هذه حامل وهي جارية حدثة وهي عذراء وهي حامل في تسعة أشهر، ولا أعلم إلاّ خيراً، وأنا شيخ كبير ما افترعتها وإنما لعلى حالها، فقال له علي عليه السلام نشدتك الله هل كنت تهريق على فرجها قال: نعم. فقال: علي عليه السلام ... إن لكل فرج ثقبين، ثقب يدخل

(١) أبواب اللعان، باب ٢ ح ١.

فيه ماء الرجل، وثقب يخرج منه البول وان افواه الرحم تحت الثقب الذي يدخل فيه ماء الرجل فاذا دخل الماء في فم واحد من أفواه الرحم حملت المرأة بولد^(١) الحديث، ومثلها مارواه المفيد في الارشاد^(٢) وفي صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن الرجل يطلق المرأة وقد مسّ كل شيء منها الا أنه لم يجامعها أها عدّة؟ فقال: ابتلي أبو جعفر عليه السلام بذلك، فقال له أبوه علي بن الحسين عليه السلام، اذا اغلق بابا وارخى سترأ فوجب المهر والعدّة^(٣) .

ومثلها موثق زرارة^(٤) وموثق اسحاق بن عمار^(٥).

ومفادها وان كان معارضاً بما دل على عدم العدة وعدم المهر من دون الدخول، الا انّ الجمع بين المفادين ممكن بتقييد الروايات النافية بما اذا لم ينزل الماء على فرجها، بقريئة ما في صحيح الحلبي مع أنه مسّ كل شيء منها دون الدخول وهو شامل لما لو وضعه في فم الفرج.

مضافاً الى تأييد هذا الجمع بما تقدم من رواية أبي البخري ورواية المفيد في الارشاد، بل في موثق اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة فيدخل بها، فيغلق عليها باباً، ويرخي عليها

(١) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٦ ح ١.

(٢) أبواب أحكام الاولاد، باب ١٦ ح ٢.

(٣) أبواب المهور، باب ٥٥ ح ٢.

(٤) أبواب المهور، باب ٥٥ ح ٣.

(٥) أبواب المهور، باب ٥٥ ح ٤.

فائدة: في تحقق قاعدة الفراش والعدة من إراقة الماء على الفرج ٥١١

سترًا، ويزعم أنه لم يمّسها، وتصدقه هي بذلك، عليها عدّة؟ قال: لا، قلت فأنه شيء من دون شيء، قال: ان اخرج الماء اعتدّت، يعني اذا كانا مأمونين صدقاً^(١) وفسرها المجلسي في مرآة العقول «بأنه ألصق الذكر بالفرج أو ادخل اقل من الحشفة، وأنه مع الانزال احتمال دخول الماء في الرحم فيجب عليه العدّة وتستحق المهر لكنه قال: انه لم يرى بهذا التفصيل قائلاً^(٢).

ثم ذكر ان الذيل الذي بلفظ (يعني) من كلام الكليني.

ويعضد هذا المفاد بموثق اسحاق بن عمّار ما في صحيح عبدالله بن سنان عند أبي عبدالله عليه السلام قال: «سأله أبي وأنا حاضر عن رجل تزوج امرأة فادخلت عليه فلم يمّسها، ولم يصل اليها حتى طلقها هل عليها عدّة منه؟ قال: انما العدّة من الماء^(٣)، الحديث.

(١) أبواب المهور، باب ٥٦ ح ٢.

(٢) مرآة العقول: ج ٢١ ص ١٨٨.

(٣) أبواب المهور، باب ٥٤ ح ١.

فائدة

في أن جودة ميقات للتمتع

في أن جدة ميقات للتمتع

هذا والبحث وإن كان عاماً لا في خصوص جدة إلا أنه يجدر الالتفات إلى بعض ما يتعلّق بها مقدّمةً لبحوث عديدة وذلك لكثرة الابتلاء بالسفر إليها حالياً عن طريق الجوا. وتلك المقدمة هي:

أنّ جدة كما هو ثابت بالتواريخ مأهولة ومسكونة قبل الاسلام بل في بعض الروايات^(١) أنّ آدم عليه السلام وصل من سرنديب إلى جدة بعد هبوطه إلى الارض وان داود عليه السلام في حجته إلى مكة اتجه منها إليها. وقد اتخذ مرفأً لمكة من عهد عثمان كميناء بحري وكانت القوافل البحرية تمر عليها بل في بعض الروايات وقع السؤال عن جواز الخروج بين عمرة التمتع والحج لعروض حاجة إلى جدة.

والصحيح أنّ جدة ليست خارجة عن منطقة المواقيت بل هي أمّا على خط محيط المنطقة المزبورة أو داخلها ودون المواقيت وخلفها، كما أنّ الصحيح امتناع ما فرضه في الشرائع والقواعد من عدم تأدية بعض الطرق إلى المواقيت ولا إلى محاذاتها.

وذلك مضافاً إلى ما تقدم ويقرر بالوجه التالية:

الأول: التمسك بالعموم الوارد في ميقات التمتع أنه بقدر مرحلتان، وان ذلك هو المقوم لماهية التمتع، كما هو الحال في قرن المنازل ويللملم

(١) بحار الأنوار، ج ١٠، ص ٧٨، ج ١١ ص ١٤٣.

و ذات عرق التي هي على قدر مرحلتين. خلافاً لما ذهب إليه العلامة في القواعد وولده في الشرح من الا- . اء بالاحرام بأدنى الحل فيما لو لم يؤدي الطريق إلى المحاذاة واستحسنه في ا ارك وقال في الحداثق: قيل أنه يحرم من مساواة أقرب المواقيت إلى مكة، أي محل يكون بينه وبين مكة بقدر ما بين مكة وبين أقرب المواقيت إليها، وهو مرحلتان كما تقدم أنه : من ثمانية وأربعين ميلاً قالوا لأن هذه المسافة لا يجوز لأحد قطعها إلا محرماً من أي جهة دخل وإنما الاختلاف فيما زاد عليها، ورد بأن ذلك إنما ثبت مع المرور على الميقات لا مطلقاً، ثم ذكر الأقوال السابقة وتوقف لعدم النص . والصحيح أن هذه المسافة حكمها ليس مقيداً بمن مرّ على المواقيت بل أن هذا الحكم شامل لمن كان بمكة وأراد التمتع وذلك لتقوم ماهية التمتع به كما حرر في أقسام الحج .

ويدلّ عليه موثق سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وان اعتمر في شهر رمضان أو قبله وأقام إلى الحج فليس بتمتع وإنما هو مجاور أفرد العمرة فإن هو أحب أن يتمتع في أشهر الحج بالعمرة إلى الحج فليخرج منها حتى يجاوز ذات عرق أو يجاوز عسفان فيدخل متمتعاً بالعمرة إلى الحج فإن هو أحب أن يفرد إلى الحج فليخرج إلى الجعرانة فيلبي منها»^(١).

و صريح هذه الموثقة الاجتزاء في احرام عمرة التمتع بذلك القدر من المسافة بأي نقطة تبعد ذلك القدر وهو المرحلتان الثمانية والاربعون ميلاً.

(١) من لا يحضره الفقيه، ج٢، ص٤٤٩؛ وسائل الشيعة، ج١١ ص٢٧١، باب ١٠، من أبواب أقسام الحج، ح٢.

والذي هو الحدّ الفاصل بين الحاضر والنائي المأخوذ في ماهية التمتع في الآيات والروايات، مع أنّ عسفان ليست ميقاتاً خارج منطقة المواقيت بل هي دون الجحفة ومسجد الشجرة لكنها بقدر الحد الذي عليه ذات عرق وقرن المنازل ويلملم.

وموضوع هذه الموثقة هو من لم يمرّ على المواقيت البعيدة لا خصوص المقيم في مكة. وينطبق هذا الموضوع على الآتي من جدة من منطقة المطار المستحدث حالياً حيث أنّه يعد عن مكة بقدر مرحلتين ونصف وهو أكثر من بعد عسفان من مكة كما دلّت على ذلك الخرائط الجغرافية الحديثة.

وكذا مصحح اسحاق بن عبد الله قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن المعتمر بمكة يجرد الحج أو يتمتع مرة أخرى فقال: يتمتع أحب إليّ وليكن احرامه من مسيرة ليلة أو ليلتين»^(١) وهذا الحد الذي ذكره عليه السلام هو حدّ قرن المنازل الذي هو على بعد مرحلتين، فتدلّ على أنّ الضابط في احرام التمتع الذي لم يمر على المواقيت البعيدة هو احرامه من بعد ذلك القدر من دون تقيّد ذلك بالذهاب إلى خصوص قرن المنازل أو يللملم أو ذات عرق أو عسفان مما يدلّ على أنّ منطقة المواقيت حوالي مكة هي دائرة قطرها ذلك القدر من كل جوانب مكة كما تشير إليه روايات أخرى آتية.

والترديد في الرواية بالليلة والليلتين ليس للترديد في القدر بل لأن

(١) وسائل: ج ١١، ص ٢٥٢، باب ٤، من أبواب أقسام الحج، ح ٢٠.

ذلك وهي المرحلتان إذا اتصل سير النهار بالليل فيطوى في ليلة واحدة وإذا انقطع فيطوى في ليلتين نظير ما ورد في تحديد حدّ مسافة التقصير في روايات صلاة المسافر فلا حظ.

ومثلها صحيحة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام قول الله عزَّ وجلَّ في كتابه ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ قال عليه السلام: يعني أهل مكة ليس عليهم متعة كل من كان أهله دون ثمانية وأربعون ميلاً ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الآية وكل من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة».

ومثلها صحيحة الآخر وفيه فما حدّ ذلك قال عليه السلام «ثمانية وأربعين ميلاً من جميع نواحي مكة دون عسفان وذات عرق».

وقد ذكرنا في بحث الحج - في أقسام الحج - بيان أنّ الآية دالّة على أخذ البعد المزبور في احرام عمرة التمتع، وأنّ محصل الروايات في الحاضر والنائي أنّ مشروعية التمتع تدور مدار ذلك البعد كميات لاحرام عمرة التمتع، وغيرها من الروايات، وبذلك يرفع اليد عن العموم الأولي الفوقاني الذي تمسك به العلامة وجماعة وهو المنع عن دخول مكة والحرم إلا محرماً المقتضي لاجتزاء الاحرام من أدنى الحل.

وقد صرح بذلك صحيح عبد الرحمن بن الحجاج الوارد في احرام المجاور الذي وظيفته الافراد من أدنى الحل واعتراض سفيان من فقهاء العامة على ذلك بقوله: أما علمت أنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله أحرموا من المسجد فقال عليه السلام: «إنّ اولئك كانوا متمتعين في أعناقهم الدماء وإن هؤلاء

قطنوا مكة فصاروا كأنهم من أهل مكة وأهل مكة لا متعة لهم فأحببت أن يخرجوا من مكة إلى بعض المواقيت وأن يستغبوا به أياماً» ويريد بشيء من بعض المواقيت الجعرانة ونحوها من معالم أدنى الحل فهذه الصحيحة صريحة في تخصيص العموم الفوقاني الأول لميقات أدنى الحل بغير من يريد التمتع في حالة الاختيار.

والغريب ممن جمع بين الحكم في المجاور بمكة أقل من المدة التي ينقلب فيها فرضه بأن يحرم من المواقيت البعيدة، أو المسافة بقدر مرحلتين كما دلت على ذلك الروايات، وإن وردت روايات أخرى دالة على إحرامه من أدنى الحل لكنها محمولة على التعذر كما تقدم، وبين الحكم فيمن سلك طريقاً لا يؤدي إلى المحاذاة بأن إحرامه أدنى الحل، فإن الموضوع فيها واحد وهو من لم يمر على المواقيت البعيدة، وكذلك الحال في الجمع بين ذلك وبين الحكم في الناسي والجاهل للإحرام من المواقيت البعيدة وقد دخل الحرم أو مكة بأن عليه العود والإحرام من الميقات وإلا بقدر ما يستطيعه من الرجوع.

ثم أنه لا يخفى أن هذا الوجه يتم بعد عدم لزوم المرور على المواقيت كما نسب للمشهور، ولعله متسالم بينهم بل الروايات المزبورة دالة عليه، كما أن مفاد لسان الروايات الواردة في المواقيت البعيدة عدم جواز تجاوزها إلا بالإحرام مقيداً بمن مرّ عليه.

الثاني: أن الواصل إلى جدة من الحجيج لا يخلو أما أن يكون محاذياً للمواقيت كما هو الصحيح لدينا في معنى المحاذاة وهو الوقوف على محيط

منطقة المواقيت البعيدة وهو الخط الواصل بين المواقيت المزبورة، أو هو دون المواقيت البعيدة، بدعوى ملاحظته للجحفة والشجرة، ولا يحتمل أنه خارج منطقة المواقيت، لأن أهالي جدة ونحوهم من المدن الواقعة على ساحل البحر لا يجب عليهم الذهاب إلى أحد المواقيت المعروفة بل يحرمون من دويرية أهلهم، وحينئذ فيجزئ الاحرام منها، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فيشملة عموم من كان منزله دون المواقيت فاحرامه منه ولا يلزم بالذهاب للمواقيت البعيدة، لأن الفرض أنه لم يمر عليها، وقد عرفت التسالم على عدم لزوم المرور عليها، ولا يصدق عليه أنه تجاوزها ولم يحرم منها، فهو نظير من دخل منطقة المواقيت ثم بداله أن يعتمر فإن احرامه من منزله الذي نوى فيه، وقد عرفت أن بُعد جدة هو على القدر الذي أخذ في ماهية التمتع. كما يستدل للاجتزاء بالاحرام على التقدير الثاني بعموم عقد الاحرام بالتلبية ونحوها، غاية الأمر قد خصص هذا العموم بالمواقيت البعيدة لمن مرّ عليها وبالعموم الآخر «لا يدخل الحرم إلا محرماً» وبما دلّ على أن ماهية التمتع متقومة بالاحرام من بعد مرحلتين ثمانية وأربعين ميلاً، والمفروض أن جدة على هذا البعد حيث المطار الذي يصل إليه الحجيج.

و لو سلّم جدلاً أن جدة قبل المواقيت وأن حده - بالحاء المهملة - الواقعة وسط الطريق بين جدة ومكة هي نقطة المحاذاة للمواقيت فإنه يحرم من جدة ويستمر على تجديد التلبية إلى أن يتجاوز المدن الواقعة في الطريق المحتملة للمحاذاة. لكن هذا التقدير الثالث لا مجال لاحتماله بعد ما عرفت من الأدلة الدالة على تقوم ماهية التمتع بالاحرام من على بعد مرحلتين فما

زاد، والمدن الواقعة في الطريق هي دون المرحتين.

الثالث: كون جدّة واقعة على حدود منطقة المواقيت، أي محاذية للمواقيت كما ذكر ذلك ابن ادريس، ويدل عليه بشواهد، منها ما تقدم في معنى المحاذاة من أنّها عبارة عن المحيط الواصل بين المواقيت البعيدة، غاية الأمر أنّه لا يوصل بالخط المحيط بين الجحفة ويللم لا يوصل بخط مستقيم، بل بخط يمر على جدة بمقتضى مفاد موثق سماعة المتقدم وصحيحتي زرارة وغيرها من الروايات المتقدمة في الوجه الأول الدالّة على أنّ منطقة المواقيت قرب مكة هي عبارة عن دائرة مركزها مكة وقطرها بقدر ثمانية وأربعين ميلاً، غاية الأمر أنّ تلك الدائرة يتوسع محيطها شمالاً إلى مسجد الشجرة والجحفة، ومقتضاها بالتالي المرور على جدّة.

ثم ان هناك معاضدات:

منها: أن أهالي جدّة ومقيمها لا يلزم عليهم الذهاب إلى المواقيت بعيدة كيللم والجحفة، بل احرامه نفس جدّة كما عليه أكثر الخاصة والعامة، أو باحرامهم من الطريق إلى مكة عند بئر الشميس أو حدة كما ذهب إليه البعض النادر، وهو ضعيف لأنه لو كان لبان لما عرفت من تقادم عهد حاضرة جدّة وأنها كانت مرفأً منذ عهد عثمان، مع أنّ وظيفتهم هي التمتع.

ومنها: أنّه ﷺ قد وضع المواقيت شمالاً وجنوباً وشرقاً ولم يضع في الغرب حداً ووقتاً معيناً، مع أنّ جدّه منذ عهد الثالث أو ما قبله كانت مرفأً بحرياً هاماً لكثير من الحجيج ولا زالت كذلك، بل أصبحت اليوم مرفأً

جوباً هاماً للحجيج، فلو كانت خارجة من منطقة المواقيت مع خروج النواحي الغربية الساحلية لكان من المناسب وضع ميقات من ذلك الاتجاه، مع أنه قد تقدم صعوبة تحديد المحاذاة واحرازها من جهة الشبهة المفهومية الموضوعية لعامة الناس، مع أن المتعارف عند رسم شكل محيط ذي اضلاع مختلفة هو بيان اختلاف الاضلاع، أما المتشابه فيكتفى ببيانه عن بقيتها، فالمواقيت القريبة المحيطة من جهة الشرق والجنوب هي على بعد مرحلتين وهو نفس القدر لجدة.

فالمحصّل أنّ الآتي جواً أو بحراً إلى جدة أو بقية المدن الساحلية بين يلملم والجحفة يصدق عليه أنه حاذي المواقيت بلحاظ الشكل والخط المحيط المرسوم بمجموعها ويصدق عليه المدار المأخوذ مستفيضاً في الروايات أنه لم يحرم قبلها ولا بعدها على من يحرم من جدة ونحوها، أي أنه أحرم من منطقة المواقيت لا قبلها ولا بعدها، بخلاف من يمر على الجحفة أو يلملم مثلاً ثم يتوجه إلى جدة فإنه يحرم بعد الميقات، كالذي مرّ على الشجرة ولم يحرم واتّجه إلى الجحفة، أي من مرّ على ميقات ولم يحرم منه وأمامه ميقات آخر.

فهرس الموضوعات

- ٦..... هوية الكتاب
- ٧..... المقدمة
- ١١..... **قاعدة: العرض على الكتاب والسنة**
- ١٣..... العرض على الكتاب والسنة
- ١٣..... توطئة:
- ١٣..... عدم نفوذ الشرط المخالف للكتاب والسنة:
- ١٤..... صعوبة البحث في هذه القاعدة:
- بيان حقيقة البحث سواء في طرف موضوع القاعدة أو محمولها أو متعلقها: ٢٢.....
- ٢٩..... فقه الروايات من خلال فوائده:
- ٤٣..... ضوابط المخالفة في كلمات الاعلام:
- ٤٩..... **قاعدة: العقود تابعة للقصد**

٥٢٤ بحوث في القواعد الفقهية - الجزء الثالث

٥١ العقود تابعة للقصود

٥١ تحرير محل الاعتراض والبحث:

٥٢ الاستفادة من القاعدة:

٦٣ **قاعدة: لا تتبع ما ليس عندك**

٦٥ لا تتبع ما ليس عندك

٨٨ الرجوع إلى الأخبار:

٩٧ **قاعدة: عمي الصبي خطأ**

٩٩ عمد الصبي خطأ

١٠٣ فرع فيه تدقيق في معنى القاعدة:

١٠٧ **قاعدة: لزوم العسر والحرج**

١٠٩ لزوم العسر والحرج بمعنيين

١٠٩ وتطبيقها كدليل على ملكية الدولة

١١٣ نماذج تطبيقية للقاعدة الثانية للحرج:

- فائدة: فهرس الموضوعات ٥٢٥
- إثبات الصغرى: ١١٦
- خلاصة دفع التفصي ١١٧
- تفصي بعض الاعلام: ١١٩
- قاعدة: لا ضرر** ١٢٣
- لا ضرر ١٢٥
- تطبيقها في مورد عدم جواز الترقيع والتصرف بيدن الانسان انموذجا ١٢٥
- قاعدة: إن المتنجس ينجس** ١٣٥
- إن المتنجس ينجس ١٣٧
- القاعدة في كلمات الفقهاء: ١٣٧
- روايات معارضة: ١٤٢
- فرعان: ١٤٧
- قاعدة: في تعيين المالك لما يقابل الدين والوصية من التركة** ١٤٩

٥٢٦ بحوث في القواعد الفقهية- الجزء الثالث

١٥١ في تعيين المالك لما يقابل الدين والوصية من التركة

١٥١ الأقوال في المسألة:

١٥١ الجهة الأولى: أدلة الأقوال

١٥٣ الجهة الثانية: تحقيق الحال في الأقوال:

١٥٧ الجهة الثالثة:

١٥٨ الجهة الرابعة:

١٥٩ الجهة الخامسة:

١٦٣ قاعدة: شرطية إذن الأب في أعمال الصبي

١٦٥ شرطية إذن الأب في أعمال الصبي

١٦٥ ادلة القاعدة:

١٧٠ استطراد في تولية الولي في أعمال الصبي:

١٧١ المراد من احرام الصبي:

١٨١ فائدة: ما المراد من الولي؟

فائدة: فهرس الموضوعات ٥٢٧

فرع: النفقة الزائدة في احجاج الصبي: ١٨٣

فرع: ان الهدي على الولي: ١٨٣

قاعدة: من أدرك المشعر فقد أدرك الحج ١٩١

من أدرك المشعر فقد أدرك الحج ١٩٣

أولا: الأقوال في القاعدة: ١٩٣

قاعدة: الشعائر الدينية ٢٠٧

الشعائر الدينية ٢٠٩

أقوال العامة: ٢١٠

فائدة: ٢١٥

الدراسة التفصيلية لموضوع العمومات: ٢٢٠

نتيجة المطاف: ٢٢٣

الفرق بين النسك والشعائر: ٢٢٥

المعنى الجامع بين اللغويين: ٢٢٦

٢٢٦ بعد آخر في الموضوع:

٢٢٧ طبيعة دلالة الموضوع:

٢٢٨ تقييم ونقد عام:

٢٣٤ النقد التفصيلي لأدلة الرأي الآخر:

٢٣٦ ضابطة البدعة والتوقيفية:

٢٣٨ فقه متعلق العمومات:

٢٤٠ حيثيات في حكم العمومات:

٢٤٢ شكوك وحلول:

٢٤٣ الخرافة:

٢٤٥ الهتك:

٢٥٦ النسبة بين حكم قاعدة الشعائر والأحكام الأوليّة:

٢٦٠ تقسيم الأحكام الثانويّة في جنبه الحكم:

٢٦٠ الأحكام الثانويّة النافية:

فائدة: فهرس الموضوعات ٥٢٩

الفارق بين حكم القاعدة والأحكام الثانويّة المثبتة: ٢٦١

النسبة بين قاعدة الشعائر، والأحكام الثانويّة: ٢٦٣

الخلاصة في هذه الجهة: ٢٦٤

اختلاف أحكام الشعائر شدّة وضعفاً: ٢٦٦

الخرافة والشعائر: ٢٦٧

الوهم والخيال: ٢٦٩

التضادّ بين الشعائر والخرافة: ٢٧٢

مميزات وخصوصيّات الشعائر: ٢٧٤

تنوع الشعائر: ٢٧٤

منشأ الشعيرة وأبعادها الخطيرة: ٢٧٥

دائرة الشعائر الدينيّة: ٢٧٨

تباين ملاكات الأقسام في الشعائر: ٢٧٩

الشعائر والهتُك: ٢٨٣

٢٨٥ أقسام الهتك والاستهزاء:

٢٨٧ الشعائر والآثار الإجتماعية:

٢٨٩ ممانعة بعض الشعائر تبعاً للمصلحة:

٢٨٩ دواعى أخرى لممانعة الشعيرة:

٢٩١ الشعائر والإصلاح الاجتماعي:

٣٠٣ قاعدة: توسعة حريم مواسم الشعائر زماناً ومكاناً

٣٠٥ توسعة حريم مواسم الشعائر زماناً ومكاناً

٣٠٥ تقديم:

٣٠٦ الأوّل: باب الحج:

٣٠٨ الثاني: في باب الصلاة:

٣٠٩ الثالث: موارد متفرقة:

٣٢٠ زبد المخاض: المحصلة من الوجوه:

٣٢١ قاعدة: المشي الى العبادة عبادة

- فائدة: فهرس الموضوعات ٥٣١
- المشي الى العبادة عبادة..... ٣٢٣
- الفصل الأول: أدلة القاعدة: ٣٢٦
- ندبية الأحتفاء في المشي: ٣٤٥
- قاعدة: رجحان الشعائر ولو مع الخوف**..... ٣٦٣
- رجحان الشعائر ولو مع الخوف ٣٦٥
- الحث على زيارة الحسين عليه السلام مع الخوف: ٣٦٥
- زيارة الحسين عليه السلام في حالة الخوف: ٣٧٩
- قاعدة: عمارة مراقد الأئمة فريضة شرعية هامة** ٣٩١
- عمارة مراقد الأئمة فريضة شرعية هامة ٣٩٣
- أدلة القاعدة: ٣٩٤
- أما الآيات: ٣٩٤
- أحكام المسجد الحرام والعتبات المقدسة: ٤٠٠
- عمومية هذه الأحكام لكل مساجد المراقد: ٤٠١

- قاعدة: تعدد طرق الحكاية والإخبار عن الواقع ٤١٩
- تعدد طرق الحكاية والإخبار عن الواقع ٤٢١
- في تحري الوقائع والأحداث: ٤٢١
- الطريق الأول: دلالة الفعل: ٤٢٢
- الطريق الثاني: حجية التقرير: ٤٢٤
- الطريق الثالث: الدلالات الالتزامية للكلام: ٤٢٤
- الطريق الرابع: إنشاء المعاني في النفس: ٤٢٥
- الطريق الخامس: المجمل والمفصل: ٤٢٥
- الطريق السادس: لسان الحال والتصوير: ٤٢٦
- واقعية لسان الحال: ٤٢٨
- الوجه السابع: النقل بالمعنى ولسان الحال: ٤٣١
- الوجه الثامن: الكلام التكويني للأفعال: ٤٣٢

فائدة: فهرس الموضوعات ٥٣٣

الوجه التاسع: التمثيل والتصوير: ٤٣٥

القرآن والدعوة للإنشاد والشعر في أهل البيت عليهم السلام: ٤٣٩

التصوير: ٤٤٢

فائدة: في عموم مانعية الغرر عن الصحة ٤٤٥

فائدة في عموم مانعية الغرر والشروط ٤٤٧

العقلانية للصحة ٤٤٧

وتطبيقها في عقد التأمين انموذجا ٤٤٧

تذييل بنكتة: ٤٥٠

فائدة: لوازم مخالفة عقد المضاربة للقاعدة ٤٥٣

لوازم مخالفة عقد المضاربة للقاعدة ٤٥٥

توطئة: ٤٥٥

فائدة: في المعاملات المستجدة ٤٦٥

في المعاملات المستجدة ٤٦٧

٥٣٤ بحوث في القواعد الفقهية - الجزء الثالث

فائدة: في الفرق بين القيود العلامية والتوصيفية ٤٧١

في الفرق بين القيود العلامية والتوصيفية ٤٧٣

فائدة: في كثرة الشك ٤٧٥

في كثرة الشك ٤٧٧

فائدة: في المرتد وأحكامه ٤٧٩

في المرتد وأحكامه ٤٨١

حصر المرتد الفطري بمنكر الشهادتين: ٤٨٨

فائدة: في حدود ما يسوغ النظر إليه عند إرادة التزويج ٤٩١

في حدود ما يسوغ النظر إليه عند إرادة التزويج ٤٩٣

فائدة: في عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل عقد النكاح ... ٤٩٧

في عدم اعتبار الشروط المتباني عليها قبل النكاح من دون ... ٤٩٩

الأول: الروايات: ٤٩٩

الثاني: مقتضى الأصل: ٥٠٥

فائدة: فهرس الموضوعات ٥٢٥

فائدة: في تحقق قاعدة الفراش والعدة من إراقة الماء على الفرج ٥٠٧

في تحقق قاعدة الفراش والعدة من إراقة الماء على الفرج ٥٠٩

فائدة: في أن جدة ميقات للتمتع ٥١٣

في أن جدة ميقات للتمتع ٥١٥

فهرس الموضوعات ٥٢٣